

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Daniel de Oliveira Medeiros Ribeiro

**NEGOCIANDO COM AS NORMAS: TRANSEXUALIDADES MASCULINAS,
RECONHECIMENTOS E AGÊNCIAS**

Juiz de Fora

2018

DANIEL DE OLIVEIRA MEDEIROS RIBEIRO

**“NEGOCIANDO COM AS NORMAS: TRANSEXUALIDADES MASCULINAS,
RECONHECIMENTOS E AGÊNCIAS”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Raphael Bispo dos Santos

JUIZ DE FORA

2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ribeiro, Daniel de Oliveira Medeiros.

Negociando com as normas : transexualidades masculinas, reconhecimentos e agências / Daniel de Oliveira Medeiros Ribeiro. -- 2018.

130 p.

Orientador: Raphael Bispo dos Santos

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, 2018.

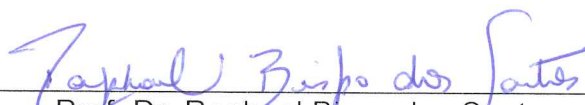
1. Histórias de vida. 2. Transexualidade. 3. Heteronormatividade. 4. Reconhecimento. 5. Agência. I. Santos, Raphael Bispo dos, orient. II. Título.

DANIEL DE OLIVEIRA MEDEIROS RIBEIRO


NEGOCIANDO COM AS NORMAS: TRANSEXUALIDADES MASCULINAS,
RECONHECIMENTOS E AGÊNCIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Dissertação defendida e aprovada em 30 de agosto de dois mil e dezoito, pela banca constituída por:


Prof. Dr. Raphael Bispo dos Santos
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof.^a. Dr.^a. Cristina Dias da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora


Prof. Dr. Leandro de Oliveira
Universidade Federal de Minas Gerais

Para Nicholas e as mais de mil pessoas, vítimas da
LGBTfobia no Brasil, mortas desde o início da
escrita desde trabalho

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus três interlocutores, Bernardo, Ian e Richard, por sua contribuição inestimável para este trabalho e pelo tanto que me ensinaram em nossas conversas.

Agradeço ao meu pai e melhor amigo, Jayme, pelo amor infinito e por nunca permitir que eu me sentisse sozinho. A minha mãe, que nos deixou muitos anos atrás, mas que permanecerá para sempre muito viva no meu coração. E agradeço aos meus irmãos, André e Pilar, pela vida inteira de amor e de amizade. A Mimosa e a Verinha (*in memoriam*), pela companhia constante e por alegrarem meus dias.

Agradeço muito a Raquel, por todas as incalculáveis horas de conversa sobre tudo, que não param de ampliar o meu mundo e que contribuíram imensamente na confecção deste trabalho; pela inspiração, pelo carinho, pelo amor: por ter feito minha vida mais fácil e bonita nesse último ano.

A todos os outros amigos, também agradeço – por, de alguma forma, ainda o conseguirem ser. Em especial, agradeço a Jéssica, que me introduziu à antropologia e aos estudos de gênero, e me emprestou sua casa, suas orelhas e seu *know-how* em vários momentos da escrita deste trabalho; e a Marize, por ter me aturado e estado ao meu lado durante tempos difíceis.

Agradeço também a minha psicóloga de tantos anos, Valéria, que me ajudou a aprender como viver neste mundo e esteve ao meu lado, durante todos meus altos e baixos, desde minha adolescência.

Ao meu orientador, Professor Raphael Bispo, agradeço, é claro, por todos os conselhos, sugestões e direcionamentos que, de fato, tornaram possível esta dissertação. Mas agradeço também por sua enorme dedicação e pela paciência, a compreensão e o cuidado que sempre reservou a mim.

Também agradeço à Professora Cristina Dias e ao Professor Leandro de Oliveira, pela tão valiosa contribuição dada à feitura deste trabalho, quando do processo de qualificação. E agradeço novamente por sua presença na defesa.

Agradeço aos meus colegas de mestrado, pelos muitos bons momentos compartilhados ao longo desses últimos dois anos e meio, bem como a todos os professores, com quem tive o prazer de dialogar e aprender nesse período.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da UFJF, pela preciosa oportunidade de aprendizado oferecida, e à CAPES, pelo apoio financeiro.

"TRANScender
Quando eu era pequeno,
me ensinaram a rezar.
E todas as noites eu juntava as mãos
para recitar entre bocejos aquelas velhas cantigas
e pedir, em voz de segredo,
para ser menino normal.
Eu não sabia o que era normal,
mas sabia que não era eu –
é por isso que eu luto.
Quando eu era pequeno,
me enfiavam em vestidos,
me enfiavam em saias,
me enfiavam bonecas que eu não queria
nas mãos que eu não queria
e me chamavam de mal-agradecido
se eu ousasse chorar.
E eu buscava refúgio nos livros,
porque naquelas entrelinhas
eu podia ser príncipe
e não uma sombra impotente,
preso na torre
da minha própria mente –
é por isso que eu luto.
Quando eu era pequeno
e tirava a camisa,
e jogava bola,
e trepava em árvore,
me diziam que isso não era
“coisa de mocinha”,
e eu não entendia.
Porque eu não era,
nem queria ser,
mocinha.
Porque minha pretensão
do que ser quando crescer
era ser moleque –
é por isso que eu luto.
Quando eu era pequeno,
mas menos criança,
me doeu sangrar.
Me doeu sangrar porque aquilo não era
joelho ralado
de queda de bicicleta,
não era
cara esfolada
de tropeçar jogando bola,
não era
fratura exposta
de ter subido alto demais em galhos

tentando tocar o céu –
aquilo era punição
por um crime que não cometi.
Porque, quando minha família sorriu
dizendo que naquele dia
eu tinha me tornado mulher,
eu chorei a ponto de vomitar
sabendo que nunca mais
nunca mais
nunca
mais
poderia ser moleque –
é por isso que eu luto.
Quando eu era pequeno,
mas cada dia menos criança,
eu mudei de todos os jeitos errados.
Meu corpo criou curvas,
sinuosidades,
nuances
que me enjoava olhar no espelho,
porque aquele
não
era
eu.
Porque cada olhar,
cada toque,
cada gesto de afeto
direcionado a esse corpo,
era como uma sentença
sendo pronunciada de novo
e de novo
e de novo:
prisão perpétua
em um corpo mentiroso,
e pena de morte
à alma discordante.
Porque eu aprendi a aceitar,
calado,
de olhos secos,
que ninguém
nunca
saberia me amar para além
desse cárcere privado,
que ninguém
jamais
conseguiria tocar
as mãos estendidas
e sedentas
de minha alma –
é por isso que eu luto.

Quando eu era pequeno,
mas com cada vez mais invernos nas costas,
eu queria me matar.
Eu me sabia surdo,
cego
e louco,
eu me sabia pouco:
nunca o suficiente
ou sempre demais;
eu me sabia exigente
por querer,
só uma vez,
ser visto,
ser tocado,
ser exposto.
Eu me sabia um peso
amarrado ao meu próprio tornozelo
no meio de um oceano
infinito e furioso.
Eu estava sempre me afogando
em silêncios.
Todos os dias.
Cada dia mais um pouco.
E quando a noite começava a rastejar
por debaixo de minha pele,
eu cortava a minha carne,
querendo sangrar pelo meu crime,
querendo arrancar de dentro desse corpo,
esse corpo que nunca foi meu,
a semente de tudo que era eu,
porque talvez assim
essa essência de mim
pudesse voar para outros mares.
E quando a exaustão me vencia,
quando as ondas me impediam de respirar,
eu queria desistir,
eu queria me matar,
eu queria trocar essa cela
por um segundo de descanso,
por qualquer mentira
que se passasse
por paz –
é por isso que eu luto.
Eu luto
porque eu transformei essa cela
num quarto,
numa casa,
porque minhas cicatrizes
viraram obras de arte
enfeitando as paredes,

cada uma contando uma história
de uma noite em que eu não desisti,
 porque eu aprendi
 que eu tenho uma voz,
 e que essa voz tem palavras,
e que essas palavras são minhas,
e que essas palavras tão minhas
podem transformar esse corpo
em meu também.

 Eu luto
 porque eu aprendi a ser maior,
maior a ponto de não caber em mim
 e transbordar
 para o mundo inteiro ver,
porque eu escolhi ser sobrevivente
 em vez de vítima,
 e tão inteiramente meu
que não sobra nada pra ser da norma.

 Eu luto
 para realizar
 todos os impossíveis,
 começando por ser
 o impossível:
 hoje
 sou
 moleque.

 Eu luto
porque tudo que existe em mim,
 tudo que eu sei ser
 e estar
 é luta.

 Eu luto
 porque sou,
 porque somos
e porque podemos ser.
 Lutemos!"

– Autor desconhecido

(retirado da página pessoal de Bernardo no Facebook)

RESUMO

A partir das histórias de vida de três homens transexuais, buscou-se contribuir para uma escuta antropológica acerca da transexualidade, entendendo esta como um fenômeno sócio-histórico complexo. Através dos relatos apresentados, procurou-se analisar diferentes formas de interação social por que passam esses sujeitos e as maneiras como as enfrentam. Para tanto, observou-se as experiências individuais de autoconstrução e de compreensão de si, assim como das normas sociais, com relação às quais se forjam tais experiências, partindo de uma noção de sujeito formado nas relações e que não pode existir fora dos quadros normativos que estabelecem os termos de seu reconhecimento e condicionam o reconhecimento intersubjetivo. Um sujeito cuja capacidade reflexiva e de ação é entendida como possível em negociação com as normas. Priorizou-se uma elaboração textual e teórica que partisse das falas dos entrevistados e, junto a elas, foram sendo elaborados os principais temas abordados nesta pesquisa: o reconhecimento de si como pessoa trans; as disputas surgidas no campo das relações familiares, amorosas e de trabalho, dentre outras; e como a transexualidade se insere num quadro maior dos estudos de gênero. Outro ponto importante, cujo debate mostrou-se fecundo a partir dos relatos analisados, foi a sugestão do “ceder” como forma de agência – tendo em vista a conceituação proposta por Saba Mahmood (2006) –, que se daria numa de uma gradação variável de acordo com cada situação social.

PALAVRAS-CHAVE: histórias de vida; transexualidade; heteronormatividade; reconhecimento; agência

ABSTRACT

From the life histories of three transsexual men, we sought to contribute to an anthropological listening about transsexuality, understanding it as a complex socio-historical phenomenon. Through the accounts presented, we tried to analyze different forms of social interaction that these subjects go through and the ways they face them. In order to do so, we have observed the individual experiences of self-construction and self-understanding, as well as that of the comprehension of social norms, on which such experiences are forged, starting from a notion of a subject formed in the relationships and which cannot exist outside the normative frameworks that establish the terms of their recognition and the conditions to intersubjective recognition. A subject whose reflexive and action ability is understood as possible in negotiation with the norms. It was prioritized a textual and theoretical elaboration that departed from the accounts given by the interviewees and, together with them, the main themes addressed in this research were elaborated: the recognition of self as a trans person; the disputes arising in the fields of family, love and work relations, among others; and how transsexuality fits in a larger picture of gender studies. Another important point, whose debate proved fruitful from the analyzed accounts, was the suggestion of “ceding” as a form of agency - in view of the conceptualization proposed by Saba Mahmood (2006) -, which would occur in a gradation variable according to with each social situation.

KEYWORDS: life history; transsexuality; heteronormativity; recognition; agency

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	21
I. QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	26
I.1 Butler e o reconhecimento.....	26
I.2 Ingold, Latour e a investigação prospectiva.....	30
I.3 Histórias de vida.....	33
I.4 O relato de si e seus “aborrecimentos”.....	35
I.5 Sapir e a personalidade.....	39
I.6 A defesa de Becker (e um breve relato pessoal).....	42
II. BERNARDO E SUA HISTÓRIA DE VIDA.....	45
II.1 Princípios de uma pesquisa.....	45
II.2 Conclusões preliminares.....	56
III. BERNARDO E O “CEDER”.....	59
III.1 O segundo encontro.....	59
III.2 Pontos de suporte para uma noção do “ceder”.....	63
III.3 Graus do “ceder”: as críticas, as queixas e as desculpas de Bernardo.....	68
III.3.1 <i>O trabalho</i>	68
III.3.2 <i>A universidade</i>	71
III.3.3 <i>A família</i>	79
III.4 Desejo e masculinidade.....	85
IV. TRÊS HISTÓRIAS EM DIÁLOGO.....	93
IV.1 Ian e Richard.....	94
IV.2 O “ceder” como agência.....	106
IV.3 Aceitação familiar.....	109
IV.4 O amor.....	114
IV.5 Desafio e reificação.....	120
CONCLUSÃO.....	123
REFERÊNCIAS.....	127

APRESENTAÇÃO

Em 18 de junho de 2018, a Organização Mundial da Saúde (OMS) publicou a versão mais recente de sua Classificação Internacional de Doenças (CID), a CID-11. Neste novo documento, a transexualidade foi retirada da categoria de transtornos mentais e re-classificada como “condição relativa à saúde sexual”, sob o termo “incongruência de gênero”. A publicação da CID-11 aconteceu há pouco mais de um mês (da data da redação deste texto). Não existem ainda trabalhos que analisem a fundo o que tal mudança representa e é possível que seus efeitos não sejam imediatos, de uma forma ou de outra – ao menos, não no que tange a compreensão da transexualidade pelos ignorantes do dialeto médico. Eu, pessoalmente, não faço idéia do que significa “condição relativa à saúde sexual” (embora o termo “sexual” aqui já levante algumas suspeitas) e como ou quanto tal classificação se diferencia da de um transtorno mental. Um movimento semelhante, contudo, já havia ocorrido, em 2013, quando da publicação do DSM-V¹, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtorno Mental, da Associação Americana de Psiquiatria (APA), no qual o termo “transtorno de identidade de gênero”, presente até a última versão do manual, foi substituído por “disforia de gênero”.

Em pesquisa sobre o texto do DSM-V, Berenice Bento (2016), dentre outros achados, concluiu que, nele, a “concepção de gênero está fundada na continuidade de uma concepção dimórfica dos corpos-sexuais”. De certo modo, um resultado disso é a “ausência de qualquer validade científica. Não existe nenhuma pesquisa aceita que assegure a determinação biológica para a origem das identidades do gênero” (BENTO, 2016: 531). Se o DSM-V serve de indicativo, a mudança classificatória e terminológica realizada na CID-11 não deve representar o fim do gênero como uma categoria diagnóstica e psicologizante neste documento tampouco. Se, ainda, a própria classificação como “condição relativa à saúde sexual” é indicativo de qualquer coisa, então também na nova versão da CID está mantida a mesma concepção de gênero “fundada na continuidade de uma concepção dimórfica dos corpos-sexuais”, a qual não tem qualquer sustentação científica confiável, não obstante as décadas e décadas de obsessivas buscas por uma.

A história da transexualidade é a história de sua patologização. Inúmeras explicações médicas surgiram ao longo dos anos para tentar dar fundamento à crença do gênero com base na biologia. Como aponta Bento:

¹ A CID e o DSM são dois dos mais importantes documentos de referência para o diagnóstico de pessoas transexuais. Quanto ao segundo, conquanto seja um manual produzido por uma organização estadunidense, é amplamente utilizado em todo o mundo.

Já tentaram causas hormonais (Bosinski et al., 1997; Mueller, et al., 2008), neuro-anatômicas (Luders et al., 2009; Garcia-Falgueras et al., 2008), preferência pela utilização da mão esquerda entre as pessoas trans (Green & Young, 2001), herança genética (Bailey et al., 2000), peso inferior em relação aos irmãos não trans (Blanchard et al., 2002), pesquisa nos cariótipos (Inoubli et al., 2011), elevadas taxas de síndrome dos ovários policísticos entre os homens trans (Balén et al., 1993), diferenciação sexual do cérebro (Blanchard, 2001), a influência dos hormônios sexuais na diferenciação sexual do cérebro dos mamíferos na fase pré-natal (Baba et al., 2007). E, sem querer provocar nenhum surto de riso no/na leitor/leitora, há pesquisas que tentam fazer uma relação entre as dimensões das digitais e as identidades de gênero (Green, & Young, 2001; Elizabeth & Green, 1984). Para o desespero dos crentes na base biológica, ao final, todas não chegam a um resultado satisfatório (BENTO, 2017).

Um dos propósitos do trabalho aqui apresentado é contribuir para a compreensão da transexualidade como fenômeno social e, como muito bem coloca a autora australiana Raewyn Connell, “uma forma de ruptura e reconstituição de gênero historicamente específica” (CONNELL, 2015: 199). Assim sendo, não me prenderei demais na questão da patologização da transexualidade agora e nem retornarei a ele mais tarde. Muitos autores e autoras já se dedicaram à desmistificação das crenças presentes nos manuais médicos. A conclusão é sempre a mesma:

O único mapa seguro que guia o olhar do médico e dos membros da equipe são as verdades estabelecidas socialmente para os gêneros, portanto estamos no nível do discurso. Não existe um só átomo de neutralidade nesses códigos. Estamos diante de um poderoso discurso que tem como finalidade manter os gêneros e as práticas eróticas prisioneiras à diferença sexual (BENTO; PELÚCIO, 2012, p. 579).

O gênero de base biológica é um pressuposto dogmático na medicina – isto é, foi tornado verdadeiro, inquestionável, através da sua repetição insistente. (E, diga-se, pela repetição insistente dos médicos, foi tornado verdadeiro e inquestionável para o resto de nós, mortais.) Mas a premissa é fraca, se não completamente falha: uma naturalização do social abalizada na crença (ou bem no “paradigma científico”) insustentável que supõe uma relação de continuidade entre genitália e gênero – em outras palavras, uma deturpação consciente da realidade observável. Assim que, para este trabalho, embora tenha tentado não levar comigo

muitas certezas tidas de antemão, mentiria se dissesse que não considerava esta uma questão já definida. Ademais, pouco sentido parece fazer uma busca pelas “razões” da transexualidade. Do ponto de vista aqui trazido, faria tanto (ou até mais) sentido perguntar pelas razões da “cissexualidade”². Tal ponto de vista será mais bem aclarado ao longo deste trabalho, conforme ocasiões propícias forem se apresentando.

O foco, então, do trabalho aqui apresentado, está nas histórias de vida de meus interlocutores, três homens transexuais. Será a partir das falas deles que se desenvolverão os eixos temáticos e as discussões trazidas. Abri este trabalho com uma breve nota sobre o estado de psicologização da transexualidade porque, embora ainda estejam longe do ideal, as mudanças recentes nos manuais médicos representam um ligeiro avanço em relação a como a transexualidade é enxergada na nossa sociedade e, possivelmente, o início de um deslocamento de forças no interior dos discursos hegemônicos a seu respeito. Mas assim iniciei também para dizer que este trabalho não foi feito com nada disso em mente – não foi, em momento algum, pensado como uma tentativa de fazer um contraponto, ou qualquer coisa do tipo, aos discursos médicos ou legais. A verdade é que eles nunca estiveram senão na periferia do meu olhar e da minha escuta – e mesmo aí, estiveram somente quando foram trazidos, nos encontros, pela outra parte. Meu interesse não é o ponto de vista médico ou legal, mas a maneira como meus entrevistados percebem, vivenciam e relatam as experiências com tais instâncias normativas. Assim, aqueles discursos só aparecem nesta pesquisa subliminar ou indiretamente. Fiz perguntas sobre suas vidas, e a transição, pela qual estavam passando meus três interlocutores, é parte importante delas – mas suas falas tratam do processo de transição na sua experiência pessoal e em contato com todas as outras instâncias da vida. São, portanto, as variadas relações desses três homens com o mundo e as diversas formas de interação com ele, nos mais diferentes contextos e sob diferentes condições a cada momento, o constituinte principal desta dissertação.

Desse modo, os objetivos deste trabalho dizem respeito tanto à experiência individual de autoconstrução e compreensão de si (além do desenvolvimento das próprias categorias e concepções acerca dos assuntos abordados) como à experiência de compreensão de concepções de outros (sejam científicas ou senso comum) e dos códigos morais – em relação aos quais, afinal, se dá essa experiência de autoconstrução e compreensão de si, e que tanto quanto conduzem o processo de subjetivação dessas pessoas, ultrapassam vastamente o sujeito individual. Utilizarei uma noção de sujeito forjado no interior de um sistema

² Cissexual, cisgênero ou, simplesmente, cis, é a pessoa que se identifica com o gênero com que foi designado ao nascer.

normativo e somente viável através dele – por meio dos quadros normativos que estabelecem os termos do reconhecimento intersubjetivo. Um sujeito cuja capacidade reflexiva e de ação é entendida como possível em contínua negociação com as normas.

A partir dos relatos apresentados é que foram também despontando os principais temas abordados nesta pesquisa: o reconhecimento de si como pessoa trans; as disputas surgidas no campo das relações familiares, amorosas e de trabalho, dentre outras; e como a transexualidade se insere no quadro mais amplo dos estudos de gênero. Com base em trabalhos como os de Butler (1994, 2015, 2016, 2017), Connell (2016), Almeida (2015), Bento (2008, 2012, 2016), W&Z (1987), e Halberstam (1998), dentre outros, compreendo o gênero enquanto performatividade. Desse modo, serão aqui investigadas as representações de gênero tal como estas aparecem nas falas dos meus entrevistados, mas tendo também em vista as categorias de masculinidade e feminilidade como performativas – isto é, construídas diariamente em atos descontínuos, em que a aparência de continuidade advém da repetição de noções aproximadas dos ideais de masculinidade e feminilidade (BUTLER, 2015).

Na repetição performativa da norma pelos sujeitos, abrem-se nela brechas para a ação como subversão das mesmas. No entanto, a noção de agência aqui incluída vai além daquela estritamente ligada à simples resistência opositiva e à dicotomia subversão x subordinação. Agência significa mais que aderir ou subverter – compreende também diferentes formas de usar e habitar as normas (MAHMOOD, 2006). Dos relatos dados pelo meu primeiro, e principal, informante, Bernardo, emergiu o *ceder* como capacidade de ação numa possível gradação variável de acordo com as diversas situações sociais.

Segue que o trabalho aqui apresentado será dividido, então, em quatro capítulos. No primeiro, apresentarei algumas das bases teóricas que se mostrarão como um colchão para a teoria apresentada adiante, conforme necessidade e ocasião; apresentarei também, neste primeiro capítulo, uma discussão acerca do método etnográfico de escolha para este trabalho, as histórias de vida, além de questões epistemológicas acerca do método. O capítulo 2 será dedicado à apresentação da primeira entrevista com Bernardo, bem como à introdução de alguma teoria sobre gênero e transexualidade. Ao longo de todo o trabalho, por sinal, essa mescla de teoria e empiria persistirá – a primeira sendo trazida quando chamada pela segunda (ou, ao menos, quando me pareceu que esta o fazia). Ao fim do segundo capítulo, serão apresentadas algumas observações para a sequência da análise, extraídas dessa primeira entrevista. O capítulo 3 será dedicado à análise de minha segunda entrevista com Bernardo, tendo essas novas considerações em vista. Por fim, antes da conclusão, o capítulo 4 trará as

histórias de vida de meus outros dois interlocutores, Ian e Richard³, para dialogar com a de Bernardo; tentarei analisá-las sob uma mesma ótica, focando nas formas de sua agência.

³ Richard foi o único que, quando perguntado sobre a utilização de seu nome, pediu anonimato e me solicitou que usasse um fictício. O nome Richard foi sua sugestão para o uso neste trabalho.

I. QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Neste capítulo, apresentarei algumas considerações teóricas gerais, que, me parece, devem ser tidas em conta ao longo da leitura deste trabalho; e algumas mais especificamente acerca da forma da abordagem metodológica. Início com a questão do reconhecimento, através de Judith Butler, já que é base de grande parte do debate teórico que fundamenta a pesquisa apresentada. A seguir, apresento leituras possíveis das propostas de investigação antropológica de Bruno Latour e Tim Ingold, sobretudo no tocante ao que parecem melhor concordar entre si: que tal investigação deve ser prospectiva e focar o movimento. À apresentação do método etnográfico de escolha, as histórias de vida, através de trabalhos de Suely Kofes, Guita Grin Debert, Martin Gerald Forsey e, depois, Howard Becker, será intercalada uma apresentação dos muitos empecilhos ao relato de si, como mostrados por Butler, seguida de uma releitura de Edward Sapir acerca da utilização do conceito de personalidade nos estudos sobre cultura.

I.1. Butler e o reconhecimento

Como foi dito à introdução, a noção de sujeito que utilizarei neste trabalho é a de um sujeito formado nas relações e que não pode existir fora dos quadros normativos que estabelecem os termos de seu reconhecimento e condicionam sua capacidade de reconhecer – a si mesmo e ao outro. Vou tratar aqui do sujeito em sua relação com o “regime de verdade” que dita os termos em relação aos quais acontece o reconhecimento de si – e que baseiam o reconhecimento intersubjetivo. O sujeito realiza um “trabalho sobre si mesmo”, que, em sua leitura de Foucault, afirma Judith Butler (2017) – e eu a acompanho –, “acontece no contexto de um conjunto de normas que precede e excede o sujeito”. E segue a autora: “[essas] normas estabelecem os limites do que será considerado uma formação inteligível do sujeito dentro de determinado esquema histórico das coisas”. Isto é, não há poiesis sem sujeição: “não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir” (BUTLER, 2017, p. 29).

Isto posto, não haveria, então, como investigar o que quer que fosse, sem o devido respeito ao contexto histórico e geográfico – ou do quadro normativo que se insinua sobre o objeto da investigação. Acrescento, para os fins aqui perseguidos, que, por outro lado, interessam, igualmente – por razões que apresentarei mais a frente –, as formulações

necessariamente falhas dos indivíduos postos sob uma injunção acerca tanto de sua própria formação em relação a ela quanto como acerca dela mesma. Essa injunção funciona, de certa forma, como uma espécie de agente externo que propicia a relação do “eu” consigo mesmo. Assim, não atua sozinho sobre o sujeito – que, como vê Foucault (*apud* BUTLER, 2017), também age: responde à injunção aplicada sobre si e desenvolve, a partir daí, tal relação (do “eu” consigo mesmo), que é o lócus – ou, melhor dizendo, o modo – da sua própria criação. A reflexividade que funda o sujeito é, então, introduzida pela injunção – mas não puramente determinada por ela, e, portanto, também não o é o sujeito. Explica Butler: “[a] norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade” (BUTLER, 2017, p. 31).

O “reconhecimento de si” só é, assim, possível quando a forma de ser do sujeito que entra em contato com as normas de reconhecibilidade disponíveis vai ao encontro dessas normas. O regime de verdade que apresenta os termos do reconhecimento restringe as formas de ser possíveis, colocando algumas como não reconhecíveis. Explica Butler que:

[...] o regime de verdade fornece um quadro para a cena do reconhecimento, delineando quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento [...] Nesse cenário, nossas decisões não são determinadas pelas normas, embora as normas apresentem o quadro e o ponto de referência para quaisquer decisões que venhamos a tomar. Isso não significa que dado regime de verdade estabeleça um quadro invariável para o reconhecimento; significa apenas que é em relação a esse quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas (Ibid., p. 35).

De modo que é inevitável a relação do sujeito com esse quadro normativo que, afinal, apresenta as formas possíveis de ser que o sujeito pode assumir. O último ponto do excerto acima, contudo, sugere que, ao mesmo tempo, é nessa própria relação que se encontra a possibilidade de mudança. Foucault não vê as normas oferecidas por certo regime de verdade como imutáveis ou intransponíveis – nem como algo que determina, impositivamente, como os sujeitos serão sob sua injunção. Pelo contrário, como já foi dito, essa injunção funda a dimensão reflexiva no sujeito – isto é, a relação do “eu” consigo mesmo –, sem a qual não poderia haver a operação crítica que levaria à contestação e transformação do regime corrente e das normas de reconhecimento nele embutidas.

O problema que se faz presente com esse questionamento das normas é que, ao fazê-lo, se está questionando conseqüentemente sua própria condição ontológica de sujeito. Se é apenas em relação às normas que guiam o reconhecimento e estabelecem quem é ou não sujeito, que posso ser reconhecido como tal, quando as questiono, estou questionando precisamente aquilo que me torna um sujeito reconhecível. Questionar-se a si mesmo, para Foucault, torna-se assim, uma “consequência ética da crítica”, que, aponta Butler, põe “em perigo a própria possibilidade de reconhecimento por parte dos outros”. Diante do risco envolvido, por que, então, se assumir uma postura crítica em relação a essas normas? Em primeiro lugar, as normas muitas vezes se demonstram falhas no momento em que se as aplica – e ponho, então, em questão o regime de verdade porque não consigo reconhecer o outro (ou ser reconhecido por ele) dentro do quadro que se me apresenta. Pois que, então, não é só do desejo de receber um reconhecimento que *me* é negado que surge a contestação das normas e a possibilidade de mudança delas – incorrem também do desejo de conceder reconhecimento. Tanto quanto só se pode ser reconhecido como sujeito em relação às normas, é também, e tão-somente, na relação com elas (regulando a relação intersubjetiva) que se pode falhar na cena do reconhecimento. Dependemos da existência de um outro para dar-nos reconhecimento, mas a “dimensão social da normatividade precede e condiciona qualquer troca diádica”, afirma Butler. Os termos que aplico para reconhecer o outro não são só meus, mas são os mesmos usados pelo outro para me reconhecer. Se ele fracassa ao tentar me reconhecer e não posso, assim, ser entendido como sujeito, fracassaram antes as normas que determinam os termos do reconhecimento. Se fracasso eu, *idem*. Assim que, sendo essas normas pretensamente universais, tais “falhas na prática de reconhecimento, marcam um lugar de ruptura no horizonte da normatividade”, que é o lugar de sua contestação e transformação. “Algumas vezes”, assinala Butler,

pôr em questão o regime de verdade pelo qual se estabelece minha própria verdade é um ato motivado pelo desejo de reconhecer o outro ou ser reconhecido pelo outro. A impossibilidade de fazê-lo de acordo com as normas disponíveis me obriga a adotar uma relação crítica com essas normas (Ibid., 38).

Neste trabalho, meus entrevistados são pessoas que, muitas vezes, não são capazes de receber reconhecimento, por não se enquadrarem no quadro normativo vigente, que determina as formas possíveis que pode assumir o sujeito. Localizados exatamente na ruptura aberta no horizonte normativo, entram em conflito direto com os termos de reconhecimento disponíveis,

numa luta própria para superá-los. Meu propósito (confessadamente partidário, mas não cegado por isso) é de, com este trabalho, tentar ampliar a abertura crítica cujo alvo é esse horizonte normativo falho – que implora por mudança –, através do exame crítico das histórias de vida de três “não-sujeitos” (por)que se identificam como homens trans – assim como me foram narradas pelos próprios.

Parece-me justo supor que, embora sejam, por muitos motivos (que, repito, explorarei mais adiante), deficientes os relatos de experiência é somente através deles que se torna possível começar a compreender como acontecem os processos de autorreflexão e sujeição pelas normas e como se relacionam os dois processos na formação do sujeito – até porque só se evidencia a presença das normas de reconhecimento na relação intersubjetiva, através do relato de si. Como vou procurar demonstrar neste capítulo, o ato de narrar a própria experiência a alguém parece também proporcionar ocasião para a ressignificação de acontecimentos, uma reorganização das memórias com o fim do que pode ser uma espécie de realocação estratégica do papel mesmo das normas coercitivas que fundaram a reflexividade do narrador – que, com isso, não deixa estagnar o processo de autoconstrução. Ou seja, o relato de experiência tem também a função de ser mais uma maneira de, no momento em que é realizado, auxiliar a continuação da formação do sujeito – entendida, está certo, como um processo perene, percorrendo toda a vida do sujeito, que jamais está acabado.

Aqui, ainda, como explicitado, vai-se dar especial atenção às elaborações acerca do gênero, por parte de pessoas trans, sendo que, portanto, vai-se focar – principalmente, mas não apenas – nesse ponto específico da formação do sujeito – que, conquanto seja específico, não existe de forma isolada, à parte dos demais todos, mas é parte do “todo relacional” do sujeito.

Portanto, a pesquisa aqui delineada é voltada às elaborações acerca da percepção de si mesmo sob a influência da força coerciva de certas normas e códigos, dentro das especificidades do esquema histórico e geográfico em que se insere a pessoa; e às conjecturas sobre entendimento particular do contexto – isto é, a partir das narrativas de meus interlocutores, atentar às interpretações que constroem sobre a “sociedade” em que se inserem.

Talvez seja preciso esclarecer, neste ponto, que não se pretende aqui reforçar a dicotomia indivíduo-sociedade –, a parte e o todo, o “eu” e o contexto ou a idéia do “homem como produto do meio” –, mas, ao contrário, contestá-la. Acompanho, pois, Suely Kofes (2015) em sua argumentação a favor do uso da biografia e autobiografia na antropologia, quando adere aos conceitos de “socialidade” e “dividual” de Strathern a fim de pensar essa dicotomia: “um vocabulário que permitiria expressar pessoas particulares que são constituídas

de relacionamentos e ao mesmo tempo os engendram” (KOFES, 2015, p. 22). Ao ouvir a história de vida de meus entrevistados, na tentativa de alcançar os objetivos postos acima, não foi com a presunção de que eram um mero produto da conjuntura que o fiz, mas enxergando-os como, na mesma medida, produtores dela e de si mesmos.

I.2. Ingold, Latour e a investigação prospectiva

Igualmente, neste trabalho, acompanho algumas das concepções de Tim Ingold e Bruno Latour, sobretudo no tocante à forma da investigação antropológica.

Ingold propõe uma investigação que, em vez de retrospectiva – uma investigação que “olha para trás”, nas suas palavras (MAFRA et al, 2014, p. 309) –, se configuraria numa “investigação prospectiva e especulativa” (ibid., p. 309), olhando para frente. Para pensar as coisas “para frente”, Ingold sugere um enfoque na improvisação: improvisar, afirma, “é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam” (INGOLD, 2012, p. 38). Acompanhando Deleuze e Guattari, lembra que, segundo os autores, a vida se desenrola no que chamam de “linhas de fuga”, ou de “devir”. Os pontos na vida nunca se conectam, as linhas de devir não têm por objetivo conectar pontos, elas sempre seguem em frente, envolvendo-se no emaranhado de fios de vida: o que chama de “malha” [meshwork] é esse campo de “linhas entrelaçadas”, trajetórias emaranhadas, estendendo-se sempre, para constituir “a textura do mundo”. O mais importante, afirma Ingold, é que esteja claro o “caráter fluido do processo vital, onde os limites são sustentados graças ao fluxo de materiais através dele” (ibid., p. 31). Segundo o autor, habitar o mundo é unir-se ao seu processo de formação, isto é, participar da “coisificação das coisas”, nunca de um mundo fechado, pronto: o mundo não é constituído de “fatos consumados”; o mundo é, muito pelo contrário, a ausência destes.

Conquanto em termos perfeitamente diversos, Latour parece seguir um raciocínio muito próximo ao de Ingold (em sua proposta de uma “investigação prospectiva e especulativa”) ao definir uma nova “noção de social” na introdução de *Reagregando o social*: uma “*estritamente limitada* à busca de novas associações e ao esboço de seus agregados” (LATOUR, 2012, p. 25). Em sua crítica à teoria sociológica clássica, afirma que aquilo que chama de “sociologia do social” – em oposição à “sociologia das associações”, que propõe – serviria bem para analisar o que já está “agregado” – procedendo, portanto, de maneira retrospectiva, olhando para o que já existe ou existiu, para trás. Por outro lado, afirma Latour,

a “sociologia do social não consegue mais encontrar novas associações de atores” (ibid., p. 31) – ou seja, não consegue olhar para frente. Para o autor,

A tarefa não consiste mais em impor a ordem, em limitar o número de entidades aceitáveis, em revelar aos atores o que eles são ou em acrescentar alguma lucidez à sua prática cega [...] cumpre ‘seguir os próprios autores’, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a fazer [...] reunir novamente os participantes naquilo que não é – *ainda* – um tipo de esfera social (ibid., p. 31).

O “ainda” é a chave aqui e, obviamente, o grifo por Latour não foi por acaso: o autor olha para frente, como Ingold; seu interesse é o mesmo.

Em determinados pontos de suas elaborações teóricas, até mesmo a terminologia que usam – que é, em geral, extremamente diversa, já que não compartilham conceitos, apesar de serem, ambos, notáveis herdeiros do pensamento deleuziano – se aproxima. No ensaio “A antropologia ganha vida”, Ingold argumenta de forma surpreendentemente análoga a Latour no excerto acima – tanto no teor da fala como na escolha das palavras. Referindo-se ao mundo que habitamos e estudamos, diz que:

a nossa tarefa não é fazer um balanço do seu conteúdo, mas *seguir o que está acontecendo*, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida (INGOLD, 2015, p. 41).

Novamente ressaltando que os dois autores raramente se expressam de maneira semelhante, dado que ambos produzem teorias novas e vistas muitas vezes como concorrentes – além, é claro, do fato de cada um possuir sua maneira bastante particular de escrita –, é, todavia, inegável a aproximação do seu pensamento nos dois trechos aqui apresentados. Ambos rejeitam que nossa “tarefa”, como antropólogos ou, mais genericamente, cientistas sociais, seja alguma tal como de avaliação do que, supostamente, existe e acontece – ou mesmo de delimitação, classificação ou esclarecimento. Nossa tarefa consiste, sim, em “seguir” – o que está acontecendo, de acordo com Ingold; os atores, para Latour. É importante notar que nenhum dos dois sabe até quando ou até onde seguir; não sabem o que vão encontrar. Se Ingold é bem claro quanto a isso, quando diz que se deve rastrear as linhas do

dever “aonde quer que elas conduzam”, Latour tampouco demonstra qualquer certeza sobre o que vai encontrar ao seguir os seus atores, a não ser que será algo que ainda não é conhecido – uma nova associação, algo que ainda não está agregado.

Em entrevista com Tim Ingold, Clara Mafra faz pergunta que talvez melhor oportunidade proporcione para que o autor elabore sua idéia do que seria uma metodologia condizente com a sua teoria: precisamente a respeito de como fazer pesquisa acompanhando suas ideias, Mafra questiona: “Não estaríamos fugindo de um procedimento heurístico básico em qualquer disciplina científica – separar artificialmente um conjunto de processos para compreendê-los em sua especificidade, colocando em ‘stand by’ todos os outros, que ficam como pano de fundo?” (MAFRA et al, 2014, p. 309). Em *Reagregando o social*, Latour diz ser não só sensato como indispensável, em muitas situações, recorrer à “sociologia do social”, visto como diversas de suas noções, muito bem estabelecidas, se configuram em maneira competente – e até mesmo na forma adequada – de indicar “os elementos já aceitos na esfera coletiva”. Por outro lado, no que seria uma resposta plausível à questão levantada por Mafra, se a ele lhe fosse dirigida a pergunta, Latour afirma que, em outras situações, como de multiplicação de inovações e incertezas sobre fronteiras grupais e variação de fatores a se apreciar, “a última coisa a fazer seria limitar de antemão a forma, o tamanho, a heterogeneidade e a combinação de associações” (LATOURE, 2012, p. 31). Ingold, por sua vez, respondendo à questão de Mafra – resposta naturalmente positiva – chama atenção ainda para o fato de que na antropologia trabalha-se com pessoas e que estas “deveriam ser convidadas para participar de uma grande conversa [...] a respeito de como no mundo estão se moldando a humanidade e uma forma humana de vida que possam ser adequadas e possíveis no futuro” (op. cit., p. 310). Voltando a *Reagregando o Social*, Latour ecoa Ingold, ao falar sobre os deveres do cientista social: “Já não basta”, afirma, “restringir os atores ao papel de informantes de casos de tipos bem conhecidos. É preciso devolver-lhes a capacidade de elaborar suas próprias teorias sobre a constituição do social” (op. cit., p. 31) e, em suma, segui-los enquanto o fazem – nos juntando a eles, complementaria Ingold, na “grande conversa sobre como moldar uma humanidade para todos nós” (2014, p. 310).

De modo que nesta pesquisa objetiva-se abandonar a suposição de uma totalidade formada de partes, em favor de tal visão relacional, em que as pessoas não estão oclusas em si mesmas, mas são vazadas e estão constantemente se reconstruindo e construindo novas versões da vida social, em sua interpenetração contínua. Meu objetivo é, assim, colocar em foco os processos de formação – dos sujeitos, das esferas sociais, das categorias sexuais e de gênero.

Os objetivos específicos aqui traçados se caracterizam por serem, em primeiro lugar, inquietações minhas acerca dos temas da transexualidade e da performatividade de gênero. Contudo, a mim meus objetivos parecem (tentar, ao menos) contribuir também para a continuação dessa linha de pensamento. Toda pesquisa sobre a temática em questão, aliás, o faz: é uma que, sem dúvida, evidencia os processos de subjetivação através dos relacionamentos (e seu caráter bilateral [colateral?], de ser construído e construir ao mesmo tempo) e escancara a possibilidade de os atores elaborarem “suas próprias teorias sobre a constituição do social”, para repetir Latour, palavra por palavra.

I.3. Histórias de vida

No mesmo sentido vai a própria utilização das narrativas biográficas na produção antropológica – isto é, no sentido de contestar velhas oposições, aparentemente intransponíveis. Assim, Kofes segue:

é como se houvesse uma antinomia insuperável entre a ordem do antropológico e a ordem do biográfico, na medida em que a escrita de uma experiência, de uma vida, é compreendida como o que ela não é ou não precisa ser: a escrita sobre um indivíduo (KOFES, 2015, p. 23).

Quase o contrário disso, mantendo em mente que a pessoa particular se faz nos (enquanto faz os) seus relacionamentos, a história de vida é, portanto, a escrita sobre essa tessitura. O indivíduo total, fechado e acabado, precisa ser, de vez, esquecido. Talvez nem sequer seja possível produzir uma escrita sobre ele, uma vez que sua própria natureza é tão incerta – enquanto, por outro lado, as relações são tudo, menos incertas.

Ademais, a utilização da história de vida abre novas possibilidades à investigação antropológica, e o faz com um viés ligeiramente diferenciado em relação a outras formas de pesquisa – em especial, a observação participante, a forma clássica (mítica, diria Forsey (2010)) de se o fazer –, conquanto sem abandonar os princípios que sempre guiaram a produção da disciplina. Utilizando o termo etnografia para se referir a essa forma clássica de produção antropológica, Kofes finaliza seu artigo “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?” precisamente reafirmando a proximidade entre esta e a perspectiva biográfica que defende: “ambas orientadas em sua atenção aos contextos de relações, às concepções, por uma atitude que não procura encaixar o objeto em categorias

externas, mas extrair as construções com as quais operam os agentes em seus campos semânticos próprios” (KOFES, 2015, p. 37). De modo que, se é com essa orientação que se produz, seja com base na observação participante ou história de vida, a produção resultante terá certamente o caráter próprio da Antropologia, por mais que a primeira se tenha constituído na maneira clássica, quase impositiva (forçando mesmo o uso de si como sinônimo a Antropologia), e a segunda gere ainda até certo desconforto no pesquisador que dela se utiliza: pouco menos que um deslize moral.

É disso que trata Martin Gerald Forsey, em artigo intitulado “Ethnography as participant listening”. À colocação de Tim Ingold sobre Antropologia e etnografia não serem a mesma coisa, ele acrescenta: etnografia tampouco equivale a observação participante, equívoco tão comum. Seu objetivo com o artigo, afirma, é chamar a atenção para a importância do ouvir na prática etnográfica, segundo ele, tão fundamental quanto observar – quando não até mais. Das razões citadas pelo autor para tal empreendimento, a segunda parece particularmente interessante, tanto no geral – como questão a se colocar a todos os pesquisadores na área das ciências sociais – como para este trabalho, que não fará uso da observação participante, mas que se pretende adequado à disciplina e, portanto, no sentido expresso por Forsey, ser também etnográfico:

The unnecessary discomfort I and a number of others have witnessed among our colleagues, especially postgraduate researchers, who sometimes feel a deep sense of inadequacy because they are not doing a classical (I would call it mythical) participant observer study (FORSEY, 2010, p. 560).

Vale ressaltar que sua argumentação, embora possa parecer em certos pontos, não é contra a observação participante, mas a favor do que chama de uma “democracia dos sentidos”, posto que ouvir não é menos indispensável do que ver para o etnógrafo, mesmo aquele que acompanha à risca os preceitos mais básicos da etnografia clássica – esquematizados já por Malinowski, que descreve ele mesmo a pesquisa etnográfica, por sinal, como “uma longa conversação”, lembra Forsey.

Embora não fale propriamente em histórias de vida, Forsey escreve sobre “levantar biografias”, e tudo o que isso abarca, quando se conduz entrevistas com um “imaginário etnográfico” – “looking later to link this to the pursued question, or, in the inductive spirit of ethnography, to even change the question” (ibid., p. 568).

E é interessante notar como esse “espírito indutivo” aparece por toda parte na bibliografia de metodologia acerca do uso da história de vida. De fato, tal é o “tutano” de toda

a disciplina, sua maneira distintiva de operar, mas chama a atenção, ainda assim, como expressões tais como “abrir-se”, “mudar”, “reformular”, e assim por diante, brotam em textos que se voltam à análise do tema: de modo que fica a impressão de essa ser, com efeito, uma forma de produção em que a possibilidade de que esse espírito se manifeste seja amplificada. Por exemplo, se Forsey fala em mudar a questão, Guita Grin Debert (2004) fala na reformulação de outros componentes do trabalho, como pressupostos e hipóteses sobre o assunto abordado.

Retomarei o ponto de Debert mais adiante, para me ajudar a fechar o parêntese que abrirei a seguir. Neste momento, gostaria de (com o perdão pela interrupção abrupta) voltar ao debate levantado, através de Butler, no início deste capítulo. Mais precisamente, abordarei a problemática do relato de si.

I.4. O relato de si e seus “aborrecimentos”

Embora sejam as normas presentes em determinado regime de verdade praticamente onipresentes, como aquilo dita os termos do reconhecimento e da inteligibilidade do sujeito, é sobretudo na troca intersubjetiva que entramos em contato com elas e entram elas em efeito – “nos modos pelos quais nos interpelam e nos pedem para responder à pergunta sobre quem somos e qual deveria ser nossa relação com os outros” (BUTLER, 2017, p. 44). Perto do fim do primeiro capítulo de *Relatar a si mesmo*, a autora faz um resumo dos “vários aborrecimentos do processo de darmos uma narração de nós mesmo”. “Aborrecimentos” que, de fato, impedem um relato narrativo completo e exato do si-mesmo, mas que de forma alguma obstam a realização do relato – ainda que imperfeito ou fantasioso –, pelas seguintes razões:

Há (1) uma *exposição* que não pode ser colocada em forma narrativa e estabelece minha singularidade, e há (2) *relações primárias*, irrecuperáveis, que formam impressões duradouras e recorrentes na minha história de vida, e por isso (3) uma história que estabelece minha *opacidade parcial* para comigo mesma. Por fim, há (4) *normas* que facilitam meu ato de contar sobre mim mesma, mas que não crio e fazem de mim substituível no momento exato em que busco estabelecer a história de minha singularidade. Essa despossessão na linguagem é intensificada pelo fato de que dou um relato de mim mesma para alguém, tanto que a estrutura narrativa desse ato

de relatar é suplantada pela (5) *estrutura de interpelação* na qual ele acontece (ibid., p. 54-55).

Há aqui uma série de conceitos, diretamente interligados, que Butler apresenta e desenvolve ao longo do capítulo e que eu tentarei sintetizar.

Em primeiro lugar, a noção de “exposição” diz respeito à experiência corporal. Sem a dimensão corporal, pela qual me apresento e posso ser reconhecido, não haveria o que narrar – de modo que a “exposição” é uma condição para o relato. Todavia, não posso também narrar o que experimenta o corpo, tendo em conta o fator contingencial, alheio a mim, das experiências. Como Butler aponta, em *Quadros de guerra*, “o corpo está fora de si mesmo, no mundo dos outros, em um tempo e um espaço que não controla” (Id., 2016, p. 85), o que deriva do fato de sermos seres sociais cuja possibilidade de sobrevivência se encontra na interdependência. De modo que, complementa mais adiante,

Sobrevivo não como um ser isolado e fisicamente delimitado, mas como um ser cuja delimitação me expõe a outros de maneira voluntária e involuntária (às vezes simultaneamente), uma exposição que é a condição tanto da sociabilidade quanto da sobrevivência (Ibid., p. 86).

Desse modo, então, é que se pode entender “exposição” como a forma de existência do corpo e, conseqüentemente, seu “limite” físico não como delimitador, mas pelo contrário, como abertura: aquilo que permite sua sociabilidade. E assim que a experiência corporal não pode ser narrada – também porque a linguagem limita a possibilidade de traduzi-la em palavras, mas igualmente por não poder ser rememorada. Afinal, o corpo não está autocontido, mas “no mundo dos outros”, do qual não se poderia ter recordações. Ademais, a vida acontece num contexto de normas que me precedem e fornecem a forma das situações nas quais me exponho ao outro – sendo, portanto, constituintes da minha experiência, mas não apenas minhas e muito menos criadas por mim. O corpo que me confere singularidade não pode ser narrado sem que eu me volte ao que não pertence ao “eu”, e “o ‘eu’ não pode contar a história de seu surgimento, nem as condições de sua própria possibilidade, sem dar testemunho de um estado de coisas que ele poderia não ter presenciado, que é anterior ao seu próprio surgimento como sujeito cognoscitivo” (BUTLER, 2017, p. 52).

É, ainda, dessa forma que as normas que me fazem possível como sujeito reconhecível, e permitem que eu conte sobre mim mesmo, também me tornam, precisamente no momento em que tento dar esse relato, substituível. Butler explica que,

Se tento dar um relato de mim mesma, e se tento me fazer reconhecível, devo começar com um relato narrativo da minha vida. Mas essa narrativa será desorientada pelo que não é meu, ou não é só meu. E, até certo ponto, terei de me fazer substituível para me fazer reconhecível. A autoridade narrativa do “eu” deve dar lugar à perspectiva e à temporalidade de um conjunto de normas que contesta a singularidade de minha história (ibid., p. 52).

Se procuro ser inteligível como sujeito, preciso me expressar através das normas que sustentam toda forma possível de inteligibilidade, ao mesmo passo que reclamam minha singularidade – já que me excedem e servem igualmente a todos os sujeitos “singulares”. Quando tento narrar minha história, minha perspectiva é trocada por aquela das normas sem as quais eu não poderia fazer narração alguma – isto é, quando falo de mim, falo de coisas que não são, em hipótese alguma, minhas, ou apenas minhas, mas que compartilho com os outros.

As “relações primárias” de que fala Butler voltam a reafirmar o nosso caráter de seres relacionais – formados continuamente no contexto de relações sociais que exacerbam os limites do corpo e são onde nossa existência de fato ocorre. Assim, afirma a autora, voltando mais uma vez a *Quadro de guerra*, que “então minha existência não é só minha e pode ser encontrada fora de mim, nesse conjunto de relações que precedem e excedem as fronteiras de quem sou” (id., 2016, p. 72).

Mas o conceito tem ainda clara conexão com o embasamento psicanalítico de seus estudos. São relações que deixam marcas no que não está ao alcance da percepção consciente – o que chama de “opacidade relativa” do si mesmo. Não pretendo me aprofundar num assunto que diz respeito a uma disciplina que não domino – isto é, a psicanálise. Mas para o conceito de opacidade, Butler apresenta uma boa aplicação prática no artigo “Imitation and gender insubordination”, publicado originalmente na coletânea *The lesbian and gay studies reader*, de 1993. Ali, faz a pergunta retórica: “Is sexuality of any kind even possible without that opacity designated by the unconscious, which means simply that the conscious ‘I’ who would reveal its sexuality is perhaps the last to know the meaning of what it says?” (Id., 1993, p. 309).

Sua argumentação vai dizer, em termos gerais, que o ato (linguístico) de se assumir ou revelar (uma identidade) gay ou lésbica, baseado na promessa de uma completa transparência, deixaria necessária e permanentemente suprimida ao menos alguma parte do “eu” de quem o faz, numa ação consciente. Essa parcela opaca do “eu” que a autodeterminação abafa, contudo, não desaparece porque evoco para mim um significante que não criei e sobre o qual

não tenho controle. Aquilo que a autodeterminação exclui permanece como constitutivo dessa mesma determinação – que sugere a totalização do “eu” e o esgotamento de seu campo semântico –, mas como um seu excesso. Isto é, a totalização não só não ocorre como produz um excedente, ou exclusões, e sua supressão. Tal tipo de evocação de uma identidade só pode, portanto, ocorrer através do que exclui – e, assim, ainda, prejudica sua própria pretensão à coerência. Seria isso, portanto, a tal opacidade do si mesmo: a parte do “eu” formado de relações que não ascende à luz da consciência, impedindo o pleno conhecimento de nós mesmos, e assim, estorvando também a possibilidade do relato completo de si.

Por fim, Butler se refere à “estrutura de interpelação”, pela qual a estrutura narrativa é substituída ao se relatar a si mesmo. Aqui só é possível compreender a segunda como a estrutura de uma narração sem destinatário – uma narração, com efeito, impossível. Isso por conta da “nossa dependência fundamental do outro”, reafirmada insistentemente pela autora: “o fato de que não podemos existir sem interpelar o outro e sem sermos interpelados por ele, e que é impossível nos livrarmos da nossa sociabilidade fundamental, por mais que queiramos” (id., 2017, p. 48). Desta feita, se damos um relato de nós mesmo, o damos a alguém, inevitavelmente. E ao fazê-lo, nos desfazemos dele: o relato deixa de ser meu para passar a ser daquele ou daqueles a quem o estou cedendo. “A interpelação é que define o relato que se faz de si mesmo, e este só se completa quando é efetivamente extraído e expropriado do domínio daquilo que é meu. É somente na despossessão que posso fazer e faço qualquer relato de mim mesma” (ibid., p. 51).

Além de dá-lo em termos que, em primeiro lugar, já não eram meus, e numa tentativa de narrar um corpo cuja experiência também não é plenamente minha, pois que existe tão-somente na exposição ao outro – bem como tento narrar um “eu” parcialmente opaco à consciência que empreende a narração –, no próprio ato de fazer o relato, mais uma vez sou despossuído, tenho de abrir mão dele para realizá-lo. Tudo isso, contudo, não significa senão que sou um ser de relações – e só nelas eu posso existir. Os relatos que fazemos de nós mesmo são necessariamente falhos e fantasiosos, mas compreender esse fato como argumento para considerá-los inúteis à investigação antropológica, à compreensão do mundo e das relações humanas, é exatamente o oposto do que se deveria fazer.

Com isso, pois, volto à colocação interrompida acima, sobre Guita Grin Debert. A autora afirma que não se espera que “a história de vida nos forneça um quadro real ou verdadeiro de um passado próximo ou distante. O que se espera é que a partir dela, da experiência concreta de uma vivência específica, possamos reformular nossos pressupostos e

hipóteses sobre um determinado assunto” (DEBERT: 2004, p. 142). Ou seja, sem a pretensão de definir um quadro real qualquer sobre determinada sociedade ou cultura, busca-se redefinição do que se tem por certo ou do que se especula. Também não se trata do passado (“próximo ou distante”), está claro, mas de um presente em movimento: trata-se de acompanhar esse movimento sem se deixar levar pela tentação de elaborar quadros estáticos de um mundo em perpétua mutação. E trata-se de tentar entender, através do relato de experiência, como esse mundo se movimenta, em que direção e influenciado por quais forças, no interior (mas também no exterior) de que tipos de relações, para a pessoa de interesse ao assunto abordado a qual se entrevistou.

Ademais, brevemente retornando também a Suely Kofes, esta faz uma análise valiosa da supracitada noção de experiência e de sua narração. A autora utiliza-se primeiro de Lévi-Bruhl para fazer a separação entre o narrado e o observável: a expressão da experiência não é a própria experiência – mas nem se espera que seja. Como em Debert, não é no desenvolvimento de um quadro “real” (num sentido que despreza a expressão da experiência como uma sua distorção) que se está focando. Acompanhando Turner, Kofes esclarece: “a expressão da experiência (a experiência narrada) conectaria eventos e afecções, incorporando e germinando significações e valores” (KOFES, 2015, p. 34-35). Assim sendo, chega, por fim, a Bourdieu, para destacar que parte importante (talvez a mais importante?) da biografia como narrativa é sua “illusio”: sua própria composição, o que se diz, é o que dá oportunidade à ampliação das “possibilidades de inflexão do social”. Isto é, o concebido – mas não em oposição ao observável, também, e sim, somado a ele: numa conjugação da estrutura (a expressão) e o vivido (o empiricamente observável), nos seus termos (herdados de Turner).

I.5. Sapir e a personalidade

Algumas das colocações de Edward Sapir, em seu sucinto, mas esclarecedor, “A emergência do conceito de personalidade em um estudo de culturas”, parecem servir de suporte ao que se busca com a utilização da auto-narração na pesquisa em antropologia. Não se trata, em absoluto, de um estudo das personalidades dos entrevistados, mas de levar em conta o significado que o dado cultural assume ao longo do processo de formação do sujeito: o que o relato desse dado é capaz de dizer, mais sobre a cultura em que se insere o sujeito do que sobre o próprio.

Não acompanho a dicotomia ainda um tanto rígida em que Sapir parece insistir, entre cultura e personalidade. Ao mesmo tempo, contudo, concordo com suas críticas à separação dos estudos de uma e outra por disciplinas que parecem, assim, não poder cooperar. Sobre o estudo da cultura, o autor poetiza que sua raiz está “no desejo de nos perdermos em segurança nos padrões de comportamento historicamente determinados” (SAPIR, 2015, p. 114). Isto é: analisar e classificar padrões abstraídos de uma observação surda e apriorística, e (vale dizer) crer que estamos construindo um quadro do real, no qual, um dia, possivelmente, todas as formas de organização da vida humana estarão expressas de forma clara e inequívoca: um quadro em que, de fato, perder-se seria seguro – em todos os sentidos. A cultura torna-se, nas suas palavras, “a soma mais ou menos mecânica dos padrões generalizados de comportamento mais notáveis ou pitorescos que [o antropólogo] abstraiu por si mesmo a partir da soma total de suas observações” (Ibid., p. 116). Daí que a cultura impessoalizada do antropólogo é uma compilação de sistemas de ideias e ações superpostas, que assume a “aparência de um sistema fechado de comportamento”; tal sistema, no entanto, deve seu funcionamento “às interações de sistemas de ideias e ações que realmente se desenvolveram nas mentes de certos indivíduos” (Ibid., p. 118). Esses indivíduos, por sua vez, conquanto permitam o acesso a “vastos âmbitos da cultura” – só acessíveis, aliás, através deles –, imprimem a marca de sua própria personalidade à cultura – a tal ponto que, à medida que o antropólogo “muda de informante, sua cultura necessariamente muda” (Ibid., p. 119).

Arriscaria eu comentar que, portanto, as próprias distorções da percepção são também a cultura; que as assimilações defeituosas do ambiente, a cada passo se dá, e as absorções imemoráveis das primeiras relações; as falhas inevitáveis da memória e todas as possíveis aberrações produzidas pelo sujeito que relata uma versão de si mesmo e narra as experiências de um corpo, procurando expor vivências físicas, por definição, irreproduzíveis e, assim, inenarráveis, dada a limitação da linguagem – eu diria que a cultura é tanto isso, essa amálgama de relações complexas que é a vida de cada sujeito, e a impossibilidade de abrangê-las todas, quanto as compilações de padrões de comportamento perceptíveis, sistemas de ideias, normas e ações, do ethos específico de um grupo e tudo o mais que se costuma denominar “cultura”. A cultura é tudo isso: é um e outro e não é um sem o outro. Por difícil que seja acolher que os disparates de alguém constituam sua cultura tanto quanto as ações que empreende exatamente como o próximo ou as ideias que reproduz com a mesma precisão do último, não é, com efeito, possível negar a hipótese levantada por Sapir – ao menos não na interpretação que aqui busco expor. (E não creio, por sinal, estar fazendo senão uma

atualização vocabular, com o fim de fazer conversarem as ideias deste autor com as dos demais que a mim me parecem úteis para alcançar meus propósitos.)

Pois prosseguindo, a raiz do estudo da personalidade, por sua vez, estaria na “necessidade que o ego sente de se afirmar de maneira significativa” (Ibid., p. 114). É dizer que o ego jamais se satisfaria com a explicação durkheimiana da precedência absoluta do social sobre o natural – o “eu” precisa saber que não é um mero títere das normas sociais. Mas as disciplinas que estudam a personalidade caem também em equívoco: o de desconsiderar as normas de inteligibilidade social em que está fundada tal personalidade, segundo o esquema histórico em que sujeito se insere. De modo que, então, abstraídos dos dados fornecidos pela experiência, tanto o padrão cultural como a personalidade caem no subjetivismo das disciplinas que os estudam. De acordo com Sapir, deve-se transcendê-las em prol de uma objetividade que conduza “todo padrão cultural de volta ao contexto vivo de que ele foi abstraído a princípio, e, de maneira paralela, (...) todos os fatos de formação de personalidade de volta à sua matriz social” (SAPIR, 2015, p. 115). De outra forma, poderia ser dito que se trata de conduzir tudo que é visto como padrão cultural de volta ao sujeito que, na sua história de vida, nas suas relações, produziu ensejo para que dali se o abstraísse; e conduzir a personalidade de volta à matriz de inteligibilidade que produz as normas que viabilizam seu surgimento. Mas, novamente, se posso questionar parte sua escolha lexical, “contexto vivo” é, em todo caso, uma expressão que eu certamente tomaria emprestada, visto como tão bem se aproxima de tudo a que venho eu também tentando me aproximar.

Por fim, explica, ainda, Sapir que a personalidade não deve ser entendida

como uma entidade misteriosa que resiste à cultura historicamente dada, mas sim como uma configuração característica de experiências que tende sempre a formar uma unidade psicologicamente significativa; e que, à medida que agrega cada vez mais símbolos a si mesma, cria afinal o microcosmo cultural do qual a ‘cultura’ oficial pouco mais é que uma cópia metafórica e mecanicamente expandida (Ibid., p. 119).

O ponto é que, através da aplicação do conceito de personalidade no estudo das culturas (para acompanhar sua terminologia), Sapir conclui que problemas de segundo plano passam para o primeiro e vice-versa: padrões de comportamento aparentemente óbvios ou de menor relevância, já sistematizados e compilados (o já “agregado”, diria Latour), abstraídos de observações do antropólogo, precisam, dessa forma, ser reavaliados por ele. A aplicação do ponto de vista da personalidade tende, portanto e afinal, “a minimizar o bizarro e o exótico em

culturas estrangeiras e a nos revelar com mais clareza a ampla base humana sobre a qual toda cultura se desenvolveu” (Ibid., p. 120). Num trabalho de antropologia urbana, a aplicação do ponto de vista da personalidade, ou da auto-narrativa, do mesmo modo, espera-se, vai minimizar “o bizarro e o exótico” e talvez ajudar a tornar manifesta a, de fato, vasta base sobre e através da qual toda cultura humana segue continuamente transformando-se. Isso, especialmente em se considerando que, no presente trabalho, estou tratando do que bem poderia ser entendido como (para, mais uma vez, voltar a Latour) uma nova “associação de atores”, ainda não propriamente agregada e ainda não totalmente absorvida e aceita na esfera coletiva – com fronteiras grupais definitivamente incertas e uma variação de fatores incalculável.

I.6. A defesa de Becker (e um breve relato pessoal)

Para terminar, um pouco mais sobre as possibilidades abertas pela utilização da história de vida: Howard Becker, em “A história de vida e o mosaico científico”, oferece uma vasta coleção delas. O número de vezes que, no texto, o termo “história de vida” aparece no início de sentenças (e/ou é o sujeito da sentença) chega perto de ser cômico. Mas o objetivo da repetição infatigável do termo é precisamente chamar a atenção para a enorme quantidade de possibilidades que traz consigo o uso da história de vida na investigação sociológica – tudo que ela é, que pode ser, que acarreta, tudo no que ela se diferencia de modo a ampliar os horizontes do pesquisador.

De pouco vale fazer aqui um resumo de todos os argumentos apresentados por Becker (embora valha muito a pena lê-los, um por um) em sua defesa aberta e empenhada da história de vida. Mas parece que de muito valeria ressaltar alguns trechos, como sua (quase) queixa (parte interrogação, parte apelo) já perto do fim do texto:

Dada a variedade de usos científicos que pode ter a história de vida, é de surpreender o relativo esquecimento em que caiu. Os sociólogos, é verdade, nunca desistiram dela totalmente. Mas tampouco fizeram dela um dos seus instrumentos padronizados de pesquisa (...) em geral não pensam em coletar eles mesmos documentos de histórias de vida, ou em tornar a técnica parte de seu enfoque de pesquisa (BECKER, 1993, p. 113).

Como estudante de mestrado em ciências sociais e pesquisador iniciante, eu mesmo, penso que cabe deixar aqui um breve relato da minha própria experiência. Pois, correndo o risco de ser cientificamente impróprio, a seguinte é minha impressão: este excerto me pareceu – que se enfatize, em 2018 – lamentavelmente atual e exato. A predominância da observação participante nas disciplinas voltadas ao ensino de metodologia científica – em particular nas voltadas às metodologias qualitativas – é de tal modo absoluto que o uso de entrevistas só pode ser visto como acessório – juntamente à fotografia e ao vídeo –, para tapar as lacunas que a observação participante possa ter deixado. A história de vida nunca me apareceu como maneira independente de se fazer pesquisa em antropologia, até me ser apresentada por meu presente orientador, o Prof. Dr. Raphael Bispo, após meu projeto inicial para este trabalho cair por terra – uma etnografia clássica de um coletivo de defesa da diversidade sexual, com foco na construção das masculinidades de homens heterossexuais cisgênero participantes do grupo (um objeto que, acabei por descobrir, era específico até demais: ele não existia, ao menos não no grupo em que pretendia realizar a pesquisa projetada).

Ao começar a estudar mais sobre a história de vida, de fato me impressionou que eu soubesse tão pouco a seu respeito. Conhecer uma pessoa qualquer, que se encaixaria numa categoria preexistente qualquer, e, ao invés de simplesmente colocá-la ali – e manter-se numa zona de conforto qualquer, enquanto pesquisador social –, ouvi-la aprofundar-se a respeito de suas próprias categorias pareceu-me uma abordagem promissora. Começou, então, a se definir para mim uma nova pesquisa – meu interesse pelo estudo das masculinidades apontando cada vez mais em direção àquelas chamadas alternativas para, daí, transmutar-se num interesse pelas performances de gênero das pessoas trans. Com isso, a sugestão do Professor Bispo, de trabalhar com entrevistas, pareceu lógica: que melhor forma de criar um espaço para que o subalterno de Spivak (2010) possa falar e ser ouvido do que abrir o caminho com suas próprias palavras – e não pelo meu intermédio, mas pelo diálogo? Ou, ainda, que melhor forma de sondar os problemas, um tanto delicados, que me inquietam e motivam do que colocar o leitor “na pele” das pessoas que me instigam tal inquietação?

Seguindo Becker, em sua análise de *The Jack-Roller*, pretendo elaborar meu trabalho nesse nível mais profundo de que ele fala: o livro de Clifford Shaw, afirma Becker, nos “coloca na pele” de Stanley, seu protagonista/informante, um delinquente de carreira, e por fazê-lo

Podemos sentir e tomar consciência dos biases profundos sobre estas pessoas, que em geral permeiam nossos pensamentos e dão forma aos tipos de problemas que investigamos (...) podemos começar a perceber o que

pressupomos como verdadeiro (e não deveríamos) na concepção de nossa pesquisa (...) a história de vida de Stanley nos permite, se quisermos aproveitá-la, começar a fazer perguntas sobre a delinquência do ponto de vista do delinquente (BECKER, 1993,p. 112).

É o mesmo tipo de abertura que se pretende com o presente trabalho: criar espaços de fala; tomar consciência de preconceitos; rever pressupostos e, por fim, retomar as perguntas que motivaram esta pesquisa e refazê-las, talvez agora em outros termos – termos menos meus e mais do famoso “outro” –, passando-as para frente.

II. BERNARDO E SUA HISTÓRIA DE VIDA

II.1 Princípios de uma pesquisa

Foi, então, como já observado, com o objetivo de ouvir de Bernardo a *sua* história – suas relações, seus termos, suas categorias – que fui entrevistá-lo na antevéspera do Natal de 2016 – a primeira entrevista a ser realizada para este trabalho e a primeira das duas entrevistas que faria com ele. Marquei de encontrá-lo na tarde daquela sexta-feira, na praça cívica da UFJF – sob a truculência do inclemente vigor solar que caracteriza a época. Pois não, minha primeira entrevista começou com um erro grosseiro: subestimar a brutalidade do sol do verão de um país onde o inverno não é senão um verão mais ameno. Também já observei brevemente que sou um pesquisador iniciante, mas vale ressaltar: minha experiência com pesquisa de campo era nenhuma. Cheguei a ensaiar tentativas de observação participante em duas ou três reuniões do *Coletivo Duas Cabeças* (aquele que pretendia etnografar para meu mestrado), mas nem sequer um caderno de campo eu levei nessas ocasiões. Sem querer me alongar neste ponto, faço uma última advertência ao leitor que queira se arriscar a seguir: sou um tímido irremediável e, portanto, talvez tenha feito uma escolha profissional algo questionável quando decidi me tornar antropólogo. Ou não, já que me considero também um bom observador e ouvinte, provavelmente graças à timidez. Fica, então, a critério do leitor.

Pois bem, adiante. Para a entrevista, levei comigo, naturalmente, um roteiro de perguntas, que fiz baseando-me livremente num outro, do Professor Bispo, que mo deu justamente para que eu tivesse alguma ideia do que fazer. A praça cívica, local do encontro, é um espaço interessante da universidade, pois é uma área de passagem também. Bem no meio fica a reitoria (com as pró-reitorias, central de atendimento, biblioteca central etc.), que possui três saídas, duas das quais se posicionam frente a frente, com não mais de 15 metros separando-as – ei-la, a passagem. Um grande número de pessoas apenas atravessa aqueles poucos metros todos os dias, sem ter o que mais fazer naquele prédio – porém sem ter como evitá-lo tampouco. De modo que a universidade tem dois lados: definidos pelas duas saídas/entradas da reitoria. Saindo de uma, vai-se logo dar num imenso estacionamento e, a seguir, num conjunto de prédios e ladeiras que vão dar em mais prédios. Para o outro lado, antes dos prédios e ladeiras ainda maiores e mais cheias de prédios que o primeiro lado, um caminho cimentado se estende cortando um gramado de bom tamanho, com algumas árvores (sobretudo os grandes e velhos pinheiros que se espalham por todo o campus), um “jardim sensorial”, que nunca visitei, e algo popularmente conhecido como “ágora”, por se assemelhar

a uma miniatura de um teatro grego. Há também duas ou três mesas de cimento, localizadas perto da entrada no prédio da reitoria. Nada as cobre. Foi ali que marcamos, eu e Bernardo.

Eu já conhecia Bernardo de vista. Ele também já me conhecia: eu fazia estágio de docência na turma a qual ele frequentava como aluno. Quando chegou, bastante atrasado, ele logo me reconheceu. Vi-o ainda antes, a distância. Caminhava na minha direção – ou na direção geral da entrada da reitoria, onde eu me encontrava, sob a marquise, escondendo-me do sol (já mencionei o sol naquele dia?) – ladeado por duas mulheres jovens como ele, além de um gato. No meio do caminho, elas sentaram-se no gramado à sombra de uma árvore, enquanto ele seguiu ao meu encontro. Sorriu um sorriso simpático, ainda que impregnado de algum acanhamento, e acenou com uma das mãos – aceno que devolvi, também caminhando em sua direção. Cumprimentamo-nos no encontro e desculpei-me pelo sol, já que a sugestão de local fora minha. Ele respondeu que não tinha problema. Sentamo-nos, ainda assim, a uma das mesas que, o trajeto do sol indicava, estaria em breve à sombra de uma árvore próxima. Expliquei rapidamente o que estava fazendo e como seria a entrevista. Ele não tinha muitas dúvidas a respeito. Disse, inclusive, que já havia dado algumas do tipo – e de outros tipos. Testei, pois, o gravador do meu celular e comecei, desajeitado, a entrevista.

Seu nome, Bernardo. Onde morava? Era de Petrópolis, mas viera para Juiz de Fora para fazer faculdade. Sua idade? Petrópolis, repetiu. Sua idade, repeti eu, tentando falar mais alto e claramente – enquanto, provavelmente, enrubescia. Ele riu, tranquilo: “Ah, tá! 19 anos”. Bernardo cursava o Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas, oferecido pelo ICH (Instituto de Ciências Humanas) da Universidade Federal de Juiz de Fora. Cursara Matemática, anteriormente, em Petrópolis, sua (c)idade natal. O Bernardo que eu vira antes que me falassem dele não era Bernardo. Era uma lésbica, que usava qualquer nome feminino, mas trajava roupas masculinas e tinha um corte de cabelo masculino. Tinha traços masculinizados também. Mas tinha em torno de 1,60m de altura, pele pálida, delicada, ombros estreitos. Aos meus olhos, uma postura de enfrentamento, sem dúvida – de uma mulher que rejeitava o tratamento que pensava que lhe era dado pela sociedade. Essa pessoa não existia. Bernardo deixou isso bem claro para mim, para todos os professores e para o curso, o instituto e a própria universidade: enquanto não colocassem seu nome nas listas de chamada (e não o daquela pessoa que eu pensara ter visto), ele receberia falta atrás de falta. E como poderia ser diferente? Se não o chamavam, não podia responder.

Fiquei duas semanas sem responder chamada, porque só me chamavam pelo nome de registro. Eu falava: “não,

esse ser humano não existe, essa pessoa não existe. Não vai chamar meu nome de registro, porque eu não vou responder!”. Foi uma lutazinha bem intensa, mas eu consegui – depois de um tempo, deu certo.

Para seguir buscando os objetivos colocados na apresentação deste trabalho, parece natural e, no momento, ideal que se comece, então, pelo projeto de averiguação de como se dá o processo de transição em seus momentos iniciais: dilemas, dificuldades, etc. Bernardo se achava, com efeito, num momento bastante incipiente do processo. Com somente 19 anos, à época, diz que “apenas” foi se reconhecer como trans-homem aos 17, quando conheceu um coletivo LGBT que surgiu em Petrópolis. Antes disso, conta, não sabia sequer o que era transexualidade – que tal coisa existia.

A gente sabe que não se encaixa, mas eu não sabia onde eu me encaixava. Ficava aquela coisa muito solta, sabe? Eu não sou como aquelas pessoas, mas eu não sabia exatamente o que eu era.

No caso de Bernardo, portanto, foi no encontro com o coletivo que o processo de se identificar como pessoa trans se iniciou. Ter contato com outras pessoas como ele (pessoas que já haviam passado ou estavam passando pelo mesmo processo de transformação identitária) lhe permitiu vislumbrar “o que” ele era. Aos treze anos de idade, Bernardo começou a namorar uma garota e, na mesma época, passou a se identificar como mulher lésbica. E, em dado período da vida, apesar das dúvidas e do desconforto, chegou a se conformar de que tal era mesmo tudo, era “lésbica e é isso”. Todavia, esses anos entre a “saída do armário” como uma menina lésbica até conhecer o coletivo que lhe proporcionou a oportunidade e a informação necessárias para uma identificação mais apropriada, um melhor entendimento de si mesmo, ele descreve como um tempo de martírio. Mas os questionamentos começaram ainda mais cedo: fica claro, na sua fala, que são da vida toda – e o martírio tanto quanto.

desde quando eu era novo, novo mesmo, uns... quando eu entrei na escola, 5, 6 anos... cê já percebe, de cara, que tem alguma coisa errada. Porque é quando você sai daquele meio familiar. Na família todo mundo passa a mão na cabeça, todo mundo acha normal, mas quando tu vai praquele meio escolar, você vê aquele monte de

menina, você fica, tipo, “porra, tem alguma coisa errada”, porque eu não parecia com nenhuma delas – pelo menos, o meu jeito, a forma com que eu me portava, não era parecido com o delas. E você percebe que tem alguma coisa errada e você não sabe o que é! Eu demorei muito pra conseguir descobrir e fiquei me torturando muito tempo, tentei muito me encaixar nesse padrãozinho, só que é impossível, você não consegue, não dá. Não tinha como, eu não conseguia nem tentar. Não vou falar: “ah, não, eu fui infeliz desse jeito”. Não, porque eu não consegui! Falhou totalmente a missão. Mas eu fiquei nisso muito tempo, anos, me martirizando. Aí comecei a pensar: “ah, então eu sou lésbica e é isso”, mas não era, ainda faltava alguma coisa.

Logo nas primeiras páginas de “Transexualidade e as armadilhas dos gêneros”, texto que abre *O que é transexualidade*, Berenice Bento afirma que “a transexualidade é uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero” (BENTO, 2008, p. 15). O “padrãozinho” de que Bernardo fala diz respeito às normas de gênero que regem as relações numa sociedade na qual o sistema binário é inflexível e existe para suportar as noções de “homem” e “mulher” como “resultantes de uma biologia dual (pênis e vagina)” (FACHINETTO, 2014, p. 22). Bento explica:

O sistema binário (masculino versus feminino) produz e reproduz a idéia de que o gênero reflete, espelha o sexo e que todas as outras esferas constitutivas do sujeito estão amarradas a essa determinação inicial: a natureza constrói a sexualidade e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais (BENTO, 2008, p. 14-15).

Ademais, firmemente ancorada nesse sistema, está outra oposição: homossexual/heterossexual, que sustenta que “tanto o segundo termo é resultado de uma continuidade ilusória entre sexo/desejo/gênero, quanto o primeiro é uma inversão simplista do segundo” (FACHINETTO, 2014, p. 22). Nos termos de Judith Butler, gêneros ““inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (BUTLER, 2015, p. 43). Para Bernardo, desse modo, se era dono de uma genitália feminina, era uma mulher; se seu interesse era

majoritariamente por outras mulheres, era, conseqüentemente, lésbica. Segundo o modelo heteronormativo, não havia escapatória.

Grupos de defesa da diversidade sexual, coletivos LGBT – como o que Bernardo conheceu em Petrópolis – etc., tentam desconstruir essas idéias. Não é, de forma alguma, uma suposição precária a de que o coletivo do qual Bernardo fez parte foi responsável por uma radical mudança na forma como ele passou a enxergar o mundo e a si mesmo. Além, é claro, da convivência com outras pessoas trans – conhecer, conversar, perceber que não se está sozinho, que outras pessoas compartilham das suas angústias e te apoiam.

Quando eu entrei no coletivo, calhou de a gente estar estudando transexualidade, né, no coletivo. E ficou nesse assunto durante semanas. Aí eu comecei a procurar sobre, vi muito vídeo de transição, no Youtube, procurei página – tem muito “vlogzinho” na internet, que fala sobre. Comecei a ler sobre e eu pensei: “olha, é isso, gente! Não tem outro jeito”. Aquilo me satisfez, sabe? Porque eu tava procurando alguma coisa em que eu realmente me encaixasse, sabe? Mas não era bem uma necessidade de me encaixar, mas de me encontrar – me encontrar como pessoa. E quando eu li sobre transexualidade, quando eu comecei a escutar o pessoal falando e conversei com o pessoal trans, que também me acolheu super bem, e eles me explicaram tudo bonitinho, aí eu vi que, realmente, é isso, sabe? Mas foi uma coisa muito rápida, em coisa de um mês eu tava totalmente com certeza de que era isso e que isso não ia mudar.

A certeza veio de modo tão rápido (por sinal, já, em certo sentido, abalando um pressuposto meu, que pensava ser lento o processo de auto-reconhecimento como trans) e com tal firmeza, que Bernardo não demorou muito para abrir-se aos familiares – “coisa de dois, três meses”, nas suas contas – e amigos. Contudo, a recepção não foi das melhores.

Mas antes, voltando aos seus 13, em oposição, quando contou para a mãe que namorava uma garota, o fato foi relativamente bem aceito – sua mãe disse que “tava tudo bem e tal, só pediu pra não levar a namorada em casa, essas coisas...”. Neste ponto, parece importante abrir um parêntese para perceber como as noções de “tudo bem com a família”

diferem quando se fala de pessoas cis e transexuais, ao menos a partir das narrativas de Bernardo. O que eu tento aqui sinalizar é que, talvez pelo alto grau de violência a que essas pessoas estão submetidas, as noções do que é por elas entendido ou percebido como violento são radicalmente diferentes das habituais para pessoas cis. As violências simbólicas, tão nitidamente presentes em nossa sociedade, passam muitas vezes por ocorrências comuns para pessoas trans. A indignação do acadêmico, ao apenas refletir sobre as violências que as categorias heteronormativas de homem e mulher engendram é risível, quando vamos para o campo e nos deparamos com a “realidade”. Lá, o debate não costuma ser tanto (ou, certamente, não apenas) acerca de categorias, do respeito ao nome como reconhecimento de cidadãos e cidadãs íntegros, sujeitos de direitos e respeitados em sua subjetividade, mas mesmo de violências físicas “bárbaras” e da subtração dos direitos mais básicos, como os de ir e vir e existir nos espaços público e privado.

O conceito de “vidas precárias”, de Judith Butler (2016), é útil para pensar as condições de existência trans. Em “Vida precária, vida passível de luto”, um dos textos que compõem o seu *Quadros de Guerra*, a autora afirma que a apreensão da precariedade de uma vida – isto é, a apreensão da vida como suscetível de ser lesada ou perdida e, conseqüentemente, como passível de despertar empatia no cotidiano, quando sofre violências, e luto, na morte – por uma pessoa, não necessariamente significa que “ela decidirá protegê-la ou garantir as condições para sua sobrevivência e prosperidade” (BUTLER, 2016, p. 15). Na verdade, ela não descarta o contrário: a possibilidade de que

A apreensão da precariedade conduza a uma potencialização da violência, a uma percepção da vulnerabilidade física de certo grupo de pessoas que incita o desejo de destruí-las (Ibid., p. 55)

Para melhor esclarecer este ponto, Butler, em seguida, nota que a concepção de precariedade está ligada a de “condição precária” de existência, que pode ser e é alocada diferenciadamente, de acordo com os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (ou produzem vidas através de um *continuum* de vida)” (Ibid., p. 17). Aqui ela retorna, em parte, ao seu conceito de “matriz de inteligibilidade”, que exploro mais a frente; ao mesmo tempo, fala também do que Bento diz, no excerto colocado mais acima, sobre o conflito com as normas de gênero, que caracteriza a experiência trans – mas que são, ainda, tais normas, o meio pelo qual os sujeitos são reconhecidos. Segundo Butler, os “sujeitos são constituídos mediante normas que, quando

repetidas, produzem e deslocam os termos” (Ibid., p. 17) que geram as condições de reconhecimento.

O importante, desse modo, é notar que ao não serem reconhecidas, já que escapam aos quadros de inteligibilidade que determinam o que é uma vida, muitas vezes as pessoas trans não são, então, apreendidas como vidas. Vale aqui, pois, perceber que Butler trata, em linhas gerais, de pelo menos três condições: a daquelas vidas que são apreendidas como precárias e, assim sendo, geram sentimentos de empatia; a das vidas que são apreendidas como precárias, mas nas quais se reconhece uma condição exacerbada de vulnerabilidade, dado seu posicionamento no *continuum* de vida, sua condição precária maximizada; e aquelas que não são sequer apreendidas como vidas, ou seja, as quais não suscitam, dentro de determinados quadros normativos, a possibilidade de seu reconhecimento e, assim, de que se desenvolva por elas empatia. Em muitas das vezes, é nesse último caso que se encontram as pessoas trans. A consequência disso é que ficam, assim, sujeitas às violências e abusos destinados aqueles que não são entendidos como “passíveis de luto” – e quando o são, volta-se à possibilidade de que seu reconhecimento como vida precária traga consigo a percepção de uma condição de precariedade maximizada, que incitaria, em grupos cuja precariedade é minimizada, o desejo de destruí-las.

Para Bernardo, não levar a namorada em casa parece algo completamente aceitável a uma mãe que descobre que a filha é lésbica. Com 13 anos, é provável que um questionamento mais aprofundado acerca dessa solicitação estivesse ausente. Mas aos 19, com muito mais carga de vivência e, até, algum estudo na área de gênero e sexualidade, Bernardo ainda não demonstra qualquer surpresa. Talvez seja pelo que aconteceu quando da sua segunda “saída do armário”. É verdade que as coisas vêm melhorando nas suas relações, principalmente com a mãe, mas sobre o primeiro momento, aos 17, ele narra: “quando eu contei pra ela, eu fiquei muito mal, a reação deles não foi boa, não foi legal, a minha mãe começou a chorar, ficou desesperada”. E, por fim, ela o pôs para fora de casa. Bernardo, todavia, tenta não ser muito duro e tem inúmeras justificativas para a reação da sua mãe. É, sem dúvida, compreensível que faça esse esforço – e é também difícil tirar sua razão, nos argumentos que coloca. Em primeiro lugar:

eu contei de um jeito muito bizarro: eu cheguei em casa muito bêbado e contei pra ela. Porque eu não conseguia contar, eu não tenho um diálogo muito bom com a minha mãe, então eu não conseguia chegar e conversar, eu não

conseguia sentar e falar: “ó, é isso”. Não, não teve esse diálogo. Foi chutar o balde mesmo. Eu cheguei e falei: “ó, não sou o que vocês esperam, eu sou o Bernardo e é isso, ou vocês me respeitam ou eu vou embora”.

Ela escutou e fez sua escolha. Nesse primeiro momento, mandou que ele fosse embora. Ele obedeceu e foi. Mas aos poucos ela começa a entender e aceitar. O problema, diz Bernardo, são todas as expectativas criadas por ela, em cima dele.

Aceitar, ela aceita. Ela não consegue agir como se eu realmente fosse um menino, ela não consegue ver um menino. Porque ela dá a desculpa de “eu criei uma menina”, sabe? Mas, de fato, ela criou toda uma expectativa em cima de mim, é coisa que pai faz, eles criam uma expectativa de vida inteira pra você. Só que todas as expectativas que minha mãe criou, todas!, eu quebrei todas, então, foi meio que uma decepção muito grande pra ela. Não tanto, porque agora ela entende, sabe? Depois de um tempo ela foi começando a processar tudo que tava acontecendo, que não era o fim do mundo.

De fato, é indiscutível que é uma informação difícil de processar. Não é como a maioria das pessoas está acostumada a ver as coisas e compreender o mundo. Judith Butler, dissertando sobre as ideias de “coerência” e “continuidade” numa pessoa, explica que essas “não são características lógicas ou analíticas da condição de pessoa, mas ao contrário, normas de inteligibilidade socialmente instituídas e mantidas” (BUTLER, 2015, p. 43). Mais adiante, afirma:

(...) certos tipos de “identidade de gênero” parecem meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente por não se conformarem às normas da inteligibilidade cultural (Ibid., p. 44).

E a mãe de Bernardo nem sequer sabia que transexualidade existia, ele conta. “Os olhares acostumados ao mundo dividido em vaginas-mulheres-feminino e pênis-homens-masculino”, diz Bento, para concluir e elucidar este ponto, “ficam confusos, perdem-se diante de corpos que cruzam os limites fixos do masculino/feminino e ousam reivindicar uma identidade de gênero em oposição àquela informada pela genitália” (BENTO, 2008, p. 18).

Para a mãe de Bernardo era assim que o mundo era e ele veio introduzir um fator totalmente novo e inesperado – assustador, talvez, para uma mãe. A confusão era de se esperar. O inesperado e o novo demandam um tempo de processamento. É assim que Bernardo percebe toda a situação.

É uma coisa que eu tenho que respeitar: o tempo deles, porque eles nunca nem tinham ouvido falar sobre isso, então não é que eu seja obrigado a entender, mas não adianta ficar batendo de frente com eles o tempo todo, é o tempo que eles vão demorar a digerir toda a situação. E logo depois eu comecei o tratamento e, pra ela, foi um choque maior ainda, porque eu fiquei doente por causa do tratamento. Foi muita coisa acontecendo e pouco tempo pra ela processar. Então, tô dando um tempo pra ela acalmar as coisas – eu vou conversando, sabe, a gente vai conversando do que dá e com o tempo ela tá começando a entender.

Interessante notar ainda que o grande conflito se dá com a mãe. É dela que Bernardo mais fala (e de quem fala espontaneamente, sem que se precise perguntar). O pai “é na dele”, não se expressa, positiva ou negativamente, “não chegou pra conversar, não perguntou nada, não tem curiosidade nenhuma” – mas o apresenta como filho, possivelmente um sinal de que não vê problemas com sua identidade de gênero. A irmã mais velha não gosta, mas Bernardo não dá muita importância. Sobre a outra irmã, gêmea sua, ele conta:

[ela] é super de boa, ela chegou a morar comigo aqui [em Juiz de Fora], um tempo, ela conhece minha namorada. Ela sabe de tudo, eu contei pra ela quando eu comecei a fazer o tratamento, conversei com ela, ela ficou de boa. Ela não tem problema nenhum, só não consegue me chamar de Bernardo, ela falha sempre. Vai falar e fala errado, então ela prefere não falar, pra evitar problemas. Mas ela é tranqüila, a mais velha é que não gosta e nem fala comigo direito, só “oi” e “tchau”.

O problema do nome é bastante recorrente. A mãe também falha. O pai e a irmã gêmea o chamam pelo apelido de infância (a mais velha, nem assim). Pela aparência das

coisas, Bernardo ainda não é Bernardo para a família. A mudança e a adaptação, com certeza, não são fáceis e o apelido de infância é uma solução aceitável, com a qual Bernardo parece confortável – pelo menos, por ora. Mas o fato de sempre “falharem” demonstra que ainda não conseguem vê-lo totalmente como ele gostaria de ser visto. E a questão do nome é de enorme significância. A esse respeito, Judith Halberstam fala através de Frankie Addams, protagonista do romance *The member of the wedding*, de Carson McCullers. Halberstam sugere que as categorias de identificação disponíveis, em termos de raça, sexualidade e gênero, são inadequadas. E acrescenta: “McCullers shows this inadequacy to be a direct result of the tyranny of language – a structure that fixes people and things in place artificially but securely” (HALBERSTAM: 1998, p. 7). Frankie, em sua luta contra a “tirania da linguagem”, tenta mudar de nome, deseja um que expresse melhor sua identidade:

Frankie tries to change her identity by changing her name (...) [She] thinks that naming represents the power of definition, and name changing confers the power to reimagine identity, place, relation, and even gender (Ibid., p. 7-8).

Bernardo não tenta mudar sua identidade mudando seu nome: seu desejo é apenas que respeitem sua identidade chamando-o pelo nome que acredita representá-lo melhor. Ele também não quer mais re-imaginar “identidade”, “lugar”, “relação” ou “gênero” através da mudança de nome. Por esse processo ele já passou; passou sua vida inteira numa permanente re-imaginação de tudo. Por outro lado, é sem dúvida que nome tem poder de definição: seu nome de registro não o define mais – se é que já o fez um dia. O que ele deseja é, apenas e justamente, ser chamado por um nome que o defina.

Logo que passou a se reconhecer como homem trans, Bernardo começou também a namorar. E o mesmo problema se repetiu: o de não ser visto como é (ou como se sente). Sua namorada se identificava como lésbica, o que, por motivos óbvios, o incomodava. Ela o via como a si, uma mulher lésbica, identidade que ele já rejeitara decisivamente.

A menina que eu namorava dizia que aceitava, mas eu sentia que não. Ela me via com outros olhos, sabe? Você percebe que tem alguma coisa errada no jeito que a pessoa fala com você. E ela se dizia lésbica e isso me ofende, sabe? Se você é lésbica, você namora uma mulher e você não tá namorando uma mulher, você tá namorando um homem. Só que isso, pra ela, já era complicado. Nosso

namoro durou muito tempo, mas a gente tinha sempre esse problema de eu achar que ela não me via como um homem. Aí, acabou o relacionamento.

Como foi dito, os “olhares acostumados” ao sistema binário se confundem ao repousar sobre um corpo que cruza os limites fixos entre feminino e masculino, nos termos de Bento (2008). Em 2016, Bernardo estava ainda afastado do ideal que se formou em torno da imagem da masculinidade – dificultando sua legibilidade como homem. Seu corpo apresentava muitos dos sinais que apontariam, segundo as expectativas sociais, para seu sexo biológico (colocando-o, à primeira vista, na categoria do feminino). Aos 17, é provável que estivesse ainda mais distante desse ideal. Sua identidade de gênero, por si só, já o coloca na categoria, de que fala Butler, “daqueles seres cujo gênero é ‘incoerente’ ou ‘descontínuo’, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas” (BUTLER, 2015, p. 43). Mas o estágio em que se encontra sua transição hormonal adiciona a isso. Nem lá nem cá, mas bem no meio do caminho entre os pólos feminino e masculino, Bernardo é uma afronta ambulante à “matriz de inteligibilidade” que os produz. Com seu tratamento interrompido bem no início, graças a uma prescrição médica equivocada, que o deixou muito doente, diz que aprendeu a lidar com a frustração provocada por isso.

No começo foi um inferno. É horrível, que isso! Você se olhar no espelho e ver que tem tudo errado aí, tá tudo errado, mano! Que isso, é bizarro. É totalmente desconfortável. Mas você aprende a lidar, porque é uma “parada” que, ou eu aprendo a conviver com isso ou eu me mato. Não pretendo me matar, no momento, então eu tenho que aprender a conviver com isso. Então foi isso, eu aprendi a lidar.

E, assim, segue lidando – lida com (e cede aos) abusos dos chefes, na lanchonete onde trabalha; lida com colegas que se recusam a respeitá-lo, na faculdade; lida com o fato de (ainda) não poder ser plenamente quem é, e poder ir a uma piscina sem que exijam que ele vista um biquíni, ou andar na rua sem camisa, no calor escaldante do verão, num dia como aquele da nossa primeira entrevista.

II.2 Conclusões preliminares

Esta nossa primeira entrevista, minha com Bernardo, não foi esgotada. Várias de suas relações, como procurei demonstrar no último parágrafo, ainda poderiam (e deveriam) ser exploradas. Nas que cheguei a tocar, toquei apenas sua superfície. Todavia, aconteceu que várias novas questões foram surgindo ao longo da confecção deste trabalho, até o ponto em que estamos – questões que gostaria de colocar para Bernardo, numa futura ocasião, que haveria.

Explico-me: nos objetivos traçados à abertura deste trabalho, defini que trataria, entre outras coisas, da percepção de si como pessoa trans. A idéia seria algo como: tratar de averiguar como acontece o processo de transição, sobretudo em seus momentos iniciais: quais seriam os maiores dilemas encontrados, as principais dificuldades – e como se enfrenta tudo isso. Digo “algo como”, pois eu mesmo não tinha certeza do que perseguia – e muito menos do que encontraria. Pois as coisas começaram, então, a se tornar ligeiramente mais claras para mim. E achei que o ideal seria realizar uma nova entrevista com Bernardo.

Gostaria de, portanto, antes de passar à segunda entrevista, expor aquilo que me ficou mais ressaltado. Em primeiro lugar, a noção de “percepção de si como pessoa trans” (ou a busca por uma tal noção) deixou de parecer pertinente. Não há muito que ver aqui. Não existe nenhuma mágica, nenhum mistério: o “eureka” que eu procurava é a descoberta de uma via de alívio para um incômodo que a pessoa trans carrega desde a inauguração de sua reflexividade. A transexualidade como uma possibilidade real de mudança de vida. A tal “percepção” não acontece como uma epifania, ou algo do tipo, ela sempre esteve ali, para Bernardo. Não parece sequer haver um grande drama no sentido de “se aceitar” trans. Pelo contrário, segundo conta, o difícil parece ter sido sempre “se aceitar” cisgênero. É claro que o momento da descoberta dessa via da transexualidade é crítico, uma mudança de rumos absoluta – e isso não é nada para ser ignorado quando se trata da história de vida de uma pessoa trans. E, assim, não será. Os dilemas, as dificuldades e como estes são enfrentados permanecem questões pertinentes, aos meus olhos. Contudo, para melhor endereçar os objetivos deste trabalho, me parece que uma discussão sobre noções de masculinidade deveria também tomar lugar – no caso de Bernardo, ao menos. Mas já que assim seria, também me pareceu adequado que eu restringisse esta pesquisa a entrevistas com informantes homens.

Ademais, acredito que alguns dos dilemas e dificuldades de Bernardo ficaram bastante evidentes. Acredito, por exemplo, que como ele “enfrenta tudo isso” pode ser bem melhor examinado agora. Bernardo diz que, para ele, é “lidar ou morrer”. Mas o “lidar” aqui toma

uma imensa variedade de formas: pode ser interessante explorar essas formas, como a ideia de ceder a algumas das coisas que aparecem pelo caminho. Quando refleti sobre a falta de uma posição mais crítica sua em relação ao fato de sua mãe não querer que levasse a namorada em casa, de fato, como me apontou o Professor Bispo, fica claro um “ceder” em favor de uma aceitação familiar. Ele também cedia (no caso, sua própria identidade de gênero) aos chefes, porque precisava trabalhar. Mas em outras oportunidades, o seu “lidar” toma os feitios de um enfrentamento franco. Bernardo lidou com seu nome de registro nas listas de chamada não respondendo a elas e exigindo que fossem mudadas. Chegou quase às vias de fato quando uma colega começou a chamá-lo por esse nome e espalhar para quem quisesse ouvir um nome o qual não o identifica (ou com o qual não se identifica). Como então, seria esse “lidar” de Bernardo, se lhe fizesse diretamente (ou mesmo indiretamente) a pergunta? Ainda que tais formas de reagir se me apareçam como o que ele “quis dizer”, achei que deveria ouvi-lo mais a esse respeito.

E também sobre a questão do nome – algo que aparece tanto na sua fala, em tantas circunstâncias diversas. Interessante mesmo notar como a “lida” dele com relação ao nome muda segundo muda o ambiente, sobretudo ao cruzar as fronteiras do lar. Em casa, alguns deslizes passam batidos – e seus familiares nem sequer conseguem chamá-lo pelo nome que escolheu; fora dali, é inaceitável que o chamem de qualquer coisa que não Bernardo, ou Bê, e seu nome de registro é assunto que evita a todo custo. Isso parece falar, talvez, um pouco sobre uma gradação do “ceder”: além de aparecer de formas diferentes, o “ceder” também teria graus, dependendo do ambiente e do público. Para resumir a três: casa, trabalho e faculdade, o “ceder” iria do maior nível ao menor. Ou se poderia falar em tolerância? Mais uma vez, me pareceu que poderia ouvir dele como vê (se é que vê) a existência desse “ceder”. E como o nome se envolve nisso – e como se implica em toda sua experiência, na verdade.

Outras questões pelas quais passei rapidamente também trouxeram alguns questionamentos que estavam ausentes num primeiro momento. A relação de Bernardo com a namorada da época em que passou a se reconhecer como trans, por exemplo. Se parece justa a indignação dele com o fato de que ela seguisse se reconhecendo como mulher lésbica, mesmo enquanto namorava um homem, após abordar este ponto surgiu algo que me havia escapado: não estaria eu hierarquizando as necessidades de afirmação de identidade? Ou mesmo, hierarquizando as importâncias de diferentes identidades? O reconhecimento da identidade de gênero de Bernardo seria maior que o da identidade sexual da namorada? É, sem dúvida, um impasse. Mas a recusa dela em mudar a sua forma de identificação é sinal do quanto tal identificação era cara a ela – e, mais, do quanto era verdadeira para ela. O fato de namorar um

homem – e a identidade de gênero de Bernardo não está em questão aqui –, não mudava para ela o fato de que era, sim, uma mulher lésbica. De modo que, enquanto o desconforto de Bernardo é completamente compreensível, pode-se supor um desconforto semelhante da parte dela, como membro desta relação. Algo que à primeira vista parece incongruente se passou na vida dos dois: uma mulher lésbica em um relacionamento amoroso com um homem. Poderia ser interessante pensar nessa relação como algo que vai questionar pressupostos: se tal relacionamento é possível, não se poderia, a partir dele, discutir como diferentes formas de identidades sexuais e de gênero podem se relacionar (apesar de tais relacionamentos parecerem ilógicos, segundo a lógica binária heteronormativa)?

Com estas breves observações, ponho um ponto final nestes comentários. O que apresentei até aqui é o começo de algo. Retomei alguns dos pontos explorados, mas apenas para notar o quanto ainda é possível que sejam esquadrihados. É o que tentarei fazer no restante deste trabalho.

III. BERNARDO E O “CEDER”

III.1 O segundo encontro

Minha segunda entrevista com Bernardo aconteceu novamente numa sexta-feira, quase exatos dez meses após a primeira, no dia 27 de outubro de 2017. Agora, no entanto, marcamos de nos encontrar pela manhã, mas no mesmo lugar, a praça cívica da UFJF. Desta vez eu cheguei um pouco atrasado, mas não vi Bernardo em lugar nenhum. Pensei que ele pudesse ter ido embora. Saí do campus e corri até uma padaria para colocar créditos no meu celular e poder falar com ele. Por fim, descobri que ele estava atrasado também e que ainda demoraria um pouco.

Não fiz anotações, então não me lembro de como estava o tempo naquele dia. Também não me lembro do momento exato do nosso encontro – lembro-me só de estar sentindo a cabeça um pouco leve e, pensando nisso agora, presumo que talvez seja por isso mesmo que não me lembro de mais detalhes. Mas lembro-me que nos sentamos do outro lado do prédio da reitoria, perto da entrada do estacionamento – novamente numa dessas poucas mesas de cimento que margeiam a passagem, também cimentada, que dá a volta naquele prédio. Lembro-me de que ali parecia barulhento, o que me deixou preocupado com a qualidade da gravação. E lembro-me também que em Bernardo eu reparei duas coisas: a primeira é que ele tinha ganhado alguma massa, parecia mais corpulento; a segunda, sua voz. Quando a ouvi, percebi que não era como eu me recordava dela: estava mais grave. Mais tarde, comparei as gravações das duas entrevistas e confirmei essa percepção com clareza inequívoca. Houve uma mudança significativa no timbre de sua voz, desde 2016. Um pouco antes da metade da nossa conversa, quando falava da relação com a (agora) noiva, me contou:

Meu corpo tá passando por mudanças, eu tô passando por mudanças, meu humor tá passando por mudanças, eu fico mal-humorado toda vez que eu tomo o remédio. Fico agitadíssimo, parece que... Não sei, eu fico pra morrer, assim, muito acelerado. A única coisa que... Assim, eu tomo o remédio, depois fumo um baseado, aí eu fico de boa. Não, é sério, pra conciliar: se não eu tenho que tomar um calmante, alguma coisa assim. Eu fico muito agitado, eu não consigo trabalhar, pra você ter uma noção. Porque eu começo a suar, começa a me dar uns

picos de energia, assim, que é bizarro. Umas adrenalinas...

Havia quatro meses, ele voltara a tomar o Deposteron. As mudanças que eu percebera, além das que ele enumera, eram, então, provavelmente, resultado disso. Eu ficara com a impressão, após nosso primeiro encontro, de que ele não poderia voltar a usar medicação, por conta da superdose estimulada que lhe causara vários problemas de saúde. No fim das contas, depois de seis meses, ou mais, de tratamento interrompido e muitos exames, pôde voltar. Embora não quisesse voltar a fazer pelo SUS, porque teria de fazer com a mesma médica de antes, não teve saída: “não tem jeito, só o SUS que faz tratamento. Clínico particular é ‘carérrimo’ fazer”, afirma. À médica que conduz seu tratamento, não poupa críticas:

Ela me deu uma superdose de remédio, eu passei mal várias vezes. E eu falei isso com ela, ela falou simplesmente que não lembrava, tá ligado? Tanto que o meu prontuário médico não tinha um exame de sangue, eu não sei o que ela fez com os meus exames. Então, assim, eu tô fazendo meu acompanhamento com ela, mas tô procurando outros médicos. Porque agora como eu tenho um plano de saúde, do trabalho, eu tô fazendo meus exames de rotina e levando pra um outro clínico geral ver, sabe? Mas são, assim, clínicos aleatórios. [...] Eu tava com anemia, ela não me falou, eu descobri com outro médico. E eu tava levando exame de sangue, eu tenho que levar exame de sangue de quinze em quinze dias. E eu fui em outro médico, ele falou: “cara, você tá com uma anemia fortíssima, você tem que cuidar disso urgente”. E ela não me avisou.

O plano de saúde ajuda com as inúmeras consultas que precisa fazer com médicos das mais diversas especialidades. Agora, no novo emprego, ele tem um. Foi despedido da lanchonete e dá “graças a deus” por isso. Afirma que não aguentava mais. E aqui é possível voltar a pensar na questão do “ceder” x “tolerar” (acho que os termos que proponho, embora não sejam opostos, tampouco são sinônimos, e pretendo demonstrar como podem ser complementares na análise da lida com as situações cotidianas – já que também não se bastam nesta análise).

Bernardo precisava tolerar muitas coisas no seu trabalho como garçom, mas, antes, já havia cedido um bocado. Em nossa primeira entrevista, comentou que os donos da lanchonete não o deixavam apresentar-se com seu nome social. Pela necessidade de trabalhar, se viu obrigado a renunciar àquilo que talvez fosse sua maior conquista até então. Ali, voltava a ser aquela pessoa que, repetidamente afirma, não existe. Pela violência que lhe foi impingida pelos chefes – uma violência da qual eles talvez nem tivessem ciência, já que prevista e prescrita nos nossos quadros normativos através dos quais enxergamos o mundo. Isto é, dada a “descontinuidade” percebida entre seu gênero e seu sexo – que se diga, conceitos estabilizadores que, em sua continuidade, sustentam certa noção de “identidade” (Butler, 2015) –, a identidade de gênero de Bernardo tornou-se um problema com o qual seus chefes, neste caso, não estavam aptos a lidar. Para recuperar uma noção de “pessoa” que se torna demasiado confusa na presença de tal descontinuidade, eles, presumivelmente, pensaram apenas que seria melhor restabelecer a ordem e fazer com que Bernardo ao menos parecesse retornar à coerência – sem notar a violência que lhe infligiam.

Deixando as especulações à parte, antes de prosseguir, farei algumas observações breves, que, espero, vão esclarecer algumas concepções aqui utilizadas ainda de forma algo vaga, acerca das noções de identidade. Na próxima seção comentarei sobre a noção de identidades culturais, como elaborada por Stuart Hall, e que desejo adotar. Mas aqui também acompanho, mais uma vez, Judith Butler (2015): a noção de identidade mais vulgarmente empregada parece, por certo, ser um ideal normativo. A identidade de gênero, por exemplo, é amparada por noções, ou ideais abstratos, de “masculino” e “feminino”, que passam a ser entendidos, na sua reificação pela performance, como conjuntos de atributos naturais de, respectivamente, machos e fêmeas da espécie humana. No interior desta lógica, até há algum espaço para que, por exemplo, uma fêmea apresente certos atributos considerados masculinos – mas não muitos. Seu gênero, contudo, só pode ser um e ele tem de decorrer de seu sexo: este *homo sapiens* em questão só pode, assim, ser uma mulher. Melhor explica a autora:

A noção de que pode haver uma “verdade” do sexo [...] é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes. [...] A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero” (Butler, 2015, p. 44).

Em outras palavras, essa noção de identidade depende da produção das categorias de sexo como naturais e substanciais – isto é, como resultado imediato e, de alguma forma, significativo da genitália. É dizer que dela derivariam os atributos geralmente conferidos às categorias de gênero – tornando imediatamente óbvio ao menos um paradoxo: se tais atributos pertencem ao gênero e não à genitália, como o primeiro pode resultar da segunda? É evidente que não pode. E não resulta. A ideia de que na genitália está condensada qualquer verdade sobre o “Ser” é insustentável, para dizer o mínimo. A implicação disso é que as categorias de sexo não podem possuir substância – logo, tampouco é possível que o construto social do gênero parta delas. O gênero não é uma função do sexo, mas, pelo contrário, o sexo é generificado: nele não está contida nenhuma informação de gênero, nenhum atributo masculino ou feminino – mas são esses atributos apenas parte da ficção de substância, produzida discursivamente pelos ideais de gênero e projetada artificialmente sobre os corpos sexuados, através de atos performativos realizados cotidianamente na tentativa de alcançar esses ideais. Paralelamente, o sistema de heterossexualidade compulsória ao mesmo tempo deriva do binarismo de gênero como imperativo de complementaridade e sustenta tal sistema sob a mesma falsa premissa. Assim é que a identidade de gênero da norma é formada, a princípio, como ideal normativo: uma convincente fantasia que imputa um falso status ontológico a predicados anatômicos cujos significados não podem ser anteriores ao discurso que os produz.

Isso posto, a seguir procurarei delinear um esboço para a noção de “ceder” da qual farei uso ao longo deste trabalho. Primeiramente, apresentarei somente alguns dos pontos iniciais de sustentação. Aqui e acolá, mais adiante, voltarei a essa noção, com o fim de aperfeiçoá-la – pois que, por ora, é bruta como só.

III.2 Pontos de suporte para uma noção do “ceder”

É importante notar que a perspectiva de análise aqui proposta, a partir de uma gradação do ceder, está relacionada a inúmeras outras problemáticas e teorias erigidas por diversos autores, visto como remete à necessidade de apresentar (ou representar, poderia dizer Goffman (2002)) a si mesmo e ser reconhecido nos diferentes espaços e momentos da vida social. Não pretendo me aprofundar nem me fixar em nenhuma dessas teorias, mas trarei, bastante sucintamente, algumas das que me parecem úteis na análise que desejo fazer.

Desse modo, comecemos com George Herbert Mead. O autor desenvolve sua teoria da construção do *self* como processo de interação social, entendendo, em primeiro lugar, que não pode o *self* emergir fora da experiência social. “The self is something which has a development”, afirma, “it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process” (MEAD, 2018, p. 63-64). Considerado como essencialmente uma estrutura social, o *self* de Mead é formado pelas relações sociais e, de certa forma, provê a si mesmo as próprias experiências sociais futuras – no sentido em que seu entendimento de cada nova situação é uma tentativa de recriação adequada de situações semelhantes anteriores. De modo que o mais importante aqui é sua concepção da interação mesma do indivíduo com o que chama de o “outro-generalizado” – grosso modo, a sociedade em que se vive – e outros sujeitos específicos. Ambos moldam a maneira da interação. Esclarece que:

We carry on a whole series of different relationships to different people. We are one thing to one man and another thing to another. There are parts of the self which exist only for the self in relationship to itself. We divide ourselves up in all sorts of different selves with reference to our acquaintances [...] There are all sorts of different selves answering to all sorts of different social reactions. It is the social process itself that is responsible for the appearance of the self; it is not there as a self apart from this type of experience (Ibid., p. 66).

Em outras palavras, não existe *self* fora do processo social. E a cada interação, pode ser que um *self* diferente apareça – e, de fato, aparece, visto como nenhuma relação é idêntica a outra e nenhum tipo de experiência social se repete exatamente da mesma forma. Para repeti-lo, “somos uma coisa para um homem e outra coisa para outro”. Isso ocorre porque, no desenvolvimento do *self*, aprendemos (ou, à nossa maneira, processamos) o que é a sociedade e formamos uma ideia do que é esperado de nós dadas as particularidades de cada situação. Assim, agimos de determinada maneira porque nosso “*self* social” entende que tal é a maneira correta de se agir dentro daquelas circunstâncias que se oferecem, mas agimos também de formas diversas de acordo com o interlocutor – ou com a audiência, dando a deixa para Goffman, para cuja teoria eu sigo, com o perdão pelo extremo aplanamento das noções apresentadas e pela celeridade com que passei e continuarei passando por teorias um tanto mais intrincadas do que como eu as aqui apresento.

Goffman (2002), de modo similar, também indica que o indivíduo age de formas diferentes em diferentes situações – e ele é, no fim das contas, diferente para uns e para outros, de acordo com o “papel” que assume nos diversos tipos de interação em que toma parte. Para o autor, a capacidade de um indivíduo de passar uma impressão de si, de exercer sua expressividade, se desdobra em “transmissão” e “emissão”. Explica que:

A primeira abrange os símbolos verbais, ou seus substitutos, que ele usa propositadamente e tão-só para veicular a informação que ele e os outros sabem estar ligada a esses símbolos [...] A segunda inclui uma ampla gama de ações, que os outros podem considerar sintomáticas do ator, deduzindo-se que a ação foi levada a efeito por outras razões diferentes da informação assim transmitida (GOFFMAN, 2002, p. 12).

A atividade de um indivíduo na presença de outras pessoas que possam ser “impressionadas” de algum modo por ele, Goffman chama de “representação”. Dentro deste conceito está outro: o de “fachada pessoal”, que pode ser entendida como o conjunto dos atributos particulares do ator – que incluem as ferramentas para as duas formas de expressão supracitadas; o “equipamento expressivo” que o ator utiliza durante a representação. A “fachada pessoal”, todavia, compreende grande quantidade de sinais que ele tenta controlar para passar a impressão desejada, mas que muitas vezes não consegue controlar por completo – bem como, obviamente, não consegue controlar a forma como são recebidos pela plateia.

A execução de uma prática apresenta, através de sua fachada, algumas exigências um tanto abstratas em relação à audiência, que provavelmente lhe são apresentadas durante a execução de outras práticas. Isto constitui um dos modos pelos quais uma representação é “socializada”, moldada e modificada para se ajustar à compreensão e às expectativas da sociedade em que é apresentada (Ibid., p. 40).

Aqui é possível perceber o mesmo tripé básico estabelecido por Mead: o “self”, o “outro-generalizado” e o interlocutor/situação específico/a. Nos termos de Goffman, o “ator” assumiria um papel com base no entendimento do que a situação que se lhe apresenta pede dele. Isto é, também parte de uma compreensão prévia do que é esperado que seja seu desempenho, de forma geral, como em termos de normas de civilidade, por assim dizer, mas igualmente considerando que, de acordo com sua audiência, diferentes representações podem e devem ser desempenhadas.

Por último, dentre vários autores (GIDDENS, 2002; CUCHE, 2012; etc.) que dão centralidade à problemática da “identidade” em seus trabalhos, gostaria de trazer aqui Stuart Hall e sua visão do assunto. Em primeiro lugar, acompanho Hall quando afirma que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p. 13 apud BITTENCOURT, 2014, p. 133). A ideia de uma coerência interna ao indivíduo já foi colocada anteriormente aqui, com Butler, como uma ilusão produzida no interior do discurso da norma. Renato Nunes Bittencourt, em análise do conceito de identidade cultural de Hall, analogamente, segue para explicar que:

Uma vez que as identificações são normatizações culturais e lingüísticas axiologicamente insuficientes em consequência da própria fluidez daquilo que denominamos “eu”, o mais plausível seria afirmarmos o caráter conflitante que perpassa o processo de nossa subjetivação e interiorização psicológica, assim como nossas relações sociais no âmbito da vida cotidiana. O sujeito está necessariamente em interação societária com outro, e somente assim é possível se separar as esferas do “eu” e do “tu”, que, por sua vez, acabam se tornando indissociáveis (BITTENCOURT, 2014, p. 134).

As identidades culturais pós-modernas de Hall são, num certo sentido, uma expansão da noção de sujeito de teóricos interacionistas, como o próprio Mead. Uma transformação imposta pelo fato de que neste momento em que Hall julga que estamos – a pós-modernidade –, não caberia mais a compreensão de sujeitos formados pela simples interação de um “eu” com a sociedade. Em sua leitura de Mead, Hall vê um “eu” interior que é produzido e transformado no contato com mundos culturais exteriores – mas permanece enquanto essência. Para ele, por outro lado, a identidade é “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13). A sutil mudança é que agora “somos representados”, ao invés de realizarmos nós mesmos nossa representação. Em Hall, como em Butler, aparentemente somos despossuídos desse “si-mesmo” pré-socializado, que se tornaria uma identidade após a interação social. Em outras palavras, não há identidade alguma fora dos “sistemas de significação e representação cultural” os quais não controlamos ou criamos, mas, ao contrário, fornecem os termos com que nos identificamos posteriormente – e, muitas vezes, apenas momentaneamente. Assim que,

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal

modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (Ibid., p. 13).

Mas, abrindo um parêntese, se é que posso (no duplo sentido de ser permitido e ser capaz de) fazer uma sua defesa aqui, não creio que Mead necessariamente objetaria as proposições de Hall. É verdade que Hall alerta que as noções de sujeito que apresenta anteriormente são simplificações. É verdade também que sua leitura de Mead é uma perfeitamente possível – e, não por acaso, festejada. Mead – um psicólogo social, diga-se – com efeito, fala de um *self* unificado (ou uma unidade do *self*). Todavia, não é sem motivo que Mead usa precisamente o termo “*self*”, e não identidade, para tratar do que trata – os termos, de forma alguma, se equivalem. Curiosamente, quando usa o termo “personalidade”, que num certo sentido pode se aproximar de “identidade” – embora tampouco se igualem –, é para argumentar que, normalmente, ela é múltipla e variável, ainda que continue a ser parte de um *self* unificado.

A multiple personality is in a certain sense normal, as I have just pointed out. There is usually an organization of the whole self with reference to the community to which we belong, and the situation in which we find ourselves. What the society is, whether we are living with people of the present, people of our own imaginations, people of the past, varies, of course, with different individuals. Normally, within the sort of community as a whole to which we belong, there is a unified self (MEAD, 2018, p. 66).

Além disso, a percepção, por parte de Hall, da formação do sujeito no interacionismo simbólico de Mead como a mera relação entre um “eu” essencial e a sociedade, deixa coisas demais de fora. A parte do *self* que Mead entende como uma “identidade social”, o “Eu”, precisa de um outro para se realizar – através do reconhecimento. Exatamente como em Hall, portanto, também não existe fora de “sistemas de significação e representação cultural”, já que os termos do reconhecimento são dados por tais sistemas. Isso fica bastante claro quando Mead afirma que essa identidade “tem de ser reconhecida pelos outros para receber aqueles valores que nós gostaríamos de ver atribuídos a ela” (MEAD, 1973, p. 248 apud HONNETH, 2009, p. 147). Para usar outra vez os termos do próprio Hall, somente temos uma identidade reconhecida pela forma como “somos representados” – se entendermos tal expressão como ter em nós percebidos quaisquer dos valores difusa e arbitrariamente atribuídos às identidades sociais, no momento em que procuramos nos adequar a uma. Para finalizar, então, o que creio estar tentando dizer é que não somos nós jamais que assumimos uma identidade, mas somos

somente percebidos como uma pelos outros nos diferentes momentos da vida – intrinsecamente relacional – e segundo os quadros normativos vigentes.

Mas o que realmente importa neste ponto é pensar que as variadas situações em que nos encontramos cotidianamente moldam nossa forma de agir tanto quanto qualquer outra coisa. É partindo desta premissa básica que quero analisar as formas e os graus em que o ceder e a tolerância aparecem nas histórias de vida de meus interlocutores. E isso, que se diga, não em comparação com como aparecem para outros grupos – nem como indicadores do que poderia ser caracterizado como taxativo do comportamento de pessoas trans em geral. Pretendo apenas reunir observações postas sob um prisma que não estava pressuposto de início, mas que surgiu à plena vista após a primeira entrevista que me foi concedida por Bernardo. E pode ser útil.

Finalmente, de volta à questão inicialmente em pauta, entendo aqui o “ceder” no sentido de fazer uma concessão ou de sujeitar-se a algo como meio para um fim – uma negociação em andamento. Quando falo em uma gradação do “ceder”, o que quero dizer é que as diferentes situações sociais exigem concessões que variam também em grau, tanto quanto na forma (que é o que se torna mais evidente). Entendo, então, da mesma maneira, que o “ceder” caracteriza uma modalidade de ação – no sentido estrito (e restrito) de um agir produtivo –, consciente ou não. “Tolerar”, por outro lado, se caracterizaria, nesta leitura, pela falta de uma ação (novamente, no sentido mais restrito), como uma aceitação passiva – o que não significa, porém, que dali não possa resultar um produto. De forma interessante, contudo, essa ausência de ação também pode ser entendida, em certos contextos, como resistência – enquanto a ação de ceder seria exato antônimo disso. Por isso, ainda, gostaria de entender o “tolerar” como um mecanismo subjacente ao “ceder” – e essencial ao seu funcionamento. Se a ação de ceder se coloca à pessoa como um meio para alcançar um objetivo – e habitar a norma sem literalmente ceder a ela –, a tolerância é a força que impede que essa pessoa sucumba de todo. Uma resistência que não é aquela de puro questionamento da ordem, de execução de algo que é o seu oposto.

Obviamente, nada aqui é preto no branco. Ambos o “ceder” e o “tolerar” são inconstantes e variáveis: não se cede a tudo jamais, mas sempre se cede a algo – uma gradação provavelmente incalculável existe entre o máximo que se pode ceder e o mínimo. O mesmo vale para a tolerância.

III.3 Graus do “ceder”: as críticas, as queixas e as desculpas de Bernardo

III.3.1 O trabalho

Enquanto trabalhou na lanchonete, Bernardo demonstrou um alto grau de tolerância. Mas, ao mesmo tempo, evidencia que este grau estava prestes a ter uma redução expressiva. Só não se demitiu antes de ser demitido, conta, porque queria receber os benefícios que lhe eram devidos pelo ano que ali trabalhou. Mas quando se viu desempregado e precisando voltar a trabalhar, nas suas palavras, “foi a missão, né, porque porra... e pra arrumar emprego?”. Pela necessidade, sujeitou-se:

Fui fazer umas entrevistas, uma galera me ridicularizou legal nas entrevistas de emprego. Riachuelo, eu fui lá, os caras riram, assim, riram de sentar no chão, sabe? É, foi bizarro. Saí de lá desamparado. Foi péssimo. Fiz entrevista na C&A, fiz entrevista na Maxi Pão, “Milk sei lá o quê”. Fiz entrevista em todos os lugares que cê imagina, entreguei currículo pela cidade a fora.

Por fim, conseguiu emprego em um *call-center*. Lá é “tranquilo”, afirma, pode usar seu nome social, não tem problemas com o uso do banheiro masculino, e os colegas o “respeitam pra cacete”. Embora seja um trabalho puxado, diz que “é *muito* melhor do que trabalhar ali no Pingo no I, onde eu tava cheio de problema”. Embora ele estivesse disposto a ceder um bom bocado para arranjar trabalho, vê-lo num emprego em que se sente respeitado e mais livre para agir conforme gostaria mostra também que sua capacidade de ceder é limitada, assim como seu grau de tolerância tem um teto. *Se* existe uma *possibilidade* de escolha é evidente que onde menos precise ceder e menor seja, conseqüentemente, a carga de tolerância exigida, é ali que vai preferir estar. Não obstante, na necessidade fica nítido que o ceder é imperativo. Se a necessidade é de trabalho, parece que ainda mais absorvente se torna esse imperativo.

Tudo isso, sem dúvida, soa extremamente óbvio – quero dizer, quando há necessidade de que se trabalhe para garantir a sobrevivência, parece óbvio que ceder é imperativo; por outro lado, é verdade, quando já se tem a sobrevivência garantida, há uma menor pressão para que se trabalhe e o ceder é reduzido. É possível, inclusive, imaginar que, em certos segmentos de classe média, alguém que não precise arcar com suas despesas, talvez bata no peito para

dizer que “cede” menos. Classe social tem papel importante aqui. E é de suma importância para este tipo de análise ter sempre em mente a noção de interseccionalidade – cruzando os marcadores sociais, mas não simplesmente somando uns e subtraindo outros. Por exemplo, no fato de Bernardo ser branco e transexual, o primeiro marcador (sua branquitude), geralmente associado ao privilégio, não a anula o segundo (sua transexualidade), que traz consigo um estigma. O segundo também não se sobrepõe necessariamente ao primeiro. Situações específicas pedem apreciações específicas, como salienta Almeida (2012):

A perspectiva interseccional [...] permite o abandono do raciocínio aritmético simples e mecanicista, que faz equivaler a maior vulnerabilidade à simples soma dos marcadores sociais, sem problematizar sua interferência na particularidade dos contextos estudados (ALMEIDA, 2012, p. 515).

No caso de Bernardo, todavia, fica evidente que sua identidade de gênero o prejudicou – mesmo que seja impossível afirmar o quanto pesaram os outros marcadores percebidos em cada uma das situações a que se submeteu. Quando Bernardo descreve seu cotidiano, a afirmativa de que ceder é imperioso na necessidade de trabalhar se torna quase frívola tamanha sua obviedade: “vou pra faculdade de 8 ao meio-dia. Aí desço correndo pra cá [também recebe uma bolsa para trabalhar na reitoria], fico de meio-dia às 2. Aí desço correndo pro centro, aí fico de 2 e 45 até as 11. Aí eu subo”. Outra coisa óbvia é que ele não é a única pessoa que se sujeita a uma rotina como essa – um sem número de pessoas tem rotinas semelhantes. É uma grande parte da vida que se cede em favor do trabalho, quando se torna inevitável fazê-lo – e em variados graus e formas, de acordo com a maneira na qual se alinham os marcadores sociais da diferença. Como já foi observado, tanto a qualidade como a quantidade do ceder variam de acordo com as normas de inteligibilidade social. E dependendo da primeira, a segunda pode ser maior ou menor.

Em 2016, Bernardo me contou sobre as condições que o fizeram ceder, aceitar seu emprego anterior, além de como se sentia ali e que já naquele momento procurava outro trabalho, mas que não estava “fácil pra ninguém”:

Ainda mais eu como transexual, tipo: quando eu entreguei meu currículo aqui [na lanchonete], eu entreguei com meu nome de registro, porque eu precisava de um emprego e eu sabia que a probabilidade de eu conseguir um colocando meu nome social era mínima. E eu dependia disso, eu só mudava pra Juiz de Fora se eu conseguisse

um emprego. E eu precisava sair de casa. Aí, depois, eu conversei com os meus patrões, mas não adiantou muita coisa, porque eles debocham da minha cara [...] Não é uma coisa que eu queira viver pra resto da minha vida, eu quero mudar de emprego, porque eu quero ser tratado como um ser humano, eu mereço ser tratado como uma pessoa normal. Só que eu tenho que me acostumar com isso, por enquanto. No momento, eu não tenho a possibilidade de bater pé, de xingar ninguém ali. Eu preciso do emprego, mas você depender de alguma coisa assim é “trash” mesmo, é foda. E não tem muita solução pra esses problemas.

Falou também sobre como se sentia ao ser identificado como mulher – em particular no trabalho, onde não podia fazer nada a respeito:

É o inferno! Mas acontece o tempo todo. Eu me sinto muito mal, é muito ruim. É um desconforto muito grande, porque você fica: “Porra! Não, ‘vêi’, tá errado”. E quando eu tô no trabalho eu não posso corrigir as pessoas. É um desconforto muito grande, eu não consigo segurar muito tempo, sabe? Mas não tem muito que fazer. No trabalho eu não posso corrigir, porque eles brigam, dão aquela advertência: “ah, não, aqui cê tá trabalhando e quando a gente te contratou, a gente não sabia que cê era desse jeito”.

Se agora Bernardo está em um emprego no qual é respeitada sua identidade de gênero, a qualidade do que cede é muito diferente daquela do que cedeu aos seus patrões de antes. Por não poder ser “lido” como sujeito coerente dentro de determinado enquadramento normativo, na lanchonete teve embargado o seu direito de identificação com o gênero pelo qual entende que deveria ser reconhecido pelos outros. Se pode ser compreensível que seus chefes o enquadrassem em certa identidade que ele rejeitava, não deveriam, contudo, ter o poder de forçar que as outras pessoas com que Bernardo interagia, como garçom, também assim o enquadrassem. Ele não quer ser identificado como mulher (algo que não é), mas seus chefes acharam que era assim que ele *deveria* ser identificado. Em termos de quantidade, desse

modo, cedia muito mais do que seu tempo de vida e força de trabalho – se é que se pode quantificar qualquer dessas coisas. Mas o que é relevante aqui é mais *o que* teve ele de ceder para *além* dessas coisas: o abuso a que se submeteu para poder trabalhar foi grave – e o grau de seu ceder, assim, altíssimo.

III.3.2 A universidade

Mudando o cenário, muda tudo, porém. Na faculdade, o grau de ceder de Bernardo desce ao mínimo discernível. Como já foi dito, se recusou a responder quando seu nome de registro era chamado pelos professores; preencheu “umas vinte fichas” até conseguir tirar uma carteira de estudante com seu nome social: “era vir aqui [*na reitoria*] todo dia, ir no RU, descer... ir no RU, descer...”. Fora isso, diz que só teve um único problema com os colegas – uma colega, em particular. Contou-me, em 2016, que

Teve uma votação do DCE que eles não deixaram eu votar com a carteirinha, eles me pediram a identidade pra votar. Só que ninguém sabe meu nome de registro, eu não saio por aí contando pras pessoas, e ela espalhou pro mundo meu nome de registro, sabe? E começou a dar apelidinhos e isso se tornou muito ofensivo pra mim. E eu fui conversar com ela, só que, da mesma forma que ela foi agressiva comigo, eu fui eu agressivo com ela. Não foi físico, mas foi verbal. Da mesma forma que ela veio e me insultou, eu a insultei, da mesma forma. Não que eu ache isso certo, mas, no momento, eu tava de cabeça quente e fui, realmente, muito rude com ela [...] Eu não acredito que essa seja a solução. Mas eu tava de cabeça muito quente, a menina me tirou do sério, no meu limite, sabe? Porque é – porra! – algo muito pessoal, você não sai perguntando o nome de registro das pessoas por aí, é totalmente errado. Uma das coisas que mais me tiram do sério é alguém vir me perguntar meu nome de registro, porque não faz o menor sentido: se eu me apresentei como

Bernardo, é Bernardo e acabou! Não tem por que debater, não tem discussão, meu nome não tá em debate. Não tô fazendo votação pra decidir qual vai ser o meu nome.

Na segunda entrevista, detalhou melhor a maneira como resolveu essa situação:

Eu falei: ‘olha, cê tá com algum problema? Porque em momento nenhum eu te dei esse tipo de liberdade’. Falei: ‘olha, você usou de uma ata da Universidade pra me expor’, sabe? Eu falei: ‘eu não vou te processar porque isso vai me demandar uma certa paciência que eu não tenho’. Porque tudo eu resolvo no processo. Minha vida é resolvida no processo. Deu alguma problema, eu aciono meu advogado... Eu não tenho um advogado, mas pras pessoas eu tenho. Então, eu falo: ‘ah não, meu advogado vai entrar em contato com você’ e o problema automaticamente se resolve.

Se não cede, também não tolera. As duas coisas claramente andam juntas. Não vê necessidade de se sujeitar a nada na faculdade, então, da mesma forma, não entende que deve aceitar desrespeito e ofensa. Ali, como provavelmente, em outras circunstâncias da vida, pode bater o pé e bate. A resistência muda da tolerância é supérflua quando uma outra firme e bastante vocal já se estabeleceu de antemão.

Mas Bernardo oculta parte dos problemas que tem na faculdade quando eu lhe pergunto diretamente quais são. Em ambas as entrevistas, quando lhe pus tal questão, foram apenas estes os problemas que apontou: os com o nome social, na carteirinha e nas listas de chamada, e o “episódio isolado” na eleição para o DCE. Mas estes, com efeito, não foram e não são seus únicos problemas com seus colegas ou com a instituição. Em outros momentos, comenta sobre muitos mais. Quando começa, por exemplo, a falar do amigo que perdeu no ano passado – um jovem trans de quem era bastante próximo e que se suicidou –, Bernardo dá início a uma enxurrada de críticas, disparadas em várias direções. A princípio, afirma que não se sente mais à vontade na universidade. Em seguida, começam as críticas:

Vim pra faculdade de ciências humanas, tava gostando, mas não consigo mais ir pra faculdade. Perdi um amigo aqui há pouco tempo. Não consigo ir pra faculdade. Eu vou pra faculdade, tudo lembra. E a faculdade é

totalmente negligente em relação a isso. Eles têm toda uma política que não existe, é só pra burguês ver, só pra galera ver e nada acontece. Tanto que nada aconteceu, tá ligado? A universidade é totalmente precarizada em relação a tudo. Primeiro, é um choque de realidade quando cê entra aqui. Igual o pessoal que vai pras Ciências Humanas: tá totalmente cego de tudo. Cê vê que é uma porrada de informação, tá ligado? E a galera não tá preparada pra isso. Aí o moleque botava o nome dele lá na pauta, professor risca e escreve o nome em cima; cê faz uma prova, o professor não considera, porque não tá com o nome de registro. Então fica complicado, e pra quem que cê fala isso? Cê vai na coordenação? Se já tá acontecendo lá da coordenação, a coordenação vai te ajudar? Cê vem na reitoria, a reitoria te ajuda? Ninguém te ajuda, tá ligado? Cê não tem um suporte, a universidade não te dá suporte nenhum.

Foi este o ponto da entrevista em que Bernardo mais se exaltou. A falta de apoio que sente por parte da Universidade não pode, de maneira alguma, ser ignorada. De fato, a UFJF possui uma política de inclusão de pessoas LGBT que vive exaltando – a universidade parece ter muito orgulho de si mesma por isso. Mas Bernardo, um homem trans, diz que a instituição é negligente com ele, e que foi com seu amigo, que toda essa política é pura aparência, que o suporte é nenhum. É fato que um estudante trans da UFJF cometeu suicídio em julho de 2017. Ele participava, como Bernardo, do *Visitrans*, projeto de extensão do Centro de Psicologia Aplicada da UFJF, que visa “ofertar à comunidade juiz-forana e da zona da mata mineira um espaço de diálogo e de interlocução, entre pessoas travestis e transexuais, com suporte da psicologia social e das abordagens críticas de trabalhos de pesquisa-ação-participativa com grupos”⁴. Não quero, é claro, criticar uma iniciativa necessária e de enorme importância, como o *Visitrans* – que, muito pelo contrário, precisa, de fato, ser celebrada. Sem querer também, de forma alguma, colocar sobre a universidade a culpa por incidentes que envolvam seus alunos fora de suas dependências – em especial, incidentes fatais e tão complexos como um suicídio –, não penso ser equivocados apontar que a universidade é muito mais do que um

⁴ <http://www.ufjf.br/cpapsicologia/servicos-oferecidos/grupos/visitrans/>

local para onde as pessoas vão para sentarem-se frente a uma autoridade que deve lhes transmitir algum tipo de conhecimento. Assim que a Universidade ofereceu apoio – como se deve esperar de uma tal instituição. Não é, obviamente, ali o único lugar para se procurar apoio em situações de tamanha gravidade. Contudo, no que concerne a Universidade, aparentemente, o suporte ali oferecido não foi suficiente – ou talvez tenha sido demasiado tardio. Todas as vias de escape e ajuda falharam – e, é verdade, talvez não pudessem ter resolvido, de uma forma ou de outra, o “problema” daquele jovem em particular, cujos motivos para o suicídio eu desconheço, e não vou jamais conhecer. *Uma* delas foi a Universidade – e não importa se um maior esforço seu teria ou não mudado o decurso deste acontecimento específico, visto como não é possível dizer que sim ou que não. Mas, certamente, pode mudar outros.

Meu ponto é que a universidade é um espaço de educação cuja administração parecem sempre lembrar o que é educação – ou o que deveria ser. Se é que posso fazer referência a uma dissertação de mestrado ainda no prelo, gostaria de citar um trecho de uma pesquisa sendo presentemente produzida aqui na própria UFJF, na Faculdade de Educação. À sua abertura, sua autora escreve:

Nesta pesquisa, parto da pergunta mais elementar que poderia ser feita: o que é educação? Sei que muitos já responderam-na de inúmeras maneiras, e minha busca aqui é tão-somente aprofundar uma discussão que se seguirá infinita. Arrisco uma resposta, a partir de linhas de pensamento de referência neste trabalho: educar é um ato político, em seu sentido mais amoroso. Nascemos em um mundo já dado, embora permanentemente inacabado – o que implica participar de uma cultura, e ao mesmo tempo recriá-la. A educação, muito mais do que um mecanismo civilizatório ou um meio para alcançar ascensão social em uma sociedade de classes, é um modo de *estar-junto* e de habitar o mundo, aprendendo a olhar para ele com carinho. [...] Para viver junto, a educação é necessária. Não como fim prático e jamais (em ideal) como mercadoria (CARVALHO BISNETA, no prelo).

Emir Sader, em prefácio para o livro *A educação para além do capital*, de István Mészáros, pergunta, adicionando ainda outras dimensões para o que deveria ser a educação e o sistema educacional:

Para que serve o sistema educacional – mais ainda, quando público –, se não for para lutar contra a alienação? Para ajudar a decifrar os enigmas do

mundo, sobretudo o do estranhamento de um mundo produzido pelos próprios? (MÉSZÁROS, 2008, p. 17).

Poderia trazer aqui diversos outros autores para repetir o óbvio: que os espaços de educação públicos devem lutar pela emancipação e contra a opressão – e da forma mais incisiva possível. A educação superior pública já é coisa para poucos, considerando que, segundo dados de 2015, apenas 18,1% da população brasileira na faixa etária entre 18 e 24 anos estava matriculada no ensino superior⁵, e apenas 24,7% do total das matrículas em cursos superiores, em 2016, eram em instituições públicas, segundo o Censo da Educação daquele ano⁶. Para piorar, os poucos que têm acesso ainda precisam aderir a uma lógica muitas vezes (ou quase sempre) produtivista e meritocrática, num ambiente de desigualdade de condições. É, então, preciso e urgente que haja um esforço político, de quem a gere, para tornar a universidade cada vez mais acessível e democrática. A indignação de Bernardo se faz, assim, totalmente justificável. Ele é um estudante trans que sente na pele que não está em pé de igualdade para a disputa que se estabelece ali dentro, quando pouco ou nenhum suporte lhe é oferecido para que possa estar – e quando, antes, nem sequer deveria haver qualquer tipo de disputa.

Ao invés de se congratular, com tapinhas nas próprias costas, por ter tão-somente permitido uma iniciativa que evidentemente não partiu da administração central, mas de um grupo específico, situado, por necessidade, dentro de seus limites, a universidade deveria criar cada vez mais meios de tornar mais viável a vida de seus estudantes em condições de fragilidade social e econômica. E educar a todos os seus estudantes, de todos os seus cursos, em todos os níveis, sobre privilégio e prejuízo. A Universidade Federal de Juiz de Fora não faz isso – excetuando-se as iniciativas de particulares, aqui e acolá. E se não pode ser culpada sozinha pela morte desse estudante trans, também não pode ser eximida de alguma responsabilidade pelo “pouco-ou-quase-nada” que fez para evitá-la. E é plausível supor que é por entender isso que Bernardo não sinta necessidade de ceder ali. Por entender que está num local onde é possível que fale, critique, exponha suas dores e seus anseios. Mas também por estar em um ambiente educacional, cuja administração muitas vezes se engana a respeito do seu dever. Sua indignação é denunciatória de, no mínimo, uma insuficiência de ações concretas nas políticas de permanência – a maioria das quais fica no discurso. Bernardo

⁵ <http://www.observatoriodopne.org.br/metas-pne/12-ensino-superior/indicadores>

⁶

http://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2016/notas_sobre_o_censo_da_educacao_superior_2016.pdf

afirma que a “universidade é totalmente precarizada em relação a tudo”. Sim, ele diz isso de *dentro* da UFJF, *para* um trabalho produzido também ali. A universidade proporciona isso. Ademais, ao longo de quase toda esta segunda entrevista, Bernardo, com efeito, tece um “rosário de queixas” acerca das mais diversas coisas. Neste ponto, contudo, não serei eu a contradizê-lo. Não tenho esse desejo e, se tivesse, ainda assim, não vejo como poderia.

Por outro lado, falando em queixas, elas são parte importante da fala de Bernardo, sobretudo quando fala de seu emprego anterior e da universidade. Para acompanhar Bispo, não se pode ter em foco, diante das narrativas queixosas, “o que é dito do discurso em si, mas, sim, o que é esse discurso, o que ele faz, como ele é formulado e em que contexto ele é exposto” (BISPO, no prelo). Assim que, ainda sobre o discurso queixoso, Bispo assinala que ele aborda “histórias que demonstram a todo instante um ‘eu vitimado’ em contraposição a um ‘outro culpado’, algoz, o causador de todas as mazelas [...] Nessas narrativas da queixa, a culpa do sofrimento cabe sempre ao outro, e não ao próprio narrador” (Ibid.). Nas críticas de Bernardo fica claro que sua construção discursiva muitas vezes tem esse viés. Não se pode ignorar o contexto em que ele construiu a narrativa aqui apresentada, por exemplo. Criticar a universidade dentro da universidade amplifica a crítica – e, ao mesmo tempo, demonstra a abertura que a universidade dá para expressões que podem se mostrar danosas a ela própria. Ou seja, um tipo de permissão ímpar e algo a ser valorizado. O fato de Bernardo “vilanizar” a universidade, assim, tem duas faces: não pode, de forma alguma, ser ignorado seu sofrimento e o sentimento que ele expressa em relação à instituição, embora, por outro lado, diversos fatores possam contribuir para que a expressão desse sentimento ganhe maior intensidade aqui.

A seguir, Bernardo tece mais críticas. Desta vez, aos psicólogos que trabalham com pessoas trans. Novamente, agora com um profissional da saúde, mostra muito desgaste com a forma pela qual é tratado. Para variar um pouco os termos que venho usando, tudo o que surge nesses trechos da entrevista sugerem é um “saco-cheio”, por assim dizer – e para não dizer que é desespero. Sobre o suporte míngua que se recebe da universidade, com muita dificuldade, conta que, no fim, “te botam lá pra você procurar um psicólogo”.

Aí você vai no psicólogo e psicólogo só fala de [fazendo “voz de psicólogo”] “como é difícil ser trans” e “como sua vida é ruim”. Minha vida não é ruim! Eu tenho minhas dificuldades, tenho os meus problemas, mas não é isso, meus problemas não são todos relacionados à minha transexualidade, mas eles focam só nisso; todo psicólogo

que eu vou, é só nisso. Só! Ninguém quer saber mais nada. Eu namoro, tô casando e ninguém sabe disso... como tá a faculdade? Ninguém sabe disso... que eu trabalho igual um desgraçado, ninguém sabe disso... Só querem saber de como tá minha transição, tá ligado? Só focam nisso, minha vida inteira, todo mundo foca nisso. Só! E se eles querem saber só disso, é só disso que eu falo, tá ligado? Aí eu fico perdido, não sei o que eu faço da minha vida mais. Eu não tenho mais nada, tô sem um norte.

Bernardo demonstra, então, um grau de ceder e tolerância bem menor na faculdade, tanto com a própria gestão da UFJF, como com os professores, que “não têm vontade nenhuma de dar aula”, ou com os alunos. Sobre os últimos, comenta sobre o que ele pensa ter sido precoce e, quiçá, insensível, na lida dos alunos e frequentadores dos DAs do ICH⁷, com a situação da morte de seu amigo. Mais uma vez, não está disposto a fazer muitas concessões a esse respeito. O grau de ceder aqui é tão baixo que, frente uma situação incômoda, na faculdade, sobre a qual nada pode fazer, considera mesmo abandonar o curso.

Chego na faculdade, fico mal. Aí, vou no DA, eu fico mal. Porque não basta tudo que aconteceu, a galera pintou a foto do moleque na parede, tá ligado? Tipo, porra, acho que faltou um pouquinho de noção, sabe? Por mais que... eu entendo que tenha sido com boa intenção, uma homenagem, mas não era a hora agora. Sabe? Que aí pintaram, mas falam: “ah, não, cê tá lembrando”. Não interessa, botaram a foto de uma pessoa pequena de cabelo rosa lá em cima! Quem você acha que é? Porra, sabe? Ficou aquela coisa óbvia, sabe? Aí eu não consigo mais ir pra faculdade, perdi totalmente meu interesse na universidade e tô procurando agora algum outro curso pra eu fazer, pra ver se me anima, se me empolga ou se eu vou terminar pelo menos o B.I.

⁷ Ou CAs, isto é, Diretórios ou Centros Acadêmicos. As salas que abrigam DAs dos diversos cursos do Instituto de Ciências Humanas da UFJF ficam localizadas ao lado do Centro de Vivência, num local com certa privacidade, num semi-círculo em torno de um pequeno pátio.

Sem sombra de dúvidas, Bernardo está cansado. Eu fico cansado (e admirado) de pensar na vida dele (e não estou falando da sua rotina de trabalho, que só soma a isso). Sua revolta extenuada é contida – fruto de uma sabedoria, como dizem, muito além dos seus anos, que o faz manter a cabeça erguida enquanto repete o mantra: “é lidar ou morrer”. Sua paciência é de um monge. Ele não tolera nem cede muita coisa na faculdade. Sua resistência é muito mais vocal ali. Mas também não toma parte em uma batalha perdida. Ele vai repetir sempre, pra quem quiser ouvir, que “tá tudo errado”. Mas ele é só um e sabe que não existe tal coisa como um “exército de um homem só”. Acredita numa “luta conjunta”, apenas não encontra isso. Então, quando fala sobre a militância, ele volta a fazer duras críticas:

Eu tô cansado dos militantes. Tô cansado dessa galera, a galera tá cega! Cega! Eu moro com dois militantes e eles são cegos! Eles não conseguem enxergar nada. Eles falam da galera que não tem nenhuma noção de mundo, mas eles perderam a noção de mundo pra noção pequena que eles fizeram. Eles se filiaram ao partido e eles seguem fielmente o partido. Eles se cegaram, cara, se cegaram! E eles são do movimento estudantil e só importa o movimento estudantil. Ninguém tá nem aí pra classe trabalhadora, ninguém tá nem aí pra nada, sabe? Eles só tão sabendo do movimento estudantil. Ai eles falam: “ah não, mas a gente tá com o sindicato”. Cara, quando você viu o sindicato atuando dentro de uma empresa? Quando você vai ver o sindicato atuando? Eu trabalho num Call Center e tem uma mulher do sindicato que fica lá na porta uma vez a casa dois meses e, mesmo assim, ela fica lá sentada numa mesinha entregando panfleto. Que atuação merda, sabe? Tipo, vai tomar no cu! Eu moro com dois militantes: um é da UJC, a outra é dum movimento novo... Deixa eu ver aqui o nome... Afronte. É um novo grupo de militância LGBT, né, mas só quem importa é o “LGB”. É o que eu falei, depois que saiu aquela sanção que psicólogo pode tratar como doença a homossexualidade, todo mundo fez [faz uns sons guturais de revolta]. “Meu filho, eu sou tratado com um doente tem [estala os dedos

algumas vezes] e ninguém falou nada, tava tudo bem”, sabe? Então, assim, eu não vou me levantar pra militar por uma pessoa que não milita por mim. Sabe, eu acho que é uma luta conjunta, mas se é pra lutar junto, vamo lutar junto por tudo. Eu não vou lutar só quando convém a você. Sabe? E a galera me chamando pra participar de coletivo... Teve uma manifestação... Falei: “ah, pelo amor de deus, né”. Teve um trio elétrico na parada gay, me chamaram pra ir pra parada gay, eu falei: “tá maluco, velho? Cês nunca me representaram”. Sindicato ainda! O sindicato nunca me representou e agora eles querem me chamar pra ficar em cima de um trio elétrico! Ah, eles tão achando o quê? Que eu sou um demonstrativo? [...] Militância me enjoa, militância me enjoa, sabe? Eu prefiro muito mais ser independente. Assim, atualmente eu tô me unindo ao que me convém. Vai ter uma manifestação contra o aumento da passagem, eu vou lá. Vai ter uma manifestação sobre direitos LGBTs, aí eu vou. Agora, cê não me chama pra falar sobre causa de “ah não, agora lésbica e gay pode ser tratado por psicólogo”. Show, cara! Eu tô sendo tratado por psicólogo desde os meus 14 anos.

Mais uma vez, dá uma amostra de sua paciência agastada com o que vê como hipocrisia – com essa militância de interesses pessoais, ou cegada pelas orientações de algum partido, e fundamentalmente inócua. Ele quer lutar – e luta cotidianamente –, mas não assim. O alcance da sua voz é curto, mas o que diz é honesto, e se calar não é uma opção para Bernardo. Ao menos, não onde não seja imperioso que se cale e ceda – por conta de uma forma qualquer de necessidade.

III.3.3 A família

Sua relação com a família, então, é outro ponto que me parece pertinente considerar sob esse prisma. É também o último dos três a que achei razoável reduzir essa tentativa de

análise das situações de vida dos meus interlocutores, partindo de uma perspectiva do “ceder”. Num dado momento, em que Bernardo terminava um comentário sobre sua relação com um primo seu que tentava “entendê-lo” – relação boa, por sinal, na qual não teve problema algum –, achei que caberia indagá-lo diretamente: “você é bem tolerante com a família, né?”. “Eu tive que ser”, respondeu. Mas não o foi no começo. “Foi uma coisa que eu tive que trabalhar comigo”, diz, “pra depois poder passar isso pra eles”.

A princípio eu fui bem intolerante, sabe? “Não quero e acabou!” Mas depois eu botei minha cabeça no lugar, que as coisas não são assim. Não é eu chegar de um dia pro outro e falar “meu nome é Bernardo e é isso”. Porque não é isso. Eu passei por uma transição e eles precisam passar... não por uma transição, mas pra acompanhar a minha transição. É um choque pra todo mundo.

Seu entendimento de como deve lidar com a família não mudou muito desde a nossa primeira entrevista. Lá já falava de ter de esperar “o tempo deles”, e que era “um processo” e que ele precisava entender tudo isso. Em outras palavras, é evidente que cede no contexto familiar. Após um primeiro momento de conflito acirrado, deu um passo atrás e decidiu proporcionar uma segunda chance aos familiares mais próximos, que, no começo, “foram bem rudes” com ele, o “tratavam bem mal”. Mas, conta, sua mãe se desculpou com ele, e, então, “começaram de novo”.

Porque não adiantava eu ficar fazendo de durão: “ah, não quero aceitar”, porque, porra, não ia ter jeito, sabe? Eu dei mais uma chance pra eles, eu me dei mais uma chance de me aproximar deles também, e as coisas foram melhorando, sabe? Agora, quando eu tô apertado de grana, eles tão pagando minha passagem pra ir pra lá, porque eles querem me ver. E eles tão vindo pra cá, coisa que eu nunca imaginei que ia acontecer. Eles estão aceitando meu relacionamento, conheceram a T., amaram a T., ficaram “encantadíssimos”. Tão felizes que eu vou casar, tão doidos pra eu casar logo, pra eu largar essa vida aí de zoeiras, de festas, que eles também não gostam [risos]. Mas agora eles estão me apoiando muito mais, sabe?

A evolução na relação com a família já começara em 2016. Fica claro também que continua agora. E, ao que tudo indica, a tendência é que isso não mude. Mas essa segunda chance que ele deu para a família pode, certamente, ser caracterizada como um ceder – embora pareça mais algo que veio de ambos os lados pra evitar o afastamento. O fato de Bernardo ter conseguido maior apoio por parte da família (da nuclear, em todo caso), que a princípio não recebeu bem a notícia do início de sua transição, poderia indicar até mesmo um ceder também da parte deles. Mas não me sinto completamente confortável usando o termo desta forma. A simples razão é que o respeito que lhe devem não pode ser entendido como uma concessão – e nem como uma negociação com um ambiente normativo opressor. Não pretendo julgar sua família – da mesma forma como não julguei seus patrões da lanchonete. Eles claramente não queriam o mal de Bernardo e fazem o possível para compreender e acolher o filho/irmão. E é importante, inclusive, lembrar que nem todas as famílias de pessoas LGBT fazem esse esforço. As desculpas pedidas pela mãe são uma boa coisa, da mesma forma que o é toda a melhora nessa relação, mas a única pessoa aqui fazendo concessões – ou manobras no interior da norma – é Bernardo.

Pois então, prosseguindo, pouco avanço, em relação à entrevista anterior, ocorreu em relação ao uso de seu nome social pela família. A mãe ainda não consegue chamá-lo de Bernardo, então evita chamá-lo de qualquer coisa. O pai segue chamando-o apenas pelo apelido de infância. A irmã mais velha ainda não fala com ele. Só a irmã gêmea parece já ter superado as dificuldades iniciais com a mudança de nome de Bernardo. Antes também tinha problemas, “falhava” quando ia chamá-lo e, a exemplo do pai, preferia, então, usar seu apelido de infância. “Ela confundia”, ele conta,

Depois ela morou um tempo aqui comigo, em Juiz de Fora, voltou pra Petrópolis, pra casa dos meus pais e saiu de casa. Aí, quando ela saiu da casa deles, a gente começou a conviver mais. Eu ia mais pra lá e ela foi acostumando, sabe? E ela foi conhecendo outras pessoas também, outras pessoas trans, foi lidando melhor com isso. Acho que é mais uma questão de não conhecer, uma ignorância. E ela tava se adaptando ainda, e mesmo que ela queria, não era uma coisa que ela conseguia, porque não era uma coisa que ela entendia.

Voltando ao começo, quando se assumiu trans para a família, Bernardo não aceitava que ninguém o chamasse pelo nome de registro – nem eles. Então, repete o que já me tinha

dito em 2016, que foi “trabalhando isso”: “porque do mesmo jeito que eles têm que me respeitar, eu tenho que respeitar o tempo deles”. Neste ponto, todavia, seu ceder encontrou um limite. Para respeitar o tempo deles, teve de se afastar, porque aquilo começou a lhe fazer mal.

Me afastei um bocado, até que eles pudessem processar essa idéia e eu pudesse me aproximar de novo, mesmo sabendo que eles ainda não estariam aceitando totalmente. Mas eu precisava de um tempo pra mim também, até eu colocar minha cabeça no lugar e aceitar que não ia ser da forma que eu queria. E depois eu me aproximei deles de novo. E mesmo não sendo da forma que eu queria, agora eu entendo melhor o lado deles. Foi um trabalho que eu tinha que fazer comigo mesmo, era uma aceitação minha também, uma falha que tava acontecendo comigo, por eu não estar sabendo lidar com o fato de a minha transição estar afetando eles.

Primeiramente, aqui, afirma que o afastamento serviria para que seus familiares pudessem processar os acontecimentos. Mas ele também precisava, afirma, “entender o lado deles” e “aceitar que não ia ser da forma que eu queria”. Estas duas afirmativas parecem bastante claramente formas de ceder pela aceitação familiar. O reconhecimento de uma “falha” sua na lida com a família, idem. Por outro lado, Bernardo estava aparentemente pensando no bem-estar da família também, em como sua transição lhes afetava. É interessante como a forma desse ceder é inteiramente outra daquela pela necessidade de trabalho. O grau, me parece, é próximo, contudo. E Bernardo chega quase a culpar-se a si mesmo pela dificuldade da família em lidar com sua identidade de gênero. O que é grave, diga-se. Aos chefes, em retrospecto, ele não perdoa. Sabe que agiram mal – ainda que, talvez, por simplesmente não saberem como agir bem. Mas à família, ele não só perdoa como cria diversas desculpas para suas ações – incluindo, como dito, assumir parte da culpa.

Uma das desculpas também é repetida de 2016: “Como se eles não tivessem idealizado uma vida inteira pra mim, sabe? Pai idealiza, não tem jeito, não era o que meus pais queriam”. É verdade, mas não é desculpa. Claro que para ele é, ele precisa dessas desculpas. Não se pode permitir enxergar a família como enxerga outros de seus algozes. Mas logo após dizer isso, seguiu:

Minha mãe falou, tipo, não era o que ela queria pra minha vida, de forma alguma, mas ela não pode fazer absolutamente nada, a não ser ficar do meu lado.

Esta é uma afirmação que carrega uma carga extremamente violenta: uma mãe expressando com todas as palavras a decepção com o filho – mas Bernardo ma narra como algo perfeitamente natural. A prova de seu ceder em favor da aceitação familiar – ou, para melhor dizer, para não causar um apartamento possivelmente incontornável entre si mesmo e seus entes amados mais próximos – é que ele demonstra na sequência que sabe da gravidade de tudo isso. Diz que

A partir do momento que ela falar pra mim: ‘olha, eu não quero mais que você seja o meu filho’, aí eu já não dou mais nenhuma chance de voltar atrás, sabe? Porque a gente tá passando por um processo. Eu tô aceitando a parte deles, eles tão aceitando a minha. A partir do momento que abdicou, falou ‘ó, eu não quero’, aí eu já acho que não cabe a mim ficar correndo atrás. Mas eles tão tranqüilos, super tranqüilos, eles tão muito de boa mesmo!

Ou seja, ele precisa surgir com uma situação hipotética, que sabe que não vai acontecer, para justificar o seu ceder e sua tolerância para com a mãe, evidenciando que percebe a violência de que é vítima. O que Bernardo está afirmando aqui, para si mesmo, é que *não* está cedendo. Que está tudo bem. Que tudo é aceitável, porque sua família está “aceitando” também a parte dele. E enquanto o que não tem a menor chance de acontecer segue não acontecendo, segue ele também cedendo, sem entender porque precisa ceder – e se desculpar por isso.

Mas esse extremo ceder ele guarda apenas para seu “círculo familiar”. Em primeiro lugar, foi somente para eles que se assumiu. “Pro resto, eu não acredito que haja necessidade de eu me assumir, porque ninguém chega falando: ‘olha, eu sou cis’, então, eu não preciso chegar e falar: ‘olha, eu sou trans’”. De modo que compartilhou um texto de outra pessoa no Facebook e toda a sua família ficou sabendo de uma vez só.

Eles não são minha família, sabe? Eles são parentes, eu já não considero mais o meu círculo familiar, e eu contei só pra eles. O resto ficou sabendo pelo Facebook, pelos outros, por terceiros. Também não acho que eu deva ficar

dando explicação. A explicação que eu devo era só pra eles mesmo, o resto, eles têm que se habituar com isso e acabou.

Exemplifica ainda sua escassa tolerância com a ocasião em que uma sua tia, no seu aniversário, mandou, por um grupo da família no *Whatsapp*, parabéns para sua irmã e colocou o seu nome de registro junto⁸. Retrucou:

“Olha, já faz um ano que eu me assumi, eu dei um tempo pra todo mundo”... Só que pô, já passou um ano que eu contei, um ano que minha mãe já sabe, então, assim, quem são meus tios pra não aceitarem, sabe? Tipo, “porra, vocês não participam da minha vida, vocês não me ajudam em nada, vocês não me influenciam em nada, vocês não têm o menor direito de me desrespeitar”. E eu fui conversar com ela, só que ela só veio me atacar. Eu falei: “bem, olha só, essa pessoa que você está citando, ela não existe, se você quer que essa pessoa seja o seu sobrinho, essa pessoa é o seu sobrinho. Agora, eu não sou seu sobrinho”. Aí ela falou que não tem nenhum sobrinho chamado Bernardo. Aí eu falei: ‘bom, então, você não tem um sobrinho’ e acabou aí. Ela não fala comigo, ela não frequenta a minha casa, ela não fala com meus pais, ela não fala com as minhas irmãs, ela não fala com ninguém da minha casa. [...] Quando eu falei com ela que isso era preconceito, ela se sentiu “ofendidíssima”: “não, mas eu não tenho preconceito”. Eu falei: “como você não tem preconceito?! Olha o que você tá falando! E você me diz que você não tem preconceito?”. “Ah, mas eu fui a primeira pessoa a te apoiar”. Eu falei: “é isso que você chama de apoio?”. Porra, pelo amor de deus! Fala sério! [risos] Cara, é o cúmulo da cara de pau, virar pra mim,

⁸ Esclareço que não digo aqui que ela mandou parabéns para ele, porque Bernardo mesmo não disse isso. A forma como ele expressou o acontecimento é relevante, aos meus olhos. Nas suas palavras, essa tia “mandou ‘parabéns, Bárbara’ [sua irmã] e botou o meu nome de registro”.

me chamar pelo meu nome de registro e falar que me apóia, que tá me respeitando! Respeito não é isso.

A falta de qualquer tipo de autorreflexão por parte da tia é lamentável, mas é igualmente exemplar do que muitas pessoas preconceituosas fazem – para, depois, não aceitarem ser chamadas pelo que seus atos evidenciam. No mais, o que o trecho deixa ver, repito, é que Bernardo não tolera o desrespeito de seus parentes, que como ele disse, não são sua “família”. Esta, aliás, parece ter tomado seu lado, já que não fala com a tia que o desrespeitou – agora sim, num sentido mais literal, talvez cedendo a ele, ao resistir abertamente, junto dele, e *não ceder* frente o preconceito da tia.

III.4 Desejo e masculinidade

Outras das possibilidades para observação, que me surgiram após meu primeiro encontro com Bernardo, como já indiquei, foram o pivô para (1) uma discussão sobre noções de masculinidade, além de (2) uma abordagem mais aprofundada acerca de sua relação com a namorada da época em que se assumiu trans – ou seja, uma reflexão sobre conjugalidades não hegemônicas. Tentarei tratar dos dois assuntos paralelamente, neste tópico.

Sobre a ex-namorada de Bernardo, lembrando, apesar de namorar um homem, ela não abria mão de sua identificação como lésbica. Mencionei o compreensível incômodo dele com a situação. Mas me perguntei também se não estaria me esquecendo do desconforto dela. É verdade que a autodeterminação – o ato de adotar uma identidade (no caso, uma identidade sexual) e crer em sua fixidez –, é problemática – para retornar a Butler, por conta daquela parcela opaca do “eu” que ela exclui, que compromete, por sinal, a própria sexualidade da pessoa que a realiza. No caso em discussão, fica claro que a identidade sexual de uma pessoa pode divergir do seu desejo sexual – uma parte, por certo, muito mais instintiva, instável e opaca do “eu”. Como pergunta Butler: “what, if anything, can lesbians be said to share? And who will decide this question, and in the name of whom?” (BUTLER, 1993, p. 309). Ela argumenta que “sair do armário” seria uma tentativa de dar para o outro, para um “você” – lembrando sempre de nossa vinculação fundamental ao outro –, certa clareza sobre “quem eu sou”. O problema é que após tal revelação fica a questão de o que isso significa, “for its always finally unclear what is meant by invoking the lesbian-signifier, since its signification is always to some degree out of one’s control” (Ibid., p. 309). É importante notar também que

o mesmo pode ser dito a respeito de qualquer identificação autodeterminada, como eu espero ter já conseguido expor ao longo deste trabalho.

Por outro lado, voltando à questão da identidade lésbica, ainda com Butler:

It is possible to argue that whereas no transparent or full revelation is afforded by “lesbian” and “gay”, there remains a political imperative to use these necessary errors or category mistakes [...] to rally and represent an oppressed political constituency (Ibid, p. 309).

A autora segue o debate para questionar qual entendimento do termo deve-se, então, usar, e se o uso instrumental (político) dessa “identidade” não pode acabar tornando-a um imperativo regulatório – no sentido de determinar como uma lésbica “deve” ser. Mas, por importante que seja esse debate, não pretendo me aprofundar nele aqui e agora. O que tento fazer é apenas observar que a auto-identificação, embora muito mais complexa do que possa parecer, é necessária em dados contextos. E que não é absolutamente meu intento afirmar que a ex-namorada de Bernardo devesse ter aberto mão da sua. Poderia ainda trazer à baila a problemática do pertencimento grupal, entre outras. Mas isso deve ser abandonado, por ora – se é que espero poder voltar às questões acerca das vivências de homens trans: ao tema deste trabalho, afinal.

No nosso segundo encontro, Bernardo trouxe pormenores adicionais sobre essa sua relação supramencionada. Contou:

Teve uma festa que a gente foi, e a gente ficou muito louco, e ela falou que, embora ela quisesse muito acreditar, eu nunca ia ser homem de verdade. Mas eu não lembrava, eu lembrei disso muito tempo depois, sabe? Que foi alguém falando disso e veio aqueles ‘flashes’ na cabeça, de quando cê bebe muito, perde totalmente a consciência. E eu fui lembrando de coisas depois. E ela me atacava um pouco em relação a isso, mas era uma coisa que eu não percebia, tava muito apaixonado...

O fato de ela não conseguir “acreditar” que Bernardo fosse, ou pudesse vir a ser, “homem de verdade” envolve muito mais do que sua aparência ou sua genitália – que, em geral, como a de todos nós, fica, convenientemente, muito bem escondida, como lembram West & Zimmermann (1987). No célebre artigo “*Doing gender*”, de 1987, os autores diferenciam os termos sexo, categoria sexual [*sex category*] e gênero. Assim sendo, o

primeiro dos três seria presumido através do segundo: “we take it for granted that sex and sex category are congruent – that knowing the latter, we can deduce the rest” (W&Z, 1987, p. 132). Curiosamente, tendemos a acreditar que o que ocorre é o contrário: pressupomos o sexo através da categoria sexual, mas imaginamos que aquele, por alguma razão, é a base para esta. Como explicam, a categorização sexual nada tem a ver com a genitália:

The categorization of members of society into indigenous categories such as "girl" or "boy," or "woman" or "man," operates in a distinctively social way. The act of categorization does not involve a positive test, in the sense of a well-defined set of criteria that must be explicitly satisfied prior to making an identification. Rather, the application of membership categories relies on an "if-can" test in everyday interaction (Sacks 1972, pp. 332-35). This test stipulates that if people can be seen as members of relevant categories, then categorize them that way. That is, use the category that seems appropriate, except in the presence of discrepant information or obvious features that would rule out its use (W&Z, 1987, p. 133).

Por essa razão apenas, já é possível imaginar porque a ex-namorada de Bernardo não conseguia vê-lo como homem: através deste teste, ele podia visto como membro da categoria “mulher”, então assim devia ser categorizado. Embora não se entenda parte de tal categoria, ele não apresentava caracteres óbvios [*obvious features*] que o apartariam do uso imediato dela. Quanto à presença de informação discrepante, havia, e ele a vocalizava: não era mulher, mas homem. O que leva à questão do gênero. Como colocam W&Z, “a person's gender is not simply an aspect of what one is, but, more fundamentally, it is something that one does, and does recurrently, in interaction with others” (W&Z, 1987, p. 140). A questão da masculinidade normativa entra, muito provavelmente, em jogo aqui. Talvez Bernardo não “fizesse” o gênero masculino apropriadamente ainda, o que invalidaria, juntamente ao “*if-can test*”, aos olhos de sua ex-namorada, sua auto-identificação. Mas uma parte do relato de Bernardo me chamou a atenção.

Sua relação com a ex “azedou” completamente após o término. Se já não era boa antes, chegou ao ponto de agora (ou em outubro de 2017, em todo caso) não poderem, de estarem legalmente proibidos, de se aproximarem e até falarem um do outro. Os detalhes da briga são de pouca importância, mas um trecho do que me contou Bernardo, me parece muito

relevante. Diz, sem bem explicar⁹, que em dado momento brigaram por conta de uma chave. O seguinte, então, se passou, segundo sua versão:

Ela me deu um tapa no peito e eu segurei a mão dela. Falei: ‘olha, cê tá ficando maluca’. E ela começou a gritar, falando que eu estava diminuindo ela, porque eu tava chamando ela de louca. Eu falei: “olha, quando eu tô falando que cê tá maluca, eu tô falando de verdade, eu não tô falando pra te atingir ou, como mulher, falar que você é maluca, porque você tá gritando. Não, eu tô falando que você realmente precisa procurar ajuda, porque, cara, cê tá gritando comigo por causa de uma chave. Cê veio atrás de mim me cutucar por causa de uma chave”. Tipo, eu não tirei minha parte do erro, sabe? Eu falei: “olha, eu não deveria ter te segurado? Não deveria. Eu não deveria ter gritado de volta com você? Não deveria”. E eu me desculpei com ela, sabe?

Primeiramente, Bernardo, como homem, sabe que “não pode” chamar uma mulher de “maluca” – o que não deixa de ser uma norma para a conduta masculina num certo contexto social, em que se reconhece o prejuízo histórico que tal afirmação carrega –, então, faz absoluta questão de se explicar.

Mas muito mais interessante é o fato de ela o ter acusado de lhe estar diminuindo: interessante por ela ter afirmado pensar que ele nunca seria um “homem de verdade”, mas no momento em que ele teve uma atitude que pôde ser interpretada como machista, imediatamente ele se tornou um homem aos seus olhos (o que não é dizer que apenas homens possam ser machistas – apenas, porém, que é essa a ideia presente no senso comum). O machismo aqui está no procedimento misógino de desconsiderar a argumentação – sobretudo quando exaltada – de uma mulher sob o pretexto de que é inválida dada a natureza emocional e imprevisível da mulher – sua loucura inata –, propriedades entendidas como essenciais da

⁹ É provável que tenha a relação com o trecho seguinte (mas como a narrativa se tornou um pouco confusa para mim, não tenho certeza se se trata da mesma chave nas duas situações): “eu fui pruma festa com a chave do apartamento dela. Eu tava ficando no apartamento dela e ela tava em casa e não quis ir pra festa. Mas ela morava com uma outra menina, aí ela falou: ‘não, leva a minha chave, porque a B. tá em casa e qualquer coisa eu pego a chave com ela’. Só que aí essa menina foi viajar de manhã cedo e deixou ela em casa e não deixou a chave. E eu fui dormir na casa de uma outra menina, que eu saí com essa menina durante a noite e fui dormir na casa dessa menina. E ela me ligou e eu não vi. Quando eu acordei já eram, tipo, 10 horas da manhã, e ela acordou 8 horas da manhã. Aí ela fez um ‘textão’ no Facebook falando que eu mantive ela presa em casa, que eu agredi ela...”.

fêmea humana. Não acredito ser demasiado arriscado supor que ela não veria machismo em uma outra mulher que lhe dissesse, em semelhantes circunstâncias, que ela estava “ficando maluca”. Ela, na verdade, associa o machismo ao “ser homem”, de modo que apenas quando Bernardo incorreu em atitude claramente machista (segurá-la e chamá-la de louca) ela o conseguiu enxergar como homem.

Discorrendo sobre trabalho de Kessler e McKenna, que também argumentam serem as categorias de “fêmea” e “macho” [*“female” and “male”*] produtos do que chamam “processo de atribuição de gênero”, West e Zimmermann apontam para um exemplo oferecido por aqueles, de como isso funciona:

They cite the child who, viewing a picture of someone clad in a suit and a tie, contends, "It's a man, because he has a pee-pee" (Kessler and McKenna 1978, p. 154). Translation: "He must have a pee-pee [an essential characteristic] because I see the *insignia* of a suit and tie." Neither initial sex assignment (pronouncement at birth as a female or male) nor the actual existence of essential criteria for that assignment (possession of a clitoris and vagina or penis and testicles) has much – if anything – to do with the identification of sex category in everyday life (W&Z, 1987, p. 132).

Na passagem aqui apresentada, o machismo equivale ao terno e à gravata, ele é a insígnia do homem. E é, de fato, em qualquer circunstância, insígnia de alguém performando o gênero masculino – ou “fazendo” esse gênero, para usar os termos de W&Z. Como o descontrole emocional é parte do que é entendido como “essencial” da mulher, o machismo é parte da “essência” do homem. Só que nada disso é realmente essência, é só gênero, e “doing gender means creating differences between girls and boys and women and men, differences that are not natural, essential, or biological” (W&Z, 1987, p. 137).

Mas, seguindo em frente, é importante ressaltar que West e Zimmerman falam das concepções normativas de masculino e feminino – resultantes da crença nas categorias de “homem” e “mulher” como substantivas e indissolúveis. A noção de performatividade, de Butler, é onde essa crença é melhor questionada. “O gênero”, afirma, “é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (BUTLER, 2015, p. 69). As linhas de coerência segundo as quais se produz a aparência de substância permanente que sustenta a noção binária dos gêneros são basicamente as traçadas por W&Z, entre sexo e gênero – somadas à heterossexualidade compulsória,

produzida discursivamente como a forma natural de complementaridade. Foi tendo isso em mente que Bernardo, a princípio, teve dificuldades depois de sua transição.

Primeiro eu enfiei na cabeça que eu só podia sair com mulher, que eu não podia sair com nenhum homem. Aí, depois, também eu comecei a trabalhar isso muito na minha cabeça, porque eu acho que eu tive que trabalhar tudo muita coisa. Porque eu idealizei uma idéia de masculinidade na minha cabeça. E eu teria que seguir aquilo na minha cabeça. E depois aquilo começou a me fazer mal, né? Porque não é bem assim. Aí eu comecei a me interessar por outras pessoas, por um rapaz, e eu não conseguia lidar com isso! Eu falei: ‘gente, fudeu! Tá tudo errado. E agora?’

A masculinidade que idealizou foi precisamente uma masculinidade heteronormativa, e viu-se, pois, num conflito: sua identidade de gênero decretava que ele não podia se interessar por outros homens. Segundo o sistema de práticas reguladoras dos gêneros, seu desejo não pode ser descolado de seu gênero – deve, necessariamente, ser direcionado ao gênero oposto e, portanto, complementar. O ideal de homem da norma não comporta um desvio da orientação heterossexual. Como melhor diz Butler,

Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e o que o gênero reflete ou exprime o desejo (Ibid, p. 52).

Bernardo precisou trabalhar isso, afirma. Não foi fácil. Não queria ser mal entendido, queria que estivesse muito claro que é um homem – e as normas de inteligibilidade social lhe informavam que, para isso, entre muitas outras coisas, precisava ser exclusivamente heterossexual. Chegou, por fim, a uma conclusão: não podia privar-se dos desejos por obediência às normas de reconhecimento social:

Não posso deixar minha identidade de gênero influenciar minha “opção” sexual, porque isso ia acabar me afetando

de uma forma muito negativa, porque tá me privando de fazer uma coisa, simplesmente porque eu não queria que ou outros pensassem uma coisa ruim. E foi outra coisa também que eu desconstruí totalmente na minha cabeça. Então, depois que eu namorei essa menina, eu me enrolei com moças, eu me enrolei com rapazes, depois eu conheci a T..

E ainda abdicou de muitas outras coisas, durante esse processo de encontrar, digamos, uma “masculinidade própria”, que lhe caísse melhor. Sua conclusão, todavia, é otimista e necessária; uma ação direta sobre o horizonte normativo, resultado de um “trabalhinho bem chato”:

Eu deixei de fazer muita coisa depois que eu me assumi: eu não dançava, eu não usava uma roupa muito justa, eu abdiquei de muita coisa mesmo, assim. O jeito de falar, o jeito de sentar, tudo. Aí, depois, eu fui desconstruindo isso na minha cabeça também, sabe? Porque eu falei: ‘porra, não dá pra cobrar uma coisa dos outros, sendo que eu tô fazendo tudo errado’, sabe? E eu fui começando a entender melhor também. [...] Que aí cê tenta passar uma imagem, sabe? Não basta você se aceitar, você quer passar isso pros outros. E você acaba vestindo todo um figurino, cê acaba começando a interpretar todo um papel. Aí, depois que você começa a abdicar desse papel, cê começa a ver que a masculinidade não é isso, sabe? Não é o que tá nos outros. Tá em você, sabe? Se você se considera um homem, sua masculinidade é aquilo ali e acabou. Cê não precisa ficar se moldando pro que a sociedade está cobrando. Mas foi um trabalhinho bem chato, foi o que mais demorou pra eu entender, pra eu botar na minha cabeça. E foi isso daí.

Este trecho de minha segunda entrevista de Bernardo, penso que é um bom lugar para finalizar este capítulo. Gostaria de finalizar num bom tom, e acredito que este excerto atende tal demanda. Deixa também, contudo, algumas questões ainda em aberto – as quais pretendo observar melhor nos próximos capítulos. Quando diz, por exemplo, que “se você se considera

um homem, sua masculinidade é aquilo ali e acabou”, é provável que não quisesse dizer isso da forma mais estrita – mas é necessário dar alguma atenção a este ponto. Seus repetidos relacionamentos com mulheres lésbicas são outro ponto cuja apreciação precisei limitar aqui, mas que podem ser também melhor apreciados nos próximos capítulos, onde pretendo fazer um diálogo entre suas vivências e as de meus outros interlocutores. Deixo aqui já uma questão (para mim mesmo, digo): podem ser vistos os relacionamentos amorosos como uma espécie de esfera particular do “ceder”? Como Bernardo mesmo conta: “ela me atacava um pouco, [...] mas era uma coisa que eu não percebia, tava muito apaixonado...”. É provável que sim. Mas como e até que ponto (qual o grau desse ceder)? E, por falar nisso, é preciso dar mais atenção também aos relacionamentos familiares. Eu afirmei que muito se cede ali – mas por quê? Não creio ter dado resposta satisfatória a esta questão. Pois tentarei. E seguirei na minha peleja pessoal para tentar explicar da melhor forma possível os mecanismos de produção dos gêneros – bem como a própria transexualidade entra neste debate –, em especial, no que tangenciar as histórias de vida de meus interlocutores. De modo que, dentre outros pontos, estes são alguns a que me dedicarei a seguir.

IV. TRÊS HISTÓRIAS EM DIÁLOGO

Após concluirmos nossa segunda entrevista, contei a Bernardo que vinha tendo dificuldades para encontrar outras pessoas dispostas a também serem entrevistadas. A bem da verdade, eu não estava exatamente correndo atrás dessas entrevistas. Conversara com duas pessoas as quais já conhecia – embora não fossem próximas, mas amigas de amigas. Ambas eram mulheres. A primeira ameaçou marcar um encontro em duas ocasiões, mas sempre se mostrou um pouco reticente. Disse-me que não tinha certeza se poderia me ajudar muito, sugeriu-me que procurasse outras pessoas com mais “experiência”, que tivessem talvez mais o que contar, mais conteúdo para transmitir. Tentei explicar-lhe que não era disso que se tratava, que sua experiência seria, para este trabalho, tão válida quanto a de qualquer outra pessoa. De começo, achei que sua insegurança derivava de não compreender a natureza do trabalho que eu desejava realizar. Mas após a segunda tentativa frustrada de nos encontrarmos, concluí ser melhor não insistir, por achar que ela realmente não estava à vontade em dar-me seu relato – e de forma alguma eu desejaria entrevistar alguém sob pressão.

A outra, eu conhecera havia pouco tempo, em uma festa na casa de uma amiga em comum. Ela me parecera bem mais confiante e bastante extrovertida, de modo que supus que não encontraria a mesma resistência que encontrara com a primeira. Posteriormente, quando lhe abordei para perguntar se se disporia a me conceder uma entrevista para o trabalho que vinha desenvolvendo para o mestrado, de fato, não encontrei a mesma resistência. Encontrei outra, todavia: quando lhe explicava sobre este trabalho, seu tom foi dirigindo-se cada vez mais para um de questionamento. Eu ingenuamente ignorara, até então, a possibilidade de ser questionado sobre a questão do “lugar de fala”. Ela me perguntou por que um homem – segundo supunha ela – cis e heterossexual estava fazendo um trabalho sobre pessoas trans. Não pretendo ir fundo no mérito da questão, mas compreendo que toda a problemática do lugar de fala não se aplica aqui – na pesquisa científica, digo, e, em especial, numa disciplina que se notabilizou por estudar “o outro”. Eu não estava tentando roubar o “protagonismo” de ninguém, como bem poderia ser acusado. De todo modo, ela me via como mais um “curioso”. E eu não discordo completamente – embora exista muito mais às minhas motivações que uma simples curiosidade acerca do estranho e do diferente, numa sociedade marcada por um binarismo de gênero firmemente apoiado no essencialismo biológico. Tentei argumentar algo nessas linhas e ela disse que pensaria, mas que gostaria de ler o que eu já possuía escrito. Mande-lhe e, um tempo depois, perguntei se já tivera tempo de ler – e o que achara. Nunca obtive resposta. Não insisti.

Mesmo Bernardo, perguntei-lhe sobre a possibilidade de me conceder uma entrevista quando, por um acaso, saindo de uma reunião de orientação, sentei-me sozinho na lanchonete *Pingo no I* para uma cerveja, ainda meditando sobre os tópicos e direcionamentos da pesquisa discutidos nessa reunião. Não sabia que ele trabalhava ali, até que, num momento exemplar de “sincronicidade”, apareceu para me atender justamente o rapaz em quem eu pensava. Não resisti ao ímpeto de perguntar-lhe ali mesmo, no seu trabalho, sobre a entrevista. Em retrospecto, vejo claramente como foi inapropriado fazê-lo. Mas dado como Bernardo acabou por se tornar meu informante principal – além da motivação e da energia que demonstrou em ambos os nossos encontros –, não creio tê-lo aborrecido muito com minha afoiteza irrefletida.

Ademais, quando lhe contei dessa dificuldade em encontrar mais interlocutores, Bernardo ofereceu-se para me ajudar. Disse que poderia perguntar, no grupo de *Whatsapp* do qual fazia parte – um grupo com cerca de 25 homens trans, participantes do *Visitrans* –, sobre a possibilidade de compartilharem seus relatos biográficos. Foi assim que conheci Ian e Richard e tive a oportunidade de ouvir suas histórias de vida, das quais trato neste capítulo, juntamente à de Bernardo.

IV.1 Ian e Richard

Encontrei-me primeiro com Ian, no dia 1º de dezembro de 2017, outra sexta-feira. A princípio, a entrevista se daria no dia anterior, após sua saída do trabalho. Mas Ian me escreveu dizendo que estava “enrolado” e não conseguiria sair a tempo. Disse, no entanto, que poderia me encontrar na sexta. Mas, na sexta, eu havia marcado com Richard. Perguntei a este se podia remarcar. Podia e, então, fui ao encontro de Ian, por sua sugestão, no Shopping Jardim Norte. Não tinha o costume de ir para aquela parte da cidade senão com destino à rodoviária (poucas vezes por ano), que fica ao lado. Nunca fora a este shopping e não sabia que ônibus tomar. O resultado disso é que me atrasei um pouco – um hábito meu, que, às vezes penso, não pode ser só azar (sempre algum (in)conveniente contratempo), como eu insisto que é.

Cheguei à praça de alimentação, onde ele me avisara que estaria, “sentado nas mesas aqui perto do *Salsa Parrilla*, do lado da janela”, cerca de 15 para as 18h – ou 15 minutos após o horário marcado. Entrei pelo lado oposto da praça de alimentação e me pus na direção das janelas. Vi de longe, contra a luz ainda forte que entrava pelas imensas janelas, a silhueta solitária de um jovem de perfil, em frente a uma mesa com um copo de chope. Ao me

aproximar mais, vasculhei a vizinhança daquela mesa para me certificar de que aquele rapaz era mesmo Ian. Como não havia muitas mesas ocupadas – e nas que estavam ocupadas, mais pessoas as dividiam –, enfim lhe abordei.

Ian tinha barba, usava um boné e uma camisa de botão com uma estampa discreta. Pareceu-me uma pessoa muito fácil de gostar. Alguém agradável, sem dúvida. Tinha o sorriso franco e simpático. Agora, com a experiência de duas entrevistas com Bernardo, sentia-me mais à vontade e acredito que a entrevista pareceu fluir melhor, desde o seu início.

Ian morava no bairro Cachoeira, “que é Igrejinha, vamos dizer assim”, “praqueles lados de lá”. Nasceu em Bom Jardim de Minas, mas vivia em Juiz de fora desde os 40 dias de idade. Estava com 25 anos à época da entrevista, trabalhava em uma consultoria em telefonia e fazia um curso de design de games. “Bem nerd”, brincou. Pretende, futuramente, fazer a faculdade de design de games – em outra cidade, já que não existe o curso em Juiz de Fora. Diz-se agnóstico teísta. Nas suas palavras, acredita que possa haver algum deus, mas não crê em nenhuma religião específica, já que “nenhuma faz muito sentido” – isso embora tenha tido criação católica e toda sua família pertença a tal religião. “Debandei”, afirma. Seus pais são separados há cerca de 10 anos. Morava com a mãe, aposentada, enquanto o pai, mecânico, vive em Goiânia.

Richard não tinha barba, mas também usava um boné quando eu o conheci. Sugeriu que nos encontrássemos em frente ao Hemominas, no centro da cidade e perto de onde morava, e procurássemos uma praça onde pudéssemos sentar e conversar. Marcamos nosso encontro para às 15h da segunda-feira, 4 de dezembro de 2017. Ao contrário de Ian, que ao menos possuía uma foto sua no Whatsapp (e, é claro, Bernardo, que eu já conhecia de vista), não fazia ideia de como se parecia Richard. Cheguei ao local sem atraso dessa vez e procurei por qualquer pessoa jovem talvez me aguardando nas redondezas. Como não encontrei, simplesmente fiquei em pé na esquina perto da entrada do prédio. Sem demora, aproximou-se, atravessando a rua, um rapaz de boné. Veio direto na minha direção e, conquanto eu tenha tido dúvidas iniciais sobre seu gênero (em qual dos dois encaixá-lo, na minha cabeça), soube logo que era ele. Aliás, se eu não conhecia a aparência de Richard, ele, por outro lado, conhecia a minha – vira minha foto no Whatsapp e disse que me reconheceria.

A praça mais próxima era algo que, na verdade, não sei se, tecnicamente, posso chamar de praça. Ela se estende entre as pistas da Avenida dos Andradas como um híbrido de praça e canteiro central – um nome que, por sinal, sempre achei engraçado. Canteiro central, um híbrido ele mesmo. Seria impossível, com um celular, gravar uma entrevista bem no meio de uma avenida tão movimentada. Acredito que, naquele momento, nós dois tenhamos ficado

um pouco surpresos com a falta de praças mais amplas e tranquilas na região central de Juiz de Fora. Sei que eu fiquei – e também com o fato de eu nunca ter atentado para tal, aos 28 anos, tendo vivido todos eles nesta cidade. Por fim, lembrei-me de outra praça, relativamente perto e definitivamente mais silenciosa.

Ian não fala muito. É um pouco tímido, me pareceu, um pouco reservado, apesar de extremamente simpático e amigável. Mas ainda que nossa conversa tenha se desenrolado bastante facilmente, em alguns momentos suas respostas foram curtas. Com Richard foi bem diferente – ele *fala*. Às vezes, fala tanto que muda de assunto sem nem notar. No caminho até essa outra praça, começamos a conversar e, quando, eu me dei por mim, ele já ia avançado em diversas das minhas questões – das que eu pretendia fazer-lhe, digo. Eu quase pedi para que parasse, pois queria gravar o que ele estava dizendo. E quando enfim nos sentamos num banco, na Praça Menelick de Carvalho, subindo a bem menos movimentada rua São Sebastião, rumo ao bairro Santa Helena, e liguei o gravador, algumas vezes pedi-lhe que repetisse coisas que já havia me dito – o que fez sem problemas, sempre adicionando detalhes e, por vezes, se desviando do assunto. Na quarta entrevista que eu fazia na vida, já aprendera que isso não era um problema, então deixei que falasse o quanto quisesse – e que sua narrativa nos guiasse aonde quer que fosse.

Richard tinha 30 anos. É formado em Educação Física e diz se considerar “espírita umbandista”, mas “mais pra espírita do que pra umbandista”. Trabalhava, à época, em um restaurante, mas era “mais final de semana e tal”. Havia feito uma entrevista recentemente para uma loja e esperava resposta naquele momento. Trabalhara antes como taxista. A mãe é servidora pública aposentada e divorciada de seu pai desde que Richard tinha os seus oito anos de idade, estima. O pai também era taxista e continua sendo. “A diferença”, conta Richard, é que “ele era dono da placa; eu alugava a placa [...]. Meu prejuízo era muito maior que o dele”. Sinceramente, não acredito que tenha sido sua intenção fazê-lo, mas – como me apontou mais tarde alguém mais perspicaz que eu –, Richard acabou criando uma boa metáfora para a relação cis x trans aqui – até porque o homem cis não nasce com a “placa”, que lhe é dada (ou imposta, é verdade), mas ao homem a quem não é concedida uma, o prejuízo é certamente maior. É uma metáfora precária, visto como os termos precisam ser um tanto distendidos para que ela faça sentido – mas cá estamos nós e ai de mim se ressignificar termos não é, afinal, um dos propósitos do fazer sociológico, porque, então, eu entendi tudo errado. (E culpem Richard por eu escapar do assunto: é contagioso!) Richard é de Belo Horizonte e faz apenas seis meses que está em Juiz de Fora. Veio para cá com a esposa, cuja família é daqui, após ter de largar o trabalho de motorista, quando “chegou essa crise e teve

uma hora que o táxi começou a dar [...] um prejuízo alto mensal”. A então namorada morava havia um ano com ele em Belo Horizonte e ainda não conseguira emprego. Com os dois, então, desempregados, acharam que a mudança para a cidade dela e de sua família seria uma boa. Casaram-se quatro meses antes de nosso encontro, já vivendo em Juiz de Fora.

A exemplo de Bernardo, tanto Ian como Richard dizem que souberam já na infância que sua identificação de gênero estava errada. Richard diz que se lembra de alguns eventos de quando era de fato muito jovem:

Por exemplo, eu tenho um irmão mais novo. E a minha mãe comprava vestidinho, essas coisas, queria colocar em mim e eu não deixava de jeito nenhum, entendeu? E eu sempre falava pra ela: “não, eu quero uma roupa igual a do [irmão], quero uma roupa igual a do meu pai, não quero um vestido, não gosto, não vou pôr”. Ela não conseguia pôr mesmo, que eu não deixava de jeito nenhum. Com oito anos, depois de muito tempo d’eu enchendo a cabeça dela, eu consegui convencer a minha avó a convencer ela a deixar eu cortar meu cabelo curto. Então, com oito anos eu já tinha o cabelo curto. E com quatro anos eu já usava as roupas iguais às do meu irmão e do meu pai. Não tem como falar que eu não sempre soube. Eu podia não entender o que era, não ter um termo pra me referir a isso, mas eu sabia.

A narrativa de Ian é bastante semelhante à de Richard. Seu auto-reconhecimento como trans, conta, também vem desde criança. “Mas a gente não entende, né? Não sabe que existe isso”. E acrescenta:

Sempre gostei de coisas de menino [...] E isso eu sempre tive por parte do meu pai. Minha mãe ainda tentava me empurrar coisa de menina, falar que tem que gostar de boneca, me obrigava a ter cabelo grande, coisa que eu detestava. O meu pai não, ele já me criou mais igual um moleque mesmo.

Demonstrações de transgressão de gênero na infância aparecem com frequência em relatos biográficos de pessoas trans (CONNELL, 2016). E aparecem nos três relatos aqui

apresentados. Richard conta, inclusive, que até “uns 12 anos” de idade, ele se referia a si mesmo no masculino. Parou pela pressão dos professores e diretores da escola e dos pais. Conta também que finalmente se abriu aos amigos apenas alguns anos mais tarde:

Eu fui conversar sobre isso pela primeira vez eu devia ter os meus dezesseis anos, com os meus amigos [...] Mas naquela época eu não tinha informação sobre nada, não sabia direito o que era. Eu só sabia que eu me sentia num corpo errado. Só isso. [...] Eu entendia como se só fosse possível fazer a transição, por exemplo, na Tailândia, sacou? Então era uma coisa, pra mim, inalcançável. Eu achava que nunca seria possível. Então, eu tentei reprimir isso dentro de mim durante muito tempo.

Embora tenha conversado com amigos, não assumiu uma identidade masculina ainda, naquele momento. Guilherme Almeida (2012) faz uma útil descrição por grupos, com o objetivo de “apresentar alguns matizes da complexa ‘aquarela das masculinidades’ que caracteriza os indivíduos com corpos que foram inicialmente assignados como ‘femininos’, mas que em alguma medida (variável) se opõem a essa assignação” (ALMEIDA, 2012, p. 515). Como ele, não tenho a intenção de fixar meus interlocutores em nenhum dos quatro grupos que descreve – e também vejo claramente uma possível transitividade entre os grupos. Tendo isso em vista, durante anos, Richard parece ter feito parte do primeiro grupo descrito por Almeida, formado por:

peças que não querem um total descolamento do feminino. Permanecem como ‘mulheres’ por diferentes e variados condicionantes: familiares, subjetivos (medos, incertezas, ceticismo), objetivos e sociais (riscos físicos das modificações corporais, trabalho, sustentação econômica). Isso não as impede de, na intimidade, utilizarem nomes ou apelidos masculinos, alguns objetos característicos da indumentária masculina (como cuecas, camisas, acessórios de cabeça, relógios e sapatos) e, simultaneamente, de conciliá-las com cabelos longos e outros signos sociais que permitem preservá-las (quando desejado ou necessário) na identidade feminina (Ibid., p. 516).

Entre outras coisas, ele era algumas vezes chamado por nomes e com pronomes masculinos ou apelidos sem gênero específico e manteve seu cabelo curto por muito tempo, além de, desde os quatro anos de idade, sempre usar roupas como às “do irmão e do pai”. Fora

isso, contudo, não se apartou da identidade feminina. Quando terminou a faculdade, por conta de uma provável confusão causada por sua aparência dúbia, apesar de qualificado, não conseguia emprego na área de sua formação – e nem em lugar nenhum. Com isso, resolveu mudar um pouco o visual, conta.

Quando eu formei na faculdade foi que eu senti realmente [...] Até hoje, assim, vou fazer sete anos de formado agora e até hoje eu não consegui emprego na área. Não consegui de jeito nenhum mesmo, entendeu? E eu tive uma boa formação [segunda melhor faculdade do estado, diz]. E eu trabalhei com futsal minha formação inteira. Formei com quatro anos de experiência. E, mesmo assim, não rolou. [...] A partir do momento que eu percebi que não tava rolando, eu tinha cabelo curto, aquela coisa toda, aí deixei o cabelo crescer. Falei: “pra arrumar emprego, acho que eu vou ter que deixar o cabelo crescer”. Aí deixei. E, realmente, na hora que meu cabelo cresceu eu consegui. Não na área, mas consegui. Infelizmente o mercado é muito fechado.

Abriu mão, portanto, de algo lhe devia ser caro, uma vitória conquistada sobre sua mãe quase duas décadas antes: o cabelo curto. Sem dúvida, “cedeu” – mas a isso voltarei mais tarde. Conta Richard também que se identificava como lésbica quando começou a namorar e que quando estavam com 5 meses de namoro, conversou com a namorada sobre sua transexualidade. “Foi horrível”, afirma. De modo que não falaram mais sobre o assunto até perto de se casarem, quatro meses antes de nossa entrevista – e que, então, “não foi tão péssimo, mas foi ruim”. Apenas muito recentemente começara a procurar tratamento para iniciar a transição.

Eu só realmente comecei a procurar alguma coisa e tal depois que ela teve uma aceitação melhor, depois que ela conseguiu pelo menos falar sobre isso, entendeu? Aí foi ótimo, que nós fomos na Brune [Visitrans], depois a gente foi no grupo, ela me acompanhou. E depois dessa primeira reunião do grupo foi que ela veio me falar que

*tinha aceitado tudo e eu senti que ela tava de boa mesmo.
Hoje a gente consegue conversar sobre isso.*

Ian também começara sua transição fazia pouco tempo. “Fui entender realmente o que é, e conhecer até outros homens trans, quando eu tinha 21 anos”, conta. Foi quando passou a se identificar como homem trans, embora apenas em 2017 tenha começado o tratamento hormonal. Só conseguiu os atendimentos médico e psicológico para iniciar a transição depois de conhecer um rapaz do *Visitrans* – mais uma vez. Ele também se identificava como lésbica, até “se entender”. A partir de uma reportagem que viu na TV, começou a pesquisar sobre transexualidade e concluiu que era aquilo o que acontecia com ele, “não era só uma vontade que dá e passa”.

Segundo Almeida,

O processo de autoidentificação dos homens tem ocorrido por contatos pela internet em comunidades virtuais de pares (blogs, sites, Orkut, Facebook), ambientes hospitalares ligados ao processo transexualizador, universidades e espaços políticos do movimento LGBT, além de redes pessoais e do contato com matérias jornalísticas e programas de TV (Ibid., p. 519).

É um tanto surpreendente como tal é absolutamente verdadeiro em relação aos meus três interlocutores – tornando até difícil separar meios citados por Almeida. Cada um deles aparece nas falas de Bernardo, Ian e Richard – tendo o *Visitrans*, que, por sinal, envolve alguns desses meios (senão todos), como o ponto final de convergência entre os três, com todo o suporte ali oferecido.

O processo de autoidentificação por esses meios reafirma o que já havia sido notado ao final do segundo capítulo deste trabalho: não parece haver (ou ao menos ser usual haver) um momento de “eureka”. Entre meus interlocutores, a partir de suas narrativas, parece mesmo ser um processo que se inicia na infância e se intensifica através de contatos dos mais diversos que informam à pessoa da possibilidade de desafogo: de trocar uma “sensação claustrofóbica”, nas palavras de Ian, “uma sensação de, por exemplo, cê ficar trancado num elevador sem ninguém pra te salvar; cê vai ficar ali pro resto da sua vida [...] cê não tem pra onde correr, pra onde fugir” – trocar isso por “uma sensação de liberdade, de se libertar”.

Por outro lado, dada a enorme complexidade que envolve os processos identitários, a construção de gêneros e o próprio conceito de transexualidade (ALMEIDA, 2012), não é, de modo algum, possível estabelecer uma trajetória universal por que passam todas as pessoas trans – nada nem remotamente próximo disso é possível. Fatores como classe social,

localização geográfica, geração e até mesmo o fato de se estar tratando de homens ou mulheres trans têm papel importante na forma como essas histórias de desenrolam. Como um rápido contraponto aos relatos aqui apresentados, é possível olhar para história de vida de Robyn Hamilton, de que trata Raewyn Connell em *Gênero em termos reais*. Robyn era uma mulher trans de 67 anos de idade que Connell entrevistou na década de 1980, na Austrália. Havia feito a cirurgia de redesignação de gênero sete anos antes. “A forte narrativa principal”, afirma Connell, sobre o relato de Robyn, “diz respeito a crescer diretamente como um menino e se tornar um homem competente e até mesmo bem-sucedido”. Casou-se aos 28 e somente após o divórcio, vinte anos mais tarde, iniciou a transição – com sua narrativa passando de forma abrupta de uma história sobre ser homem “para um relato sobre se tornar mulher”:

Robyn descreve repetidamente a transição como algo que veio sem nenhum aviso, algo que começou de forma repentina [...] o começo da mudança como a chegada de um desejo agudo e avassalador (CONNELL, 2016, p. 181-182)

Em suma, o processo por que passou Robyn contém pouquíssimas semelhanças com os processos por que passaram e estão passando meus interlocutores até aqui – o que também não quer dizer que entre eles haja somente similaridades, como se vai observar. Contudo, para voltar a Almeida, todos os três (ao menos, presentemente) se inserem no quarto grupo descrito pelo autor:

indivíduos que fazem e/ou desejam modificações corporais através da hormonização por testosterona e de uma ou mais intervenções cirúrgicas, além de se valerem em larga medida de outros recursos sociais (roupas e calçados masculinos, faixas torácicas – a fim de dissimular o volume dos seios – e próteses penianas de uso público). Buscam também frequentemente o reconhecimento jurídico do sexo e do nome masculinos e têm se tornado mais visíveis na cena pública brasileira, em função do processo transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS), que favorece o acesso a modificações corporais de alta complexidade. Tais indivíduos já se expressavam de forma diferenciada antes da existência do processo transexualizador, distinguindo-se de maneira mais ou menos sutil da identidade lésbica. A busca do acesso às modificações corporais tem tido o efeito colateral de produzir uma identidade social radicalmente distinta para além das paredes hospitalares: a de “homem trans” (ALMEIDA, 2012, p. 516).

O artigo de Almeida, *‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades?*, oferece uma breve, mas muito valiosa, discussão sobre essa categoria identitária. Então, com perdão por citá-lo *mais uma vez*, mas, visto como já abraço uma classificação que é sua, é essencial notar que, segundo afirma, com respeito a este quarto grupo, usa “a palavra ‘transexual’ como uma âncora válida para expressar identificação entre sujeitos e algumas experiências sociais em comum, e não para dar corpo a um conjunto de experiências absolutamente idênticas no âmbito das relações de gênero” (Ibid., p. 517). Algo que aqui é igualmente válido e parece importante salientar.

Embora Bernardo, Ian e Richard sejam todos ainda jovens, é precisamente na idade que as diferenças em suas histórias de vida começam a aparecer. Bernardo tinha vinte anos quando nos encontramos pela segunda vez, enquanto Richard tinha trinta à época de nosso único encontro, algumas semanas mais tarde. A transição de Bernardo, contudo, já ia mais avançada que a de Richard, em termos de medicação. E isso não obstante o fato de Richard ter se aberto aos amigos sobre sua transexualidade aos dezesseis, enquanto Bernardo conta ter se “assumido” trans aos dezessete, não muito após ter “descoberto” a via da transexualidade. Bernardo, com essa idade, tinha acesso a muito mais informação que Richard com a mesma idade, uma década antes – como fica explícito na própria fala deste sobre só ser possível fazer a transição na Tailândia. Além dos blogs, vlogs, reportagens de TV, grupos de Facebook e outras redes sociais que aparecem tanto no relato de Bernardo como no de Ian, Bernardo, logo que entrou na faculdade teve também contato com um coletivo LGBT que o abraçou e lhe ofereceu ainda mais informação, suporte, além da paz de saber que não estava sozinho. Nada disso aparece no relato de Richard a não ser anos adiante. É verdade que uma amiga com quem conversou na adolescência talvez lhe tenha proporcionado também, em algum nível, essa sensação de não estar sozinho, não ser o único fora do eixo. Nada se passou àquela época, nenhum dos dois procurou a transição e a falta de informação adiou o início da de Richard em quase 15 anos. Mas ele diz crer que “ela” também seja trans – homem trans, isto é. Evidentemente, é impossível dizer se Richard tem razão ou se suas impressões são ainda fruto de alguma desinformação acerca das possíveis formas de masculinidades não-hegemônicas, em particular, em mulheres cis. Quando pedi que me contasse mais sobre essa pessoa, a quem se referira apenas de passagem, narrou-me apenas o seguinte:

Quando a gente conversou isso, lá atrás, com 16 anos e tudo, ela falou que também se sentia com eu. Então, eu

acredito que ela seja. Se ela fez a transição ou não, eu acredito que não, porque a última vez que eu vi ela, ela tava trabalhando como segurança de um barzinho lá de BH, entendeu? Isso deve ter uns 3, 4 anos. E ela tava normal, como sempre foi. Então, eu acredito que ela não tenha feito a transição, não. Mas que ela é [trans] também, isso eu não tenho dúvida, não.

O debate sobre masculinidades femininas (ou as intraduzíveis *female masculinities*, de Halberstam (1998)) é demasiado complexo para que se aprofunde nele neste momento. Mas vale a ressalva de que tais masculinidades, como aponta Halberstam, são terreno fértil para contestação dos modelos hegemônicos de conformidade de gênero e do próprio sistema binário – entre outras coisas, justamente, por, como pode ter sido o caso aqui, muitas vezes os corpos inicialmente generificados como femininos, quando apresentam desvios em relação à heteronorma, poderem facilmente ser entendidos como masculinos. E o principal objetivo de Halberstam é precisamente contribuir para a produção de novas taxonomias de gênero.

Isto posto, com efeito, a diferença de acesso à informação sobre transexualidade é bastante clara nesse intervalo de dez anos quando se compara os relatos de dois jovens que, fora a relativa diferença de idade, compartilham vários dos mesmos marcadores sociais: ambos brancos, de classe média, vivendo na mesma região do país, ambos criados como meninas na infância e auto-identificados como lésbicas na adolescência.

O mesmo vale para Ian, por sinal – cuja experiência, no que tange o acesso à informação, parece se aproximar mais à de Bernardo, embora fosse um pouco mais velho, 21 anos, quando começou a se identificar como homem, cautelosamente, sem pressa. Ian conta que, embora quatro anos já tivessem passado desde que mudou sua identificação, esta ainda “é uma questão meio vaga”. Explica que é

porque todo mundo me conheceu sem ser assim. Foi um processo. No serviço ninguém me chama pelo nome social; em casa, minha mãe ainda tem uma relutância, às vezes chama, às vezes não. Minha irmã é fora de cogitação, não sei nem se ela sabe também. Porque eu só falei com a minha mãe. Meu pai também não sabe. Falei só com a minha mãe. E também não cheguei e conversei. Eu escrevi uma carta, fui embora pro curso e sumi o dia

inteiro. Larguei ela por conta pra ver. Por conta dessa coisa de aceitação. Minha família tem muito preconceito, coisas que eu sempre ouvi desde pequeno. Então, assim, meus amigos me tratam como homem, me chamam de Ian; meus perfis na internet são todos com o nome social. Então, essa parte com as pessoas que eu conheço recente, e alguns amigos que eu tenho antigos, foi mais fácil. Agora, trabalho e família é um pouco mais complicado.

Para os amigos contou aos 21 anos, para a mãe somente no início de 2017, quando estava para começar a tomar os hormônios. Em relação ao trabalho, o problema de Ian é diferente do de Bernardo. Quando lhe perguntei se lhe incomoda ser tratado no feminino ou pelo nome de registro, disse que sim, mas que no trabalho é uma questão complicada. Ele trabalha na mesma empresa há quatro anos e diz que todos lá o conheceram pelo nome de registro. Além disso, conta, “meu chefe, ele é evangélico... Muito fervoroso”. Mas também conversou com ele antes de começar a transição:

Eu conversei com ele, expliquei a situação. Falei: “não tem como eu chegar aqui, do dia pra noite, com a cara cheia de barba”. Então fui conversar com ele. Cê sente que tem aquela coisa: “ah, isso vai passar, uma hora cê pode mudar de ideia”. Aquela coisa, assim, muito ainda ligada com religião. Tô dando um tempo, deixa ir. No momento certo vou falar... Prefiro que seja [Ian].

No curso que faz, também ali as pessoas o chamam pelo nome de registro, porque quando entrou também não havia começado a hormonização. De modo que, relata: “eu fiquei um pouco inseguro ainda. Não sei como que as pessoas vão reagir. Eu mesmo, por mim, eu acabei não colocando o nome social, nem nada, mas ninguém me trata diferente. E tá bem visível agora, né?” Com efeito, não acredito que ele seja, com muita frequência, confundido por uma mulher – por desconhecidos, em todo caso. Mas que ninguém lhe “trate diferente” é uma declaração curiosa. Ian se diz incomodado quando lhe chamam, como num exemplo que dá, de “moça” – ainda que não veja muito problema caso seja só um equívoco inocente. No entanto, em ambientes em que é sempre chamado pelo nome de registro e onde apenas se referem a ele com o pronome feminino, ele diz não ser tratado diferente. O que ele parece estar querendo dizer é que não sofre nenhum tipo de discriminação óbvia por ser trans: não

sofre ofensas ou é alvo de piadas. Também não é reconhecido como homem – mas isso ele releva. Na sua fala, fica claro que o fato de ter sido uma escolha sua não se ter matriculado com o nome social nem ter solicitado sua mudança mais tarde é o único fator decisivo na forma como é visto – de modo que se não é chamado pelo seu nome social, a culpa é sua apenas. O fato de sua aparência informar algo distinto daquilo que o nome pelo qual a ele se referem indica, a ele basta – contanto que não lhe agridam abertamente.

É uma situação complexa e Ian é, sem dúvidas, o mais inescrutável dentre os meus três interlocutores. Todo o dito acerca de sua convivência no curso vale também para o trabalho. A mim, me parece que ele deixa tudo passar – num misto de confiança no poder da aparência (de que, cedo ou tarde, todas as dúvidas a seu respeito devem sucumbir sob a lógica de que se ele se parece com um homem, então é um homem) e paciência. Além disso, são situações passageiras – ele pretende eventualmente mudar-se de Juiz de Fora. Talvez não valha a pena o esforço. Talvez não seja nada disso. Talvez seja o contrário. Aliás, o contrário vai ao encontro do que Ian diz sobre o “ser masculino”:

Acho que vai muito além de aparência. Acho que as pessoas interpretam o “ser feminino” ou “ser masculino” muito ligado à aparência. Vai muito além disso. Pelo menos eu vejo assim. Por exemplo, um homem cis tem que amputar o pênis, ele vai deixar de ser homem porque fez a amputação do pênis ou qualquer motivo que seja? Não vai deixar. Eu vejo, assim, a forma como você se impõe pro mundo influencia muito o que você vai receber de volta. Eu vou pra rua sem medo, não esquento a cabeça, senão eu acabo recebendo, talvez... Pela Lei da Atração, eu acredito muito nisso... Recebendo isso de volta.

Sua crença na Lei da Atração poderia responder ao porquê de ele agir, aparentemente, com tanta passividade – algo como: se não “esquentar a cabeça” com desrespeitos, eles não o atingirão. Se for sempre tranquilo em relação à forma como é tratado e não se deixar aborrecer com facilidade, então será bem tratado. Sem entrar no mérito da credibilidade de tal lógica, ela, todavia, não soa como a resposta para a questão aqui posta, mas muito mais como uma adaptação, uma resposta para outra pergunta: a de como agir frente situações incômodas. Sua crença na Lei da Atração, no fim das contas, não pode responder o porquê de ele agir com passividade, porque sua passividade não resulta dela, sendo a Lei da Atração apenas a forma

que ela assume. Uma breve pesquisa no *Google* e o primeiro resultado que aparece é o site *O Segredo*¹⁰. Ali lê-se: “A lei da atração estabelece que todo evento, positivo ou negativo, que acontece com você foi atraído por você”. Novamente, sem fazer julgamentos acerca da veracidade de tal afirmação, nela está presumida a culpabilidade da vítima de algum evento negativo. Passividade é o mínimo a se esperar de alguém que creia nisso. Meu ponto é, então, que – simplificando – Ian procurou e encontrou um modo de agir que ao mesmo tempo lhe permite ser como deseja ser e não enfrentar as angústias de sê-lo – mas apenas esperar que tudo se resolva dada sua atitude positiva.

Nesse sentido, Ian faz concessões quase o tempo inteiro – provavelmente, em relação a muitas coisas; mas em relação à sua identidade de gênero, que é o ponto central aqui, afinal, com certeza. Uma gradação de acordo com as situações certamente também existe, mas parece que, de modo geral, seu ceder varia num nível sempre alto.

IV.2 O “ceder” como agência

Como dito anteriormente, o ceder aqui é entendido como uma ação tomada pelo sujeito. Não deve, assim, ser entendida como passividade no sentido expresso nos dicionários, como um obedecer sem reagir nem pensar – e tampouco como um agir complacente, cujos resultados só podem ser aqueles de reafirmar as normas que comandam esse agir. Já a tolerância passiva que sugeri como subjacente (ou concomitante) a essa ação, não deve ser entendida de forma isolada, visto como é uma espécie de extensão da ação que a produz – como mecanismo de seu próprio funcionamento. Como também já foi dito, o sujeito se forma em relação às normas, e mantém, necessariamente, uma relação íntima com elas ao longo da vida. Cada ação individual tem seus termos ditados pelo sistema de normas que vigora na sociedade em que é realizada. Assim que, o ceder, como qualquer outra ação, é também uma negociação com as normas. De forma alguma, contudo, essa negociação efetivada pelo ceder é de obediência cega, de curvar-se às normas sem fazer perguntas. Pelo contrário, o ceder é uma forma de manipulação das normas em busca de uma sobrevivência que, de outra forma, o sistema normativo poderia facilmente impugnar.

O entendimento mais matizado da noção de agência, de Saba Mahmood (2006), é de imensa utilidade para a compreensão do que venho tentando colocar – o ceder por certo se

¹⁰ osegredo.com.br/lei-da-atracao/

encaixa na sua noção de agência. De modo a possibilitar sua análise do movimento feminino das mesquitas, no Egito, a autora sugere “que pensemos na agência não como um sinônimo de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (MAHMOOD, 2006, p. 123). Completa, adiante, que essa noção da agência humana que propõe explora “modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e ressignificação de normas hegemônicas” (Ibid., p. 123). Seu entendimento da agência humana parte, assim, de um questionamento acerca de uma noção de agência, presente no pensamento feminista pós-estruturalista, que se apoia sempre em padrões de oposição binária como subordinação e subversão e procura enquadrar toda ação humana dentro da lógica da repressão e da resistência.

Embora se oponha a esse entendimento da agência, Mahmood afirma que os argumentos de Judith Butler, provavelmente ainda hoje a principal proponente dele, são fundamentais ao seu trabalho. Mahmood acompanha Butler, e seu uso de Foucault, na compreensão da formação do sujeito através das relações de poder, ao mesmo tempo garantindo sua subordinação e fornecendo os termos que tornam possível sua existência. Em Butler, todavia, a agência encontra sua base na noção de performatividade – ou, melhor dizendo, na instabilidade inerente à forma de reificação e propagação das normas sociais. Como explica Mahmood:

Na medida em que a estabilidade das normas sociais é resultado da sua representação continuada, a agência, para Butler, assenta na abertura essencial de cada iteração e na possibilidade de esta falhar ou ser reapropriada ou ressignificada para outros propósitos que não a consolidação das normas. (Ibid., p. 134)

O que Butler faz é transformar o paradoxo presente na formação do sujeito – ter sua existência tornada possível pelas mesmas estruturas que garantem sua subordinação – em outro, ao colocar tais estruturas como reféns da falibilidade humana. Se, por um lado, o sujeito depende das normas para existir, é também somente através do sujeito que performa os ideais normativos que as normas sociais se mantêm e se consolidam – e eventualmente desmoronam.

Mahmood anda ombro a ombro com Butler pela maior parte da teoria desta, mas entra em tensão com ela pelo fato de, por um lado, Butler, em suas palavras, “ênfatizar a iniludível relação entre consolidação e desestabilização das normas e, por outro, debater a questão da

agência focando aquelas operações de poder que ressignificam e subvertem as normas” (Ibid., p. 135). Fica claro que na proposta de Mahmood tal relação está presente. A autora, contudo, localiza a agência humana para além lógica de subversão ou desconstrução das normas: seu ponto é que as “normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras”. Mahmood afirma pensar que Butler não discordaria desta constatação e eu também penso que não – me parece que as abordagens podem coexistir. Certamente as normas não são “apenas consolidadas e/ou subvertidas”, mas dentre todas as formas de se observar as relações entre sujeito e norma, Butler apenas explora uma que serve a um determinado fim, como Mahmood perfeitamente aponta: a “identificação das possibilidades de resistência ao poder regulador da normatividade” (Ibid., p. 136).

Ao longo do ensaio, Mahmood apresenta as histórias de algumas mulheres egípcias para exemplificar modalidades de agência que não se enquadram na lógica da resistência às normas. Na última seção antes de sua conclusão, a autora investiga o sofrimento e a sobrevivência, que como coloca, são em geral vistos como “a antítese da agência”. No ambiente de extrema desigualdade de gêneros em que Mahmood nos apresenta tais modalidades de existência, fica inegável a agência de suas interlocutoras – que, por motivos diversos e de maneiras diversas, não agem no sentido de subverter ou ressignificar as normas sociais, mas as leem e vivem da forma que entendem melhor. Uma delas, Nadia, mostra formidável clareza acerca das condições de vida das mulheres egípcias. Quanto a como agir dentro de um sistema que vê uma mulher não casada aos trinta anos de idade com maus olhos, mas não lhe permite que tome a iniciativa de procurar um marido, Nadia defende o cultivo da virtude do *ṣabr*. Segundo Mahmood, o termo é de difícil tradução, sendo “paciência” (sua tradução mais comum) insuficiente, visto como *ṣabr* tem um sentido muito mais amplo: “o de perseverança, estabilidade e tolerância perante as dificuldades, sem queixume” (ibid., p. 145). Questionável do ponto de vista feminista da libertação da mulher do jugo patriarcal, esta é apenas uma das formas de agência que foge à lógica da resistência às normas, ao favorecer uma ação voltada à sobrevivência num meio hostil – habitando-as, sem exatamente subvertê-las ou se submeter a elas.

Se o ceder pode ser entendido como agência nos termos de Mahmood, invertendo um pouco as posições, a virtude do *ṣabr* toma os contornos de uma forma de ceder com fundo religioso. Nadia compreende que a sociedade egípcia é injusta para com as mulheres e sua defesa consciente do *ṣabr* é a maneira que encontra de sobreviver apesar disso – e não de corroborar as injustiças que percebe com nitidez, ainda que, tampouco, sem desestabilizar o

sistema normativo. É verdade que, como princípio religioso, a virtude do *çabr* não tem como seu fim primeiro oferecer um meio de sobreviver às dificuldades e injustiças. Seu cultivo e sua prática são considerados simplesmente atitudes boas e corretas, o que se deve fazer, ao passo que o conforto que provê em momentos de dificuldade, é visto como uma “conseqüência secundária” e até como uma recompensa divina. Isto posto, simplificando e secularizando a virtude do *çabr*, poder-se-ia argumentar que “perseverança, estabilidade e tolerância perante as dificuldades, sem queixume” são um conjunto de virtudes altamente valorizado em nossa sociedade. E o ceder de que venho falando certamente contém todas elas.

Retornando a Ian, sua postura usual é de evitar as queixas e o enfrentamento aberto; sua crença na lei da atração, em geral, parece fazer com que tolere muito do que poderia ser entendido como dificuldades que a vida lhe apresenta, na sociedade em que vive; no mais, ele aguarda pacientemente os eventos positivos que, dada sua atitude, devem lhe ocorrer. Ele apenas cede e cede, e enxergar algum tipo de agência nos seus atos pode ser tarefa difícil. Mas, se acompanhamos Mahmood, toda a atividade acima descrita, aqui compreendida em termos de uma gradação do ceder (dentro das variadas formas que toma), não é senão uma maneira de habitar as normas, manejando-as para garantir algum conforto e sobrevivência – agência como “capacidade para ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas”.

Por outro lado, não creio que haja uma total falta de resistência nessa agência de Ian. Voltarei a esse ponto mais adiante – por ora, gostaria apenas de fazer-lhe um aceno: conforme avanço neste trabalho, está-se tornando cada vez mais manifesto que toda identidade transexual é, em e por si mesma, uma forma de resistência ao sistema heteronormativo.

IV.3 Aceitação familiar

Espero que, com o auxílio de Mahmood, tenham sido esclarecidos alguns pontos e que eu tenha conseguido amarrar algumas das pontas que deixei soltas ao fim do último capítulo, acerca do entendimento da noção de ceder aqui utilizada. Para diante, pois, outra questão que ficou em aberto foi sobre o ceder no meio familiar. Nenhum dos meus três interlocutores se queixa dos membros da família nuclear. Sua postura é de completa e quase incondicional compreensão para com os erros dos parentes imediatos. De todos os aspectos de sua vida, é o único que Bernardo poupa de (ou, ao menos, economiza nas) críticas. O porquê disso e o que isso diz sobre sua narrativa são as questões aqui levantadas.

No capítulo 8 de *As novas guerras sexuais*, intitulado “Convenções sociais, relações familiares e orientação sexual”, Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira – embora abordem as tensões entre o aprendizado social da homossexualidade e a socialização em famílias nas quais a religião ocupa lugar central –, apresentam argumentos que em muito podem auxiliar na análise aqui sendo feita.

Em primeiro lugar, é importante notar que, como coloca Richard, há uma correspondência clara entre as adesões às identidades homossexual e transexual. Nos termos que ele as expõe, parece haver mesmo um encadeamento direto entre os dois momentos:

Pelo menos os trans mais velhos, como eu, eles passam por duas fases de assumir: primeiro ele assume gostar de mulher, depois ele assume que é trans.

Segundo Richard, então, assumir-se homossexual, para uma pessoa trans (uma “mais velha”, em todo caso), seria uma etapa, um primeiro passo para, mais tarde, assumir-se trans (vale notar que Bernardo e Ian percorreram o mesmo trajeto, embora sejam mais jovens). O segundo passo, todavia, não seria senão uma nova iteração do primeiro – com outro conteúdo. Mas é assumir-se outra vez e há uma continuidade óbvia, visto como orientação sexual e gênero são dificilmente dissociáveis no interior da heteronorma. Mas mais importante aqui é que Richard faz essa observação justamente quando tenta explicar o processo pelo qual estão passando seus familiares: um análogo ao que passaram quando assumiu gostar de mulheres. Relatou-me que ainda não havia contado para o pai.

Eu acredito que com o meu pai eu vou ter problemas. Porque, assim, pelo menos os trans mais velhos, como eu, eles passam por duas fases de assumir: primeiro ele assume gostar de mulher, depois ele assume que é trans. Com a minha mãe foi a mesma coisa que agora. Ela falou: “tá, tá tudo bem”, mas não tava. Demorou um tempo pra ela conseguir realmente ficar bem [...] Foi um processo, foram anos. Então eu acho que ela tá nesse processo de novo. Fala que aceita, fala que entende, mas não entende ainda. Vai entender. O meu pai, nessa época, a gente começou a ter muita briga, porque ele não aceitava, achava que era uma fase, aquelas coisas todas. A gente brigou muito e a gente parou de conversar sobre isso.

Depois, aconteceram alguns fatos e a gente parou de conversar mesmo, mas não teve nada a ver com isso. E a gente ficou cinco anos sem se falar. Quando a gente voltou a conversar, ele já tinha aceitado. Nem sei como foi o processo dele de aceitação.

Agora, se falamos. Ele até veio ao seu casamento. Por causa de ainda uma outra briga, estavam novamente sem se falar. Sua mulher foi quem insistiu para que fizessem as pazes para que ele pudesse participar desse “momento importante” da vida de Richard. “Aí ele veio, foi ótimo e a gente voltou a conversar, inclusive, por causa do casamento”. Ainda assim, à época de nosso encontro, Richard ainda não lhe falara da “segunda fase”.

Richard reconhece que quando assumiu gostar de mulheres, seu pai foi intolerante. Reconhece que sua mãe, em menor medida e, ao menos por algum tempo, também foi. Assim como Bernardo e Ian, todavia, Richard realiza o mesmo esforço para entender o “processo de aceitação” por que seus familiares têm de passar. Nenhum deles, em nenhum momento (mesmo quando perguntados diretamente), relatou qualquer evento específico de discriminação ou demonstração de preconceito na esfera familiar – ainda que relatem ocasiões ou conflitos que evidenciam ocorrências tais. A todo momento, absolvem-nos e justificam as atitudes de seus familiares como eventos de alguma outra ordem. Como chamam a atenção Natividade e Oliveira, em seu trabalho, após uma de suas entrevistadas relatar cenas de preconceito vividas em casa e dizer nunca ter sido vítima de preconceito ou discriminação por sua orientação sexual:

É significativo que situações vivenciadas na esfera familiar raramente sejam abordadas como formas de “preconceito” – dá-se preferência a uma retórica mais pessoalizada, que sublinha a maior ou menor “aceitação” dos familiares ante a visibilização da homossexualidade, ou o temor da não aceitação e o correlativo esforço de preservação do segredo sobre a orientação sexual. (N&O, 2013, p. 258)

É precisamente essa retórica pessoalizada da “aceitação” que está presente também no discurso de meus interlocutores. Na fala de Richard fica claro que sua família teve dificuldade em “aceitá-lo” quando da visibilização de sua homossexualidade, anteriormente. Agora, vê se repetir, no comportamento de sua mãe, a mesma dificuldade – e já prevê problemas com o pai. A demora em contar para o pai sobre sua transição, por sinal, pode muito bem ser que se relacione com o “temor da não aceitação”, especialmente em vista das brigas que se seguiram

quando se abriu a ele no tocante a sua orientação sexual. Mas parece ser, com efeito, em torno de um processo pessoalizado de “aceitação” que revolvem as falas de Bernardo, Ian e Richard. Ainda comentando sobre quando contou à mãe, Richard acrescenta:

Ela falou pra mim que sempre soube. E que ia me apoiar. Mas já sei que com a minha mulher ela já falou que não tem nada disso, que eu não devia fazer nada, continuar como eu tô. Então, vai ter o processo dela aí de aceitação, de entendimento também.

Ian também não contou para o pai ainda. Ao contrário de Bernardo, ambos têm pais divorciados e contato mais próximo com a mãe. Quando perguntei a Ian como ela reagiu ao ler a carta que lhe deixara contando sobre sua identidade de gênero e o início de seu tratamento hormonal, sua resposta aponta que ele tenha tido uma experiência bastante próxima da de Richard. Segundo narra:

Ela só foi conversar comigo. Falou que já sabia. Acho que é uma coisa que fica bem na cara, pelo jeito da pessoa. Sempre gostei de bola, de carrinho, sempre fui moleque [...] Mas acho que família, ainda mais mãe, uma família extremamente religiosa... Sempre fica naquela esperança de ser só uma fase. Ninguém entende. Mas, por falas dela hoje, eu vejo isso dela: ela tá me respeitando, mas não aceita. Mas pelo menos tá respeitando o que eu quero pra minha vida, o que eu decidi e o que tá me fazendo bem.

Já comentei um pouco sobre a atitude geral de Ian, mas o que ele omite aqui é que sua mãe, de acordo com seu relato, continua a esperar que seja uma fase. E que o chama de Ian “muito raramente”, coisa que, aparentemente, ele não vê como desrespeito. No último capítulo, falei um pouco também da relação de Bernardo com os pais, em particular com a mãe – que se diz decepcionada com o filho, mas não pode fazer nada a respeito. A retórica lá é a mesma – uma que, para voltar a ecoar Natividade e Oliveira, pessoaliza as situações de preconceito na família em direção a uma narrativa sobre “maior ou menor aceitação”. Aqui, eu acrescentaria, há ainda outra linha narrativa paralela que diz respeito a um “processo de aceitação”. De modo que, apesar de haver, comumente, um primeiro momento de “pouca aceitação”, pode-se esperar que isso se modifique rumo a uma “maior aceitação” conforme o andar do “processo”.

As “expectativas dos pais”, anteriormente mencionadas, a que Bernardo alude, também aparecem várias vezes nos relatos colhidos por Natividade e Oliveira. Fabiano, por exemplo, conta ter se arrependido de revelar sua homossexualidade à família, por conta do sofrimento que lhe teria causado. Na sua fala, faz referência a uma “idéia de família, arraigada”, que seria o “projeto deles” (os pais) para o filho, e que não se concretizaria, para justificar a mágoa que sentiam. A travesti Luísa, por sua vez, “justifica a atitude de não aceitação externada pelo pai pelo desgosto que lhe causara: ele tinha razão de pegar no pé dela, que era o único descendente do ‘sexo masculino’ na linhagem paterna” (Ibid., p. 251). Embora estes dois relatos se distingam do relato de Bernardo (bem como entre si) por diversas razões, têm em comum com este o fato de seus autores evocarem como justificativas para o preconceito no meio familiar (especialmente, entre os pais) o fato de sua orientação sexual ou identidade de gênero ter frustrado expectativas depositadas sobre eles.

De uma forma ou de outra, em face de tais revelações, não é incomum que ocorra certa desestabilização nas relações familiares. O modo como reagem, os que revelam, à recepção muitas vezes má dos familiares, é geralmente apaziguadora – nos casos dos meus interlocutores, mas também em vários dos entrevistados apresentados por Natividade e Oliveira. Não se supõe, obviamente, que as situações serão sempre sequer passíveis de se apaziguar – e inúmeros fatores influenciam os efeitos que a revelação de uma orientação sexual ou uma identidade de gênero desviantes da norma podem desencadear nas relações familiares. Mas o que é, ao menos aqui, observável, é que parece haver uma vontade de fazê-lo. Em todos os casos deste trabalho e muitos dos analisados por N&O, o que aparece, subseqüentemente a tais revelações, são variados tipos de justificativas para as reações, que podem ser consideradas preconceituosas, dos parentes mais próximos.

O que venho chamando de ceder aqui encontra, em geral, seu grau mais elevado – visto como as relações nos meios de trabalho parecem mais manobráveis, a não ser em circunstâncias extremas, as quais não correspondem às situações de vida de meus interlocutores. Trocar de emprego – por mais difícil que seja, em particular para pessoas trans – foi uma opção viável para Bernardo. Richard adaptou-se, deixando o cabelo crescer, para conseguir trabalhar – o que também constitui ceder, sem dúvidas, por aproximá-lo de uma identidade feminina. Todavia, Richard identificava-se ainda como uma mulher até não muito tempo atrás e continua a buscar por um emprego na sua área de formação. A exemplo dele, Ian também se encontra atravessando uma fase passageira de sua vida profissional. Também iniciou sua transição recentemente e se mantém num emprego no qual já está há anos. Pretende mudar-se para, ao menos, cursar uma faculdade em sua área e crê que em cidades

maiores, como São Paulo, um dos seus possíveis destinos, onde existe o curso de design de games, enfrentará menos preconceito.

E, ainda que o grau de ceder pela necessidade de trabalhar seja sempre alto, nas relações com a família, essas negociações tornam-se mais intrincadas. A esse respeito, novamente Natividade e Oliveira apresentam um excelente ponto. “Deve-se ter em conta”, afirmam,

Que tais negociações na esfera das relações familiares podem ser vistas como formas de preservação da relação face uma situação que possui um potencial desestabilizador do vínculo. Como observa Simmel (1964), em certas relações íntimas entre pessoas há um pertencimento mútuo concebido como inquestionável, sujeito a certas vacilações cotidianas que precisam ser silenciadas para que se possa manter a harmonia aparente (N&O, 2013: 261).

Essa condição de “inquestionável” coloca o vínculo familiar num patamar só seu. Todos os esforços voltados a garantir sua durabilidade e solidez são, aparentemente, necessários. Tais “vínculos ‘mais estáveis’”, adicionam os autores, “não seriam o efeito de uma devoção emocional incondicional ao outro, mas de compromissos sociais que se expressam por meio de conteúdos emocionais (Simmel, 1964, p. 44-48)” (N&O, 2013: 261). Ao que parece, então, é a obrigação social para com a família, dificilmente contestável, que assegura o máximo empenho e os mais altos graus de ceder e tolerância entre meus interlocutores.

IV.4 O amor

Ao fim do capítulo anterior, deixei ainda uma questão que, pensei, poderia ser examinada. Perguntei se poderiam, os relacionamentos amorosos, ser vistos como uma espécie de esfera particular do “ceder”. Bernardo, num trecho de sua entrevista que já havia sido apresentado, afirmava, sobre sua ex-namorada: “ela me atacava um pouco, [...] mas era uma coisa que eu não percebia, tava muito apaixonado...”. Numa conclusão prévia, em resposta à minha própria indagação, afirmei, então, que sim, provavelmente. Elaborando melhor: parece, certamente, haver um grau variável de ceder nessas relações; quando falo de uma “esfera particular” é apenas em contraste com as outras esferas da vida social aqui

examinadas – isto é, família e trabalho, basicamente, além das relações em ambientes educacionais, por exemplo, e outras apresentadas de maneira mais esparsa.

Assim sendo, a história de Bernardo com mulheres com quem se relacionou, identificadas como lésbicas, que o agrediram com ataques diretos ou indiretos à sua identidade de gênero, não para na ex-namorada. Contou ter acontecido repetidas vezes. Mais recentemente, com sua chefe. Depois de ela o ter beijado um dia, conta Bernardo,

Ela começou a gostar de mim. Só que a partir do momento que eu falei com ela: ‘olha, eu não vou ficar com você, porque eu gosto da T., eu quero estar com a T.’, ela começou a usar isso pra me atacar: ela começou a falar, tipo, na frente de todo mundo que ela não gostava de homem, que nenhum homem despertava nenhum tipo de interesse nela e que ela é lésbica mesmo, que ela não quer nada com nenhum tipo de homem. Então, assim, ela começou a usar isso pra me atacar, sabe? Mesmo sabendo que ninguém do trabalho sabia [do beijo], ela sabia que aquilo tava me atingindo. Ela falava e depois dava aquela olhadinha, assim, pra saber o quanto eu tava me remoendo por ela ter falado aquilo. E isso acontece com bastante frequência. Assim, acontecia, né, agora [que está com T.] não. Das pessoas, elas saírem comigo, manterem um relacionamento comigo, dizerem que tava tudo bem, que não se importavam e depois falarem: ‘ah, não! Porque eu não gosto de homem, homem é um bicho nojento e não sei o quê’. E, tipo, cê perceber que é pra te atingir, sabe? [...] Isso aconteceu com uma certa frequência. Das últimas pessoas que eu saí, umas quatro, cinco vezes.

Segundo seu relato, não parece ter acontecido novamente de Bernardo ter sofrido esses ataques durante o relacionamento – como com a ex-namorada –, mas apenas após seu término. Mas é relevante, a meu ver, que ele continuasse se relacionando com mulheres que se identificavam com lésbicas. Acredito ser possível enxergar nisso uma espécie de negociação com as normas, pelo fato de sua aparência, à época, como já foi notado, talvez não

permitir seu reconhecimento imediato como homem. É plausível supor que ele não despertasse o interesse de muitas mulheres heterossexuais, o que fazia com que, para se relacionar, Bernardo acolhesse o interesse de mulheres que, em geral, se interessavam por outras mulheres. O que, se não pode ser caracterizado como um ceder mais explícito – não abria mão de sua identificação, visto como tais mulheres diziam aceitá-la –, pode muito bem ser entendido como uma manipulação bastante engenhosa das normativas do desejo sexual dentro do binarismo de gênero. Conquanto Bernardo procure encaixar-se no sistema binário, o “ser lésbica” também não o descarta. Para adaptar-se à circunstância esdrúxula em que se encontrava – como um homem que apenas despertava o interesse de mulheres lésbicas –, aproveitou-se magistralmente da brecha criada pela mesma situação. Nem se desfez de sua identificação, nem se privou de se relacionar. Sofreu ataques depois – que provavelmente podia antever –, mas, antes, habitou a norma como pôde – numa negociação que envolveu a compreensão do momento da transição em que estava e o entendimento do funcionamento do sistema binário heteronormativo e suas inegáveis lacunas: bem ali onde são edificadas e naturalizadas as ilusões de continuidade entre sexo, gênero e desejo.

O malabarismo de Bernardo, que expõe a fragilidade de um sistema normativo de base biologicista, não se repete, todavia, nas experiências de meus outros interlocutores. Na fala de Richard, sobre seu relacionamento com a esposa, repetem-se vários dos argumentos acerca do “processo de aceitação” presentes nas justificativas dadas às reações dos familiares frente à revelação da transexualidade:

Olha, eu conversei com a minha mulher quando a gente tava com 5 meses. Foi péssimo. Aí não falamos mais sobre isso até bem próximo do casamento, no papel mesmo, que foi recente. Aí nós fomos conversar, não foi tão péssimo, mas foi ruim. Depois, qual foi a minha decisão na verdade? Eu pensei: “eu tô com ela, eu quero continuar com ela, então eu tenho que respeitar o tempo dela também. Eu tive o meu”. Eu não tive 30 anos aí pra decidir, querer fazer a parada? Então, ela precisa do tempo dela também. E aí eu só realmente comecei a procurar alguma coisa e tal depois que ela teve uma aceitação melhor, depois que ela conseguiu pelo menos falar sobre isso, entendeu? Aí foi ótimo, que nós fomos na

Brune [Visitrans], depois a gente foi no grupo, ela me acompanhou. E depois dessa primeira reunião do grupo foi que ela veio me falar que tinha aceitado tudo e eu senti que ela tava de boa mesmo. Hoje a gente consegue conversar sobre isso. Ela não consegue me chamar ainda de Richard. Como ela me disse, ela casou com uma mulher e essa mulher ainda não tá fazendo tratamento hormonal e não tá ainda com aparência real masculina. Por isso ela ainda tá com uma travazinha, mas de vez em quando ela já solta uma artigo um artigo no masculino, alguma coisa assim, né? Ela tá fazendo o trabalho interno dela que ela precisa pra conseguir destravar essas coisas, que eu também até pouco tempo, tava bem travado também.

Tendo em vista que estavam juntos havia mais de dois anos quando me encontrei com Richard, passou-se, então, um longo tempo desde sua mal recebida revelação até terem a segunda conversa sobre sua identidade de gênero – e as coisas começarem a melhorar. Aqui, mais do que em qualquer outro momento das quatro entrevistas que realizei, fica caracterizado o ceder num relacionamento amoroso. Sem nem entrar no mérito de seus argumentos em defesa do “tempo dela” (muitos dos quais, como disse, são os mesmos colocados para a da família), somente a aceitação da rejeição inicial e o tempo que precisou esperar para poder finalmente “assumir-se” homem para a então namorada, já assinalam a existência do ceder nessa relação – bem como a potência do ceder nos relacionamentos amorosos.

Ian não teve muitos relacionamentos bem-sucedidos. Sua vida amorosa, por sinal, traça um exato contraste em relação à de Bernardo – num aspecto que evidencia o quanto a experiência da transexualidade pode ser diversa. Ele nunca se relacionou com uma mulher lésbica, na vida inteira – mesmo quando ainda se identificava como uma. Nessa época, ainda na adolescência, teve seu relacionamento mais duradouro, e foi com uma garota que se identificava como heterossexual, segundo Ian, só ficava com rapazes. “Foi a exceção à regra”, conta. “Não sei hoje, porque a gente não conversa mais, não manteve contato, mas pelo menos na época foi, assim, a exceção à regra”. Quando perguntei se ele pensa que atrai o interesse de mulheres lésbicas, respondeu:

Sinceramente, eu não sei. Nunca tive essa experiência [...] Talvez até porque eu não procure esse tipo de relacionamento. Uma menina lésbica quer uma menina que pareça uma menina, que não quer ser um menino. Então, pra evitar a fadiga, a gente evita. Mas nunca aconteceu. [Caso aconteça], sendo mútuo, que mal tem?

Questionei, então, se ele se incomodaria, caso acontecesse e o interesse fosse mútuo, mas ela continuasse se identificando como lésbica, sua resposta foi que não. Pareceu-me um pouco surpreendente, na hora – considerando que a meu único entrevistado, até então, muito lhe incomodava. Mas, neste ponto, sua postura sempre tranquila dialoga com um raciocínio com o qual eu, aparentemente, acabei de concordar mais acima.

Não vejo problema. Porque isso é um rótulo, né? O importante é a pessoa te querer. Definir, sei lá, lésbica, gay, hétero, qualquer coisa, pra mim é um rótulo. Não faria muita diferença. A pessoa me aceitando, querendo estar comigo, isso não seria um problema.

Onde a norma prescreve preto e branco, Ian vê cinza. Ao contrário de Bernardo, que se inseria nessa área cinzenta para driblar a impossibilidade lógica que a norma heterossexual lhe impunha e permitir-se ter algum tipo de relacionamento amoroso, Ian já enxerga além da barreira normativa, pelo que sua fala indica. O problema, pois, para Ian está contido na sua última sentença. Embora tenha tido alguns relacionamentos, nenhum funcionou, no final das contas. Sobre esse aspecto de sua vida, sua atitude muda um pouco, me parece. Nos comentários que faz, percebe-se um tom mais queixoso e crítico. Conta que atualmente, “está no rolo”. Mas que relacionamentos costumam ser “uma coisa bem complicada” para ele:

Eu sempre fui muito sincero, eu sempre falo desde o começo, principalmente porque os relacionamentos são todos que vêm da internet. Eu conheço as pessoas de longe, então eu sempre falo desde o começo e depois isso acaba virando um problema [...] No começo a pessoa fala que te aceita, que tá tudo bem, que tá tudo lindo e maravilhoso e depois ela vai e te troca por um cara cis. Então, a parte de relacionamento, pra mim é complicada ainda.

Conta que nunca teve nenhuma mulher que o rejeitasse por ser trans logo de início, “só a longo prazo mesmo, não sei, desiste, não sei o que acontece, fala que não sabe lidar [...]”. No início é “normal”, acrescenta.

Até a pessoa me trocar por um cara cis. Rolou três vezes. De cinco relacionamentos que eu tive, três vezes aconteceu isso. Trocado mesmo, de a pessoa falar que não sabe lidar, que “ah, mas minha família é muito preconceituosa”, que não sei o quê. [...] Estou namorando com a pessoa, não com a família, então a família não tem que saber. Eu parto desse princípio. Se eu quiser que saiba é uma coisa, mas é uma intimidade minha. Tô compartilhando com a pessoa com quem eu tô namorando, porque eu acho que eu tenho que compartilhar. Não posso esconder e, de repente, uma surpresa. Mas com família é uma coisa que eu acho que não deveria ser um problema. Mas as pessoas sempre colocam isso pra colocar como um motivo, uma desculpa. Não falar propriamente, vamos dizer assim, porque tá faltando alguma coisa. Tem coisa sobrando e coisa faltando. Arruma uma desculpa, tentando ser delicado. Mas eu sei que é por conta disso, é bem explícito. É uma coisa ruim, porque você acaba que fica com aquela coisa de “vai ser sempre assim”, “será que vai ter alguém que vai te aceitar independente de qualquer coisa?” Tem hora que dá vontade de desistir e continuar só “titio” mesmo, sabe? Aproveitar que eu já “fiquei pra titio” e continuar assim.

Demonstra-se claramente agastado e frustrado. Aqui, ao contrário das outras situações de sua vida social sobre as quais ponderei, ele não parece muito disposto a ceder – e isso parece vir acompanhado de decepção. Não creio, todavia, que ele realmente considere a possibilidade de desistir e “ficar pra titio”. Foi um comentário feito em tom jocoso – e, mais cedo na entrevista, já assinalara acreditar que eventualmente as coisas se acertarão para ele.

“Uma hora chega lá, né?”, disse, um pouco resignado, mas visivelmente acreditando, de fato, no que dizia. Talvez só um pouco cansado das decepções.

De acordo com sua fala a respeito de um eventual possível relacionamento com uma mulher lésbica, Ian também comenta sobre sua própria sexualidade – concordando, igualmente, com a posição de Bernardo, apontada ao fim do capítulo anterior, conseguida após um “trabalhinho chato”. Afirma Ian:

Assim, apesar de eu falar: “ah, sou hétero e tal”, não tenho muito disso. Sei lá, se um dia eu conhecer um cara e gostar dele, por que não? Acho que vai muito da pessoa, o que ela acrescenta na sua vida, pra você. Além de... Pelo menos pra mim, de corpo, de aparência, de qualquer coisa. Não é o que me atrai primeiro, mas, como dizem: não falo que dessa água não beberei, nunca falo nunca. Vai que acontece?

Com essa fala em mente, gostaria de começar a me encaminhar a um último ponto neste trabalho.

IV.5 Desafio e reificação

Em seu artigo “Duas latas de tinta, história de vida de uma pessoa transexual”, Raewyn Connell pergunta, perto do fim, se mulheres transexuais seriam “um entrave na igualdade de gênero, modelos de feminilidade falsa ou antiquada, presas num binário de gênero, como alguns críticos têm clamado veementemente?” (CONNELL, 2016, p. 198). A mesma pergunta poderia ser feita, e o é, a respeito dos homens trans. Robyn, a entrevistada de Connell, no entanto, segundo a autora, “poderia ilustrar essa afirmação, com seus saltos altos, unhas postiças, visão dicotômica de gênero e inércia política” (Ibid., p. 198). Meus interlocutores, por outro lado, já não seriam tão boas ilustrações – e, ainda assim, isso não os afasta de tais acusações.

De todo modo, Connell responde à questão começando com a ajuda de Gayle Rubin (2003), que “sugere que a transição é politicamente neutra: ‘Transexuais por si mesmos/as não são nem *essencialmente* normativos, nem *essencialmente* subversivos em relação ao

gênero” (Ibid., p. 198). Connell considera tal afirmação “empiricamente correta e importante”. Mas, adiante, amplia seu argumento:

Se considerada no nível da cultura por completo, a redesignação de gênero é um processo profundamente subversivo, uma expressão dramática da mutabilidade e historicidade do gênero (Ibid., p. 199)

Com suporte na literatura apresentada ao longo deste trabalho e nas três histórias de vida trazidas aqui, me estenderei por só mais um segundo sobre essa afirmação, que me parece totalmente acertada. Entender a reinserção de uma pessoa trans no sistema binário como complacência para com este é optar por um exame simplista da superfície aparente da heteronorma e ignorar as bases sobre as quais estão construídas suas ficções. Butler (1993) observa que o gênero é uma performance que produz uma ilusão de essência. Para ter coerência, todavia, tal performance precisa que seu gênero concorde com a genitália de quem a desempenha – e mesmo que as genitálias de cada pessoa difiram todas entre si, só duas opções são possíveis dentro da norma heterossexual. Qualquer coisa fora disso é intrínseca e fatalmente subversiva.

Isso dito, mesmo quando a performance do gênero masculino por um homem cis é distante – propositalmente ou não – do ideal de que pretende se aproximar, ainda assim reforça e legitima os arranjos produzidos pelo sistema binário de gêneros. Isso por não deixar de ser uma tentativa de alcançar aquele ideal – e conseqüentemente fazer perseverar os preceitos do quadro heteronormativo.

Todavia, se é feito, o gênero masculino, por um homem trans – isto é, um cuja “natureza sexual” seria outra –, poder-se-ia ainda dizer que sua performance reforça a estrutura binária? Por um lado, ele busca reproduzir o ideal de homem da matriz heterossexual; por outro, contudo, tal ideal se pauta em diferenças naturais – inatas –, às quais ele desafia. Mas o que a pretensão dessa busca revela? Mesmo que se admita que a tentativa de “fazer gênero” corretamente leve à reprodução e legitimação dos arranjos institucionais de manutenção do sistema binário e hierarquização dos gêneros, esses (os gêneros) são baseados nas categorias sexuais (W&Z, 1987), determinadas em termos de natureza. Em outras palavras, pode uma pessoa, ao mesmo tempo, contribuir na reificação dos gêneros, e propagação de arranjos de dominação, e desafiar as bases sobre as quais estes se constroem? Se não, o que prevalece? Imaginar que o desafio anula a reificação (que pessoas trans não cooperam para a manutenção da ficção de materialidade dos ideais de homem e mulher) implicaria o entendimento dos gêneros como resultado natural dos, ou estruturas intrínsecas

aos processos biológicos – ou mesmo negar as disposições normativas existentes que determinam os critérios de reconhecibilidade dos sujeitos pelo gênero. Aceitar que o desafio às bases naturais do sistema heteronormativo cancela, em todo caso, sua contribuição para sustentá-lo seria, ainda, recusar a idéia da performatividade como meio de tornar materiais ideais abstratos e render-se à ditadura do biológico – transtornando, por sinal, o próprio desafio no seu oposto. O contrário, porém – isto é, supor que a contribuição na reificação dos gêneros prevalece sobre o desafio –, não seria dizer que não existem diferenças biológicas entre os corpos – mas simplesmente que elas não importam. O gênero estaria, enfim, descolado do biológico. Mas, curiosamente, não seria essa ainda sua redenção, pois não seria o fim do binarismo de gênero. Talvez pudesse passar de uma imanência a outra – do fundamentalmente natural ao puramente social –, mas permaneceria a existir como ficção. O problema é que nem isso é possível – e a sistemática biologização dos gêneros num mundo em que ainda opera a certeza moral da existência de dois sexos e dois gêneros consequentes deles, jamais a permitiria esta resposta.

Pois que, então, a resposta à primeira questão deve ser que sim: uma pessoa pode contribuir para conservação da norma heterossexual – e manutenção da hierarquia existente entre os dois gêneros socialmente reconhecíveis – e ajudar a enfraquecer suas bases, ao mesmo tempo. A busca performativa dos ideais de masculinidade e feminilidade (por pessoas identificadas, respectivamente, com os gêneros masculino e feminino, sejam cis ou trans) constitui, sem dúvida, um reforço a uma estrutura em que só as duas possibilidades se apresentam; tal busca, no entanto, quando realizada por uma pessoa cuja genitália, ao nascer, não corresponde ao gênero que passa a performar mais tarde na vida, questiona a noção de continuidade presente na lógica fundante do sistema binário. De modo que, mesmo que tanto os homens como as mulheres trans se reinsiram em tal sistema, minam-no obstinada e irrevogavelmente com sua própria presença.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, ouvi as histórias de vida de três jovens homens trans no início de seus respectivos processos de transição – ou melhor, no início de seu tratamento médico. Uma das primeiras coisas que fica clara nas falas dos três é exatamente que o processo de transição, para eles, não começou agora, mas desde a inauguração de sua capacidade de autorreflexão. Nenhum deles jamais foi capaz de identificar-se como mulher – o gênero que lhes foi dado ao nasceram ou até, possivelmente, antes. Esta conclusão é uma que se aplica às experiências particulares de meus três interlocutores e não pode ser generalizada como experiência comum a todas as pessoas que não se identificam com o gênero lhes foi conferido inicialmente. Por outro lado, esse é um fato relevante, dadas as pretensões deste trabalho: contribuir para a compreensão da transexualidade como um fenômeno social de ruptura normativa historicamente localizado. Como contribuição para os estudos de gênero e da transexualidade, o fato de que meus interlocutores nesta pesquisa afirmem nunca terem se sentido confortáveis com seu gênero até iniciarem a transição, pode somar-se ou contrapor-se aos achados de outros trabalhos. Para todos os achados aqui apresentados, tal é a idéia que deve prevalecer. Nada aqui é de fato conclusivo, mas pretende-se apenas parte do sempre crescente conjunto de pesquisas com a mesma linha temática.

Isso posto, o trabalho aqui em finalização, por força das observações retiradas da primeira entrevista com Bernardo (que conforma o segundo capítulo), acabou por tomar como foco principal as formas de agência de meus interlocutores em diferentes situações sociais. Acredito que o que aqui chamei de *ceder* possa ser uma ferramenta útil para a análise de formas de agência que não têm como objetivo central a resistência à norma. Aqui, vale dizer que espero que o que foi apresentado possa ser de alguma utilidade para futuros pesquisadores. E que esse esboço de categoria analítica que tentei apresentar é exatamente isso: um rascunho, um rabisco, mas que não me pareceu descartável. Precisa de muito trabalho, mas, em todo caso, me foi útil como nenhuma outra categoria com que eu tenha cruzado – e, mesmo que meu conhecimento teórico e metodológico ainda seja bastante limitado, não acredito que, se procurasse muito, encontraria uma categoria com exatamente as mesmas especificidades do *ceder*. Sua apresentação neste trabalho não foi a melhor possível, visto que foi feita enquanto era desenvolvida – e finalizada antes de seu completo desenvolvimento. Creio, todavia, que, apesar disso, tenha ficado suficientemente clara.

Em primeiro lugar, notei que esse *ceder* teria uma gradação – variável de acordo com o tipo de ocasião, por motivos sempre distintos, mas (mais ou menos) facilmente observáveis.

Restringi a três domínios as ocasiões examinadas, embora creia que algum grau de ceder está sempre presente qualquer que seja a situação social que se apresente: da família, do trabalho e o dos estudos (ou em locais/ contextos de estudo). Mais tarde, acrescentei o domínio das relações amorosas, no qual também acredito ser possível enxergar o ceder. Nos relatos de meus entrevistados, família e trabalho apresentam as situações em que mais se *cede*. É nas falas de Bernardo que tal fica mais evidente e é, então, em relação a elas que eu procurei analisar as outras. Em termos de uma gradação, o ceder de Bernardo varia do grau mais alto nas relações familiares ao mais baixo nas relações estabelecidas na universidade que frequenta. Com Ian, meu segundo entrevistado, tal gradação já se torna bem menos nítida.

São os feitos do ceder que mudam drasticamente de situação para situação. Não é, de maneira alguma, pelas mesmas razões que se cede em cada uma das esferas analisadas. As negociações são múltiplas – e é, provavelmente, impossível uma sua catalogação. Pode parecer, assim, que graduar o ceder seja um empreendimento vão. Em determinados casos, é plausível que seja. Em outros, todavia, é bastante evidente que há diferenças perceptíveis. Não proponho uma regra geral que englobe todas as experiências ou uma categoria analítica capaz de determinar de antemão as ações exercidas por sujeitos individuais em situações particulares dentro de um contexto amplo. Mas, observando de uma perspectiva interseccional, pode ser possível – se é que é interessante – discernir *o que* cede determinado sujeito em situações em que aparentemente nenhuma ação é sequer praticada. Quando, por exemplo, um homem trans se sujeita a um “processo de aceitação”, para não cortar laços familiares, ao escrutínio de possíveis empregadores ou toma parte em relacionamentos amorosos, ele se coloca em posições potencialmente degradantes, por razões completamente outras que um homem cis, e com tal potencial presumivelmente mais elevado. Em outras palavras, ele já começa o processo cedendo mais. O *o que* não é, obviamente quantificável. Mas me parece que é sensível notar o quanto esse *o que* é valioso – bem com quantos *o quês* estão envolvidos. Com efeito, pelo fato de serem trans, todos os meus três interlocutores passaram por situações, em circunstâncias como as mencionadas, em que sua possibilidade de ação não poderia ter sido outra que não a de um ceder elevado – porque, antes de qualquer coisa, sua própria inteligibilidade como pessoas estava em jogo, na mão do outro para decidir sobre ela.

Para melhor aclarar o que estou dizendo, é necessário lembrar aqui que o ceder deve ser entendido como capacidade para ação pautada pela relação do sujeito com determinado quadro normativo. Para ecoar o próprio título deste trabalho, trata-se de uma negociação com as normas sociais. Em muitos contextos, as normas vigentes não garantem a sobrevivência de

todos os sujeitos – nem que todos sejam sequer considerados como tais. Não é impossível, diga-se, imaginar que todas as vidas estejam em negociação com as normas. Na verdade, do ponto de vista adotado para este trabalho, tal afirmativa poderia ser feita sem mal-entendido algum – tanto quanto o fato da estreita relação com o outro ser condição da sobrevivência de uma pessoa. Contudo, a desigualdade na condição de precariedade entre as pessoas (BUTLER, 2015) faz com que certos grupos tenham sua capacidade de sobrevivência dificultada – e, daí, desenvolvam uma maior necessidade de barganhar com as normas, numa negociação que nem sempre pode ser de resistência (MAHMOOD, 2006). O que chamo de ceder é, basicamente, isso. Os tipos de negociação variam, porque variam os cenários e os personagens. Mas alguma forma de barganha pela sobrevivência, em condições de precariedade maximizada, está sempre presente em algum grau.

Por fim, fiz também um esforço para compreender como a transexualidade está enredada nos debates mais gerais sobre gênero e sexualidade. Neste ponto, das falas de meus interlocutores, é possível notar uma maior flexibilidade no que tange à orientação sexual. Visto como eles compartilham muitos marcadores sociais – bem como o fato de três pessoas não comporem uma amostragem significativa –, não é possível concluir muito a partir disso. De todo modo, fica notado que, se for posto em contraste com outros estudos, este pode ser um indicativo de que pessoas trans teriam, até por já estarem desviando da heteronorma, menos apego a outras prescrições desta. Finalmente, ainda em relação a esse ponto, ao cabo deste trabalho, com o apoio de outros (BUTLER, 2015; CONNELL; 2016 etc.), me pareceu tornar-se evidente que a transexualidade é inerentemente insubordinada à norma heterossexual, já que desafia as bases que (muito mal) escoram o sistema heteronormativo – isto é, a ilusão de continuidade entre genitália ao nascer, gênero performativo e desejo sexual.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guilherme. 'Homens trans': novos matizes na aquarela de masculinidades? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): p.513-523, maio-agosto, 2012.

BECKER, Howard S. A história de vida e o mosaico científico. In: **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

_____. Disforia de gênero: geopolítica de uma categoria psiquiátrica. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 15, p.496-536, 2016.

_____. 'Disforia de gênero' no DSM-5: o canto da sereia da cientificidade. operamundi, 2017. Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/geral/46930/disforia+de+genero+no+dsm-5+o+canto+da+sereia+da+cientificidade.shtml>. Acesso em: 30 jul. 2017.

BENTO, Berenice; PELÚCIO, Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): p.569-581, maio-agosto/2012.

BISPO, Raphael. **Queixas do viver só**: emoções, gênero e família na vida cotidiana de mulheres na velhice. No prelo.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Stuart Hall e os signos da identidade cultural na pós-modernidade. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, v. 13, n. 154, p.129-138, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. *Imitation and gender insubordination*. In: ABELOVE, H; BARALE, M; HALPERIN, D. **The lesbian and gay studies reader**. New York/London: Routledge, 1993.

_____. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CARVALHO BISNETA, Raquel Minervino de. **Humano: perspectivas ontológicas e a educação brasileira**. Dissertação (Mestrado em Educação). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, no prelo.

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

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2012.

DEBERT, Guita G. Problemas relativos à da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth C. L. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. São Paulo, Paz e Terra, 2004.

FACHINETTO, Jéssica Lopes. **Militância universitária pela diversidade sexual no Grupo MUDD*Se de Minas Gerais**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

FORSEY, Martin Gerald. *Ethnography as participant listening*. **Ethnography**. Vol. 11, no. 4; pp. 558-572, 2010.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

HALBERSTAM, Judith. **Female masculinity**. Durham/London: Duke University Press, 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo**. Ensaio sobre movimento, conhecimento, descrição. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 18. n. 37, p. 25-44, 2012.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In. KOFES, Suely; MANICA, Daniela (orgs.). **Vida e Grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina & FAPERJ, 2015.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo, Unesp: 2011.

_____. **Jamais fomos modernos**. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. Por uma antropologia do centro. **Mana**. v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004.

_____. **Reagregando o social**. Uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

MAFRA, Clara et al. A antropologia como participante de uma grande conversa para moldar o mundo. Entrevista com Tim Ingold. **Sociologia & Antropologia**. v. 4, n. 2, p. 303-326, 2014.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**. v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MEAD, George Herbert. **Mind, self and society**: from the Standpoint of a Social Behaviorist. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/bu000001.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018

MÉSZÁROS, Istvan. **Educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2008.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidade LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

SAPIR, Edward. A emergência do conceito de personalidade em um estudo de culturas. In: CASTRO, Celso (org.). **Cultura e personalidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Diferentes aportes no âmbito da antropologia fenomenológica. In: Steil & Carvalho (orgs.). **Cultura, percepção e ambiente**. Diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

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

WEST, Candace; ZIMMERMAN, Don H.. Doing gender. **Gender and Society**, v. 1, n. 2, p. 125-151, 1987.