



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Benjamin Colato Martini

**A DERIVA DOS CORPOS É ONDE A MEMÓRIA FAZ MORADA:
práticas de registro e arquivamento de corpos dissidentes.**

Florianópolis

2026

Benjamin Colato Martini

**A DERIVA DOS CORPOS É ONDE A MEMÓRIA FAZ MORADA:
práticas de registro e arquivamento de corpos dissidentes.**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade Federal de
Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr. Vânia Zikán Cardoso.

Florianópolis

2026

Martini, Benjamin C.

A deriva dos corpos é onde a memória faz morada: :
práticas de registro e arquivamento de corpos
diBenjaminC/ Martini ; orientadora, Vânia Zikan Cardoso,
2026.

140 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis,
2026.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Registro. 3. Corpo-arquivo.
4. Narrativa. 5. Identidade. I. Cardoso, Vânia Zikan . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Benjamin Colato Martini

**A DERIVA DOS CORPOS É ONDE A MEMÓRIA FAZ MORADA:
práticas de registro e arquivamento de corpos dissidentes.**

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 20 de fevereiro de 2026, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Lino Gabriel Nascimento dos Santos
Instituto Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Scott Correl Head
PPGAS - Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Lux Ferreira Lima
FCA - Universidade Estadual de Campinas

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profª Dr. Vânia Zikán Cardoso.
Orientadora

Florianópolis, 2026

A todas essas pessoas fascinantes que me transformaram tão profundamente ao longo do processo de construção desta pesquisa.

A todos aqueles sujeitos que não temem ser transformados.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é lembrar. É afirmar o reconhecimento de que certas presenças tornam possíveis transformações tão profundas e fundamentais. Aquilo que hoje sou seria impensável sem alguns desvios de rota, devaneios compartilhados e a abertura para novos mundos. Habitar um corpo no mundo é construir uma colcha de retalhos, feita de encontros e afetos — dos bons e dos ruins, mas todos plenos de aprendizados. Há partes de vocês em mim, assim como há algo de mim que só existe porque encontrou vocês.

Agradeço às pessoas interlocutoras desta pesquisa — Yolanda Cardoso, Joanna Leoni, Noah, Jo Klinkerfuss, Araís Bernardo, mugra itakaru e babel lia babel. Ao longo deste percurso, tive acesso a uma ampla rede de sujeitos trans que me acolheram no íntimo de suas práticas de registro e, com generosidade, me apresentaram seus arquivos. Diários, fotografias de infância, recortes de jornal e objetos de valor sentimental se desvelaram diante de mim por meio de vocês. Histórias do passado, angústias e perspectivas de futuro emergiram nesses encontros e tornaram esta pesquisa possível.

Agradeço a mugra itakaru, novamente, pela iniciativa de produzir o espaço do *atente y forte*, tão fundamental para a produção de vínculos que me motivaram a cuidar de mim, do meu corpo e de meus afetos.

E a todas as pessoas envolvidas na construção do ateliê de pesquisa “*para transacionar a antropologia: experimentos e desafios do fazer antropológico dissidente*”, nas Jornadas Antropológicas do PPGAS/UFSC de 2025, que tanto contribuíram para os diálogos que compõem esta pesquisa.

Meus agradecimentos, especialmente, às relações que surgiram do contato com colegas de profissão que tanto me ensinaram sobre o fazer antropológico: Aleixo Fonseca, Vitória Silveira e Morgan Caetano, pelos cafés compartilhados, fofocas, inspirações e ensinamentos.

Agradeço aos colegas da turma de mestrandos do PPGAS/UFSC 2023.

Agradeço a mentoria atenciosa de minha orientadora, Prof^a Vânia Cardoso Zikan, bem como a todos os professores do PPGAS/UFSC.

Agradeço à Prof^a Leticia Borges Nedel pela amizade e pela generosidade nas trocas de conhecimento.

À Luna Vanzella, pelo suporte e afeto e pelas incansáveis lembranças de que “autonomia é depender do maior número de pessoas possível”.

A Vitória Noya e Douglas Zanolli, pelas risadas, pela amizade disposta e pelo carinho.

Agradeço Helena pela amizade de uma vida toda e o poder de reinventá-la.

À Chuck, pela parceria em vitórias e derrotas nas canastras da vida, pelos cafézinhos e pelos ensinamentos sempre lúdicos.

À Miriã Linhares, pela companhia que tem pintado cada vez mais minha vida de poesia e pela aproximação que, recentemente, tem me valido muito.

Obrigado, Gustavo Steinmacher — gutx —, agradeço pela coragem de embarcar comigo nessa jornada compartilhada há tanto tempo, mas que sempre se renova.

Agradeço à minha mãe e ao meu pai, Nadir e Wanderlei, por acreditarem sempre em mim, por todo o esforço e carinho que souberam e foram capazes de me dar.

Agradeço, ainda, a um montão de gente cujos nomes não cabem aqui, assim como àqueles que ainda não aprendi.

Esta pesquisa foi produzida com o fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina.

RESUMO:

Esta dissertação investiga as práticas de registro mobilizadas por pessoas trans como tecnologias corporais de autorreflexividade e produção de si. O trabalho analisa diários escritos, fotografias, audiovisuais, prontuários médicos, performances e narrativas biográficas como formas de arquivamento da experiência, compreendidas não apenas como instrumentos de memória, mas como dispositivos ativos de fabricação de temporalidades e modos de existência. Ao longo da pesquisa, evidencia-se que o registro não opera como simples reconstituição do passado, mas como prática performativa que reorganiza o tempo vivido, produzindo sentidos retrospectivos e abrindo possibilidades de futuro. A noção de “*etnografia disfórica*” é mobilizada para descrever um modo de produção de conhecimento atravessado pelo mal-estar diante das fronteiras entre sujeito e objeto, pesquisador e campo, documento e experiência. Tal perspectiva permite compreender o arquivo não como instância externa e neutra, mas como uma zona de contato, contágio e transformação recíproca. Por fim, a pesquisa argumenta que as práticas auto-registradoras entre pessoas trans constituem formas de disputa pelo corpo, pelos territórios e pelo tempo, nas quais escrever, fotografar, filmar e performar a própria experiência se apresentam como gestos éticos, estéticos e políticos de resistência às normatividades cisheterogêneas e aos regimes biomédicos de classificação.

Palavras-chave: Registro; Identidade; Narrativa; Corpo

ABSTRACT:

This dissertation investigates the recording practices mobilized by trans people as bodily technologies of self-reflexivity and self-production. The study analyzes written diaries, photographs, audiovisual materials, medical records, performances, and biographical narratives as forms of archiving experience, understood not only as instruments of memory but as active devices for the fabrication of temporalities and modes of existence. Throughout the research, it becomes evident that recording does not operate as a simple reconstruction of the past, but as a performative practice that reorganizes lived time, producing retrospective meanings and opening up possibilities for the future. The notion of “*dysphoric ethnography*” is mobilized to describe a mode of knowledge production permeated by discomfort regarding the boundaries between subject and object, researcher and field, document and experience. This perspective allows the archive to be understood not as an external and neutral instance, but as a zone of contact, contagion, and reciprocal transformation. Finally, the research argues that self-recording practices among trans people constitute forms of dispute over bodies, territories, and time, in which writing, photographing, filming, and performing one’s own experience appear as ethical, aesthetic, and political gestures of resistance to cisheteronormative frameworks and biomedical regimes of classification.

Keywords: Recording; Identity; Narrative; Body.

FIGURAS:

Imagem 1: “Festa à fantasia no Institut für Sexualwissenschaft”, Arquivos da Sociedade Magnus Hirschfeld, Berlim circa 1920.	19
Imagem 2: “Travestis em frente à entrada do Institut für Sexualwissenschaft”, tirada por Willy Römer na ocasião da Primeira Conferência Internacional para a Reforma Sexual com Base na Ciência Sexual, Berlim, 1921. Acervo da Kunstbibliothek.	20
Imagem 3: Recorte de Jornal “U.S. nun who turned man says he disappoints people”. Vancouver Sun, 19 de Janeiro de 1978.	36
Imagem 4: “Tipos humanos: travestis e pederastas” (1929 - 1931) localizada no Fundo Arthur Ramos de Araújo da Biblioteca Nacional.	47
Imagem 5: Recorte de Jornal “No baile dos enxutos de Berlin estão todas as bonecas da Europa. Jornal O Estado II (SC) 14 de Julho de 1972.	48
Imagem 6: Recorte de jornal “Travesti é morto após romance”. Jornal O Estado (SC) 30 de Junho de 1974.	49
Imagem 7: Recorte de Jornal “Vestia-se de homem e passava as noites fora de casa”. Jornal O Estado (SC) 28 de Julho de 1930.	50
Imagem 9: “uma foto do meu pé enfaixado” por Joanna Leoni.	77
Imagem 10: registro do crescimento das mamas de Joanna e da mastectomia de Léo Eslabão fotografado por Joanna Leoni.	79
Imagem 11: Recorte de fanzine “No fim, tudo volta para o corpo”, produzido em mídias mistas por mugra itakaru, 2024.	88
Imagem 12: “O primeiro ato de travestimento de Alessa”, composição fotográfica por Joanna Leoni.	101
Imagem 13: “Primeira calcinha estendida no varal”, registro em polaroid por Joanna Leoni.	101
Imagem 14: justaposição de fotografias fornecidas por Santiago Cruz ao Archivo de la Memoria Trans, 2017 - 2020.	113
Imagem 15: “No le debemos una forma de existir a nadie más que a nosotros mismos” de Santiago Cruz, acervo do Archivo de la Memoria Trans, 2020.	113
Imagem 16 e 17: registros fotográfico do túmulo coletivo de travestis em Curitiba/PR por Joanna Leoni.	120
Imagem 18: “registro da minha transição com fotografia”, composição fotográfica de Joanna Leoni.	129

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO	13
1. HISTÓRIA DOS CONCEITOS E A HISTÓRIA DAS PRÁTICAS	27
1.1. O sexo está para o gênero como a natureza está para cultura?	30
1.2. Diários de transição	40
1.3. “Transicionar”, verbo transitivo.	44
2. DISFORIA ETNOGRÁFICA	58
2.1. Interlúdio// enxerto// sutura: “escrevendo um currículo”.	61
2.3. Construindo personagens etnográficas.	65
2.4. corpo-arquivo-corpo-	71
3. TEMPO E NARRATIVA	80
3.1. Um arquivo vivo: “tudo volta para o corpo.”	87
3.2. Registrar o presente, lembrar o passado: “construir um futuro para o corpo”.	100
3.3. Fabulações, alegorias e narrativização	114
3.4. Uma jornada de rememoração	121
CONCLUSÃO	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	135

“É reconfortante, no entanto, e fonte de profundo alívio pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem nem dois séculos, uma simples dobra em nosso saber, e que desaparecerá novamente assim que este saber houver encontrado uma nova forma.”

— Michel Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*.

“Pedi-te eu, criador, que do barro me moldasses homem?

Pedi-te eu que das trevas me conduzisses?”

— Mary Shelley, *Frankenstein*.

“Deus me fez transexual pelo mesmo motivo pelo qual fez o trigo, mas não o pão, e a fruta, mas não o vinho: para que a humanidade pudesse compartilhar do ato da criação.”

— Daniel Mallory Ortberg, *Something That May Shock and Discredit You*.

“A nós que desejamos o impossível nos cabe a invenção”

— mugra itakaru, *Aguaceiro*.

INTRODUÇÃO

“As it lightened out, he got up, sat on the couch [...] I pretended to be SO TIRED, but watched him secretly. Waiting for the questions. My scarred chest now visible to him. Wondering what he’s thinking of me. I offer to make coffee gathering up all my self-confidence, got out from under the blankets walked by him naked, my lack of genitals very plain. But he never said a word to me about it.”

— Lou Sullivan, *We Both Laughed In Pleasure: Lou Sullivan Diaries (1961 – 1991)*¹.

Lou Sullivan foi um transexual “*female to male*” e *crossdresser*², que viveu em São Francisco/CA. Sullivan foi um prolixo escritor de diários, tendo produzido, entre 1961 e 1991, milhares de páginas de anotações auto-reflexivas, nas quais escreveu acerca de sua relação com o gênero que lhe foi designado ao nascer e seu processo de transição. Os diários de Sullivan dão protagonismo às sensações do corpo e às experiências sexuais do autor enquanto um homem trans gay vivendo em um período em que as fronteiras entre gênero e sexualidade eram delineadas de formas distintas de como as percebemos na atualidade. A centralidade das experiências do corpo nos relatos de Sullivan não é por acaso, à medida que, o corpo funciona como um intermediário entre a interioridade do sujeito e suas relações com o mundo e o outro. Relatos como os de Sullivan podem ser compreendidos como uma espécie de registro do corpo e têm a finalidade de apreender os diferentes aspectos pelos quais este corpo transitório se apresenta.

Além do diário que Lou Sullivan manteve, fazendo entradas frequentes, desde os dez anos de idade, o autor também se dedicou a projetos biográficos de outros sujeitos importantes para a memória da comunidade LGBT. Nos últimos anos de sua vida, Sullivan decidiu doar seu fundo documental à *San Francisco Bay Area Gay and Lesbians Society*. Em

¹ “Quando amanheceu, ele se levantou, sentou-se no sofá [...] Eu fingia estar tão cansado, mas o observava em segredo. Esperando pelas perguntas. A cicatriz no meu peito agora visível para ele. E eu pensando no que estaria achando de mim. Me ofereço para fazer café, reunindo toda a minha autoconfiança, saio debaixo das cobertas e passo por ele nu, minha falta de genitais muito evidente. Mas ele nunca me disse uma palavra sobre isso.” Sullivan, Lou. *We Both Laughed In Pleasure: Lou Sullivan Diaries (1961 – 1991)*. Nightboat Books, 2020. p. 251. Tradução livre.

² A adoção das terminologias “*FTM*” e “*crossdresser*” para se referir a Sullivan neste projeto diz respeito às formas de autodeterminação empregadas por Lou Sullivan ao descrever sua experiência considerando que, ao longo de sua vida, Lou fez uso de uma vasta série de marcadores identitários distintos (dentre eles: *transvestite*, *female dragqueen*, entre outros) que, na atualidade dos discursos sobre dissidência sexual, não possuem os mesmo significados.

correspondência com o amigo Bet Power, o autor comenta a decisão, afirmando que “reconhece a importância de manter registros sobre *nossas vidas*³”. Através deste excerto, podemos vislumbrar a ideia de um ativismo documental, que emerge da virada linguística, no qual o arquivo é concebido como “monumento (ou antimonumento) que projeta o poder, a coesão e a reivindicação de lugar de um determinado grupo” (PAPAILIAS, 2005: 227). Nesse sentido, o desejo de arquivamento expressado por Sullivan revela, também, o processo pelo qual a preservação da memória individual de um sujeito se transforma em um dispositivo para a transmissão da memória cultural de um grupo (MILLAR, 2006: 119), representado pela escolha semântica “*nossas vidas*”.

O apreço de Sullivan pela produção de escritas memorialísticas pode ser enquadrado num panorama mais amplo que remonta à emergência de diversas publicações de escritas auto-referenciais por indivíduos trans⁴ a partir da metade do século XX⁵. Angela Maria de Castro Gomes afirma que, a medida que a sociedade moderna promoveu uma maior valorização da identidade individual e “disponibilizou instrumentos que permitiram o registro” das identidades individuais — ie: a difusão da escrita, fotografia, etc. — abre-se “espaço para legitimidade do desejo de registro do homem ‘anônimo’, do ‘indivíduo comum’, cuja vida é composta por acontecimentos cotidianos, mas não menos fundamentais a partir da ótica da produção de si” (GOMES, 2004: 13). Nesse sentido, a escrita íntima produzida por Sullivan se aproveita tanto de um cenário propício à produção de escritas de si, mas também, *a posteriori*, tem sua importância equacionada ao valor político de sua escrita como representativa de um grupo minoritário.

Em nove de junho de 2014, a atriz e ativista Laverne Cox fez história ao ser a primeira pessoa trans a estampar a capa da revista *Time*, na edição intitulada “*The Transgender Tipping Point: America’s Next Civil Rights Frontier*”⁶. Ao longo destes dez anos que sucederam tal “ponto de inflexão”, a imagem de corpos trans na mídia foi deixando o lugar comum de recurso narrativo para produção de comicidade ou espanto à audiência cisgênera e, às custas de uma longa trajetória de luta política, dotou-se de caráter.

³ Sullivan, Lou. "Letter from Lou Sullivan to Bet Power (October 18, 1988)." Correspondence. 1988. *Digital Transgender Archive*, <https://www.digitaltransgenderarchive.net/files/h989r3360> (accessed April 29, 2024).

⁴ O uso do termo “trans”, neste projeto de pesquisa, busca abranger as identidades transexuais/transgêneras como termo “guarda-chuva” a fim de facilitar a descrição e análise de fenômenos vividos por indivíduos que fazem parte destas comunidades, sem a pretensão de encerrar suas experiências de gênero sócio-historicamente localizadas sob a égide de um paradigma lexical contemporâneo.

⁵ A autobiografia de Lili Elbe, publicada por Neils Hoyer, em 1933, “*Man Into Woman*”; “*An Autobiography*” de Roberta Cowell, em 1954; “*I Changed My Sex!*”, de Hendy Jo Star, publicada em 1963; “*Personal Autobiography*” de Christine Jorgensen, em 1967; “*Emergence*”, de Mario Martino, publicada em 1977, entre outras.

⁶ “O Ponto de Inflexão Transgênero: A Próxima Fronteira dos Direitos Civis Americanos”, em português.

No cenário brasileiro, a formação de uma identidade política trans se dá, primeiramente, no interior de circuitos de sociabilidade gays e lésbicos e em grupos organizados de ativistas que reivindicavam direitos sociais às identidades homossexuais. Um exemplo disso é o Somos: Grupo de Afirmação Homossexual, fundado em 1978 a partir da publicação do jornal *Lampião da Esquina*⁷. Desde o primeiro ano de formação o Grupo já contava com a presença de uma subdivisão de Lésbicas Feministas, como se denominavam. Dentre as publicações do jornal é possível perceber a presença recorrente das travestis nos artigos que, com frequência denunciava os abusos da ditadura militar contra esse e outros segmentos da população genericamente denominada “homossexual”. Durante os anos de chumbo, a luta contra a perseguição policial era uma das principais causas articuladoras de um movimento organizado de travestis no Brasil (SOUZA, 2023: 04). Esse movimento destacava-se pela relação estreita com espaços de sociabilidade, como festas, shows de variedades e concursos de Miss (MORANDO, 2014: 53). Esses espaços, além de oferecerem um ambiente seguro para o lazer e a formação de redes de afeto, tornaram-se também terrenos férteis para a identificação entre pares, a articulação política e a resistência.

A partir da década de 1980, além da repressão policial, as questões de saúde passaram a ser centrais nas demandas da emergente comunidade trans brasileira. Figuras como Brenda Lee, considerada “o anjo da guarda das travestis”, se destacam por iniciativas que, atualmente, são reconhecidas enquanto fundacionais para a comunidade trans. Brenda Lee foi uma travesti pernambucana que, no início da década de 1960, se mudou para São Paulo onde comprou uma casa no bairro do Bexiga e criou o Palácio das Princesas. A casa de Brenda Lee rapidamente se tornou um refúgio para as travestis da capital paulista e funcionou como um ponto de acolhimento para pessoas vivendo com HIV/Aids na década de 1980⁸.

A inserção das identidades trans na luta contra a pandemia de HIV/Aids demarca a aproximação da emergente comunidade trans com um ativismo biossocial⁹. Focado no reconhecimento das identidades trans no contexto do acesso à saúde, esse movimento que se desenvolveu ao longo da década de 1990, culminou nos anos 2000 com a inclusão dos

⁷ Ver: Green, James N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. Unesp. São Paulo. 2000.

⁸ Ver: GARCIA, Gabryella (30 de novembro de 2022). [«Memória Trans: Brenda Lee, 'anjo da guarda das travestis'»](#). *Terra*. Consultado em 20 de janeiro de 2025; Rita Colaço (2009). [«Brenda Lee e o seu "Palácio das Princesas": A travesti que inaugurou o serviço de apoio aos homossexuais expulsos de casa e aos soropositivos»](#). Consultado em 20 de janeiro de 2025.

⁹ Aqui, utilizo os termos “ativismo social” e “ativismo biossocial” conforme Valle (2015) para ressaltar a convergência de questões que os “movimentos sociais em saúde” começaram a enfrentar a partir de meados da década de 1980, como consequência dos impactos sociais gerados pelas tecnologias biomédicas.

tratamentos cirúrgicos e hormonioterapêuticos para pessoas trans na saúde pública através da implementação do Processo Transexualizador.

Em 1997, o Conselho Federal de Medicina, por meio da Resolução nº 1.482/97, autorizou a realização de cirurgias de transgenitalização em caráter experimental em quatro hospitais universitários pioneiros nesse tipo de assistência no Brasil: o Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, o Hospital de Clínicas de Porto Alegre, vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o Hospital de Clínicas da Universidade de Goiás e o Hospital Universitário Pedro Ernesto, ligado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Vale destacar que essa regulamentação não foi propriamente inaugural em relação às práticas existentes, mas formalizou e legitimou as cirurgias de transgenitalização, retirando-as da clandestinidade em que eram realizadas (SANTOS, 2022: 05). A justificativa para essa medida foi a de que esse procedimento era considerado, à época, a única forma de tratamento para o "transexualismo", naquele período ainda entendido como uma doença.

Em 2008, a implementação do Processo Transexualizador pelo SUS garantiu maior acesso e qualidade aos tratamentos de reafirmação de gênero às pessoas trans, desta forma, tornando os procedimentos mais seguros na percepção dos usuários e dando maior legitimidade à afirmação da identidade social transgênera perante a família e o Estado¹⁰. Uma década após a regulamentação do Processo Transexualizador, o Conselho Federal de Psicologia, através de uma resolução de janeiro de 2018, orientou que os profissionais estão “impedidos de praticar qualquer ação que favoreça preconceitos, como terapias de conversão, reversão, readequação ou reorientação de identidade de gênero” (Conselho Federal de Psicologia. Resolução nº1/2018). Já a Organização Mundial de Saúde, em maio de 2019, na ocasião da publicação do CID-11¹¹, excluiu a transexualidade da categoria de “doença

¹⁰ Para maiores detalhes acerca da percepção dos usuários em relação a melhora da qualidade de vida associada ao início do Processo Transexualizador ofertado pelo SUS, ver: FERREIRA, Syndell Cássia Cruz. O Processo Transexualizador no SUS e a Saúde Mental de Travestis e Transexuais. Belém, 2018. Trabalho de conclusão de Curso - Universidade Estadual do Pará; GUIMARÃES, R. S. DE; CAZEIRO, F.; GALINDO, D.; LEMOS DE SOUZA, L. Processo transexualizador no sus: questões para a psicologia a partir de itinerários terapêuticos e despatologização. Psicologia em Estudo, v. 27, 19 jul. 2022; MOTA, C. S.; MATOS, J. A. L.; CHAVES, L. S.; BATISTA, M. V. M. O tratamento hormonal na transexualidade: uma revisão de literatura. Revista Foco, [S. l.], v. 17, n. 7 Edição Especial, p. e5554, 2024; SILVA, Eliane Dias da. Qualidade de vida de indivíduos transgêneros masculinos e femininos que fazem uso de tratamento hormonal cruzado. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2019; RAMOS, A. S. M. B.; TAQUETTE, S. R. Factors associated with the quality of life of transgender people: an integrative review. Research, Society and Development, [S. l.], v. 11, n. 13, p. e548111336038, 2022.

¹¹ A CID-11 é a 11ª revisão da Classificação Internacional de Doenças. Ela entrou em vigor globalmente em 1º de janeiro de 2022.

mental” e passou a considerar a “incongruência de gênero” enquanto uma categoria dentro das “condições relacionadas à saúde sexual”.

Se os corpos dissidentes de gênero sempre foram objeto do escrutínio da biomedicina, psicologia e da antropologia, uma outra virada se apresenta em nosso tempo. Desde Malinowski se considera a compreensão do “ponto de vista do nativo” como fundamental à prática etnográfica. No entanto, os nativos ainda eram os “outros”. Atualmente, vemos cada vez mais pessoas trans disputando esses espaços de produção de ciência. Se a relação entre causa e efeito aqui não é necessariamente óbvia, ao menos este dado condiz com um contexto de insurgência de novas epistemes para se pensar o fazer científico. Trata-se de um movimento que coloca em xeque antigos modelos e suas categorias, a serem revistos e reexaminados sob perspectivas que descartam o bio-essencialismo sexual e de gênero, desde o sequenciamento genético até a crítica literária feminista. No campo das humanidades, a emergência dos Estudos Queer/Cuir/Transviados, promoveu a tarefa de olhar em retrospecto para as contribuições das teorias sobre gênero e sexualidade. Nesse contexto, as reivindicações dos movimentos feministas são postas em diálogo com autores e autoras que pensam a racialização dos corpos e os atravessamentos da classe social na formação das identidades sociais.

O deslocamento destes sujeitos dissidentes de gênero da posição de objeto à de pesquisadores nativos têm contribuído tanto com novas abordagens sobre fontes clássicas quanto na construção de novos objetos de investigação enquanto fontes para pesquisa. Desta forma, os registros autorreferenciais produzidos por pessoas trans ao longo de suas vidas, objetos anteriormente pouco explorados, ignorados e/ou muitas vezes relegados à categoria de mera curiosidade por parte dos pesquisadores cisgêneros, emergem enquanto índice e representação das experiências trans vividas no passado. Nesse cenário, as narrativas de si, arquivos pessoais e autobiografias de pessoas trans existem em um espaço híbrido. Este tipo de fonte, no âmbito dos estudos trans, representa um campo de estudo ainda pouco explorado mas em crescente desenvolvimento devido à escassez de reminiscências deixadas por pessoas dissidentes de gênero, justamente pela posição marginal que tais sujeitos ocupam e/ou ocupavam em relação às práticas escriturárias e gráficas.

Um exemplo brasileiro deste resgate das memórias de sujeitos trans através da leitura, difusão e análise de suas autobiografias é o caso das autobiografias de Anderson Herzer, “A

queda para o alto” e de João W. Nery, autor de *Erro de pessoa: Joana ou João?*¹², este último tendo sua relevância política equacionada à noção de pioneirismo que o texto goza enquanto testemunho do primeiro homem trans a realizar a cirurgia de redesignação sexual no Brasil. Já no campo da arquivologia, é possível destacar uma série de iniciativas de conservação e salvaguarda principalmente através de parcerias entre universidades e fundações focadas na preservação da memória da comunidade LGBT. Tais iniciativas se inserem num cenário mais amplo de uma prática de arquivologia engajada que compreende os arquivos, dentre outras formas, através de sua dimensão performativa. Nessa perspectiva, os documentos de arquivo são dotados de agência, pois têm o potencial de alterar o estado das coisas: relatórios, contratos, memorandos, etc., são tipos de documento que performam algo. Aqui, a valorização de narrativas marginalizadas aparece com a prerrogativa política da transformação social, da “transmissão social de conhecimento, memória e reiteração da sensação de pertencimento identitário” (KETELAAR. 2017:353) em face à luta política por direitos sociais.

No entanto, o acesso — às vezes, ainda que incipiente — de sujeitos trans à arena pública e aos espaços de disputa política veio acompanhado de um certo desconforto àqueles sujeitos acostumados a verem os corpos trans enquanto acessórios para a comédia ou o horror. A desumanização produzida por séculos de representações transfóbicas e a necessidade de um novo bode expiatório para a crise humanitária, política e climática advinda do momento em que vivemos na história do capitalismo, fez dos corpos trans uma “questão¹³” a ser debatida publicamente.

A revelia da produção teórica acerca das experiências trans e das reivindicações dos movimentos sociais protagonizados pelas identidades trans, os corpos das pessoas trans se tornaram novamente um objeto a ser discutido, dissecado e a ser visto com receio na esfera pública. Esta abordagem acerca dos corpos trans não só é caracterizada por seu conservadorismo, mas também uma atitude retrógrada em face aos desenvolvimentos das humanidades e da medicina: os corpos trans são mensurados a partir de critérios semelhantes aos da antropometria¹⁴; suas experiências são patologizadas enquanto “fetiche”; fala-se em

¹² Ver: CHAVES, Leocádia. Autobiografias trans: Escritas em movimento. Edições Carolina. Brasília. 2021; JADE, Caio. Marcas sobre o mundo: as autobiografias trans de Anderson Herzer e João W. Nery. Devires. São Paulo. 2024.

¹³ NAMASTE, Viviane. Undoing Theory: The "Transgender Question" and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory In. Transgender Studies and Feminism: Theory, Politics, and Gendered Realities, Vol. 24, No. 3, 2009, pp. 11-32.

¹⁴ Antropometria é o conjunto de técnicas popularizadas por Cesare Lombroso no século XIX. A antropometria prescrevia técnicas para medir o corpo humano ou suas partes. Na criminologia é a técnica de identificação de

“epidemia trans”, a ponto de que, em alguns Estados, o tratamento médico às pessoas trans é negado ou proibido por lei¹⁵.

Porém, na contramão destes discursos — que buscam causar alarme acerca da transição médica ou social enquanto uma forma de “degeneração contemporânea” — a administração de doses de hormônios a fim de alterar as características sexuais secundárias em pessoas trans está longe de ser um fenômeno recente. Ainda no início do século XX, pessoas trans de toda a Europa formavam filas diante do *Institut für Sexualwissenschaft*¹⁶ para, sob os cuidados do médico alemão de origem judia Magnus Hirschfeld, darem início aos tratamentos de adequação de gênero. Quando o Instituto foi tomado e destruído pelo regime nazista em 1933, uma quantidade inestimável de documentos foi perdida ou queimada.



Imagem 1: “Festa à fantasia no *Institut für Sexualwissenschaft*”, Arquivos da Sociedade Magnus Hirschfeld, Berlim circa 1920.

indivíduos criminosos, com base na descrição do corpo humano através de fotografias, medidas do corpo, impressões digitais etc.

¹⁵ Estima-se que, de Janeiro até Abril de 2023, ao menos 68 projetos de lei que visam barrar o acesso de pessoas trans aos tratamentos de confirmação de gênero tenham sido apresentados na Câmara de Deputados. Estes números confirmam a adesão de alguns grupos políticos brasileiros à tendência de países anglófonos como Reino Unido e Estados Unidos na onda de ataques à população trans. Ver: NEVES, Maria. “É preciso ir além da visibilidade e garantir direitos, reivindicam participantes de homenagem à população trans”. Câmara Notícias, 10/04/2023. Disponível em: < <http://surl.li/jncpy> >. Para dados a respeito da legislação antitrans nos Estados Unidos, ver: < <https://translegislation.com> > .

¹⁶ “Instituto de Ciências Sexuais”, em português.

Dentre as reminiscências do arquivo do hospital estão resultados de pesquisas clínicas, cartas enviadas a Hirschfeld por seus pacientes e, também, fotografias das confraternizações que eram promovidas pelos funcionários e pacientes do hospital¹⁷. Uma breve análise deste material que sobreviveu à destruição é o suficiente para percebermos que, já naquela época, relatar as sensações do corpo e registrar a imagem física deste nos diferentes momentos do processo de transição é uma constante na memória da comunidade trans.



Imagem 2: “Travestis em frente à entrada do *Institut für Sexualwissenschaft*”, tirada por Willy Römer na ocasião da Primeira Conferência Internacional para a Reforma Sexual com Base na Ciência Sexual, Berlim, 1921.

Acervo da Kunstbibliothek.

Apesar da breve retrospectiva histórica apresentada acima, esta pesquisa não tem como propósito central argumentar a favor da anterioridade das experiências de dissidência de gênero, visto que tais experiências são um dado já bem documentado historicamente. Ao meu ver, há, ainda, um problema tanto político quanto metodológico neste tipo de análise genealógica. Apesar de bem intencionada, a asserção de que “sempre estivemos aqui”

¹⁷ Segundo Bauer (2017, p. 84.), a relação entre os funcionários e pacientes do Instituto era de uma proximidade atípica, à medida que Hirschfeld costumava empregar pessoas trans que haviam sido, outrora, seus pacientes para o exercício da função de auxiliares – “maids” – na promoção de conforto àqueles em recuperação.

enquanto mote para a promoção de direitos à população trans pode produzir contradiscursivamente a ideia de que a legitimidade das demandas políticas de sujeitos trans na atualidade deve-se unicamente à experiência compartilhada com outros sujeitos em um passado imaginado — e não à urgência de acesso a direitos civis posta pela contemporaneidade. Além disso, na tarefa de identificar semelhanças entre a experiência trans na contemporaneidade e a vida imaginada destes “ancestrais trans”, algumas análises tanto êmicas como científicas acabam por desfigurar suas formas expressivas — e sócio-culturalmente contextuais — enquadrando-as no paradigma epistêmico do que conhecemos atualmente por *transgeneridade* a fim de reivindicar um passado trans ancestral todavia universalizante.

Esta pesquisa propõe analisar os processos de construção das identidades a partir de registros produzidos por sujeitos trans para documentar a transição de gênero. Estes registros podem ser acumulados na forma de fotografias, vídeos, escritos, documentos oficiais, bem como objetos de valor memorialístico que, combinados, formam coleções. À essas coleções me referirei enquanto *diários de transição*. À medida que documentam as mudanças físicas, tais reminiscências também podem objetificar as transformações interiores e exteriores ao corpo do indivíduo, suas alianças e relações sociais (LAHIRE. 2008: 169), podendo ser articuladas enquanto elementos de uma auto-poiésis. Ativadas no momento da interação, os registros da transição funcionam enquanto suporte para narrativas de si, tal como souvenirs: objetos de valor memorialístico que representam o ponto de convergência de todas as narrativas, o local em que a experiência vivida se torna algo espacial, apropriável. (STEWART, 1992: 12).

Todavia, “o fato que a identidade individual, na escrita como na vida, passa pela narrativa não significa de modo algum que ela seja uma ficção” (LEJEUNE, 2008: 104). Afinal, ao elaborar uma narrativa auto-referencial, aquilo que é narrado passa por processos de construção e atualização das memórias individuais a respeito dos acontecimentos descritos como importantes. Conforme afirma a escritora argentina Silvia Molloy, o relato auto-referencial “não depende de acontecimentos, mas da articulação desses eventos armazenados na memória e reproduzidos através da rememoração e verbalização.” (MOLLOY, 2004: 19). A investigação destas práticas de registro bem como das narrativas produzidas a partir delas pode nos ajudar a compreender através de quais mecanismos os indivíduos ordenam suas experiências no tempo em face às transformações que têm lugar em seus corpos.

No entanto, esta necessidade de registrar as mudanças do corpo ao longo da vida não é uma particularidade dos indivíduos trans. Este tipo de prática de registro transcende barreiras de gênero e podem ser observadas desde o momento em que uma criança em fase de crescimento se surpreende com os centímetros ganhos na escala rabiscada na parede de casa, até na atualização das fotos de perfil em redes sociais após um corte de cabelo. No entanto, tudo aquilo que é característico do comportamento humano se apresenta de forma particular e em conformidade com o contexto em que se insere.

Para além da relação com a imagem imediata do corpo e suas possíveis versões no tempo, é importante considerar o papel deste tipo de registro no processo de manutenção das identidades tanto a um nível individual quanto social e cultural. Os registros produzidos ao longo da transição, podem suscitar aos indivíduos questionamentos acerca de suas trajetórias, contradições e da própria relação com o tempo e o espaço que os circundam. E, à medida que toda afirmação responde a alguma pergunta, o processo de reflexividade transforma a forma como os sujeitos se relacionam com o gênero de forma mais ampla, em sociedade, e sob a luz das experiências anteriores ao nosso próprio tempo.

O processo de escrita íntima e de autoarquivamento desenvolvido por Lou Sullivan, por ter sido uma importante fonte de inspiração para a elaboração desta pesquisa, será amplamente comentado e mobilizado como caso prático na exposição de algumas ideias e tensionamentos ao longo deste trabalho, juntamente com outros exemplos semelhantes de escritas de si produzidas por sujeitos trans. Nesse sentido, busco articular o fenômeno contemporâneo de arquivamento e escrita autorreflexiva de interlocutores trans com registros do passado histórico da comunidade. Nesse movimento, a experiência registrada por autores trans em outras temporalidades — especialmente por Lou Sullivan — opera como um fio condutor, evocando aproximações e distanciamentos em relação às narrativas produzidas pelos sujeitos interlocutores desta pesquisa.

A partir das considerações apresentadas na introdução deste trabalho, é possível destacar uma série de temáticas recorrentes, tais como a centralidade do corpo no processo de produção de registros e, conseqüentemente, dos relatos que utilizam tais registros como suporte; as práticas de arquivamento, que revelam um desejo de lembrar e de ser lembrado; a complexa relação entre experiência e narrativa; e, ainda, os tensionamentos em relação à captura das vivências trans pelo discurso biomédico.

No primeiro capítulo desta dissertação, construo uma discussão teórica que mobiliza um arcabouço conceitual da Antropologia, da Sociologia, da Filosofia e da Historiografia, articulando a história dos conceitos de sexo, gênero e corpo às práticas concretas de registro

mobilizadas por pessoas trans. A partir de autorias clássicas da Antropologia, como Marcel Mauss e Verena Stolcke, passando pela noção foucaultiana de regimes de verdade e em diálogo com intelectuais dos Estudos de Gênero como Susan Stryker, Paul B. Preciado e Judith Butler, o texto demonstra como o corpo é produzido por técnicas, discursos e regimes de poder.

Nesse capítulo, dedico atenção às formas pelas quais os discursos êmicos acerca da transgeneridade se articulam, em determinados contextos, ora autorizando, ora desafiando modelos e categorias de entendimento sedimentados pelo discurso biomédico, compreendido aqui como um dispositivo de classificação, intervenção e produção de legitimação e verdade sobre os corpos.

Ainda no primeiro capítulo, delimito o objeto desta pesquisa — *os diários de transição* — por meio de uma discussão sobre os conceitos de arquivo e repertório, colocando em diálogo autoras e autores dos Estudos da Performance, como Richard Schechner e Diana Taylor, à luz das ampliações teóricas da noção de arquivo proposta por Jacques Derrida, bem como os processos de produção de narrativas que tematizam e corporificam esses registros.

Por fim, a última seção do primeiro capítulo aborda questões relativas à historicidade do termo “trans” e às disputas políticas e semânticas que o atravessam, desde os discursos produzidos pela mídia e pelo saber biomédico até as elaborações e reivindicações internas da própria comunidade, especialmente no que diz respeito à autodeterminação e à apropriação do termo “trans” enquanto categoria de identificação política.

No segundo capítulo, abordo questões específicas do trabalho de campo, discutindo a relação entre forma e conteúdo que dá origem à *etnografia disfórica* e interdisciplinar aqui proposta, tal como ela se constitui nos processos de inserção no campo, de análise dos materiais produzidos e na própria escrita do texto dissertativo. Parto de uma reflexão situada sobre as implicações de ser uma pessoa transmasculina pesquisando em um contexto de alteridade próxima (PEIRANO, 1999: 225), reconhecendo que aquilo que poderia parecer um fator de concordância autoevidente — isto é, uma pessoa trans pesquisando sua própria comunidade — não se apresenta, na prática, como um dado homogêneo ou isento de tensões. Ao contrário, o trabalho de campo evidencia um jogo complexo de alteridades, atravessado por diferenças de classe, raça, geração, trajetórias de transição e concepções divergentes de gênero e sexualidade.

Ainda no segundo capítulo reflito sobre a escrita etnográfica enquanto uma *etnografia disfórica* que envolve práticas de montagem, enxerto e sutura, na qual fragmentos de

memória, documentos, imagens e narrativas se articulam de maneira não linear. O texto dissertativo é pensado como um espaço de experimentação formal, no qual o eu-lírico da etnografia — que é também o autor — e os interlocutores da pesquisa se constroem como personagens etnográficos compostos por vestígios e memórias. Essa escrita fragmentária não é entendida como falha metodológica, mas como efeito direto de um campo marcado pela disforia, pelo deslocamento e pela instabilidade das categorias clássicas de sujeito, objeto e documento.

Na seção dedicada à noção de *corpo-arquivo-corpo-*, desenvolvo o argumento central de que o corpo não apenas abriga ou remete a um arquivo externo, mas constitui, ele próprio, um suporte ativo de arquivamento e produção de memória. O corpo é simultaneamente aquilo que registra — por meio de marcas, cicatrizes, transformações hormonais, gestos, performances e imagens — e aquilo que é produzido por esses registros, em um movimento contínuo de retroalimentação.

Nesse sentido, o arquivo deixa de ser compreendido como uma instância neutra, fixa ou institucionalizada, passando a ser pensado como uma zona de contato, na qual corpo, documento e narrativa se contaminam mutuamente. Fotografias, diários, prontuários médicos, relatos orais e performances não apenas documentam a experiência, mas intervêm nela, reorganizando afetos, temporalidades e modos de existência. O arquivo opera, assim, como um espaço de contágio e transformação, no qual o sujeito se refaz ao mesmo tempo em que produz vestígios de si.

A noção de *corpo-arquivo-corpo-* permite, portanto, compreender a etnografia não apenas como registro de uma realidade preexistente, mas como prática performativa que participa da própria produção dos corpos e das identidades que analisa. Ao assumir essa perspectiva, a *etnografia disfórica* proposta neste capítulo reconhece seu envolvimento ético, afetivo e político com o campo, deslocando as fronteiras entre documento, experiência, narrativa e a etnografia produzida a partir da pesquisa desenvolvida com os interlocutores.

Posteriormente, no terceiro capítulo, estabeleço um diálogo entre a teoria arquivística e as noções de performatividade, com o objetivo de compreender os processos de produção desses fragmentos de si — registros, reminiscências e vestígios corporais — que, quando tomados em conjunto, constituem coleções híbridas. Tais coleções borram as fronteiras entre categorias arquivísticas tradicionais e, em muitos casos, aproximam-se do universo das artes visuais e performáticas, tensionando distinções entre documento, gesto e narrativa.

No decorrer do terceiro capítulo, desenvolvo a noção de arquivo como instância viva e incorporada, compreendendo o corpo como o lugar privilegiado de inscrição, ativação e

atualização da memória. Os registros analisados — escritos, imagéticos e audiovisuais — não são tratados como vestígios estáticos do passado, mas como práticas que retornam continuamente ao corpo, produzindo efeitos sobre a experiência, os afetos e põem em cheque as formas de inteligibilidade do sujeito no regime sexo-gênero.

Ainda, discuto as práticas de registro como operações temporais complexas, nas quais o presente é documentado à luz de expectativas futuras e o passado é continuamente reorganizado por meio da rememoração. Neste processo ativo de rememoração, o esquecimento, as “queimas de arquivo” ou a invenção — para usar os termos de Bourcier (2022) e mugra itakaru (2023) — não se configuram enquanto contrapontos a um processo de rememoração cuja finalidade é a reconstrução de um *real* soberano e puro, mas como elementos indissociáveis de um processo de construção de si: uma *autopoiese*¹⁸. O arquivo aparece como um dispositivo prospectivo, capaz de sustentar projetos de continuidade existencial e de produzir sentidos de futuro para corpos historicamente marcados pela precariedade e pela interrupção. Ainda, aprofundo a análise dos processos de narrativização mobilizados pelos sujeitos da pesquisa atentando para os enquadramentos narrativos por meio dos quais essas narrativas reproduzem, negociam ou tensionam discursos hegemônicos sobre transição, legitimidade e identidade. Essas narrativas são compreendidas não apenas como relatos de experiência, mas como práticas ativas de organização do tempo, do corpo e da memória, informadas tanto por expectativas biomédicas quanto por repertórios políticos e culturais compartilhados. A fabulação e a alegoria emergem, nesse contexto, como estratégias narrativas que permitem aos sujeitos lidar com lacunas, silêncios e fraturas da experiência vivida em face à relação com o tempo e as demandas cisheteronormativas impostas aos corpos.

Por fim, examino como os sujeitos produzem entendimentos acerca da própria identidade a partir da organização narrativa de suas trajetórias. A identidade emerge, assim, como efeito de uma jornada de rememoração na qual eventos, registros e afetos são rearranjados no tempo, engendrando noções de sujeito, continuidade e transformação.

¹⁸ *Poiesis* (do grego *poiein*, "criar" ou "fazer") é o processo criativo e técnico de trazer algo novo à existência, indo além da simples reprodução. Originária da filosofia grega, a noção de *poiesis* expressa o impulso humano de transformar imaginação, sensibilidade e experiência em criação. MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. v. 4. Ed. Loyola, 2001.

1. HISTÓRIA DOS CONCEITOS E A HISTÓRIA DAS PRÁTICAS

“In any given culture and at any given moment, there is always only one 'episteme' that defines the conditions of possibility of all knowledge, whether expressed in theory or silently invested in a practice.”

— Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*.¹⁹

Interessado nas formas culturais de produção dos corpos adotadas pelos polinésios, o antropólogo francês, Marcel Mauss, comenta uma passagem de Elsdon Best (1924)²⁰, na qual Best demonstra certo espanto ao se deparar com a forma com que as mulheres maori estudavam e praticavam uma forma de andar específica²¹ — *onioni*, uma espécie de rebolado. O *onioni* caracterizava um dos aspectos da construção da feminilidade das mulheres naquela sociedade. A partir disso, Mauss afirma que as técnicas ritualizadas aplicadas sobre os corpos não apenas transformam o corpo físico, mas também as identidades e, consequentemente, a posição social ocupada pelos indivíduos (MAUSS, 1997). Da delicada equação entre o *male gaze*²² e o interesse etnográfico de Mauss sobre as formas de *fazer o corpo* das mulheres indígenas, a ideia de *técnica corporal* surge na Antropologia como um campo de estudo que se expande para além das corporeidades demarcadas pelo distanciamento colonial. Se, ainda no início do século vinte, a primazia biológica sobre o corpo afirmava a naturalidade deste em oposição a técnica, na atualidade dos Estudos da Performance — especialmente no campo dos Estudos de Gênero — tal ideia nos parece um tanto quanto ingênua.

Em *Le Souci de Soi*, Michel Foucault²³, chama atenção para o importante papel da confissão nas sociedades cristãs. Na episteme cristã analisada por Foucault, o ato de elaborar o sofrimento produzido pela renúncia ao desejo e/ou espiar as consequências da entrega a

¹⁹ “Em toda cultura e em todo momento, existe sempre apenas uma única ‘episteme’ que define as condições de possibilidade de todo saber, tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática.”. Tradução livre.

²⁰ BEST, Elsdon. *The Maori, Memoirs of the Polynesian Society*, Volume V, Board of Maori Ethnological Research, Wellington, New Zealand, two volumes. 1924.

²¹ Onioni é caracterizado por Best (1924, vol I p. 436; vol. II p. 556) como “a loose-jointed swinging of the hips that looks ungainly to us, but was admired by the Maori.” (“um balanço frouxo dos quadris que nos parece desajeitado, mas admirado pelos Maori.” Tradução livre.)

²² Conceito adaptado por Laura Mulvey a partir do conceito de *Le regard* (1972) de John Berger. O conceito de *male gaze* (ou “olhar masculino”) surge na crítica literária feminista e se aplica, especialmente, a obras literárias e cinematográficas, designando um olhar sobre a figura feminina que, muitas vezes é “idealizado, sexualizado ou fetichizado”, em especial, em relação a mulheres racializadas. FARRINGTON, Lisa E. “Reinventing Herself: The Black Female Nude”. *Woman's Art Journal*. 1983. 24 (2): 15–23. O conceito, como empregado no artigo, intenciona chamar atenção para a forma como o corpo feminino foi observado por uma tradição antropológica que, muitas vezes, desumaniza os sujeitos de tal observação e não ao trabalho de Mauss em específico, ainda que o autor esteja inserido no sistema colonialista que produziu esta forma de olhar o outro.

²³ “O cuidado de si”. In. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813.

este, diante de uma autoridade religiosa, teria o poder de redimir o espírito das influências perniciosas da carne. Paradoxalmente, Foucault destaca o caráter produtivo do Poder, no sentido que é, através do próprio ato de confissão, que a noção de pecado é produzida e incorporada como parte do repertório dos confessantes. Nesse sentido, a produção de uma verdade discursiva sobre si e a manutenção desta verdade por meio de exames minuciosos e ritualizados da vida interior se configurariam enquanto os meios pelos quais os sujeitos seriam capazes de “compreender aquilo que [verdadeiramente] são” (FOUCAULT, 1994: 784). Esta operação, Foucault denomina *hermenêutica de si*.

Ao afirmar que não existe uma “forma natural” ao indivíduo adulto, mas sim uma sucessão de formas miméticas que contém em si elementos psicológicos e biológicos (MAUSS, 1997), Marcel Mauss desnaturaliza o corpo. Este passa a ser compreendido enquanto um meio físico para a expressão de preceitos sociais profundamente arraigados. Se para Mauss as técnicas corporais entre os polinésios representavam uma forma de exteriorizar a cultura através do corpo, ou seja, de objetivá-la, Foucault faz do indivíduo ocidental o objeto de um estudo sobre as formas de subjetivação da cultura, em especial, do poder. E, por consequência, o corpo passa a ser visto menos como um dado biológico e mais como um constructo que articula tanto formas incorporadas de transmissão cultural quanto os discursos sobre ele.

Segundo Foucault, o *poder* impõe a produção de discursos de verdade sobre o corpo como obrigação e, por isso, institucionaliza sua busca, profissionalizando esse processo e, por fim, convertendo-o em norma. O autor descreve a passagem do Poder Soberano para o Poder Disciplinar, caracterizando uma mudança na forma como o poder atua sobre os sujeitos. Enquanto o Poder Soberano exercia o direito de “fazer morrer e deixar viver”, o Poder Disciplinar, próprio da sociedade burguesa dos séculos XVII e XVIII, volta-se para a docilização e utilidade dos corpos por meio de vigilância, coerções e técnicas minuciosas de controle.

É nesta segunda passagem, localizada temporalmente no final do século XVIII, que uma anátomo-política — focada em cartografar e domesticar o conhecimento sobre o funcionamento dos corpos — dá lugar a “biopolítica” (FOUCAULT, 2005: 289) na qual o poder incide sobre o *homem* enquanto ser vivo. As técnicas disciplinares, antes centradas no corpo individual, expandem-se para regular fenômenos populacionais, consolidando uma “sociedade de normalização”. Nesse contexto, o autor destaca o papel central desempenhado pela medicina ao produzir discursos e práticas que instituem a norma como operador fundamental do biopoder — aplicável tanto à disciplina dos corpos quanto à regulação da

população. Nesse sentido, a população é entendida “como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 293):

Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, e dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 2005: 302).

É nesse contexto que emergem dois adventos específicos da modernidade que tornam possível a cena que apresento a seguir: o cinema e o corpo transexual. Nos estúdios da *Biograph Company*, em 1914, entre paredes de estuque e figurantes de barbas postiças, a atriz Blanche Sweet, no papel de Judith, encena uma passagem apócrifa adaptada para o cinema pelo infame diretor D. W. Griffith. No longa metragem, a fim de livrar seu povo da brutalidade do exército assírio, Judith seduz o conquistador Holofernes e o decapita em sua tenda. O episódio marca aquilo que costuma ser apontado como a primeira utilização do *director's cut*²⁴ enquanto recurso para o avanço narrativo na história do cinema. Após o ato, Judith sai do enquadramento exatamente no momento em que uma figura de gênero ambíguo — creditada no longa-metragem apenas como “eunuco” — entra na tenda do general, encontra-o morto e toma em mãos a arma utilizada no assassinato.

A historiadora Susan Stryker²⁵ chama atenção para a ironia de que a primeira aparição de um corpo dissidente de gênero na história do cinema — representada pelo corpo “cortado” ou “emasculado” do eunuco — funciona como elemento que marca, acompanha ou simboliza o surgimento do corte cinematográfico (STRYKER, 2020). Para Stryker, o corpo transexual, é um corpo não natural (2021: 245), produzido pelas ciências biomédicas, “é carne despedaçada e costurada novamente em uma forma diferente daquela em que nasceu”: um verdadeiro constructo tecnológico da modernidade.

²⁴ Dois anos após a estréia de *Judith of Bethulia*, Griffith recorre novamente ao corte cinematográfico para produzir uma montagem paralela (*crosscut*) entre a cena de um homem negro que ataca uma jovem branca e membros da *Ku Klux Klan* correndo ao resgate da donzela, em *The Birth of a Nation* (1916) — filme frequentemente creditado como um dos responsáveis pelo ressurgimento da *Ku Klux Klan* no início do século XX, pela difusão do tropo do homem negro como violador de mulheres brancas e densamente criticado pelo uso de *blackface* como recurso para animalização de pessoas negras no imaginário cultural.

²⁵ *DISCLOSURE: TRANS LIVES ON SCREEN*. Direção: Sam Feder. Estados Unidos: Field of Vision; Impact Partners, 2020. 1 h 48 min. Documentário.

A afirmação de Stryker não sustenta a ideia de que as experiências de dissidência de gênero sejam um fenômeno recente na história das sociedades. O ponto da autora, neste caso, é demonstrar que a cristalização de certas experiências dissidentes sob a perspectiva biomédica submeteu corporalidades não normativas a um escrutínio sistemático, de modo a convertê-las em objetos de uma empreitada normatizante ancorada no paradigma da transexualidade. Nesse sentido, as modificações corporais promovidas pelos saberes biomédicos passaram a operar como mecanismos destinados a reajustar corpos classificados como desajustados aos paradigmas de inteligibilidade vigentes. O “corpo transexual”, portanto, é uma invenção desse saber catalográfico e interventivo, que produz e administra os corpos a partir de seus próprios regimes de verdade. Sob tal paradigma, corpos considerados “incompletos”, “deslocados” ou “desajustados” poderiam, supostamente, recuperar uma forma de completude e reintegrar-se ao restante da “população”.

Intelectuais e ativistas trans empreenderam um esforço sistemático para descentralizar o domínio da biomedicina — especialmente da psiquiatria — sobre a experiência trans. Desse movimento emergiu a consolidação do termo *transgênero* (HALBERSTAM, 2018: 8), concebido para abarcar formas de identificação na dissidência de gênero que escapavam àquelas legitimadas pelo crivo biomédico, com suas hormonioterapias, procedimentos cirúrgicos obrigatórios e, para além disso, seus protocolos de validação do que seria uma “experiência trans verdadeira”. No entanto, procuro aqui distanciar-me de uma perspectiva “evolucionista” acerca da história dessas designações. Cada uma das categorias mobilizadas nesse cenário reflete modos específicos de compreender fenômenos que, como lembra Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (2007), são irredutíveis à rigidez de categorias cristalizadas: a história das categorias não deve ser confundida com a história dos fenômenos que elas descrevem abstratamente.

1.1. O sexo está para o gênero como a natureza está para cultura?

“Because this “true self” requires another physical form in which to manifest itself, it must therefore war with nature”

— Debbie Mikuteit, *Coming Up! Letters*, Fevereiro de 1986.²⁶

Em fevereiro de 1986, o editor da *Coming Up!* — revista voltada a temáticas gays e lésbicas —, Kim Corsaro, recebeu uma carta de uma ativista lésbica identificada como

²⁶ “Porque esse ‘eu verdadeiro’ requer outra forma física para que se manifeste, ele deve, portanto, estar em guerra contra a natureza.” Tradução livre. Edição disponível em <https://archive.org/details/csf_000825/page/2/mode/2up>

Debbie Mikuteit, na qual ela questionava a presença de “transexuais” nos espaços de sociabilidade destinados a mulheres lésbicas. A carta de Mikuteit questiona a legitimidade dos corpos trans, argumentando que o gênero de uma pessoa não poderia ser alterado e que pessoas trans continuariam sendo as mesmas “internamente”, apenas com corpos “deformados”, assinalando a experiência trans enquanto uma “guerra contra a natureza”. Em especial, rejeita a possibilidade de uma mulher trans ser considerada lésbica, classificando essa identidade como uma “perversão mutilada”. Ao final, defende agressões físicas e uma suposta “cura” para pessoas trans, evidenciando um discurso de ódio violento e patologizante. Em resposta à carta, a revista a publica acompanhada de uma réplica redigida por Randy Turoff, autora do livro *Lesbian Words*, na qual Turoff condena a transfobia de Mikuteit e defende tanto a presença de pessoas trans em espaços gays e lésbicos quanto a despatologização da “transexualidade”.

O mais interessante da carta enviada por Debbie Mikuteit é, sem dúvidas, a alegação de uma “natureza” sexual inflexível, que soa um tanto quanto desconcertante se tratando de um argumento em prol de um purismo lésbico. No texto que inspira o título deste subcapítulo, a antropóloga Verena Stolcke afirma que “certas desigualdades socialmente relevantes são marcadas e legitimadas por uma explicação que as representa como tendo raízes nas diferenças naturais” (STOLCKE, 1991: 101). A antropóloga critica esse tipo de naturalização que, segundo Stolcke, serve como “subterfúgio ideológico” na conciliação de um *ethos* ilusório de igualdade de oportunidades na sociedade de classes contrastante com a existência perceptível de desigualdades socialmente estruturadas e estruturantes.

No entanto, esse artifício biologizante para explicar a diferença e desigualdade entre os sexos é um recurso um tanto quanto recente. Ao analisar os modelos pré-modernos de diferenciação sexual, Thomas Laqueur argumenta que é apenas durante o período renascentista em que ocorre uma superação do modelo de diferenciação sexual baseado em um único sexo²⁷. Neste modelo de diferenciação sexual o corpo feminino seria entendido como uma versão diferente — e, imperfeita — do sexo masculino. Por uma interpretação que privilegiava a similitude entre os aparelhos reprodutores masculino e feminino, na fisiologia de Galeno, o útero e os ovários eram tomados à imagem do pênis e dos testículos, no entanto invertidos. Segundo Laqueur, este modelo de sexo único foi suprimido por um

²⁷ Segundo Fabíola Rohden: “o homem e mulher não seriam definidos por uma diferença intrínseca em termos de natureza, de biologia, de dois corpos distintos, mas, apenas, em termos de um grau de perfeição. Dependendo da quantidade de calor atribuída a cada corpo, ele se moldaria, em termos mais ou menos perfeitos, em um corpo de homem quando o calor foi suficiente para externalizar os órgãos reprodutivos, ou em um corpo de mulher quando foi insuficiente e os órgãos permaneceram internos” (1998: 128).

modelo duo-sexual emergente no século XVIII²⁸, em resposta aos movimentos que visavam a igualdade entre gêneros, como uma forma de manter as mulheres distantes dos espaços políticos devido às suas características biológicas (LAQUEUR, 1999: 152). Neste modelo duo-sexual os aspectos sexuais secundários foram colocados sob o escrutínio médico e as características fisionômicas das mulheres passaram a ser definidores do gênero feminino: “todas expressam a mulher; a sobrancelha, o nariz, os olhos, a boca, as orelhas, o queixo, as faces.” (BRACHEC, 1847: 65).

O estatuto das ciências naturais na modernidade acabou por promover, em várias instâncias, um olhar biologizante sobre os fenômenos oriundos da cultura. Desta forma, a necessidade de assegurar a reprodução das estruturas patriarcais, num cenário político permeado por ideais de liberdade, que se expressavam entre as mulheres na demanda por educação, cidadania e representação política, fez com que o debate sobre a diferenciação sexual tivesse um papel fundamental na construção de um pressuposto científico para a supressão das reivindicações destas mulheres. Os corpos assignados femininos foram definidos enquanto portadores de uma “natureza feminina” (ROUSSEL, 1773)²⁹ que os diferenciava em todos os aspectos daqueles assignados masculinos. Neste discurso sobre os sexos, a “natureza feminina”, a medida que era responsável por subordinar a mente aos desvarios do corpo biológico, também servia como constatação das capacidades maternas destes corpos (HOUBRE, 2003: 105)³⁰.

Desde meados do século passado, a crítica feminista vem expandindo o campo dos estudos de gênero e sexualidade a partir do “sentido foucaultiano de *sexo*”, ou seja, “como um regime de identidade ou um ideal ficcional pelo qual o sexo como anatomia, sensação, atos e prática são arbitrariamente unificados” (BUTLER, 1994: 32). Porém, foi apenas a partir da década de oitenta que o termo “gênero” se popularizou, substituindo, enquanto objeto de estudo, a noção de “papéis sexuais” (STOLCKE, 1991: 103). A constatação de que esses “papéis sexuais” variavam amplamente conforme os diferentes contextos culturais (MOORE, 1988: 13) analisados contribuiu para que antropólogos e cientistas sociais rompessem com concepções universalistas e monolíticas, passando a considerar o fenômeno sexo/gênero como um constructo situado em contextos socioculturais específicos.

²⁸ “Inventando o sexo” de Thomas Laqueur (1999) foi criticado por sua visão evolucionista da diferenciação sexual, como se ambos os modelos de divisão sexual não pudessem ter coexistido e pela forma como o autor toma descrições metafísicas elaboradas pelos autores como um dado científico da divisão social dos sexos (KING, 2013). No entanto, o argumento de Laqueur acerca da produção social da categoria de sexo não deve ser desconsiderado tão levemente.

²⁹ ROUSSEL, Pierre. *Système Physique Et Moral De La Femme*. 1773.

³⁰ HOUBRE, Gabrielle. O corpo e a sexualidade das mulheres: do século XVIII ao período entre guerras. *Pro-Posicoes*, 2003, 14 (2 (41)), pp.103-119.

Neste contexto, destaco o ensaio de Gayle Rubin, *The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex*, publicado em 1975, no qual a autora argumenta que o sistema sexo/gênero e a opressão das mulheres não é um dado natural, “mas produto das relações sociais específicas que a configuram” (1993: 6); *Epistemology of the closet* de Eve Kosofsky Sedgwick, no qual a autora pensa as relações entre gênero-sexo-sexualidade no campo da crítica literária e *La pensée straight* (1992), no qual Monique Wittig critica o uso dos órgãos genitais na atribuição de gêneros enquanto marcadores sexuais dentro de um sistema político heterossexual. Neste sentido, o argumento da crítica feminista pode ser caracterizado pela compreensão de que a produção das categorias de *sexo* se dá dentro do contexto social, sendo os discursos da medicina e da biologia responsáveis por promoverem o respaldo necessário para que tais categorias gozem de legitimidade dentro de um regime de verdade sobre o corpo (FOUCAULT, 2010: 67).

O obstinado antiessencialismo oriundo desta crítica feminista foi fundamental no escopo da luta pelos direitos das mulheres, especialmente os direitos reprodutivos. Através da recusa ao essencialismo de gênero, os movimentos feministas foram capazes de promover uma contestação política aos princípios sedimentados e aparentemente imutáveis da biologia moderna. E, é nesse contexto de disputa da categoria de *sexo* como um dado biológico e imutável, que a categoria de *gênero* (re)surge na episteme contemporânea, agora, em oposição ao *sexo*, como um produto da sociedade e da interação entre os indivíduos. No entanto, como mostra Judith Butler, ambas categorias se sustentam a partir de práticas reiteradas que de maneira mais ou menos efetivas constituem identidades sociais (BUTLER, 2019: 16).

Para além do paradigma do *sexo como meramente discurso* versus *sexo enquanto dado biológico absoluto* - e sustentado pelo seu contraponto social: o gênero, como categoria necessária para manutenção do estatuto de seu predecessor enquanto, ora, predecessor - “é preciso pensar o *sexo* como uma categoria *biopolítica*. Isto é, como um sistema complexo de estruturas reguladoras que controlam as relações entre os corpos” (PRECIADO, 2015: 78).

Em seu discurso à Escola da Causa Freudiana, o filósofo Paul B. Preciado (2022) cita de forma anedótica o texto de Franz Kafka, no qual um macaco narra como foi capturado e forçado a se tornar humano para sobreviver na sociedade europeia. No entanto, a humanização do macaco não é percebida por ele como um processo de emancipação, mas como uma crítica ao colonialismo e às taxonomias antropológicas europeias, destacando a imposição de uma subjetividade humana como uma nova forma de prisão. A força da comparação que Preciado traça entre si mesmo — enquanto homem transexual não-binário

— e o macaco da história de Kafka tem sua efetividade revelada pelo autor: as categorias taxonômicas criticadas na estória de Pedro Vermelho são os mesmos mecanismos que operam para construção da dissidência sexual enquanto monstrosidade.

Preciado elabora um relato auto referencial acerca de sua infância e juventude que culminam na experiência de transição de gênero. No entanto, a narrativa do autor não tem como finalidade a produção de um sentido diacrônico que justifique a “naturalidade” de sua transexualidade baseada em dados do passado no qual as experiências vividas anteriormente justificam a transgeneridade como um dado que “sempre esteve ali”. Ao contrário, Preciado chama atenção para a plasticidade do gênero e os códigos demarcadores das identidades sociais. O autor não considera, tampouco, a construção identitária de gênero enquanto uma simples opção dos sujeitos, mas ela é, sim, coercitiva e inscrita num processo de controle e determinação das subjetividades do qual nem mesmo a transexualidade escapa. Neste *regime de diferenciação sexual*, o poder opera da forma como descrito por Foucault: não existe um “fora do poder”.

Se a monstrosidade é um constructo produzido por discursos que antagonizam o “Eu e o “Outro; o “são” e o “perverso”; o “inteligível” e o “abstrato”, Preciado vê na condição de monstro uma potência política capaz de colocar em cheque as mesmas categorias através das quais esta monstrosidade é produzida. Nesse sentido, Preciado tenta desenvolver uma valoração positiva da ideia de monstrosidade³¹, para ele, o monstro “é aquele que vive em transição. Aquele cuja face, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de conhecimento e poder determinados” (PRECIADO, 2022: 297).

Em sua autobiografia, intitulada *Emergence*, Mario Martino³² afirma que uma das experiências que o fizeram perceber sua transsexualidade se deu na ocasião em que ele, por conta de sua formação como enfermeiro, se viu encarregado do cuidado de um recém nascido. Segundo Martino, foi naquele momento que ele percebeu que “não poderia ser uma mulher”. Afinal, para ele, o ato de cuidar de um bebê lhe parecia estranho e que, ele mesmo, “não levava jeito para a coisa” (MARTINO, 1977: 121). Ao mirar retrospectivamente à própria história, Martino estabelece uma “economia discursiva de si”, o autor busca

³¹ Susan Stryker que, apesar dela mesma usar de uma afirmação positiva do termo “monstro” para falar da própria experiência, no entanto, faz ressalvas a esse tipo de determinação quando utilizada de forma generalizante, chamando atenção para as formas pelas quais tal estigmatização “promovida por esse tipo de rotulagem pejorativa não é isenta de consequências” podendo resultar na reiteração da violência transfóbica (STRYKER, 2021: 46)

³² Pseudônimo usado por Angelo Tornabene (1937 - 2011) para assinar sua autobiografia. Tornabene, foi um homem transsexual, doutor em Enfermagem, que viveu como freira nos primeiros anos de sua vida adulta e posteriormente se tornou membro da *Labyrinth Foundation*, oferecendo cuidados de saúde para pessoas tran, tornando-se um importante ativista pelo acesso à saúde da população trans nos Estados Unidos.

relacionar fatos significativos de sua trajetória de transição de gênero como justificativa para a atualidade de seu corpo e consequentemente, sua identidade. Essa prática é comum na escrita autobiográfica e se alinha ao que Bourdieu chama de "postulado do sentido da existência" (BOURDIEU, 1986: 184), onde a memória acerca de eventos do passado é evocada em forma de narrativa a fim de unificar e dar coerência à persona. No entanto, para além das convenções da modalidade escolhida por Martino para narrar a própria história, a passagem de *Emergence* citada acima nos revela a associação imediata que o autor faz entre o trabalho de cuidado e a maternidade como domínios de uma forma essencializada de feminilidade.

Martino publicou sua autobiografia em 1977, num momento em que pouco se produzia em termos de narrativas auto-referenciais sobre transgeneridade. O discurso de Martino acaba por incorporar aspectos de uma heteronormatividade tão profundamente enraizada na cultura que é capaz de subsistir mesmo diante da experiência de transição de gênero. O discurso sobre o corpo encontrado na autobiografia de Martino é um discurso onde o gênero antecipa as técnicas do corpo. E, ainda, as técnicas sobre o corpo, em especial aquelas oriundas do saber médico, teriam o papel de adequar o sexo do corpo físico ao seu gênero “autêntico.”

Em sua entrevista ao Vancouver Sun, em 1978, Mario Martino comenta o espanto das pessoas diante de sua imagem: esperam alguém “exótico”, mas se decepcionam ao encontrar um “homem comum”. Ao relatar sua trajetória, Martino validou sua experiência através do discurso médico autorizado, afirmando-se um “transexual verdadeiro” — em oposição àqueles que eram “apenas homossexuais” — por fatores físicos e metabólicos.

Naquele momento em que Martino redigia sua autobiografia, um dos principais paradigmas das narrativas sobre a transgeneridade — e que disputava com noções anteriores e (ainda mais) patologizantes — fora inaugurado pela publicação do *Transsexual Phenomenon* (1966), de Harry Benjamin³³. Segundo Sandy Stone o livro de Benjamin foi adotado como um manual tanto por profissionais de saúde que trabalhavam em “clínicas de gênero” quanto por pessoas trans. Assim, ele era compartilhado “de mão em mão” para que, com base nas informações nele contidas, os pacientes ajustassem suas narrativas a fim de alinhá-las ao que era considerado uma “experiência típica da transexualidade”. Sandy Stone argumenta que o livro contribuiu para reforçar uma série de estereótipos cisnormativos entre e sobre a comunidade trans (STONE, 1992: 161).

³³The Vancouver Sun. U.S. nun who turned man says he disappoints people. Vancouver, British Columbia, Canadá, 19 jan. 1978. Seção: Página 5.



Imagem 3: Recorte de Jornal “U.S. nun who turned man says he disappoints people”. Vancouver Sun, 19 de Janeiro de 1978.

Bernice Hausman, que analisa um *corpus* composto por biografias de sujeitos trans publicadas no séculos XX, afirma que estas produções estabeleceram um discurso oficial sobre a transgeneridade (HAUSMAN, 1995). Hausman defende o estatuto de cânone desta produção pois, segundo a autora, tais obras possuem forte apelo à identificação do público com as experiências vividas pelos autores. No entanto, este é um traço que poderíamos ressaltar na literatura autobiográfica de forma geral.

Talvez, a melhor razão apontada pela pesquisadora para atribuição de um estatuto de cânone a este compêndio, seja o fato de que estas narrativas, tal qual o *Transsexual Phenomenon*, foram responsáveis por informar sujeitos que buscavam dar início à transição médica de gênero. Por consequência disso, Hausman argumenta que, obras como a biografia de Lili Elbe, “*Man Into Woman*”, publicada por Neils Hoyer, em 1933; “*An Autobiography*”

de Roberta Cowell, em 1954; *“I Changed My Sex!”*, de Hendy Jo Star, publicada em 1963; *“Personal Autobiography”* de Christine Jorgensen, em 1967; *“Emergence”*, de Mario Martino, publicada em 1977, foram responsáveis por um processo de homogeneização das narrativas trans observadas nos registros médicos.

Susan Stryker (2006: 335) afirma que, ainda que Hausman seja capaz de perceber alguma agência na produção autobiográfica destes autores trans, assim como no público que instrumentaliza uma “fórmula de sucesso” apresentada nestas autobiografias para a aceitação de suas demandas pelos tratamentos de reafirmação de gênero, a autora falha em situar as estratégias de pessoas trans em um contexto de regulação médica sobre os corpos dissidentes de gênero. Nesse sentido, tais estratégias só existem como forma de convencimento das equipes médicas por parte dos indivíduos pois, esse mesmo aparato médico — e, aqui, falo tanto dos profissionais e suas praticas medicas, como da literatura que as embasa — opera a partir de “tipos ideais” do que representaria uma experiência transsexual autêntica. O que a narrativa autobiográfica destes sujeitos fazia, portanto, era adequar a experiência a um tropo pré-existente fundamentado na ideia de que as experiências vividas na infância ou anteriores à transição representariam evidências de uma *“transexualidade verdadeira”*.

Dessa forma, ao ser perguntado sobre sua sexualidade, Martino afirmou que era “como a de qualquer homem” (MARTINO, 1977: 131), demarcando, assim, sua posicionalidade como homem heterossexual no regime de diferenciação sexual operante na época, à medida que universaliza a experiência do desejo masculino como obviamente direcionado a mulheres. A questão, aqui, não é tecer uma crítica às formas de significação empregadas por Martino ao descrever sua experiência. Mas, sim, pensar nas formas de construção dos discursos sobre transição de gênero produzidos por sujeitos trans e como estes estão situados em contextos sócio-históricos que privilegiam determinados enquadramentos da experiência narrada. Como afirma Kofes, “pode-se narrar a vida de diferentes formas, mas sempre dentro de certas convenções que estruturam como as vidas são contadas” (KOFES. 2015: 37).

Lux Ferreira Lima argumenta que a escrita autobiográfica de sujeitos trans pode ser compreendida como um “processo que fornece inteligibilidade e realização ao que antes tinha lugar apenas no âmbito do sentir e da fantasia”. Segundo Lux, tal investimento, ao mobilizar experiências de transformação do sujeito — ainda que enquadradas sob o registro biomédico, como “transexualidade”, “mudança de sexo”, “preso no corpo errado” e “transição como morte e renascimento/tornar-se real/tornar-se completo” — desafia o paradigma

cisheteronormativo da “legibilidade dos corpos”, “mesmo quando há esforços evidentes para encontrar formas de pertencimento a ele” (LIMA, 2022, p. 41).

Segundo Lima, através da escrita autobiográfica e a partir de um “desenho narrativo” comum a estas obras, sujeitos trans reivindicam “a constância do senso de si e do sonho de existência corporificada socialmente” que lhes foi negada justamente pelo aparato epistêmico biomédico que mobilizam em suas narrativas de reconciliação. Ao longo do processo de narrativização, esses sujeitos desenvolvem um “repertório de nomeação e tecnologias” que sustenta a promessa de que o desejo de integridade pode se realizar, ainda que de modo limitado e instável (LIMA, 2022, p. 42). Ao mobilizarem as estruturas argumentativas hegemônicas vigentes à época em que esses textos foram produzidos, tais obras negociam sua própria legitimidade aos olhos da sociedade cisheteronormativa.

Embora empreguem o léxico disponível no imaginário biomédico de patologização da divergência sexual e de gênero, esses sujeitos o ressignificam e reorganizam as relações entre signos e objetos, propondo uma nova estrutura de compreensão da transexualidade, dos modos de construir temporalmente uma existência corporificada e dos modelos de pessoa (LIMA, 2022: 42).

Ao considerar as implicações da emergência da categoria “*queer*” no rol de terminologias que, nas últimas décadas, têm passado por um processo de ressignificação política pelos sujeitos que, anteriormente, se viam assignados por tais, Judith Butler afirma que a necessidade de performar uma feminilidade ou masculinidade ideal está quase sempre atrelada a idealização do vínculo heterossexual (BUTLER, 2019: 379). Nesse sentido, imaginar um homem ou uma mulher é, em suma, muito mais do que imaginar um corpo, mas imaginar uma série de relações de gênero que se entrelaçam no tecido social. Relações estas que estão marcadas pelo regime da heterossexualidade. E, talvez seja essa mesma matriz heterossexual, a razão pela qual, por tanto tempo, os profissionais das “clínicas de gênero” demonstraram tamanha limitação criativa³⁴ ao imaginarem corpos trans.

No ano de 1976, Lou Sullivan teve sua inscrição negada pelo Programa de Disforia de Gênero da Universidade de Stanford por conta de sua orientação sexual. Nos anos que se seguiram, Sullivan empreendeu uma série de iniciativas para o reconhecimento da multiplicidade das identidades transmasculinas. Em 1979, Sullivan se torna o editor da revista

³⁴ A Associação Americana de Psiquiatria e a Associação Mundial de Profissionais de Saúde para Transgêneros até o início da década de 80 possuía uma série de normativas que funcionam com caráter excludente para tratamentos de reafirmação de gênero. Dentre estes fatores excludentes estava a orientação sexual. (STRYKER In. MORE; WHITTLE, 1999: 77)

Gateway³⁵, distribuída pelo grupo Golden Gate Girls que, por reivindicação dele, posteriormente foi rebatizada de Golden Gate Girls and Guys e, então, Gateway Gender Alliance. Durante seu período como editor, Sullivan fez da Gateway um canal para pressionar a Associação Americana de Psiquiatria e a Associação Mundial de Profissionais de Saúde para Transgêneros a fim da revogação das medidas que previam a orientação sexual como um caráter excludente para os tratamentos de reafirmação de gênero (STRYKER, apud MORE; WHITTLE, 1999: 68).

A compreensão de Lou sobre seu gênero e sexualidade desafia a lógica de designação sexual difundida nas últimas décadas do século XIX, quando o discurso médico ocidental passa a usar o termo "homossexual" — que precede a criação do termo "heterossexual" — para descrever uma variedade de comportamentos individuais relacionados, ou não, à sexualidade. Assim, qualquer pessoa designada ao nascer como fêmea (female) ou macho (male) poderia ser igualmente identificada como homo ou heterossexual (SEDGWICK, 1990, p. 2). Esse movimento de catalogação da vida privada foi inédito, gerando uma tendência de escrutínio sobre as práticas sociais dos indivíduos como definidoras de suas identidades, o que deixou pouco espaço para contradições discursivas. Dessa forma, a sexualidade de um indivíduo seria atribuída com base em sua posição no modelo dual homem-mulher. Contudo, as narrativas de Sullivan em seus diários parecem tensionar essa noção. Em seu discurso, o desejo homoerótico aparece como parte fundacional de sua identidade enquanto homem. Sullivan afirma que tomou “consciência” de seu “lado masculino” através de suas fantasias sexuais: “nos meus encontros sexuais com homens, descobri que tinha de imaginar que eu também era um homem para poder desfrutar do encontro. E eu nunca me desviei dessa fantasia³⁶.”

Nesse sentido, a história de Lou Sullivan nos suscita uma importante reflexão acerca da historicidade do atendimento à saúde da população transsexual: por ser a orientação sexual um fator de exclusão no cuidado com a saúde dos indivíduos trans, podemos afirmar que, na época de Sullivan, ainda que se admitisse a possibilidade da intervenção médica para alteração do sexo dos indivíduos, esse esforço só era considerado passível quando o produto de tais intervenções fosse um corpo alinhado a matriz heterossexual.

Poucos meses após conseguir a aprovação para sua cirurgia de redesignação sexual (*faloplastia*), em 1986, Sullivan foi diagnosticado com HIV. As complicações relacionadas à

³⁵ Gateway foi uma das primeiras revistas centradas na experiência de sujeitos trans nos EUA.

³⁶ Sullivan, Lou. "Correspondence from Lou Sullivan to Bill (August 2, 1980)." Correspondence. 1980. *Digital Transgender Archive*, <https://www.digitaltransgenderarchive.net/files/5425k9713> (accessado April 28, 2024).

AIDS levaram Lou à óbito em 1991. Em uma passagem de seu diário, nos seus últimos anos de vida, Sullivan escreve: “Terei um certo prazer em informar a clínica de gênero que, embora o programa deles me dissesse que eu não poderia viver como um homem gay, parece que vou morrer como um” (SULLIVAN, 2019: 408).

Podemos considerar a construção dos corpos trans enquanto um sistema complexo de técnicas corporais dispostas pelos indivíduos. Sejam estas relacionadas aos conhecimentos médicos, em que fármacos e intervenções cirúrgicas produzem modificações corporais; códigos estéticos, como o conhecimento de moda, maquiagem ou um corte de cabelo; a atenção às sutilezas do jogo social dos sexos, como a forma de caminhar ou modular a voz em diferentes ocasiões com a finalidade de passar despercebido em meio à sociedade cis, atrelados a estratégias de legitimação jurídicas, como a mudança de nome, gênero ou o a adoção de um nome social, elas compõe um espectro de intervenções sobre o corpo que buscam produzir um efeito de gênero³⁷. Estas e outras estratégias de produção de gênero, que podemos chamar grosseiramente de *performatividade de gênero* (cf. BUTLER, 2010), não são um recurso exclusivo das pessoas trans. Os sujeitos que se conformam à designação sexual feita no momento do nascimento — ou cisgêneros — também dispõe de técnicas muito semelhantes. Ainda, é possível argumentar que as técnicas empregadas pelas pessoas trans na produção de seus corpos advém daquelas pensadas e constituídas para sujeitos cis adequarem seus corpos ao sistema sexo-gênero heterossexual³⁸. No entanto, tais técnicas, quando empregadas por pessoas trans, são articuladas a estratégias narrativas que consolidam e dão significado ao corpo no contexto da transição de gênero.

1.2. Diários de transição

Para Preciado, o sujeito transgênero é produto, tanto dos discursos que a produzem enquanto transgressão à norma, como de todo o emaranhado de sentidos produzidos pelo sujeito monstruoso — suas experiências, muitas vezes tidas como contraditórias; memórias,

³⁷ Efeito de gênero: no sentido que produzem leituras de gênero situadas no espectro daquilo que é considerável enquanto inteligível e significativo dentro de um regime de diferenciação sexual.

³⁸ Paul B. Preciado, em *o manifesto contrasexual* argumenta que os tratamentos que conhecemos hoje como “afirmativos de gênero” e que são empregados pelo Processo Transsexualizador (SUS) foram, e ainda são, empregados em larga escala para conformar corpos interssexuais à cisheteronormatividade ainda durante a primeira infância. Preciado argumenta que “o corpo só tem sentido como sexuado, um corpo sem sexo é monstruoso. Segundo essa lógica, a partir de um órgão periférico (o nariz, a língua, ou então os dedos, por exemplo) é impossível reconstruir a totalidade do corpo como sexuado. Assim, então os órgãos sexuais não são somente ‘órgãos reprodutores’, no sentido que permitem a reprodução sexual da espécie, e sim que são, também e sobretudo, ‘órgãos produtores’ da coerência do corpo como propriamente humano” (PRECIADO, 2014: 131)

como “traços da vida passada”; afetos e referências — situados numa somateca (*somatheque*), um arquivo político vivo e incorporado (PRECIADO, 2022: 230).

Se, em Mauss, a gestualidade compõe uma série de técnicas desenvolvidas, transmitidas e repetidas culturalmente através de “atos de memória ritualizados”, as modalidades pelas quais essa memória procedimental se instala no corpo fazem dele um constructo, “um complexo de símbolos; um sistema simbólico que porta a sua mensagem, mesmo que seus receptores e emissores não estejam ou não sejam conscientes dela.” (RODRIGUES, 1979: 117). As técnicas corporais atuam na transmissão da memória cultural e sentimento de identidade por meio do que Schechner chamou de “comportamento reiterado”³⁹ (TAYLOR, 2013: 27).

Para Schechner, um dos precursores dos estudos da performance, os atos do presente consistem em “recombinações de pedaços de comportamento previamente exercido” (SCHECHNER, 2003: 34) produzindo reconhecimento e familiaridade em toda a esfera da vida social. Dessa forma, o corpo atua como *medium*, onde se inscreve uma série de saberes culturalmente constituídos e socialmente transmitidos através da convivência intragrupo (familiar, religioso, profissional, partidário etc. etc.) e intergrupos. Diana Taylor estabelece uma relação entre o corpo – como meio de armazenamento de uma “memória incorporada” – e o arquivo. O corpo seria uma espécie de arquivo, onde as práticas escriturárias não seriam as formas mais privilegiadas de armazenamento da memória. Taylor denomina o conjunto dessas técnicas corporais como “repertório” (TAYLOR, 2013: 51):

O arquivo e o repertório têm sempre sido fontes importantes de informação, sendo que cada um excede as limitações do outro em sociedades letradas e semiletradas. Além disso, eles, em geral, trabalham em conjunto. Inúmeras práticas nas sociedades mais letradas requerem tanto a dimensão arquivar quanto a incorporada – os casamentos precisam tanto da declaração performativa do “sim” quanto do contrato assinado. A legalidade de uma decisão jurídica depende da combinação do julgamento ao vivo e do resultado registrado.

³⁹ Em inglês “restored behavior”. Esse termo costumava ser traduzido para português como “comportamento restaurado”. Recentemente tem sido considerado mais preciso o termo “comportamento reiterado”. Aqui faço uso do termo como é em Diana Taylor: “(...) performance es comportamento reiterado, re-actuado, o re-vivido” (Taylor, 2012, p. 22).

Essa aproximação entre repertório – memórias inscritas no corpo – e arquivo remete a uma das questões com as quais Derrida introduz sua conferência a respeito do arquivo de Freud. O filósofo argelino, ao aproximar a teoria arquivística e a psicanálise, pergunta “em que se transforma o arquivo quando ele se inscreve diretamente sobre o corpo?” (DERRIDA, 2001: 8). Aqui, compreendo arquivo como o conjunto de documentos que se constituem em meio e registro das atividades de um ente acumulador. Esse vínculo fundamental do arquivamento com as ações que os documentos registram pode ser observado em uma escala mais próxima a partir dos arquivos pessoais, onde é possível observar as interações do indivíduo e o modo como, por meio da produção, guarda e transmissão documental, este constitui sua identidade pessoal, organiza o tempo, funda uma reflexividade ancorada na ideia de interior e exterior.

As reflexões previamente citadas podem nos ajudar a compreender a dupla dimensão dos arquivos inscritos nesta pesquisa, sendo elas a) uma memória incorporada, na qual os modos de fazer o corpo, de marcá-lo e a gestualidade podem ser compreendidos enquanto documentos que atuam transformando o corpo em um arquivo capaz de carregar na própria memória muscular significados transgeracionais; b) os registros extracorpóreos produzidos por sujeitos em processo de transição de gênero cujo compêndio compõe um fundo documental. Tais registros não apenas sustentam a memória pessoal, mas também podem ser acionados nas interações, sendo imbuídos de significados diversos de acordo com as estratégias dos sujeitos frente à ordem do discurso.

A centralidade do corpo nas práticas de registro e arquivamento desempenhadas pelos sujeitos trans é reveladora de um *ethos* no qual aquilo que é vivido “através do corpo” pode ser compreendido em sua dimensão performativa. O ato de registrar a mudança do timbre da voz, o crescimento dos pelos corporais ou das mamas, provocado pelo uso dos fármacos tanto objetiva as mudanças físicas como também as tematiza, atribuindo significados identitários relacionados à transição de gênero e, em certa medida, produzindo tais transformações enquanto eventos. Tais eventos, através do registro, também podem ser acionados como espaço de representação em um contexto de afirmação de identidades ou luta política por direitos.

Ao produzirem memórias a respeito de seus próprios corpos, os sujeitos trans investem em uma prática de arquivamento do corpo como forma de dar conta tanto da própria imagem de si, como da percepção que os outros têm de seus corpos. É importante ressaltar que as transformações decorrentes da transição de gênero se manifestam para além da aparência do corpo. A transformação dos aspectos sexuais secundários do corpo, muitas

vezes, produz sujeitos liminares e, nesse sentido, as alterações físicas podem ser índice de que aquele corpo começa a ocupar novos lugares na sociedade. É importante ressaltar, também, que os marcadores de gênero são atravessados por outros marcadores sociais — tais como raça, classe social, deficiência, etc. — que delimitam e mediam o acesso das pessoas que transicionam a diferentes realidades sociais.

As questões aqui levantadas apontam, também, para uma investigação acerca da necessidade ou não de um suporte físico externo para o registro de tais transformações, à medida que relatos, por exemplo, acerca das primeiras experiências em espaços demarcados por gênero enquanto corpo em transição dão a entender que o corpo em si pode funcionar como repositório de práticas consciente ou inconscientemente internalizadas. Segundo Butler, o gênero é produto de uma repetição de práticas estéticas sobre o corpo que alcançam sua efetividade no interior de uma estrutura que equaciona aparência externa e substância a fim de regular uma pretensa naturalidade dos corpos (2010: 59). Narrativas que tematizam a *passabilidade* na busca por segurança ao acessar espaços públicos revelam que o corpo pode funcionar como um arquivo biopolítico no qual estão armazenados códigos éticos e estéticos que são frequentemente postos em ação pelos sujeitos trans enquanto estratégias de sobrevivência à medida que estes se veem na necessidade de navegar suas vidas em espaços cisnormativos.

Considerando os aspectos discutidos acima, defino o objeto desta pesquisa a partir da conceitualização do termo *diários de transição*. A abstração conceitual pretende dar conta — como um “termo guarda-chuva” — da amplitude de práticas de registro apresentadas à mim em campo. Desta forma, escancaro a definição clássica de diário, tal como caracterizada pelos estudos literários e pela arquivologia, bem como aquela produzida pelo mercado editorial, que se apropria desse tipo de produção de registro para fins comerciais. Aqui, o termo *diários de transição* é empregado a fim de compreender uma série de objetos textuais e audiovisuais criados e armazenados com a função de documentar a passagem do tempo visando a posteridade. Neste tipo de prática registradora, a passagem do tempo é refletida nas alterações observáveis no corpo e nas sensações relatadas a partir deste.

Se a vida humana é repleta de fraturas e a experiência da transição de gênero atua como um intensificador dessa dessemelhança interna do sujeito no tempo, a função destes *diários de transição* pode ser a de demarcar os diferentes momentos do corpo em transição; tematizar as transformações decorrentes e/ou funcionar enquanto suportes para autorreflexividade suscitando aos sujeitos um exame íntimo de consciência onde

documentam e avaliam suas expectativas, escolhas, estratégias e desejos tanto a respeito da transição de gênero como sobre aspectos mais amplos de suas vidas.

Nesse sentido, a experiência encontra sua expressividade em imagem ou relato a partir do corpo. Tais registros, por sua vez, podem servir como suporte para narrativas nas quais se afirmam identidades, vínculos, gostos e engajamentos. É através das práticas de registro e, – por consequência delas – os documentos que produzem, que os sujeitos dispõem de um repertório propício à narrativa de si. Quando contado através dos registros produzidos pelos sujeitos, o corpo ganha autenticidade por meio dos vestígios referenciados que confirmam a passagem pela experiência.

1.3. “Transicionar”, verbo transitivo.

Me permitam apresentar-lhes uma anedota. Certa vez, estava com uma amiga travesti esperando na fila do *hot dog do tio* que ficava na esquina da R. Nunes Machado com a Av. Hercílio Luz. Era fim de rolê, prá lá das duas horas da manhã, no Baixo Centro de Florianópolis, Santa Catarina. Naquele momento, o toque de recolher instaurado pela prefeitura de Topázio Neto, como uma tentativa de higienizar essa parte do centro da capital que historicamente serve de espaço de diversão e sociabilidade para as classes trabalhadoras de Floripa, ainda não havia entrado em vigor. E lá estávamos nós, sexta ou sábado de madrugada, aguardando nossa vez de pedir, quando ouvimos uma voz atrás de nós que dizia “aquela ali também é *traveco*”. Prontos para o enfrentamento, eu e minha amiga nos viramos e nos deparamos com duas travestis, na casa dos 30 anos, que falavam em nossa direção. Logo baixamos a guarda e começamos a conversar com elas. Em meio a conversa, sondamos possíveis amizades em comum, na capital de ares provincianos, cujos espaços limitados para socialização das camadas populares, dão a impressão de que todo mundo ali se conhece. Descobrimos, então, que uma delas era esteticista — prestando serviços de cabeleireira e manicure — e a outra artista, *performer* e produtora musical.

Nos últimos dois séculos, a estigmatização e patologização dos corpos trans foi responsável por produzir uma série de discursos acerca desta população. Este modelo de produção discursiva é caracterizado como uma via de mão dupla, na qual o estigma projetado sobre estes corpos e o discurso estigmatizador se retroalimentam mutuamente. Como subproduto deste processo, que vem desde interpretações bíblicas à produção de manuais de sexologia e criminologia, uma série de terminologias foram cunhadas para descrever e nomear os corpos a partir da dissidência de gênero. Terminologias estas que, muitas vezes,

tinham como finalidade a produção de um discurso de corpos abjetos, sujos e desajustados que deveriam ser corrigidos e adaptados à cisheteronorma.

Uma rápida anamnese da interação descrita acima pode revelar que a reação defensiva provocada entre nós, naquela noite, ao ouvir o termo *traveco* foi, portanto, uma reação reiterada (SCHECHNER, 2003: 34), no sentido em que corresponde a um reflexo físico que é vivido e revivido múltiplas vezes em face à fala transfóbica. Em um primeiro momento, nossa reação à palavra *traveco*, pode ser compreendida como ato perlocucionário⁴⁰ (PINTO, 2007: 5), a um termo comumente associado ao sentido pejorativo de estigmatização das identidades trans, especialmente das identidades transfemininas. Tensão esta que logo se dissipou diante da presentificação dos corpos travestis que nos falavam e reatualizam o *slur* como forma de auto-identificação e reconhecimento do outro enquanto semelhante e membros da mesma comunidade.

Ao longo das últimas décadas, o movimento transfeminista vem buscando tomar as rédeas do discurso acerca dos próprios corpos. E, como tal empreitada passa, necessariamente, pela linguagem, uma série de terminologias historicamente canonizadas para descrever corpos trans vêm sendo revisitadas criticamente. Desta forma, alguns termos, ora caem em desuso, ora são reapropriados e reafirmados enquanto símbolos de resistência. Como é o caso da palavra *travesti*, importada do francês para o português brasileiro junto das teorias médicas do século XIX⁴¹. E, a partir disso, empregada em iniciativas higienistas que foram responsáveis por vitimizar sujeitos trans, desde a década de 1930, passando pela ditadura civil-militar, até a atualidade. Recentemente, a palavra travesti vem passando por um processo de ressignificação, tendo sido expropriada pelo movimento transfeminista, que atualiza o uso do termo como identidade de gênero imbuída de potência política (BENTO, 2006: 210). A travestilidade é, então, reconhecida como um marcador de pertencimento tanto à identidade transfeminina como também à uma experiência trans propriamente latinoamericana (OLIVEIRA, 2025) o que, portanto, revela as tensões de territorialidades e epistemes no trânsito de ideias entre o norte e o sul global.

⁴⁰ Austin (1976) estabelece uma tripartição no ato performático da fala, sendo a) o ato locucionário, a produção da fala; b) o ato ilocucionário, correspondente a ação produzida a partir da fala e, c) o ato perlocucionário, que diz respeito à produção de um efeito sobre o interlocutor.

⁴¹ Ainda que o termo seja creditado ao médico e sexólogo Magnus Hirschfeld que, em *Die Transvestiten* (1910), cunha a palavra a partir do latim, o termo já havia sido documentado em dicionários franceses do século XIX. (BESCHERELLE, 1843: 896). No entanto, Hirschfeld, ainda em *Die Transvestiten*, afirma que não estava contente com a terminologia, já que as vestimentas (*vestitus*), enquanto símbolo externo da transexualidade não davam conta da experiência psicológica vivenciada por pessoas trans.

No entanto, tal movimento não é semelhante ao destino relegado à palavra *traveco*, que muitas vezes é tomada por segmentos do movimento transfeminista — e, destaco aqui, especialmente aqueles advindos de esferas militantes e inseridas nos debates acadêmicos — como um interdito. No entanto, este e outros termos, considerados pejorativos, continuam sendo usados de forma afirmativa por pessoas trans que se encontram, de alguma forma, à margem dos discursos homogeneizantes sobre gênero e sexualidade.

Nosso encontro, naquela noite, trouxe à tona uma série de questionamentos, destes que desestabilizam as estruturas do pensamento e que, exatamente por conta disso, são os mais caros. Por que me senti tão afetado pelo uso do termo *traveco* como forma de autoidentificação? Seriam aquelas moças “más feministas”? Ou seria o enquadramento da realidade, por meio dos discursos produzidos na academia e nos movimentos sociais, que simplesmente falharia em abarcar processos considerados controversos de significação? E, sobretudo, qual a minha autoridade de ditar as formas com que aquelas travestis deveriam, ou não, se referir a si mesmas?

De onde vem a autoridade concedida aos estudos de gênero que a permite pasteurizar e homogeneizar as diversas formas de identificação produzidas e reproduzidas pelos indivíduos trans ao longo da história? E, desta forma, discriminando aquelas consideradas legítimas, limpas daquelas que devem passar pelo processo de re-estigmatização ou cair em esquecimento? Até que ponto somos capazes de homogeneizar as narrativas trans sob um determinado tratado lexical sem perder a vitalidade das experiências narradas?

Saidiya Hartman me retorna a pergunta: como contar as histórias de pessoas trans “sem replicar a gramática da violência?” (2020: 18). Em “Venus em dois atos”, Saidiya Hartman apresenta a metáfora dos arquivos da escravidão como um “caixão aberto”. Segundo a escritora “o investimento libidinal na violência é aparente em toda parte nos documentos, declarações e instituições que decidem nosso conhecimento do passado” (HARTMAN, 2020: 20). A imagem escolhida pela autora faz referência à decisão de Mamie Till Mobley de velar seu filho de 14 anos, Emmett Till, em um caixão aberto, para que todos pudessem ver seu rosto desfigurado pela violência racista. Emmett foi vítima de linchamento, tortura e execução com tiros no rosto em agosto de 1955, após ser acusado de assobiar para uma mulher branca. A decisão dessa mãe de expor o rosto mutilado do filho — para que “o mundo pudesse ver o que ela jamais conseguiria descrever” — fez com que o velório de Emmett se tornasse um ponto de inflexão na luta antirracista nos Estados Unidos. Hartman afirma que o arquivo da escravidão é como um caixão aberto, pois, é através do arquivo que “o inimaginável assume a forma da prática cotidiana”.

A menção a corpos dissidentes de gênero nos arquivos da antropologia brasileira é um tema interessante e pouquíssimo explorado em pesquisas da área. No entanto, apesar da escassa documentação a respeito deste fenômeno, existem indícios de que os corpos “travestidos” chamaram atenção dos fundadores da disciplina no Brasil pelo estatuto social que era atribuído à divergência de sexualidade e gênero em algumas expressões culturais e religiosas. Talvez seja por isso que o médico, psiquiatra, folclorista e antropólogo Arthur Ramos de Araújo — reconhecido como pai da antropologia brasileira e responsável pelo desenvolvimento do termo “democracia racial”, posteriormente popularizado por Gilberto Freyre — dedicou-se entre 1929 a 1931 ao registro de “tipos humanos” nomeados por ele enquanto “travestis e pederastas⁴²” no contexto das festividades religiosas de matriz africana na Bahia, no início do século XX.



Imagem 4: “Tipos humanos: travestis e pederastas” (1929 - 1931) localizada no Fundo Arthur Ramos de Araújo da Biblioteca Nacional.

⁴² Disponível no catálogo da Biblioteca Nacional: https://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss980643_48/mss980643_48.htm. Acesso em: 14/12/2025.

Um levantamento de arquivos de noticiários disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional e na Hemeroteca do Estado de Santa Catarina⁴³ revela uma constante: a presença massiva de corpos dissidentes de gênero nas páginas policiais, em contraste com sua aparição incipiente ou marginal em outras seções jornalísticas. Essa tendência se altera apenas no âmbito das práticas artísticas, em que a dissidência de gênero é representada sob a forma do “transformismo” e está principalmente associada a espetáculos de variedades performados por pessoas dissidentes de gênero, em sua maioria designadas do sexo masculino ao nascer.



Imagem 5: Recorte de Jornal “No baile dos enxutos de Berlin estão todas as bonecas da Europa. Jornal O Estado II (SC) 14 de Julho de 1972.

Gostaria, então, de delinear essas duas dimensões da representação da dissidência de gênero, a fim de promover uma discussão sobre a produção de um imaginário acerca da dissidência de gênero a partir do que é dito sobre nós. Identifico, portanto, uma primeira dimensão discursiva na qual o arquivo é como *um funeral sem direito ao nome próprio*. Sob esse paradigma, a figura “travestida⁴⁴” é associada à “delinquência”, à “vadiagem” e a uma perniciosidade enganadora. Diversas matérias jornalísticas vinculam o ato de travestir-se — ou de vestir-se com roupas do “sexo oposto” — a um suposto desejo de “enganar” os demais,

⁴³ <<http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/>>

⁴⁴ O termo “travestida” aqui é empregado sem o marcador de gênero, podendo se referir a pessoas que usam pronomes femininos, masculinos ou neutros.

com o intuito de estabelecer encontros românticos e sexuais com homens e mulheres heterossexuais, além de uma relação presumida com o trabalho sexual.

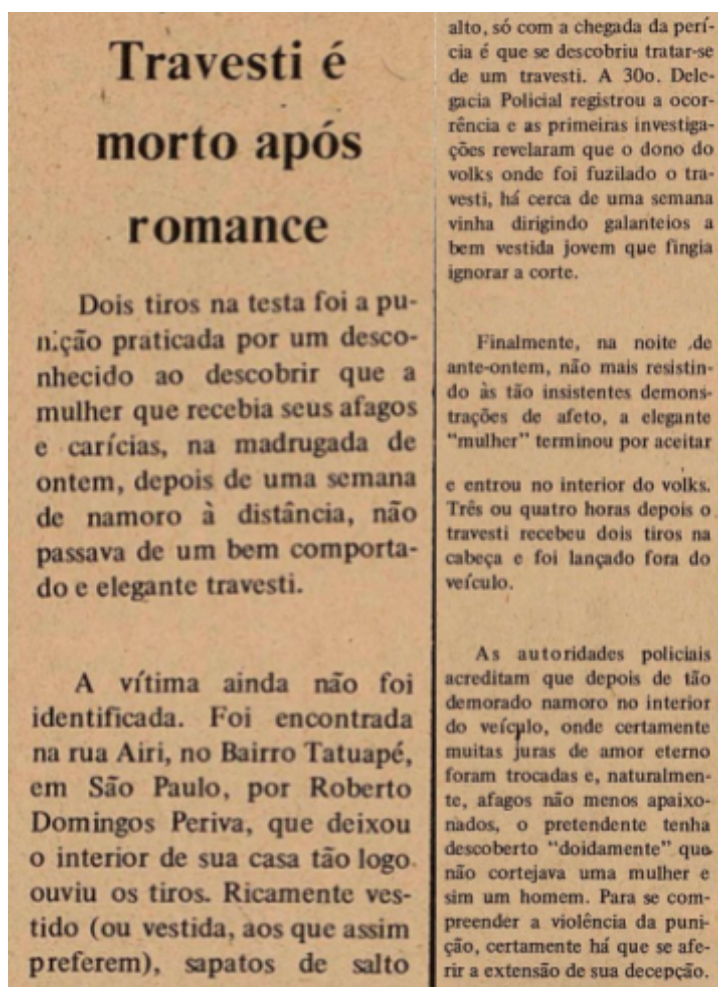


Imagem 6: Recorte de jornal "Travesti é morto após romance". Jornal O Estado (SC) 30 de Junho de 1974.

Esse tropo é recorrente tanto em narrativas sobre pessoas "travestidas de mulher" quanto sobre aquelas que "se travestem de homem". As matérias tendem a abordar a "descoberta do travestimento" de maneira sensacionalista e cômica, mesmo quando, na maioria das vezes, a revelação do sexo atribuído acaba resultando em agressões à pessoa "travestida". Um dos fatores comumente apontados nas matérias é, ainda, a razão do travestimento de pessoas designadas biologicamente como mulheres ser o acesso à vida pública e a possibilidade de uma maior liberdade de ir e vir, da qual as mulheres não costumavam gozar.

Falo da presença de pessoas dissidentes de gênero nas manchetes policiais como *um funeral sem direito ao nome*, pois, na imensa maioria dessas ocorrências registradas pelas

coberturas jornalísticas, as pessoas travestidas que se tornam objeto da narrativa raramente são nomeadas pelo próprio nome. São tratadas apenas por marcadores como “o/a travesti”, “vestida de homem” ou “pensando que é mulher”, com ênfase em características atribuídas ao sexo biológico, como a estatura das “travestis”.

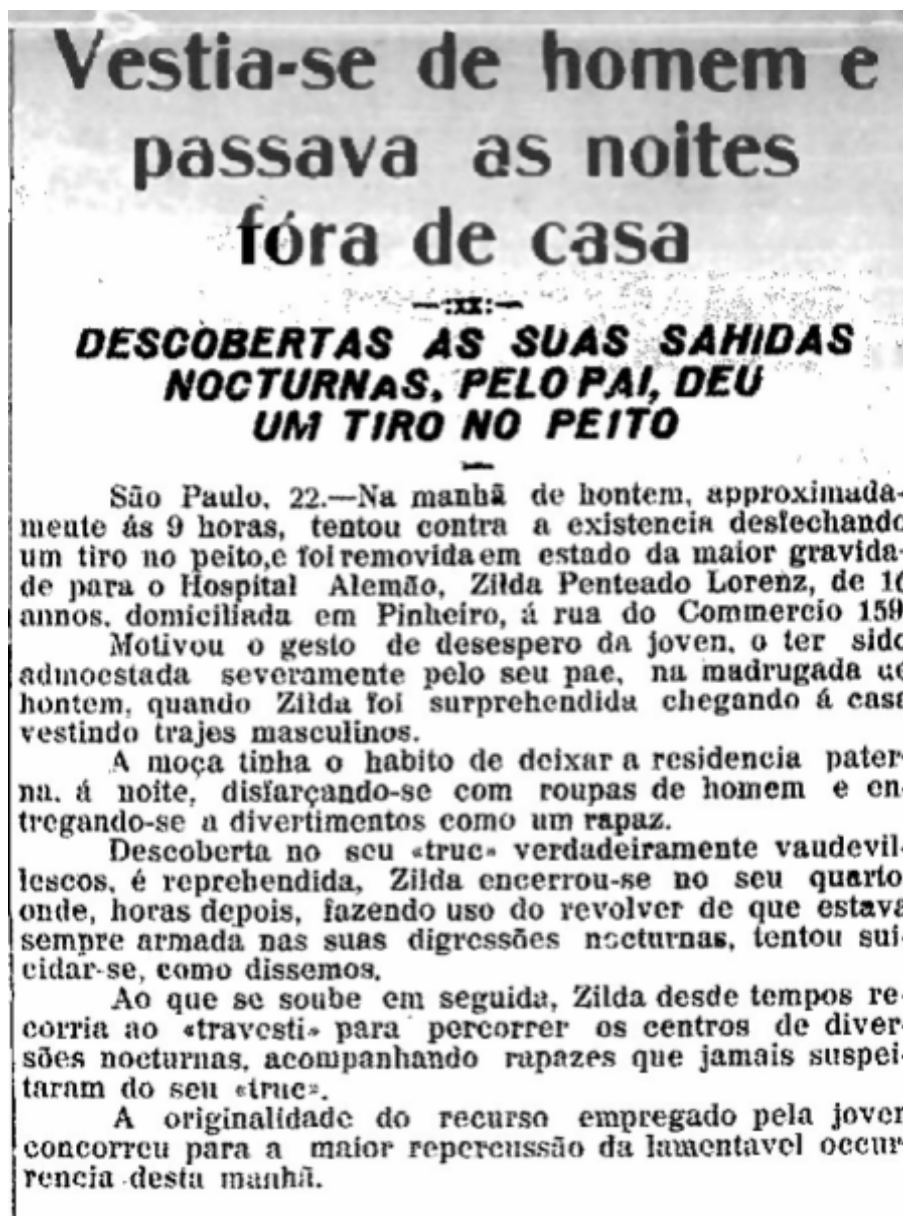


Imagem 7: Recorte de Jornal “Vestia-se de homem e passava as noites fora de casa”. Jornal O Estado (SC) 28 de Julho de 1930.

Já uma segunda dimensão dos discursos midiáticos sobre a dissidência de gênero é a do *espetáculo dos corpos*. Nesse tipo de narrativa, o sujeito dissidente de gênero tem a imagem de seu corpo explorada pela mídia por meio de indagações que, à primeira vista,

parecem motivadas pela curiosidade do público, mas que acabam por produzir um efeito de outridade. Nesse aspecto, destaco a abordagem dos corpos transexuais pela mídia brasileira impressa e televisiva como particularmente reveladora para a compreensão popularizada das vivências trans no cotidiano nacional. Digo isso porque, ao longo das décadas que se seguiram à abertura política, a televisão aberta brasileira aderiu a uma tendência internacional que buscava trazer mais dinamismo à programação e instigar o público por meio da exploração midiática de histórias de pessoas comuns, rompendo com a tradição de que um sujeito precisaria ser previamente famoso para participar de um *talk show*. E, foi dessa forma que as vivências transexuais adentraram os lares de milhares de brasileiros, por meio dos programas de auditório.

Digo isso porque, ao longo das décadas que se seguiram à abertura política, a televisão aberta brasileira aderiu a uma tendência internacional que buscava trazer mais dinamismo à programação e instigar o público por meio da exploração midiática de histórias de pessoas comuns, rompendo com a tradição de que um sujeito precisaria ser previamente famoso para participar de um *talk show*. E, foi dessa forma que as vivências transexuais adentraram os lares de milhares de brasileiros, por meio dos programas de auditório.

Uma das figuras centrais nessa história — frequentemente mencionada por travestis e transformistas que animavam as noites dos cabarés do Rio de Janeiro e de São Paulo — foi Senor Abravanel, o Silvio Santos. Durante a década de 1980, Silvio Santos tornou-se uma figura conhecida no meio transformista, organizando anualmente concursos de beleza que recebiam mulheres trans, travestis e drag queens como participantes, como recorda Claudia Wonder.⁴⁵:

Sílvio Santos, por exemplo, realizava todos os anos, durante o carnaval, um concurso que elegia o mais belo transformista, em que fazia questão de chamá-los pelo nome de homem, causando assim espanto e risadas na plateia. Mas era o que tínhamos naquele momento e, creio, era muito melhor do que o que vemos na mídia hoje em dia. Porque éramos mostrados apenas como uma forma de arte e de beleza.

⁴⁵ WONDER, Claudia. Olhares de Claudia Wonder: crônicas e outras histórias. São Paulo: GLS, 2008, p. 157-158.

O apresentador brasileiro foi um dos precursores dessa tendência de levar pessoas trans e dissidentes de gênero aos palcos dos *talk shows* brasileiros. Nos Estados Unidos do final da década de 1980, a mistura ambígua entre o conservadorismo do governo Reagan e o gozo pelo exótico, fizeram com que diversos programas de auditório apresentassem sujeitos transexuais a fim de bombardeá-los de perguntas a respeito de suas vidas mas, acima de tudo, sobre seus corpos.

Ao longo da década de 1990, o apresentador norte-americano Phil Donahue recebeu diversas vezes em seu programa mulheres e homens trans, pessoas intersexo e outras dissidências de gênero, abrindo espaço para que a plateia fizesse perguntas aos entrevistados. Esse tipo de entretenimento se popularizou e lançou diversas figuras à notoriedade. Um exemplo é o ativista transmasculino e intersexo Lynn Edward Harris⁴⁶, entrevistado por Donahue em 1989. Outro caso é o da modelo Caroline "Tula" Cossey⁴⁷, que desde sua primeira aparição no *Donahue Show*, em 1990, retornou diversas vezes ao auditório do apresentador. Em 1993, Jane Whitney também dedicou um painel de seu programa a entrevistados transexuais⁴⁸, e, em 1995, o *Sally Show*, apresentado por Sally Jessy Raphael, exibiu um episódio focado na experiência de mulheres trans⁴⁹ norte-americanas. Foi também em 1995 que Cristina La Veneno fez sua primeira aparição na televisão espanhola, no programa *Esta noche cruzamos el Mississippi*⁵⁰.

Em uma das atividades que propus junto a algumas das pessoas interlocutoras desta pesquisa, realizamos a apreciação coletiva da entrevista de Roberta Close no *Show de Calouros*, do *Programa Silvio Santos*, exibido em 1988⁵¹. Propus essa atividade por já conhecer o programa e pela forma sagaz e desenvolta com que Roberta desviava das perguntas dos entrevistadores naquela ocasião. A ideia era que gravássemos em áudio nossos comentários e reações ao programa.

O clipe se inicia com uma fala elogiosa de Silvio Santos sobre o corpo de Roberta. O olhar do telespectador é conduzido pelo trabalho de câmera, que apresenta um plano-sequência de baixo para cima, focando desde as pernas de Roberta, passando por sua silhueta delineada por um vestido preto, até chegar ao rosto da modelo — ressaltando suas feições inteligivelmente femininas. Logo no início da entrevista, Pedro de Lara se refere a Roberta como “*Roberta, meu filho*”, utilizando pronomes masculinos. Roberta, por sua vez,

⁴⁶ Donahue (1989)- Transvestites and Transsexuals: <<https://www.youtube.com/watch?v=4xO-qTNdHK0>>

⁴⁷ Donahue Show - Tula: <<https://www.youtube.com/watch?v=CXvrtBsyCbc>>

⁴⁸ Jane Whitney: "Transsexuals": <<https://www.youtube.com/watch?v=cg74kjp-6vk>>

⁴⁹ Sally Jessy Raphael Show: Transsexual Updates (1995):<<https://www.youtube.com/watch?v=bsbaVy6dJq0>>

⁵⁰ Primera entrevista de Cristina "La Veneno": <https://youtu.be/HO-WWDbegbw?si=IEZErc-89TJ_9zYo>

⁵¹ Roberta Close no Show de Calouros (1988): <<https://www.youtube.com/watch?v=VLzFjVwXWHI>>

retruca: “*Pedro, minha querida*”, invertendo o jogo proposto por ele e questionando-o sobre o motivo de, se demonstra tanta curiosidade a respeito das vivências travestis, não “virar uma travesti também”.

A desenvoltura de Roberta ao lidar com o tratamento em pronomes masculinos provoca um frenesi na plateia, que aplaude e ri da situação. Essa interação reforça o teor essencialmente humorístico da entrevista, que já se insinua pela escolha do painel de entrevistadores, composto por figuras caricatas da televisão brasileira, como o próprio Pedro de Lara e o comediante Sérgio Mallandro. A justaposição entre essas figuras caricatas e o corpo travesti de Roberta Close levou meus interlocutores a se questionarem se as risadas da plateia não seriam um indicativo de que aquelas pessoas talvez percebessem todas as figuras no palco — inclusive Roberta — como pertencentes a um mesmo universo de comicidade. Assim, Roberta seria incluída nesse registro humorístico não por suas falas ou atitudes, mas pelo imaginário social que torna o corpo trans objeto de riso.

Logo em seguida, Roberta é questionada sobre sua genitália e sobre o desejo de “fazer uma operação”. Aqui, após a ideia de uma *comicidade inerente ao corpo dissidente de gênero*, resalto um segundo aspecto da espetacularização dos corpos trans: *o corpo transexual como “paciente”*. A autora transfeminista Susan Stryker afirma que o corpo transexual, por ser um produto dos discursos da ciência médico-legal, revela a não-naturalidade dos corpos enquanto aparatos tecnológicos (STRYKER, 2021: 245). Tal constatação pode ser recebida, por grande parte das pessoas, como catalisadora de um certo horror existencial, diante da revelação de que os paradigmas que distinguem os campos da natureza e da cultura são tão arbitrariamente produzidos quanto antagonicamente representados.

Diante desse horror suscitado pela possibilidade de agência sobre a pretensa verdade intransponível do sexo, a reação mais comum é a remoção da própria agência do sujeito dissidente de gênero, que passa a ser visto como “paciente” — uma espécie de “vítima da ideologia de gênero”, um corpo “mutilado” pelo gênio de um médico louco aos moldes de Victor Frankeinstein.

Em 2014, a apresentadora de televisão estadunidense Katie Couric conduziu uma entrevista com a modelo Carmen Carrera e a atriz e ativista Laverne Cox⁵². Ao questionar Carmen sobre sua cirurgia de redesignação genital, a apresentadora recebeu uma resposta negativa de Carrera. A recusa de Carrera ao responder a pergunta invasiva foi endossada pela

⁵² Carmen Carrera & Laverne Cox on Katie Couric: <<https://www.youtube.com/watch?v=TG-IR3uF6Ag>>

perspectiva de Cox, que afirmou que questionamentos desse tipo acabam funcionando como uma forma de interdito sobre as pessoas trans, na medida em que a cirurgia genital é entendida como o ponto mais importante da trajetória de uma pessoa trans. Tal perspectiva objetifica os corpos trans, fazendo com que discussões sobre a luta por direitos civis da população trans ou mesmo aspectos da trajetória criativa das pessoas entrevistadas sejam ignoradas em favor de um foco quase exclusivo na questão da transgenitalização.

Esse comentário é interessante por revelar o quanto a necessidade de inteligibilidade entre gênero e aparência física dos corpos, própria da cisheteronorma, é projetada sobre as pessoas trans — como se o desejo pela transgenitalização fosse universal entre elas. Na verdade, tal expectativa reflete o próprio desejo e a insegurança das pessoas cis em relação à coerência dos corpos.

Nesse sentido, as elaborações sobre o tratamento comumente destinado a sujeitos dissidentes de gênero na mídia são aqui enquadradas a partir de duas metáforas: a) a do *funeral sem direito ao nome*, em alusão às reportagens policiais que representam esses sujeitos como anônimos ou os tratam pelo nome de batismo, relegando o nome social ao status de “nome de guerra”. Nesses casos, são frequentemente retratados como desordeiros, reativos, inerentemente violentos ou enganadores — mesmo quando a notícia se refere à violência cometida contra seus corpos. Costuma-se, ainda, elencar justificativas para os crimes praticados contra pessoas dissidentes sob o registro do “crime passionai”, geralmente associado ao companheiro sexual ou romântico que se percebe como “enganado” e é, na narrativa jornalística, convertido em vítima da situação; b) o *espetáculo dos corpos*, que diz respeito ao uso dos corpos dissidentes de gênero como recurso para o espanto, o horror, a comicidade ou a curiosidade, priorizando o foco na aparência externa destes corpos em detrimento da agência dos sujeitos, e enquadrando-os como “pacientes” ou cobaias passivas dos avanços científicos da medicina — à semelhança dos antigos zoológicos humanos.

O teor paradoxal desses dois modelos de representação — um que ressalta a artilosidade desses sujeitos e outro que os coloca como passivos — não deve ser tomado ingenuamente. Há um sentido nesse paradoxo, que diz respeito à própria necessidade de inteligibilidade imposta pelo imaginário cisheteronormativo sobre os corpos dissidentes do sistema sexo-gênero. No entanto, a necessidade de coerência não é uma exclusividade das pessoas cis. Este desejo pela inteligibilidade dos corpos reforçada pela episteme cisheteronormativa também se apresenta de diversas formas através de discursos internalizados e enunciados proferidos por pessoas trans.

Nesse sentido, a dimensão temporal parece atuar como um importante catalisador de incoerências nas vivências trans, seja internamente no momento do exame de consciência desempenhado pelos sujeitos, seja diacronicamente, na longa duração da história das dissidências de gênero. Lidar com a alteridade imposta pelo tempo, em nível pessoal, implica que os sujeitos realizem uma economia narrativa do próprio passado, na tentativa de compreender ou explicar a si mesmos — ou aos outros — suas experiências, de modo que passado e presente façam sentido em uma busca por inteligibilidade que, em suma, caracteriza a noção de pessoa vigente no mundo ocidental contemporâneo. No entanto, em que se transforma essa necessidade de coerência entre passado e presente quando o objeto de reflexão deixa de ser uma trajetória pessoal e passa a ser a memória histórica de sujeitos que ousaram desafiar, no passado, os pressupostos de inteligibilidade dos corpos?

Aqui, gostaria de chamar atenção para o enquadramento das vivências de dissidência de gênero sob o paradigma da globalização sexual, tal como definida pela antropóloga holandesa afro-surinamesa Gloria Wekker, enquanto as “várias maneiras pelas quais o rápido fluxo de capital, pessoas, bens, imagens e ideologias através das fronteiras nacionais [...] estrutura o domínio da sexualidade” (WEKKER, 2006, p. 223). Wekker afirma ainda que esse fluxo de transmissões culturais não é ahistórico e que as desigualdades de poder que estruturam as esferas de legitimação epistêmicas produzem um efeito que molda a “definição das sexualidades euro-americanas como normativas e das sexualidades não ocidentais como desviantes”:

Essa expectativa está presente nos discursos do senso comum, mas também é alimentada por discursos acadêmicos que veem uma unidirecionalidade não problemática no campo da globalização sexual, um progresso triunfante e uma transferência de formas e identidades sexuais do Ocidente para o resto do mundo (WEKKER, 2006: 226).

Nesse sentido, é preciso problematizar a própria ideia de transgeneridade como uma elaboração recente, uma tentativa de descentralizar o discurso biomédico acerca do sexo-gênero, a partir da apropriação da noção de transexualidade, termo cunhado pela biomedicina há apenas um século para se referir a um tipo muito específico de experiências de dissidência de gênero⁵³ que já estavam presentes em inúmeras sociedades há milênios. No

⁵³ Em *Transsexual Phenomenon* (1966), Harry Benjamin diferencia travestismo, transexualismo e homossexualidade, definindo o travestismo como a apresentação como o sexo oposto sem desconforto corporal, enquanto o transexualismo envolve intenso desconforto com o próprio corpo e busca por intervenções médicas,

entanto, não afirmo que o caráter recente da noção de transgeneridade seja desqualificante de seus usos. Meu argumento é justamente favorável a um uso crítico dessas categorias, que reconheça as raízes biomédicas do termo e sua instrumentalização nos processos de sujeição das formas de viver o corpo e o desejo. E que, por meio do colonialismo e do imperialismo, essas formas se instauraram como as mais legítimas maneiras de falar sobre experiências que são tão distintas entre si quanto podem ser semelhantes.

Nesse sentido, retomo a reflexão de Hartmann sobre como podemos acessar o passado sem reiterar a violência exercida sobre os sujeitos das histórias que tentamos contar. A necessidade de tecer um passado comum às pessoas trans e dissidentes de gênero é um reflexo da violência epistêmica infligida a esses sujeitos. Essa violência se inscreve toda vez que um corpo dissidente não é nomeado por um nome próprio, ou quando se fala desses sujeitos na terceira pessoa, sob a abstração de uma “categoria heurística”; toda vez que corpos dissidentes servem de recurso para o horror, a comicidade ou a condescendência nas narrativas históricas ou ficcionais; toda vez que o corpo dissidente é colocado como exceção que confirma a regra, a violência epistêmica se manifesta.

No entanto, todo “passado comum” não é também uma abstração? Há alguns anos vemos surgir uma iniciativa de “retomada” de um passado “transcultural” que busca reconhecer a vivência de sujeitos como Xica Manicongo e Madame Satã, entre outros, enquanto pessoas trans que compõem essa constelação de sujeitos, legitimando a antecedência do que hoje entendemos por comunidade trans. No entanto, não seria o enquadramento dessas vivências de dissidência de gênero sob o paradigma da transgeneridade uma forma de reiterar a violência colonial, que se torna ainda mais problemática quando os sujeitos desse enquadramento são aqueles que viveram as consequências do processo de violência promovido pela racialização de seus corpos e modos de vida?

“Ah, mas talvez, se tais figuras fossem contemporâneas, elas poderiam por conta própria se identificarem como trans.” Talvez. Mas a história não é um lugar seguro para o “talvez”. A historiografia contemporânea é, em suma, revisionista justamente pelo caráter metarreflexivo que assume diante do próprio passado da disciplina. No entanto, vivemos em um momento histórico em que se observa, na arena pública, a popularização de narrativas

com a sensação de ter “nascido no corpo errado”. A partir dessa distinção, ele criou a *Sex Orientation Scale*, uma escala de sete pontos, em que o Tipo 0 seria uma pessoa sem discordância em relação ao seu gênero, ou, em termos modernos, uma pessoa cisgênero e os Tipos 1 a 6 situam-se entre travestismo e transexualismo, estabelecendo esses dois como polos opostos.

reversionistas que buscam reescrever o passado sob lentes negacionistas de fenômenos como as ditaduras militares na América do Sul, o Holocausto e a escravidão dos povos africanos⁵⁴.

A transposição de categorias do presente para analisar o passado — que pode ser chamada, grosso modo, de anacronismo — não é necessariamente problemática, contanto que seus usos sejam críticos, tanto em relação ao movimento de deslocá-las temporalmente quanto às condições que legitimam essas categorias como instrumentos relevantes para a compreensão do passado. Nesse sentido, podemos falar em possibilidades de fabulação sobre o passado, mas jamais esquecendo que tais enquadramentos não representam a essência das experiências vividas pelos sujeitos-personagens da narrativa que produzimos. A identidade não existe sem um “eu” enunciativo, e todo reconhecimento identitário feito em terceira pessoa pode acabar reiterando a violência de nomear o Outro.

⁵⁴ Ver: LIMA, Helcira. Discursos negacionistas disseminados em rede. *Revista da ABRALIN*, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 389–408, 2020; HISSA, Débora. Homo digitalis e as práticas de linguagem: do negacionismo ao “novo normal” na sociedade pandêmica. *DELTA: Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada*, v. 37, n. 4, e202156108, 2021; ZANI, Gabriel Silva Ramos. O negacionismo histórico sobre o Regime Militar nas redes sociais. 2023. Dissertação (Mestrado em História Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

2. DISFORIA ETNOGRÁFICA

Uma das grandes crueldades do processo de produção de conhecimento é sem dúvida a análise: procedimento através do qual se desmembra o corpo dos fenômenos em distintas partes a fim de, paradoxalmente, compreendê-los pelo quê de fato são, um complexo indissociável. Como distinguir as histórias confidenciais durante um cafézinho dos dados de uma pesquisa? Como realizar o corte que subtrai do corpo o “campo” para poder então expô-lo à revisão? Quando o campo toca o pesquisador, a quem cabe o deslocamento? À teoria, que deve proteger-se? À escrita, que deve conter-se? Ao corpo, que deve moldar-se ao método? É possível produzir conhecimento sem ser, também, produzido junto dele? Que ética é possível quando o saber nasce do encontro, e o encontro exige exposição — de todos os lados? O que fazemos com esse fenômeno-corpo que escapa das transcrições? Com suas vísceras que não cabem na mesa de autópsia?

Pego então emprestado o conceito de disforia, em um movimento semelhante ao de Paul B. Preciado (2022), com o intuito de incorporar epistemes trans ao fazer etnográfico. No campo da biomedicina e da psiquiatria, a disforia é caracterizada pela “presença de emoções desagradáveis”, como irritabilidade ou inquietude — uma “dificuldade de suportar” (PRECIADO, 2022: 23). O conceito de disforia de gênero foi, então, empregado como uma ferramenta de classificação de corpos e desejos que não se adequam à norma hetero e cis-sexista, com o objetivo de submeter esses sujeitos a tratamentos químicos e cirúrgicos que visam controlar e limitar as expressões de inadequação de gênero. Além da ideia de disforia ser articulada à possibilidade para uma “cura” para as dissidências de gênero e sexualidade com a promessa de adequação destes sujeitos à sociedade, a noção de disforia pressupunha o entendimento de uma distinção entre anatomia e psicologia. Nessa concepção, o sexo figurava como fato anatômico e biológico em contrapartida do gênero, entendido enquanto construção social (PRECIADO, 2022: 24).

Na esteira dos processos de expropriação de denominações estigmatizantes e de sua reinvenção como marcas de afirmação identitária — processo este que podemos ilustrar aqui através da trajetória de termos como *queer*, *viado*, *travesti*, *sapatão*, entre outros —, conceitos originalmente produzidos pela psiquiatria sob um viés patologizante são, muitas vezes, reinscritos nas comunidades como emblemas de luta, reparação e orgulho. Nesse sentido, a “dificuldade de adequação à norma” se torna algo positivo. Quase como um recurso pragmático e poético para produção de subjetividades que questionam a “ordem natural das coisas”. Através da inadequação positivada chama-se atenção para a

impraticabilidade daquilo que se considera normal. Nesse sentido, denomino *etnografia disfórica* esse processo de produção de conhecimento que borra as fronteiras das dicotomias binárias entre sujeito de pesquisa-pesquisador e objeto.

Produzir uma *etnografia disfórica* não foi, desde o início deste processo de pesquisa, um objetivo — muito pelo contrário. O levantamento inicial de dados para a pesquisa se deu por meio de um questionário bastante tradicional divulgado para a comunidade trans de Florianópolis, com o intuito de entrar em contato com pessoas trans interessadas em participar do projeto como interlocutoras. Meu intuito era produzir entrevistas, típicas “histórias de vida” de pessoas trans residentes na capital de Santa Catarina e analisar estas entrevistas enquanto narrativas produzidas a partir de documentos-objetos que periodizassem a transição de gênero. No entanto, o campo retorce a pesquisa e, com ela, o pesquisador.

Lembro-me de que um dos principais comentários feitos pela banca avaliadora durante a defesa do meu Trabalho de Conclusão de Curso em História⁵⁵ dizia respeito, primeiramente, à quantidade limitada de interlocutores da pesquisa e, também, à proximidade dessas pessoas em relação à minha vida pessoal. Tais características fizeram com que minha “amostra” não fosse considerada a mais “representativa” naquele contexto. Nesse sentido, na fase de busca por interlocutores para o projeto que viria a se tornar esta dissertação — que hoje já é uma dissertação outra — acabei estabelecendo metas um tanto quanto megalomânicas, tendo contatado cerca de 80 pessoas por meio de um questionário. No entanto, ao analisar o perfil das pessoas que entraram em contato comigo a partir dessa primeira iniciativa, senti um profundo descontentamento ao perceber que grande parte das respostas ao questionário vinha de sujeitos da mesma faixa etária que a minha, em sua maioria transmasculinos e com ensino superior. Levei então esse “problema” a uma reunião de orientação, questionando se o fato de essas pessoas partilharem dos mesmos marcadores sociais que os meus não empobreceria a pesquisa.

Ao expor meu “problema” à orientadora, Vânia prontamente me ajudou a desconstruir o paradigma da “amostra” e me aconselhou a focar na qualidade dos encontros com esses sujeitos, em vez de privilegiar a acumulação quantitativa de dados. A partir dessa perspectiva, a questão da “diversidade”, inicialmente colocada como um obstáculo, deixava de ser um problema e passava a constituir uma das potências do projeto. Ao olhar retrospectivamente para as ansiedades que aqui relato, percebo também uma espécie de “fetiche” em torno da

⁵⁵ MARTINI, Gabriela Colato. O corpo que se conta: a tatuagem como ritual reflexivo e prática registradora. Defendido em 2019 e disponível através do link <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/209438>>

ideia de “amostra” — uma expectativa de que eu pudesse acessar um sujeito hipotético que, ainda que pertencente à mesma comunidade que eu, representasse uma alteridade absoluta.

Essa expectativa, percebo hoje, é também fruto de um imaginário cisgênero sobre a comunidade trans — um imaginário que talvez pressuponha que a “travesti de meia-idade, excluída dos espaços de ensino superior”, possa “representar melhor” essa comunidade do que sujeitos como eu. A ideia de representação, nesse sentido, já é problemática *per se*. Mas torna-se ainda mais inquietante quando cria-se uma fantasmagoria de representação ideal em que o próprio qualificador da representação, necessariamente, implica sujeição a processos de exclusão social e marginalização. Ao se sustentar esse tipo de expectativa, admite-se, ainda que implicitamente, a impossibilidade de imaginar sujeitos trans de outra forma, para além dos imperativos postos pela opressão social já tão explorada midiaticamente nos conteúdos produzidos sobre essa comunidade.

Deixo, agora, um pouco de lado as reflexões concernentes a um campo que não foi, para me voltar àquelas que dizem respeito ao campo que fui, efetivamente, capaz de fazer. A proposta de uma *etnografia disfórica* busca constituir-se como um processo de produção de conhecimento que compreenda os fenômenos analisados à semelhança do modo como o termo “disfórico”, ao descrever o mal-estar e o estranhamento, se torna, na teoria *queer*, uma chave para compreender a condição dos sujeitos no mundo. Nesse sentido, os desafios — ou “problemas” — implicados no processo de produção científica são compreendidos como potencialidades para a ampliação dos métodos disponíveis ao pesquisador. Nesse percurso, percebi que uma *etnografia disfórica*, necessariamente, não reconhece — e, mais do que isso, busca borrar — as fronteiras disciplinares.

Percebendo que a produção de conhecimento não se dá sem atravessamentos, a proposta de uma *etnografia disfórica* emerge como tentativa de nomear um modo de fazer antropologia que assume, como constitutivos, o desconforto, a inadequação e a instabilidade das fronteiras tradicionais do ofício. Trata-se de uma prática que, longe de buscar o distanciamento entre “campo” e “análise” — já criticado por Strathern em “O efeito etnográfico” —, reconhece que “o campo” não é algo que se recorta, disseca e expõe à análise, mas uma experiência que desloca o pesquisador. Se na biomedicina a disforia aparece como sintoma a ser corrigido, aqui ela se reinscreve como chave epistemológica e ética: não aquilo que precisa ser sanado para que se produza ciência, mas aquilo que permite tensionar o caráter normativo das expectativas metodológicas. Inspirada nas reapropriações políticas do termo “disforia” pelas comunidades trans, essa proposta afirma uma ética que valoriza a inadequação enquanto gesto crítico, oportunidade de imaginar outros modos de saber e de

fazer pesquisa. A inadequação à norma — de gênero, de método, de disciplina — deixa de ser falha e passa a operar como potência crítica. Nesse contexto, o corpo do pesquisador não é ameaça ao rigor: é parte do método. O desconforto, a inadequação e o mal-estar tornam-se operadores analíticos, e não falhas a corrigir.

Disfóricos, muitos antropólogos e historiadores — ainda nas décadas que antecederam o fenômeno conhecido como “virada linguística” — já percebiam o mal-estar provocado pelas fronteiras disciplinares. Poderíamos arriscar dizer que a subsequente “virada reflexiva” das ciências humanas tenha sido, talvez, fruto do desejo de historiadores que ousaram contestar a pretensa objetividade dos documentos e quiseram sair das bibliotecas em direção ao trabalho de campo, à história transmitida por meio da oralidade e da gestualidade, bem como do desprendimento de alguns antropólogos que, vencido o medo da alcunha de “antropólogo de gabinete”, decidiram se deleitar com o “sabor dos arquivos”.

Disfórico que sou, compartilho dos anseios destes antropólogos e historiadores e compreendo o processo de pesquisa bibliográfica, campo e escrita desta dissertação aos moldes do que Michel de Certeau almejava para a escrita da História: um espaço de experimentação crítica do contemporâneo (CERTEAU, 1982: 87).

2.1. Interlúdio// enxerto// sutura: “escrevendo um currículo”.

Ainda durante a graduação em História, uma das mentorias mais valiosas que recebi ao longo de minha jornada acadêmica me alertava para a tarefa sórdida comum àqueles que pesquisam nas ciências humanas. Diferente das ciências naturais ou da matemática que são, em certa medida, poupadas do poder tempestuoso das palavras, nós pesquisadores das ciências humanas, por compartilharmos da mesma linguagem e códigos simbólicos que nosso objeto, nos encontramos diversas vezes contra a parede em seus efeitos polissêmicos.

As palavras têm a mesma volatilidade do éter e a mesma permanência das pedras. As palavras mudam, se moldam aos diferentes contextos e entendimentos mas também registram e perduram para além de nós mesmos. Dá medo escrever. Pois a escrita é, mesmo, como uma pedra: uma vez lançada, carrega a intenção, mas colide com o imprevisto. Quando se escreve, “o que eu quis dizer” pouco importa. Na escrita, o que vale é o que fomos capazes de dizer. A linguagem, sendo objeto e meio — inclusive em sua dimensão inconsciente — para a produção de uma pesquisa em ciências humanas, se impõe não apenas sobre a escrita de um produto final, mas também sobre o processo de experienciação simbólica do real.

Ao produzirmos com as ciências humanas, ora somos cobrados por uma pretensa objetividade, que ignora o fato de que o que entendemos como realidade social é puramente um fenômeno observável e, por ser observável, é observado de um “ponto de vista”, e expressado através de códigos. Ora, nos vemos diante da necessidade de “subjeter” nossa inserção no campo através, talvez, de um ou dois parágrafos cuja finalidade é a de localizar o pesquisador: “eu, enquanto um transmasculino, branco e periférico, nascido na zona rural de um município pobre de Santa Catarina, migrante vivendo na capital do estado desde a infância; eu enquanto historiador, aspirante ao título de mestre em Antropologia; eu enquanto a menina que fui, filha de minha mãe e de meu pai e o adulto que agora sou; eu que não caibo em palavras...” me percebo com dificuldade de “subjeter o texto” nesses moldes que me parecem mais como uma certa objetivação de si através do texto, que sofre sufocado pelo excesso de “eu”.

Mas, o que fazer? Se tudo nas humanidades sobra. Sobra, ainda que seja pela precariedade: sobra ego na pesquisa daqueles que pesquisam entre os seus; sobra parcialidade quando falamos em defesa dos direitos das populações das quais fazemos parte; sobram — e se multiplicam — as implicações políticas quando essas populações são marginalizadas. Mas, quando o pesquisador pertencente a uma minoria e decide se poupar das acusações de uma “escrita manifesto” e vestir a máscara branca da escrita em terceira pessoa, então sobra a ausência da “subjatividade” — ausência essa que se traduz, muitas vezes, em usos grosseiros da ideia de “lugar de fala” ou na pergunta bem-intencionada: “por que você não falou de você?”

Poderia, neste ponto, recorrer à enumeração e descrição de uma série de marcadores sociais que me atravessam. No entanto, não acredito que o ato de meramente elencar categorias, com o objetivo de torná-las significativas seja suficiente para abarcar a maneira como o pesquisador é implicado e também implica, de forma prática, no processo de pesquisa.

A crença em um sujeito *a priori*, uno, racional e, todavia, universalizante, presente na episteme euro-americana (STRATHERN, 2014), pode ser diretamente relacionada a um *ethos* que, por muito tempo, foi hegemônico nas humanidades e que atribui a certas narrativas, legitimadas sob a égide da ciência, o privilégio de ocultar o sujeito enunciator. Tal modo narrativo produz um efeito de naturalidade sobre os eventos que, aparentemente, se desenrolam diante do leitor como se a história se contasse a si mesma (WHITE, 1980).

Paradoxalmente, esse “efeito de real”, que confirma o estatuto de verdade de determinados discursos, é tanto produto quanto produtor da concepção de um sujeito

unificado e universal (FOUCAULT, 2004). À medida que a pretensa universalidade do sujeito elimina a necessidade de localizar os enunciados, tais discursos, ao privilegiarem narrativas lineares, coerentes e centradas no sujeito humano como agente soberano da história (PIZA; SANTANA, 2019), fazendo com que o sujeito discursivo assuma a forma daquilo que é descrito como seu conteúdo: racionalidade, coerência e referencialidade.

Uma série de críticas elaboradas desde a virada linguística, nos anos 1960, até os dias atuais, assinalam o “sujeito universal” como uma ficção colonialista, fruto do racismo científico, sustentado pela exploração de outros povos, pela opressão das mulheres e pela supressão das dissidências sexuais e de gênero, a fim de afirmar o homem branco, cisgênero e heterossexual como porta-voz da racionalidade (SPIVAK, 1985). A partir destas críticas, diversos esforços têm sido empreendidos para a descentralização deste sujeito e trazer outras epistemes para o diálogo, de igual para igual, no fazer científico.

Descentralizar o sujeito, requer um rompimento com a ideia de pré-existência do “sujeito” e da “experiência”, em que o primeiro é visto como produtor de representações acerca de experiências que são tomadas como fatos ou eventos exteriores a ele. Tal recusa tem como objetivo chamar a atenção para a forma performativa pela qual essas categorias se enlaçam. Dessa forma, o sujeito é concebido como simultaneamente produto e produtor de si mesmo, por meio de interpretações que convencionamos chamar de experiência (SCOTT, 1992).

À medida que a sociedade moderna promoveu a produção da ideia de indivíduo e da autoria deste sobre os produtos escriturários e gráficos que os sujeitos concebem como suporte para suas identidades individuais, criou-se a condição de possibilidade para que as experiências dos sujeitos fossem legitimadas publicamente e, por vezes, articuladas a discursos reivindicatórios de direitos sociais. Um exemplo representativo deste movimento pode ser localizado nas elaborações que Avtar Brah faz sobre os grupos feministas negros com os quais a autora teve contato (BRAH, 2006) e que vêem na experiência um lugar comum para a produção e legitimação de enunciados sobre a constituição de sujeitos inseridos em um sistema complexo de diferenças que entrelaça sexualidade, gênero, raça e classe social (RUBIN, 1975).

É precisamente a partir de uma longa tradição de crítica à universalidade do sujeito — sobre a qual tracei apenas um breve esboço neste texto — que acredito ser pertinente localizar este trabalho. Enquanto pesquisador trans, por diversas vezes, me encontro diante de uma série de inquietações acerca do lugar ocupado por corpos como o meu — dissidentes do regime de diferenciação sexual — nas disputas por presença em espaços de produção de

conhecimento. Estes espaços de ciência⁵⁶, ainda que por uma espécie de vício mal resolvido com o próprio passado, tendem a privilegiar a homogeneização e a coerência dos sujeitos, presumindo uma relação com a racionalidade como se esta estivesse dissociada da corporeidade e da materialidade dos lugares sociais ocupados por estes corpos. Tais posicionamentos e entrelaçamentos no social podem produzir experiências semelhantes ou grupalmente compartilhadas e que, por convenção, as abstraímos, a fim de melhor representá-las, em categorias. Todavia, categorias de análise não são e não devem ser tomadas como coisas reais, mas como ferramentas, sob as quais pessoas reais são irreduzíveis.

Em diversos momentos, tanto interlocutores quanto outros colegas pesquisadores me disseram coisas que, de alguma forma, indicavam que minha pesquisa só era possível porque eu também sou uma pessoa trans. Agradeço imensamente a confiança de meus interlocutores que, em frases como “jamais contaria isso para uma pessoa cis”, encontraram formas de expressar a cumplicidade estabelecida nesse contato. Também admiro a confiança de meus colegas ao acreditarem que, por ser trans, eu seja uma voz competente para abordar os assuntos de uma comunidade tão fragilizada pelos discursos frequentemente produzidos à revelia dos sujeitos que a compõem.

No entanto, descarto a ingenuidade de presumir que a pesquisa que produzo tenha o potencial — ou mesmo o dever implícito — de falar por todos os sujeitos trans. Ao longo do processo de levantamento de dados, percebi que minha identificação com a experiência trans gerou uma série de não ditos. Se, por um lado, o fato de eu também ser uma pessoa trans me coloca em uma posição de escuta privilegiada, graças à confiança depositada em mim pelos interlocutores, o inverso também merece destaque. Por ser, enquanto pesquisador, uma pessoa

⁵⁶ Por receio de reproduzir interpretações generalizantes ou de repercutir um discurso “anticiência” — o que definitivamente não é o caso, uma vez que esta pesquisa está sendo produzida em uma universidade pública e conta com o apoio de uma instituição de fomento —, gostaria de esclarecer que, ao me referir a uma “tendência homogeneizante”, estou apontando para a permanência de modelos de pensamento profundamente sedimentados. Entre eles, destaca-se a cisheteronormatividade, que frequentemente se expressa institucionalmente em práticas como a exigência de enquadramento em um gênero “feminino” ou “masculino” no ato da matrícula em instituições de ensino, a indisposição de alguns setores em emitir diplomas com o nome social e, ainda, a perseguição institucional promovida por determinadas agências de fomento que, sob governos estaduais ou municipais alinhados a correntes de pensamento excludentes, recusam-se a financiar pesquisas cujas temáticas envolvem questões de gênero ou étnico-raciais. É importante lembrar, ainda, que nem todas as pessoas gênero-dissidentes na ciência estão inseridas nas áreas de Ciências Humanas, onde, em muitos contextos, a recepção de seus corpos tende a ser relativamente menos violenta. Em outros campos, a violência simbólica e institucional pode se manifestar de forma ainda mais acentuada. Tais práticas impactam diretamente — e de maneiras distintas — corpos marcados por processos de marginalização que, nesse contexto, veem-se compelidos a elaborar estratégias de permanência ou, em muitos casos, acabam sendo conduzidos à evasão. Entre essas estratégias, destaca-se a “camuflagem” de determinados traços, motivada pela exigência de conformação a um ideal de “racionalidade sem corpo”, ainda amplamente valorizado em diversos espaços acadêmicos.

trans, há ocasiões em que meus interlocutores talvez não sintam necessidade de explicitar determinadas elaborações, partindo do pressuposto de que eu já as compreendo *a priori*.

É por assumir a ausência de fórmulas simples e valorizar a potência das contradições que este texto se torna disfórico — um Frankenstein —, espelhando a forma como percebo minha identidade implicada nesta pesquisa: uma série de afirmações estratégicas de uma ficção política, por vezes necessária, mas jamais essencialista. Então, venham comigo: aqui, o número do sapato não é mais importante do que aonde vai, esse por quem eu me passo (SZYMBORSKA, 2011: 82). Venham e vejam! As maravilhas da ciência quando o corpo dissecado é o seu próprio.

2.3. Construindo personagens etnográficas.

Gabrielle Rosenthal afirma que a pesquisa biográfica, especialmente aquelas realizadas através de entrevistas, permite que o pesquisador tenha dimensão de um entrelaçamento entre o “universo social” — representado pelos padrões interpretativos operantes no tempo presente. E, simultaneamente, acesse perspectivas subjetivas dos agentes acerca de suas histórias (2014: 228). Neste sentido, a pesquisadora traça uma distinção entre a vida vivida dos sujeitos e o enquadramento destas enquanto experiências dentro de um discurso social atuante em diferentes momentos históricos. E, no caso desta pesquisa, podemos destacar o enquadramento narrativo sobre as identidades trans enquanto uma destas fórmulas eficazes de narrar a si mesmo presentes no universo social.

Disponho, aqui, do conceito de *etnobiografia* para pensar a potência de individuação dos sujeitos desta pesquisa enquanto manifestação criativa, pois, é através das interpretações pessoais que “as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura” (GONÇALVES; MARQUES; CARDOSO, 2012: 9). A partir desta perspectiva penso nas narrativas produzidas a partir do encontro entre o etnógrafo e os interlocutores “para além de uma função representativa, evidenciando assim sua função poética de dar forma ao ‘real’” (ibid.:10). Assim, além de sua função representativa, a fala dos interlocutores é entendida como o próprio meio pelo qual esses sujeitos experienciam o mundo.

No entanto, apesar da experiencição, aqui, ser compreendida através de sua capacidade produtiva em relação à realidade sócio-cultural, isso não significa que esta ‘realidade’ seja unicamente produto das histórias produzidas sobre ela (ibid.: 10). Afinal, tais experiências são vividas no campo do social e inseridas em instâncias que legitimam ou desautorizam a produção de determinados discursos, sendo a própria linguagem constituída

socialmente — e, aqui, faço referência a linguagem para além de sua expressão verbal, mas como um instrumento de transmissão cultural e um incontingente do pensamento humano.

A questão aqui é como estruturar uma narrativa que dê conta da simultaneidade entre as experiências individuais e as percepções culturais (GONÇALVES, 2012: 20) sem reduzi-las a paradigmas já exaustos que representam indivíduo e sociedade enquanto forças contrapostas e em conflito, ou no enquadramento da alienação, no qual os indivíduos seriam meros reprodutores dos discursos operantes na sociedade. Uma segunda questão pertinente é levantada por Hareven (1976:14): “como é que se correlaciona tempo individual e tempo histórico?” Segundo Barbara Kirshenblatt-Gimblett, as narrativas autobiográficas seriam o momento de convergência entre a “vida individual e o momento histórico”, capazes de revelar “a natureza da memória enquanto um projeto de colaboração” (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1989: 127) no sentido em que as experiências dos sujeitos são situadas num panorama amplo em que diferentes discursos coexistem. A narrativa auto-referencial refletida sobre contextos, nesse sentido, seria capaz de trazer à tona as distintas formas de subjetivação e objetivação e os processos de significação que operam entre e através dos sujeitos.

Kirshenblatt-Gimblett, no entanto, chama atenção para o fato de que a narrativa em primeira pessoa cria a impressão de que “nada se interpõe entre o leitor e o assunto/sujeito (*subject*)”. Tal ideia de “realismo etnográfico”, na qual a voz do informante oculta a presença do etnógrafo, parece sugerir que o leitor encontra-se “na presença de uma cultura autorando seu próprio texto” (Ibid.: 130). Nesse sentido, a noção de *etnobiografia* é proposta como um recurso cuja finalidade seria atentar à relação estabelecida entre o etnógrafo e os interlocutores na construção de personagens etnográficos. Segundo Gonçalves, a etnobiografia deve ser compreendida enquanto “produto de um discurso autoral proferido por um sujeito num processo de reinvenção identitária mediada por uma relação”, neste caso, a relação com o etnógrafo” (GONÇALVES, 2012: 24).

A construção de personagens, tanto na ficção como na escrita etnográfica, “jamais se separa dos contextos em que é produzido e nos quais se produz” (Ibid.: 25). A condição de verossimilhança sendo o único fator de convergência entre o real e o fictício, o denominador comum entre o personagem etnográfico e o personagem da ficção é a “impressão de verdade” e não “a verdade” em si. Philippe Lejeune destaca a autobiografia enquanto um gênero contratual (1994: 85), já que a efetividade do texto autobiográfico dependeria de um pacto de suspensão de descrença entre o leitor e o texto lido. A partir das reflexões acima, podemos dispor do conceito de pessoa-personagem como proposto por Marco Antonio Gonçalves

(2012) a medida que tal conceito revela a dupla dimensão da identidade humana como destaca Ricoeur: sendo a dimensão da pessoa representada sob o signo da ipseidade e a do personagem enquanto identidade produzida narrativamente. Isso se dá pois, segundo Gonçalves, as narrativas auto-referenciais dependem dessa alteridade, que atua como um “jogo das semelhanças e diferenças, e que faz com que a pessoa vire personagem e o personagem vire pessoa em um contexto de interação e produção do *self*” (GONÇALVES. 2012: 25).

Neste texto, leitores podem se deparar com um movimento que talvez considerem um tanto confuso — poderia dizer, disfórico — para os moldes da escrita acadêmica. Para além de articular autorias que tratam de questões teóricas sobre a temática aqui proposta, considero também que a própria noção de autoria, tal como compreendida nas epistemes euro-americanas, já diz respeito a um sistema de validação do discurso que faz com que uma série de reflexões produzidas por sujeitos, bem como as formas pelas quais essas reflexões são enunciadas, remeta a um conjunto coeso de afirmações atribuídas a um determinado sujeito.

Nesse sentido, não pretendo traçar aqui uma distinção tão cartesiana entre as personagens etnográficas e as autorias científicas mobilizadas ao pensar a escrita de si como mecanismo de produção de uma identidade narrativa. Assim, autorias canonizadas nos estudos de gênero — como Paul Preciado, Judith Butler, Susan Stryker e Sandy Stone, entre outras — são mobilizadas tanto em seus pensamentos enquanto autorias reconhecidas no campo científico quanto por meio de suas escritas autorreflexivas, entendidas também como fruto de suas reflexões, imaginação histórica e vivências enquanto pessoas dissidentes de gênero.

Quando dei início ao trabalho de campo desta dissertação e marquei conversas com as pessoas interlocutoras, propus uma dinâmica introdutória na qual falaríamos um pouco sobre nós: quem somos, nossas trajetórias, entre outros aspectos. Naquele primeiro momento, essa conversa se deu sem o intermédio dos registros que figurariam como um dos objetos desta pesquisa. Assim, ao serem convidadas a divagar sobre suas próprias identidades, algumas das pessoas interlocutoras apresentaram-se por meio de pequenos enunciados breves, antes de se dedicarem a uma narrativa cronologicamente orientada sobre suas trajetórias de vida.

Esse movimento de produção de uma curtíssima descrição biográfica já é, por si só, interessante e historicamente localizado, considerando a importância desse tipo de apresentação nas culturas gráficas e escriturárias e no mundo profissional, que frequentemente implica a necessidade de uma introdução, como um currículo, que não abarca

todas as contradições, sutilezas e singularidades de uma vida, mas oferece ao leitor ou ouvinte um breve resumo da trajetória de quem escreve ou fala, podendo ser também, por que não, considerada uma fabulação. Apresento aqui, então, um pouco da minha interação com estas pessoas, tangenciadas por suas elaborações identitárias próprias neste primeiro momento de contato.

Joana se apresentou a mim por meio de um formulário divulgado para fins desta pesquisa. Estabeleci contato com ela por e-mail e marcamos uma conversa que ocorreu em uma sala do Centro de Comunicação e Expressão (CCE) da UFSC. Dentre as pessoas interlocutoras que aparecem neste texto, Joana foi a única que eu não conhecia previamente dos círculos de sociabilidade trans de Florianópolis.

Joana me contou que havia chegado à cidade para cursar a pós-graduação em Artes Visuais na UDESC. Disse, porém, que já em Brusque, sua cidade natal, se envolvia com os “rolês trans”, tendo ali uma rede de parentalidade com outras travestis e atuando em ações do grupo Mães pela Diversidade. Em Brusque, Joana lecionava a disciplina de artes no ensino básico, período sobre o qual se estende em sua narrativa como um momento de realização, marcado pelo apoio e carinho que recebia de seus alunos. Esse reconhecimento contrastava, contudo, com a violência e a perseguição que experienciava por parte da gestão e de membros da comunidade escolar, que viam em sua existência travesti algo de pernicioso e inerentemente sexualizado — como se seu corpo não devesse transitar pelo sistema de ensino.

Joana então se muda para Florianópolis, vivenciando os percalços de morar sozinha, intensificados pela marginalização social associada à sua corporalidade, pelo alto custo de vida da capital catarinense e, naquele primeiro momento, pela ausência de redes de sociabilidade mais estruturadas na cidade. Nesse sentido, é interessante pensar a duplicidade da condição dos corpos trans no acesso à vida acadêmica, na qual o prestígio associado à pós-graduação coexiste com processos de marginalização social, frequentemente atravessados por desigualdades de classe, raça, capacitismo, etc.

Joana, então, passa a construir redes em Florianópolis por meio da música e da pesquisa. Começa a participar do *Blocú Sapatransviade* como saxofonista e integra a curadoria de algumas exposições e eventos na cena *queer* das artes visuais e performáticas da cidade. Nesses espaços, pode se debruçar sobre a autorreflexão acerca de sua própria prática de registro e colecionismo, bem como sobre a produção de registros e arquivos da memória trans em Florianópolis. O principal objeto de registro que Joana me apresentou durante

nossas conversas foram fotografias Polaroid, por vezes acompanhadas de textos reflexivos sobre essas imagens.

Yolanda fazia parte da minha rede de sociabilidade havia mais ou menos um ano quando comecei este projeto. Nós nos conhecemos de fato quando fomos apresentados por um amigo; porém, seu rosto não me era estranho. Já havíamos pegado muitos ônibus juntos, nos visto em ocupações na UFSC e em diferentes atos de protesto, bem como nos intervalos das aulas no *entreblocos* do CCE da UFSC, durante o período em que eu cursava Letras–Inglês e ela estudava Jornalismo.

Yolanda se formou em Jornalismo em 2025, curso que iniciou já após sua transição. Antes disso, havia cursado um ano de Ciência da Computação na Univali, mas abandonou o curso após vivenciar episódios de violência transfóbica, que se manifestavam por meio de comentários e “piadinhas” que a associavam às travestis trabalhadoras do sexo que frequentavam a praça em frente à faculdade, no bairro Kobrasol, em São José. Na UFSC, Yolanda se envolveu com o movimento social através do anarquismo, tendo feito parte de grupos militantes. Atualmente Yolanda compõe o coletivo *atente y forte*, de autodefesa para pessoas dissidentes e cursa o mestrado em Antropologia Social pela UFSC com um projeto etnográfico sobre grupos e práticas de autodefesa.

A interlocução com Yolanda, para esta pesquisa surgiu como uma surpresa para ambos. Como tantas vezes acontece, somos capazes de conhecer uma pessoa sem, de fato, saber muito sobre ela. Assim, me surpreendi quando Yolanda falou sobre sua prática de acumulação de documentos médicos. A conversa surgiu quando perguntei se ela gostaria de ser interlocutora de minha pesquisa. Ela prontamente respondeu que não seria capaz, pois “não guardava registros” e havia queimado suas fotografias pré-transição em um momento de disforia. Foi apenas após eu compartilhar com ela um encontro que tive com outra pessoa interlocutora que Yolanda começou a desconstruir a ideia de registro como algo necessariamente fotográfico. Nesse momento, comentou quase casualmente sobre sua prática de acumulação documental — o que me causou grande surpresa, considerando a ostensividade com que catalogava, por meio de registros biomédicos, diferentes aspectos de sua própria vida.

Conheci **mugra** pessoalmente através do *atente y forte*, apesar de já conhecer, há algum tempo, sua produção literária e sua pesquisa com autorias gênero-dissidentes — como Leslie Feinberg, ativista *dyke* e pessoa transmasculina, com cujo trabalho mugra dialoga constantemente, exercendo o resgate destas memórias trans dentro da comunidade lésbica, com a finalidade de questionar paradigmas de diferenciação de gênero e sexualidade

que por vezes produz distinções demasiadamente bruscas entre a experiência lésbica e a experiência transmasculina. Em seu livro *Aguaceiro*, o autor — também estudante de Biblioteconomia pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) — se descreve como um sapatão transmasculino, não branco, e traz essa discussão em forma de literatura, problematizando a pretensa necessidade arquivolítica em relação ao passado na experiência trans. Além disso, destaca a potencialidade das múltiplas inscrições no processo de identificação, sem que seja necessário “negar” as experiências passadas vivenciadas através do corpo. Nesse sentido, escreve: “quando me tornei adulto, // não houve a necessidade de afirmar que nunca fui criança; // só percebi que já não era mais. // me tornando transmasculino, // não sinto a necessidade de afirmar que nunca fui mulher; // só percebi que já não sou mais⁵⁷.”

Para esta dissertação, mugra conversou um pouco comigo acerca de uma videoperformance, intitulada “tudo volta para o corpo”, realizada por ele na qual o corpo é tomado em sua dimensão materializante: suporte e meio pelo qual se inscrevem memórias, sensações, desejos de futuridade.

Noah é uma pessoa transmasculina, autista, estudante de ciências sociais na UFSC e militante assíduo na Rede Trans UFSC, além de atuar na organização de eventos e coletivos voltados para a população queer de Florianópolis, como a Marcha Trans Floripa. Noah reside atualmente em Florianópolis, porém, ao narrar sua trajetória, traz uma série de reflexões sobre uma vida itinerante, tendo vivido em diversas cidades em função da ocupação de sua mãe, que exigia esse trânsito constante. Noah também morou na França por alguns meses, quando estudava artes plásticas, e relata as distintas formas de acesso aos cuidados de saúde para pessoas trans em diferentes territórios, no Brasil e no exterior, bem como as diferentes formas de recepção de seu corpo dissidente nesses espaços.

babel é artista transdisciplinar e mestrando em Artes Visuais pela UDESC, além de atuar como curadore do Museu Transgênero de História e Arte (MUTHA). Elu afirma que seus interesses se constituem nas fricções entre imagem, linguagem e corpo, identificando-se como “um corpo dançante”. Em sua trajetória de pesquisa e investigação nas artes visuais, essa perspectiva se desdobra na análise dos regimes de representação e de como estes produzem formas normativas de gênero e sexualidade, ao mesmo tempo em que propõe tensionamentos dessas imagens por meio de performances, instalações e da escrita viva.

⁵⁷ *Morte y vida transmasculina*. In. ITAKARU, Mugra. *Aguaceiro*. Editora Elle/Elu. 2023. p. 13.

Conheci babel através do coletivo *atente y forte* que, enquanto espaço de produção de saberes e técnicas corporais e de autodefesa para pessoas dissidentes, acabou por se tornar um campo muito interessante de pesquisa junto a outras pessoas trans que compõem o coletivo, contribuindo significativamente para o desenvolvimento desta pesquisa.

Araís Bernardo é estudante de Artes Visuais pela UFSC. Em nossa conversa, Bernardo traz reflexões acerca de suas relações interpessoais, mediadas por registros de seus diários pessoais, que tematizam o corpo e a dissidência de gênero por meio de elaborações sobre a infância, o diagnóstico de autismo e a descoberta de um léxico compartilhado para a construção de sua identidade enquanto pessoa transmasculina.

2.4. *corpo-arquivo-corpo-*

A produção de alimento é um saber ancestral. Os conhecimentos sobre a artesanania da cozinha atravessam gerações por intermédio da escrita, dos cantos, mitos, etc. e conectam passado e presente através de memórias cultivadas no íntimo dos lares. À primeira vista, o caráter procedimental e pragmático dos livros e *sites* de receitas contemporâneos pode sugerir que elas configuram instruções neutras, passíveis de serem seguidas por qualquer pessoa. No entanto, essa aparente simplicidade é apenas uma ilusão.

Ao longo dos milênios, o ato de transmitir instruções culinárias assumiu formas diversas, muitas das quais hoje poderiam ser confundidas com poesia. Há as receitas rimadas, que empregam a musicalidade do verso como recurso mnemônico⁵⁸; os hinos devocionais que ensinam a preparar alimentos replicando a transmissão mítica do saber concedido pelos deuses⁵⁹; e ainda as meditações poéticas, como a de Virgílio em *Moretum*⁶⁰, em que o gesto culinário se torna reflexão estética. Os primeiros livros de receitas raramente registravam quantidades precisas, fazendo com que sua recriação contemporânea seja inevitavelmente um exercício experimental. Já os próprios ingredientes mudaram de nome, de função, ou mesmo

⁵⁸ Mother's Eve Pudding: A receita rimada aparecia em livros de culinária tanto ingleses quanto americanos até o fim do século XIX, mas esta versão específica é muito provavelmente do último quarto do século XVIII. Ver: <<https://paulcouchman.co.uk/how-to-make-mother-eves-pudding-an-1820s-recipe/>>

⁵⁹ O "Hino a Ninkasi" é um antigo texto sumério do século XIX a.C. (c. 1800 a.C.) que combina um hino de louvor à deusa suméria da cerveja, Ninkasi, com instruções sobre como fazer cerveja. Considerado uma das primeiras receitas de cerveja registradas no mundo

⁶⁰ *Moretum* é um poema curto, parte da coleção pseudo-virgiliana *Appendix Vergiliana*. Ele descreve a rotina matinal de um camponês, Similus, preparando o *moretum*, uma pasta rústica de ervas, alho, queijo, sal e azeite, algo semelhante a um pesto primitivo. O poema pertence à tradição da poesia bucólica latina, que eleva o cotidiano rural a objeto de contemplação poética.

Ver: <<https://www.tastinghistory.com/recipes/pompeianpizza>>

deixaram de ser consumidos, à medida que os modos de fazer se transformaram ao longo dos séculos — ou tornaram-se inacessíveis, substituídos por equivalentes mais próximos.

Penso que pesquisar em arquivos, assim como cozinhar, envolve atos transformadores de leitura e recriação. É *poíesis* em sua forma mais cotidiana. Se cozinhar exige trabalhar com aquilo que se tem à mão — os ingredientes na geladeira, os produtos disponíveis no comércio local, aquilo que se pode adquirir —, a pesquisa em arquivos é balizada pela dimensão do tempo, que distancia os objetos dos signos e de seus significados. Ela está sujeita ao silêncio imposto pelas ausências, que, em número, superam brutalmente as reminiscências, e às conclusões que só podem ser alcançadas parcialmente, em um contínuo movimento de distanciamento e aproximação com o real.

Além disso, existem inúmeras maneiras de transmitir instruções sobre como produzir um alimento, em que condições ele deve ser consumido, como deve ser apresentado no prato e com que outros elementos pode ser harmonizado. No entanto, tais instruções jamais abarcam aquilo que escapa ao domínio técnico: o que deve ser sentido ao saboreá-lo, quais memórias emergem nesse gesto, que afetações o ato de preparar e degustar suscita no corpo.

“*O sabor do arquivo*”, de Arlette Farge, foi, sem dúvida, o texto que me inspirou a enveredar pela pesquisa em arquivos. Desde o título, Farge chama atenção para uma dimensão muitas vezes esquecida na investigação documental. Enquanto os verbos “pensar”, “afirmar” e “escrever” são empregados ostensivamente na produção de conhecimento acadêmico, soa um tanto excêntrico falar em “saborear” os arquivos. A atenção voltada ao “sabor dos arquivos” reforça a necessidade de pensarmos no sujeito pesquisador não apenas como um cérebro que elabora reflexões perspicazes sobre os vestígios do passado que acessa, mas também como um corpo cujos sentidos podem ser capturados por uma fruição, uma experiência física e estética no próprio processo de pesquisa.

Farge nos descreve o deslumbre sentido por ela ao, em uma manhã no arquivo da Biblioteca do Arsenal, encontrar um pequeno envelope de tecido, manchado da ferrugem do alfinete que o fechava em anexo a uma correspondência entre um médico rural e a Sociedade Real de Medicina em 1785. Ao abrir o envelope, Farge nos conta que uma dúzia de grãos de trigo, dourados como se tivessem sido colhidos no dia anterior caiu sobre sua mesa. Os grãos de trigo funcionam como uma evidência do relato do médico que descrevia um fenômeno

estranho: uma garota de 14 anos de idade que fazia brotar de seus seios pequenas flores e sementes⁶¹.

É por meio de um procedimento semelhante, embora muito distinto, que as sementes produzem “efeito de real” — tanto no momento em que foram anexadas ao arquivo pela primeira vez quanto para a pesquisadora que as encontra, séculos depois, ali preservadas. Se as sementes foram tomadas como índice do evento espetacular que mobilizava o corpo de uma jovem e desafiava a lógica médica do século XVIII, ao serem reencontradas em meio à papelada interminável dos arquivos elas operam como uma constatação da (im)permanência no tempo: ecos de outra era, quando os corpos que menstruam eram tratados como um fenômeno misterioso pela medicina. Assim, aquilo que foi objeto de vigilância e escrutínio desses corpos só pode ser inteligível na atualidade por meio da reminiscência desses grãos — quase como um subterfúgio poético.

Apesar de tais reminiscências terem o poder de produzir um “efeito de real”, Farge nos alerta para o fato de que elas “apenas falam de si mesmas” (FARGE, 2009, p. 17). O fascínio que esse tipo de “materialidade” exerce — e que tanto contrasta com a experiência tediosa de folhear arquivos — pode nos levar ao perigo de acreditar que encontramos a “verdade” dos arquivos. Por mais “materiais” que pareçam, a “história” dessas reminiscências “existe apenas no momento em que são confrontadas com certo tipo de indagações” (FARGE, 2009, p. 19).

Certo dia, ouvi uma anedota de um colega arquivista e também transmasculino sobre um caso reportado em um jornal de 1987, no qual era descrita uma situação curiosa: no bonde da linha 115, “uma jovem foi apreendida pela polícia após ser identificada usando roupas masculinas”⁶². Entre os acessórios incorporados pela pessoa que se travestia, destacava-se uma espiga de milho, que usava como volume dentro das calças — um apêndice que, atrelado ao corpo, se tornava uma tecnologia de gênero (HABIB, 2021: 10).

A história da espiga de milho me fez lembrar das sementes encontradas por Farge. Fora de contexto, tais objetos não significam nada por si mesmos; eles apenas se apresentam como o que são. No entanto, o milho, utilizado como extensão do corpo, serve como um suporte de sentido que conecta uma experiência do passado, registrada em um artigo de jornal, a uma tradição de construção corporal comum entre sujeitos transmasculinos na atualidade. Isso nos faz perceber um desejo de compor um corpo, uma “artesanaria de si”, que

⁶¹ Ver: PETER, Jean-Pierre. Entre femmes et médecins: Violence et singularités dans les discours du corps et sur le corps d'après les manuscrits médicaux de la fin du XVIII^e siècle. *Ethnologie française*, nouvelle série, v. 6, n. 3/4, p. 341-348, 1976. <https://sci-hub.se/https://www.jstor.org/stable/40988389>

⁶² Notícia do Jornal do Commercio (RJ), publicada no Rio de Janeiro, 10 de Janeiro de 1897, edição n.10.

atravessa gerações. Nesta pesquisa, os objetos apresentados ao pesquisador não fazem sentido sem serem localizados em uma constelação de significados que é construída pelos sujeitos no momento da interação. Nesse contexto, as indagações que surgem no diálogo revelam um processo de produção de técnicas do corpo, que se manifesta por meio de uma outra técnica de si: a narrativa autorreferencial. Mas e quando aquilo que é narrado tematiza o gestual, o performático, o intangível como recurso de produção identitária – aquilo que não tem suporte de registro além do próprio corpo que o performa?

Ao descrever o costume da avó moldar o pão com saliva para alimentar o infante (1993: 2), Nadia Seremetakis explora a comida como um veículo de transmissão de memória, emoção e identidade, evidenciando como o ato culinário pode ser simultaneamente material e simbólico. Por meio do exemplo da mastigação que auxilia na alimentação do infante, a antropóloga evidencia a corporeidade da transmissão cultural, na qual o eu se inscreve na matéria e, por meio dela, é incorporado pelo corpo da criança. Essa operação sensorial transforma a alimentação em um ritual social e afetivo: os sentidos não apenas experimentam o alimento, mas registram memórias e consolidam relações sociais através do gesto e da transmissão de fluidos. O processo revela uma interconexão profunda entre substância, experiência e memória, mostrando que o ato de comer não se reduz à ingestão, mas constitui uma forma de armazenamento cultural e sensorial, na qual a memória tangível permanece viva e compartilhável.

A imagem da saliva fundindo-se à matéria do pão, moldando-a antes de passar de uma boca a outra para, enfim, alimentar a criança que necessita de cuidados, pode soar visceral — até mesmo provocar repulsa. No entanto, essa memória procedimental, esse pacto de saliva que inaugura o laço entre o recém-nascido e a avó, traduz-se em gestos de carinho, continuidade e acalento.

A semelhança disso, os fluidos também atuam como veículos de transmissão do social entre sujeitos trans: quando uma pessoa trans aplica hormônios em gel, a substância leva cerca de duas horas para atravessar a pele e se tornar parte do corpo; e, se nesse intervalo o suor irrompe ou outra pele toca a área aplicada, há um risco sutil, quase etéreo, de que o hormônio viaje para além de seu destino inicial. As aplicações intramusculares não são mais seguras do que isso: ao contrário, exigem um ato ainda mais explícito de confiança. Ao entregar a outra pessoa trans a tarefa de atravessar a pele com a agulha, tecem-se laços de cuidado — laços que fazem com que a presença dessa pessoa se inscreva no tempo e na transformação do corpo.

Como registrar o ato de transformação dos sujeitos para além das imagens estáticas de um corpo que sempre escapa à rigidez da fotografia? Como quantificar esse gesto de contágio (DOUGLAS, 2000) que se enuncia toda vez que as agulhas atravessam a primeira camada de distinção entre o si mesmo e o outro? Como medir os abraços que, ao tocar a pele ainda úmida de androgel ou oestrogel, deixam vaziar pelos poros a possibilidade de masculinidades e feminilidades outras?

Não consigo responder a essas perguntas sem borrar a fronteira tecnicista entre corpo e arquivo. O corpo, ao armazenar memórias procedimentais e gestuais, guardando em si todas as etapas da vida de um sujeito, faz convergir passado e presente; torna o tempo matéria e funciona como evidência das transformações. O arquivo, por sua vez, pode ser também uma extensão desse corpo. Essas dimensões são inalienáveis entre si: surgem intercaladas, entrecruzadas nas narrativas dos sujeitos desta pesquisa.

Nesse sentido, a proeza da narrativa é emaranhar essas dimensões. Para além da metáfora derridariana do corpo como arquivo, ao narrar-se, os sujeitos produzem um fluxo de referencialidade mútua entre o corpo-arquivo, entendido como dimensão incorporada de ideias, técnicas e concepções íntimas e sociais, e o arquivo-corpo, tomado como fundo ou repositório de registros produzidos em referência ao corpo. Nesse movimento, corpo e arquivo são articulados em um sistema de referência que os repete *ad infinitum*: um *corpo-arquivo-corpo* - .

A noção de *corpo-arquivo-corpo* - não busca circunscrever um objeto fixo, mas evidenciar um movimento autorreflexivo no qual o sujeito produz narrativas sobre si mesmo a partir de um processo de referência mútua entre as experiências vividas e inscritas no próprio corpo e os registros produzidos em suportes externos que documentam e reelaboram essas transformações. Nesse sentido, o *corpo-arquivo-corpo* - não aparece como uma entidade estável, mas como um processo contínuo de inscrição, arquivamento e reescrita, no qual aquilo que é vivido retorna ao corpo mediado por diferentes formas de registro, tornando-o simultaneamente matéria e tema de sua própria produção narrativa.

A partir desta ideia, os registros produzidos como suporte para a experiência podem se tornar também extensões do corpo na narrativas dos sujeitos desta pesquisa. O que é o caso, por exemplo, da produção fotográfica de Joanna. A primeira vez que eu encontrei Joanna ela estava sentada num dos bancos na frente da reitoria da UFSC, a tatuagem com o símbolo do transfeminismo em seu pescoço me fez supor que era ela a pessoa que havia aceitado conversar comigo sobre o projeto. Após a confirmação de minha suspeita via mensagem no *whatsapp*, nos cumprimentamos e nos dirigimos até uma sala de aula do bloco

B do Centro de Comunicação e Expressão que eu havia reservado para que conversássemos. Joanna carregava consigo um saxofone, o que foi objeto de nossa primeira interação falando sobre música. Descobri nesse momento que Joanna se descreve enquanto multiartista: musicista, tocando na fanfarra Blocú Sapatransviade⁶³ em Florianópolis; fotógrafa e estudante de artes visuais. Joanna chegou até mim, como a maioria de meus interlocutores, através de um questionário que produzi com a intenção de levantar dados para esta pesquisa.

Ao conversarmos sobre o processo de produção de seu arquivo fotográfico, Joanna reafirmava constantemente a preocupação com as condições de possibilidade desses registros do corpo. “Como registrar um corpo?”, perguntava. Segundo ela, foi a partir das banalidades da vida cotidiana que encontrou uma forma de produzir imagens condizentes com aquilo que buscava transmitir por meio de questões como essa. Relata que iniciou esse processo por meio do autorretrato.

Posteriormente, passou a compreender que “seu corpo também deixa registros em outros espaços e em outros corpos”, e que as formas de registro são capazes de contar determinadas histórias. Este processo foi importante para que ela decidisse quais histórias desejava contar por meio da fotografia desses corpos — quais vidas, quais cenas, quais modos de existência os objetos fotografados poderiam evocar:

Meu primeiro batom. Minha coleção de hormônios. A minha primeira calcinha secando no varal. E daí esse corpo... como vive esse corpo? Como esse corpo sobrevive? Aí eu me mudei pra Floripa e fui morar numa *kitnet* que estava caindo aos pedaços. E daí estava literalmente caindo o teto na minha cabeça. E daí tem fotos dos baldes, junto com a minha gata em cima da minha cama. E por conta disso começou a mofar todos os móveis. E daí caiu uma porta de guarda-roupa em cima do meu pé. E tem uma foto do meu pé enfaixado. Era uma *kitnet* tão pequena, não tinha espaço nem pra estender roupa. E daí tem fotos com meus amigos, da gente improvisando o varal dentro de casa.

A estética da precariedade, empregada por Joanna — “com a câmera que tinha”, “sem se importar com a qualidade” — é a tradução visual da condição de produção dos registros destes corpos, bem como a condição de existência deste corpo travesti. Se Farge chama atenção para o corpo da pessoa que pesquisa no momento do acesso ao arquivo, a produção de Joanna nos convoca a pensar a circularidade dessas afetações: o corpo da artista

⁶³ “Bloquinho musical performático carnavalesco de protagonismo das sapa~trans~viades na ilha do desterro vulgo flonópx” Ver: < <https://www.instagram.com/blocusapatransviade/> >

encontra-se submetido às mesmas condições de possibilidade do registro, traduzindo, simultaneamente na forma e no conteúdo, as demandas, imposições e também os prazeres do cotidiano. Diluídos na banalidade da vida, estes registros, de forma quase sorrateira, transformam o corpo, operando um processo de transmutação no qual câmeras *polaroid*, cartelas de hormônio, agulhas, saliva, baldes, tetos plenos de goteiras, varais improvisados, bichos gatos, bichas humanas e todo o resto se torna, aos poucos, parte constitutiva deste corpo, também.

Este corpo que registra não apenas atravessa o espaço, mas o transforma à medida que o inscreve, por meio de um processo de transmutação operado tanto pelas lentes da câmera quanto pela escrita. Nesse sentido, a porta do guarda-roupa deixa de ser apenas um elemento funcional do mobiliário e passa a funcionar como índice e explicação, tornando-se, simultaneamente, a chave de leitura para o pé enfaixado e o marcador pontual de uma condição que se desdobra em curta, média e longa duração. A efemeridade do acidente condensa temporalidades diversas: o tempo do mofo se apoderar dos móveis da casa de Joanna durante a temporada de chuvas; o período da estadia deste corpo travesti transmutando o espaço de moradia precarizado na capital da especulação imobiliária; a condição de marginalização imposta aos sujeitos trans na normatividade cis-hetero-branco-capitalista.



Imagem 8: “fotos dos baldes, junto com a minha gata em cima da minha cama” por Joanna Leoni.

Imagem 9: “uma foto do meu pé enfaixado” por Joanna Leoni.

Os registros de Joanna propõem uma apropriação estética dessas condições, como quem enuncia: “é assim que se produz este corpo”; “é assim que são produzidos estes registros”. O processo de documentar a produção desse corpo passa a integrar o próprio corpo por meio de um acionamento narrativo que o reinscreve continuamente, configurando uma espécie de assemblagem de alteridades, na qual fragmentos heterogêneos são costurados por uma lógica autopoiética.

O processo de registrar este corpo em transformação tematiza também a descontinuidade da imagem e da forma aparente desse corpo em relação à passagem do tempo. O registro fotográfico que documenta o crescimento das mamas de Joanna e as cicatrizes da cirurgia de mastectomia de Léo Eslabão — fotografadas por Joanna e presentes no arquivo fotográfico da artista — pode, ao mesmo tempo, servir como documento de um momento pontual, no qual o corpo se apresenta naquela forma, eternizada no registro, e como indício da transformação desse corpo, implícita justamente no próprio ato de registrar. A constante transformação corporal é algo esperado e, inclusive, desejado; é pela certeza da mudança e da impermanência no tempo que o registro de diferentes estágios do corpo se torna uma ferramenta de observação do tempo e dos trânsitos corporais que o investimento no ato de registrar delineia.

A fotografia que eterniza um estágio do corpo torna-se, no presente, um suporte que remete a um tempo simultaneamente passado e ainda contido nesse arquivo vivo (ou somateca, cf. Preciado, 2022). Esse suporte possibilita o acesso a passados díspares. Conforme Millar, “registros e arquivos não são, em si, ‘memórias’, mas apenas marcos de referência (*touchstones*) a partir dos quais as memórias podem ser recuperadas, preservadas e articuladas” (2006: 105). Nesse sentido, tais reminiscências permitem que, no contexto da narrativização, os sujeitos as mobilizem como documentos que referenciam temporalmente as experiências narradas, ao mesmo tempo em que legitimam essas memórias diante da ameaça posta pelo esquecimento.

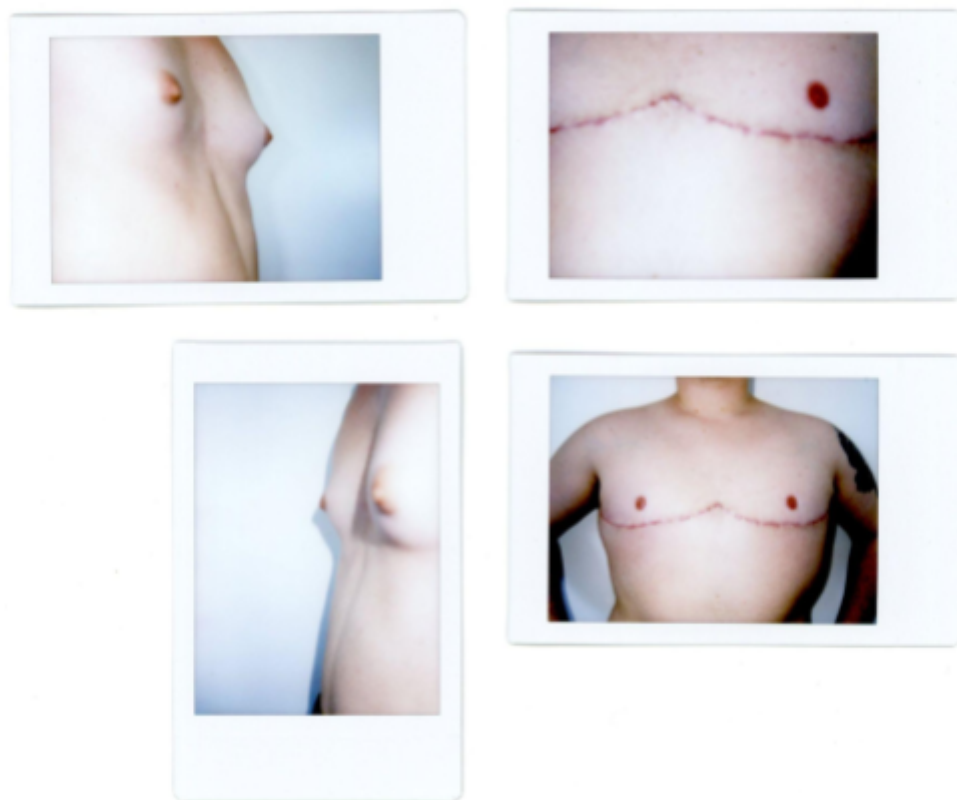


Imagem 10: registro do crescimento das mamas de Joanna e da mastectomia de Léo Eslabão fotografado por Joanna Leoni⁶⁴.

⁶⁴ A composição fotográfica como apresentada aqui é de autoria de Joanna Leoni.

3. TEMPO E NARRATIVA

Em *Testo Junkie*, Paul B. Preciado compartilha com seus leitores o que, um dia, pode ter sido registro íntimo e autorreflexivo sobre os efeitos do uso da testosterona. No entanto, o que se apresenta através da escrita do autor não é meramente um relato sobre as mudanças físicas derivadas do uso do fármaco. Preciado nos revela que, aliada ao crescimento dos pelos, a mudança da voz e o aumento da libido, há também uma sensação de fragmentação identitária:

“¿Cómo explicar lo que me ocurre? ¿Qué hacer con mi deseo de transformación? ¿Qué hacer con todos los años en los que me he definido como feminista? ¿Qué tipo de feminista seré ahora, una feminista adicta a la testosterona, o más bien un transgénero adicto al feminismo? No me queda otro remedio que revisar mis clásicos, someter las teorías a la sacudida que provoca en mí esta nueva práctica de administración de testosterona. *Aceptar que el cambio que tiene lugar en mí es la mutación de una época.*”⁶⁵

Os questionamentos levantados por Paul Preciado em *Testo Junkie* (2013: 22) são reveladores de uma economia das identidades que sobrevém no interior do indivíduo. Ao considerar que o uso do hormônio masculinizante – e, conseqüentemente, a alteração de sua aparência física – possa contradizer sua autodeterminação enquanto feminista, Preciado explicita a dimensão plástica não apenas do gênero, mas também de todo marcador identitário. É através da escrita autorreferencial que o filósofo nos permite adentrar em um espaço ao qual raramente se admitem convidados: no íntimo autorreflexivo onde as alteridades internas do sujeito são colocadas em ação. No entanto, reafirmar que as identidades são um constructo não significa afirmar que sejam falsas, tampouco desimportantes. É exatamente devido a importância das identidades para constituição dos sujeitos que as ciências humanas vêm buscando compreender o caráter relacional destas tanto no contexto social como na interioridade dos indivíduos.

⁶⁵ “Como explicar o que me acontece? O que fazer com meu desejo de transformação? O que fazer com todos os anos em que me defini como feminista? Que tipo de feminista serei agora: uma feminista viciada em testosterona, ou antes um transgénero viciado em feminismo? Não me resta outro remédio senão revisar meus clássicos, submeter as teorias ao abalo que provoca em mim esta nova prática de administração de testosterona. Aceitar que a mudança que ocorre em mim é a mutação de uma época.” Tradução livre.

Voltando aos questionamentos de Preciado, é possível observar que o autor percebe a transição de gênero enquanto um evento disruptivo em sua trajetória. Esta colocação pode ser evidenciada textualmente quando Preciado delimita a alteridade de si mesmo em relação a “uma outra época”. O demarcador temporal, aqui, é revelador não apenas da ação disruptiva da transição de gênero sobre a identidade dos sujeitos, mas da potencialidade que as mudanças do corpo têm de intensificar a ação do tempo enquanto um fator de dessemelhança na identidade humana.

Segundo o filósofo Paul Ricoeur, o tempo atua sobre a identidade humana de uma forma diferente da qual age sobre a identidade das coisas. Se a identidade de uma coisa é assegurada pela permanência de suas características no tempo, como um objeto que sobrevive ao efeito do tempo e ainda pode ser considerado o mesmo que era antes, no caso da identidade humana este debate se complexifica. Isso se dá pelo fato de que a identidade humana não pode ser compreendida à luz de um conceito singular de identidade⁶⁶ (RICOEUR. 1991: 140). Para Ricoeur, a “ameaça” que o tempo representa para a identidade “não é inteiramente conjurada a não ser que possamos colocar na base da similitude e da continuidade ininterrupta da mudança um princípio de permanência no tempo” (Ibid: 142). Dessa forma, o filósofo sugere, “uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal”, de forma que a narrativa se torna mediadora entre os dois pontos desta dialética (Ibid: 143). Ao considerarmos a narrativa como o único meio pelo qual os indivíduos são capazes de dar conta das experiências humanas no tempo, as narrativas autorreflexivas – ou escritas de si – emergem enquanto fonte e objeto de estudos para compreensão dos processos de constituição identitária dos sujeitos.

Desse modo, para além da capacidade representativa das narrativas, podemos destacar também uma propriedade produtiva intrínseca ao narrar: as narrativas não apenas “refletem” o real, mas lhe dão forma, organizando a experiência no tempo através de suas estruturas. Os eventos narrados podem ser compreendidos como abstrações da narrativa, afinal, é por meio da interferência narrativa que tais eventos se apresentam em sua dimensão relacional, conectados a uma trama de significados que informam e dão forma aos modos de ver o mundo experimentados pelos sujeitos. Isso não quer dizer, no entanto, que o argumento aqui

⁶⁶ Em *O Si mesmo como outro*, Paul Ricoeur postula a distinção entre as duas modalidades de identidade *idem* e *ipse*: “o problema da identidade pessoal constitui, a meu ver, o lugar privilegiado da confrontação entre os dois usos maiores do conceito de identidade [...] de um lado, a identidade como mesmidade (*idem*), do outro a identidade como ipseidade (*ipse*)” (RICOEUR. 1991: 140). Ao serem expostas à questão da “permanência no tempo”, estes modelos de identidade entram em confronto, já que a primeira delas representa uma noção de “singularidade da identidade de uma coisa consigo mesma (*sameness*)” (Ibid: 151), enquanto a identidade *ipse* corresponde ao primado de que o tempo atua sobre os sujeitos enquanto “fator de dessemelhança, afastamento, de diferença” (Ibid: 142).

apresentado represente uma mera inversão do paradigma do *'real' como anterior e, portanto, produtor dos discursos*, incorrendo no que Joan Scott chamou de *'determinismo discursivo'* (1992: 34), no qual o *'real' é entendido como um produto do discurso* sobre ele.

Segundo Scott (1992), a separação entre experiência e linguagem tem como consequência a ideia problemática de que a experiência se caracteriza enquanto algo externo, objetivo e que, portanto, seria capaz de autorizar o discurso. Para a autora, “experiência” não representa fielmente uma realidade previamente definida; ao contrário, é uma construção cultural. Em conformidade com Scott, Avtar Brah argumenta pela necessidade de afirmar a experiência “não como diretriz imediata para a ‘verdade’”, mas enquanto “um processo de significação que é a condição mesma para a constituição daquilo a que chamamos ‘realidade’” (BRAH, 2006: 360). Aqui, a experiência, assim como a noção de evento ou de sujeito, apresenta-se não como um dado anterior sobre o qual uma narrativa é ordenada, mas como um produto do processo de narrativização, “através do qual o sujeito se posiciona enquanto sujeito em uma “realidade social” (CARDOSO, 2007: 320).

Considerando as contribuições de Bourdieu, especialmente seu conceito de *habitus*, relacionado à concepção de um sujeito uno e coerente, Bernard Lahire (2002) afirma que, embora a sociedade valorize a produção de indivíduos cuja identidade se apresente de forma coerente, a identidade dos sujeitos é, na verdade, resultado da simultânea singularidade e multiplicidade destes. Isso ocorre na medida em que ativam um repertório de disposições variadas, adaptando-as relacionalmente ao contexto em que agem. As elaborações de Lahire podem ser justapostas à concepção de *partible persons* de Marilyn Strathern. Ao observar as noções êmicas de *pessoa* na Melanésia, a antropóloga afirma não haver entre os melanésios a noção de “uma identidade única que englobe uma pessoa o tempo todo” (STRATHERN, 2018). Isso se dá pois, segundo Strathern, a pessoa melanésia é *partível* à medida que sua identidade se transforma conforme as relações que são colocadas em jogo em determinado momento.

Esta dinâmica no entanto se diferencia das teorias “euro-americanas” da relação, que prevêem a coexistência de diferentes *status* em um único indivíduo: estes podem ser filhos ao mesmo tempo em que são pais; desempenham o papel social de esposos ou esposas; vivem vidas públicas que, como assinala Lahire, exigem dos indivíduos a articulação de disposições heterogêneas. No entanto, diferentemente dos melanésios, esses diferentes *status* são “como um traje externo” que se carrega. A coexistência de múltiplos *status* na episteme “euro-americana” não compromete a crença de que existe uma autonomia do sujeito enquanto agente ou indivíduo, mesmo que este se conecte, por meio das relações que estabelece, a

outros indivíduos. Segundo Strathern, “o que mantém a coerência do indivíduo é a externalidade dessas relações” (2018).

A partir do que foi tratado, podemos considerar as narrativas de si produzidas, por exemplo, nos diários de Lou Sullivan ou Paul B. Preciado enquanto referência de uma prática de *narrativização* que produz sentidos relacionais e temporalmente situados conforme o autor escreve e, também à medida que retoma seus escritos como forma de análise íntima. A escrita cotidiana, de cunho íntimo, ainda que se assemelhe daquilo que é definido pelo mercado editorial como autobiografia pelo seu caráter auto-referencial, difere destas pela função de registro que ocupa na vida interior do sujeito e no juízo de valoração aplicado àquilo que se registra: na sua forma mais difundida, a narrativa autobiográfica apresenta uma seleção de elementos da vida vivida à medida que podem ser conectados a um sentido ordenador da identidade pessoal. Já no diário íntimo, as experiências narradas são muitas vezes esparsas, contraditórias e o sentido ordenador da identidade é subjugado à alteridade produzida pela dimensão do tempo e das flutuações nas relações entre o autor e outros sujeitos com quem interage.

Em diversos momentos, Lou Sullivan lê a si mesmo: tece comentários a respeito de entradas anteriores de seu próprio diário (às vezes, ainda, personificando-o e se referindo ao diário pelo pronome “você”), apontando as próprias contradições, (re)experienciando o vivido e até mesmo envergonhando-se do que lê. Em uma entrada de fevereiro de 1977, em meio a reflexões sobre o término de um relacionamento — e, como permitia com que as expectativas de gênero advindas de seu parceiro influenciassem sua própria performatividade de gênero — Sullivan comenta: “acabei de ler os meus diários de 1973 e 1974. Meu Deus, que cena louca e fodida. E eu ainda me ressinto disso” (SULLIVAN. 2019: 191). Aqui, é possível perceber como Sullivan recorre aos seus diários como uma forma de exame de consciência (LEJEUNE. 2011: 106).

Os momentos em que Lou Sullivan escreve sobre sua crise de identidade de gênero/sexual evidenciam esse processo de subjetivação e objetivação que funciona como uma via de mão dupla. A medida que o autor subjetiva o olhar do outro em relação ao seu corpo e a forma como ele se apresenta socialmente, através da “necessidade de *passabilidade*”, representada aqui pela auto-vigia em relação ao próprio corpo: “não estou tão atento a cada movimento meu ou tão consciente de mim mesmo como estava tentando ser um homem” (SULLIVAN. 2019: 164). Sullivan, em contrapartida, recorre à escrita como forma de objetificação de seus desconfortos advindos das expectativas cisheteronormativas: “tenho me preocupado com minha falta de identidade e propósito agora que decidi *permanecer*

mulher”. Ao empregar o verbo *permanecer*, Lou Sullivan revela a cisão produzida em sua identidade em face à crise de identidade de gênero. Em seu diário, o autor afirma que “foi o confronto público que tornou tudo desconfortável” para ele, e considera a possibilidade de reservar o *crossdressing* apenas para momentos privados e ocasiões especiais em que ele “quer passar⁶⁷”: “em vez de sentir que eu *devo* passar” (SULLIVAN. 2019: 162).

Neste capítulo proponho que consideremos a *dimensão performativa das identidades sociais*, entendendo-as enquanto constitutivas e constituídas dos/pelos sujeitos. Aqui, proponho uma breve digressão para que possamos alinhar nossas compreensões acerca do conceito de performatividade que está sendo explorado nesse texto. É interessante observar as camadas de significado que se juntam às palavras ao longo do tempo. É claro que nenhuma palavra tem um significado “puro” e “essencial”, afinal faz parte da própria operação de significação que elas se tornem polissêmicas à medida que seus diferentes usos transitam por diversos contextos.

Por conta de sua trajetória no mundo social, a palavra “performar” teve um de seus significados muito mais difundidos que os tantos outros. Assim, quando falamos em “performar” é comum que logo se imagine um cenário de teatro, cortinas vermelhas e um palco. O significado de “performar” acaba por nos remeter a um imaginário de que aquilo que é descrito como “performático” ou “performativo” é “menos real”, uma imitação ou ficção.

No entanto, o verbo francês “*parformer*” que deu origem ao termo “performar” tem suas raízes no latim, sendo formado pelo prefixo *per-* (completamente, através de) e o verbo *formare* (dar forma, formar): “realizar completamente”, “cumprir” ou “levar ao sucesso”. Kapchan (1995) afirma que a performance não necessariamente diz respeito a atos espetaculares de exibição pública. A autora afirma que a performance pode ser entendida como uma prática estética que envolve padrões de comportamento que, por sua repetição, tem o poder de situar os sujeitos temporal e espacialmente, assim estruturando identidades sociais (apud HARTMANN, 2009: 219).

Não é surpreendente que estas duas noções amplamente distintas do que seria “performar” causem bastante confusão. Assim, alguns autores, como Jack Halberstam, pensam a performatividade de gênero de forma próxima à ideia de ficcionalização, a partir da afirmação de que “todos nós somos transexuais” e, portanto, “não existem transexuais” (HALBERSTAM, 1994: 212). Já que, com o avanço das cirurgias estéticas e das técnicas fármaco-cosméticas, o corpo se torna passível de ser modificado de diversas maneiras. Nesta

⁶⁷ O termo “passar” (*pass*) aqui faz referência a “passabilidade”: ou seja, ter sua identidade de gênero percebida pelo outro de forma bem sucedida.

análise, a transexualidade, enquanto experiência singular e distinta, é compreendida apenas como mais uma ficção entre tantas outras (RODEMEYER, 2018: 60).

A ideia de que o sujeito é moldado por suas próprias ações e de que o corpo é construído por discursos gerou diversas interpretações equivocadas e críticas. Primeiramente, muitos estudiosos interpretaram de forma voluntarista a diferença entre *performance* e *performatividade*, tratando-as como se fossem a mesma coisa (BORBA, 2014: 449). Com isso, a identidade de gênero seria concebida apenas como um recurso usado de forma estratégica, algo que se pode mudar livremente, como trocar de roupa.

Esse tipo de compreensão do que seria a “performatividade” do gênero encontrou muitas oposições dentro dos estudos (trans)feministas, em especial, a partir de intelectuais e pesquisadores cujo argumento dá ênfase à “materialidade” (PROSSER, 1998: 32) das experiências corporais de mulheres e sujeitos trans, como se tal interpretação desconsiderasse uma série de violências, tanto simbólica quanto física, vivenciadas por estes sujeitos (BORBA, 2014: 449). Jay Prosser escreve que a ideia de “performatividade” não seria satisfatória, já que “existem trajetórias transgênero, *em particular trajetórias transexuais*, que aspiram àquilo que esse esquema desvaloriza. Ou seja, há transexuais que buscam, de forma bastante direta, ser *não-performativos*, ser constatativos — *simplesmente, ser*” (PROSSER, 1998: 32).

A distinção cartesiana entre o que seria um sujeito “transgênero” e um sujeito “transexual”, proposta por Prosser — sendo o primeiro definido pela “performatividade” de gênero e o segundo pela “materialidade” da experiência corporal⁶⁸ — revela uma noção de performatividade que se aproxima, quase como sinônimo, da ideia de “encenação”. Retoma-se, assim, o antigo dualismo entre natureza e cultura: o gênero como algo “menos real”, por estar situado na esfera da cultura, e o “corpo/sexo” como “material”, por supostamente pertencer ao domínio da natureza. O que esse tipo de análise ignora, no entanto, é que, antes de a “natureza” ser efetivamente compreendida como tal, ela é, acima de tudo, um objeto de escrutínio das ciências biomédicas que, por convenção, a nomeiam dessa forma.

Desde *Bodies That Matter*, Judith Butler tem se dedicado a aprofundar essas questões, com o objetivo de esclarecer os equívocos que surgiram após a publicação de *Performative*

⁶⁸ Prosser escreve: “O que se perde na utilização de “transgênero” pela teoria queer para significar uma performatividade de gênero subversiva é justamente o valor daquilo que muitas vezes mais importa ao transexual: a narrativa de se tornar um homem biológico ou uma mulher biológica (em oposição à performatividade de “produzir esse efeito”) — em resumo e de forma simples, a materialidade do corpo sexuado” (PROSSER, 1998: 32).

Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, em 1988. A autora busca diferenciar claramente performatividade de performance, argumentando que a performatividade consiste no conjunto de determinantes simbólicos que, ao mesmo tempo em que possibilitam, também regulam, potencializam e restringem a performance (BUTLER, 1993: 93). A ideia de performatividade propõe que categorias como gênero, sexo, sexualidade, raça e desejo não são expressões de uma essência interior, mas apenas passíveis de serem construídas por meio da performance. Dessa forma, questionando a ideia comum de que nosso comportamento seria a expressão direta de uma identidade interior e verdadeira (CAMERON & KULICK, 2003:150).

Lanei Rodemayer em seu *Lou Sullivan Diaries (1970-1980) and Theories of Sexual Embodiment* (2018), faz uma justaposição interessante entre a assertiva de Prosser (1998) de que alguns transexuais almejam “ser não-performativos” mas “*simplesmente, ser*” e o seguinte excerto atribuído a Sullivan: “Eu preciso parar de pensar em ‘passar como homem’ e começar a pensar em *ser* um homem.⁶⁹”. A justaposição pode fazer parecer que existe uma forma essencializada de “ser um homem” que não é performativa, no entanto, Judith Butler nos alerta que não há forma essencializada no gênero. Ou seja, “ser um homem” ainda que um homem cis, é uma construção cultural que baseia sua legitimidade num discurso biológico. A noção de performatividade de gênero (*cf.* Butler) implica que “ser homem” ou “ser mulher” é efetivo discursivamente enquanto asserção de identificação que produz efeitos no real, pois essas formas de enunciação são orientadas a partir de discursos de inteligibilidade.

Aqui neste texto, trabalho com o conceito de identidade a partir de um ponto de vista fenomenológico. Não tenho nenhum interesse em ignorar a existência de discursos de identificação. Afinal, afirmar que *a identidade não existe* é muito diferente de afirmar que *a identidade não existe enquanto essência*. Reconheço que discursos de identificação são produzidos e acionados pelos sujeitos o tempo todo à medida que interagem socialmente mas, tampouco, entendo-os como uma manifestação da “natureza” destes sujeitos. A identidade, aqui, é entendida como uma abstração que mobiliza uma série de dispositivos — narrativos, simbólicos e referenciais — num processo de artezania de si que é sempre inacabado, contraditório mas, nem por isso, menos sincero.

⁶⁹ “I have to stop thinking of ‘passing as a man’ & start thinking of being a man” Lou Sullivan 31/01/1980 (apud. RODEMAYER, 2018: 60).

3.1. Um arquivo vivo: “tudo volta para o corpo.”

The body does not merely act in accordance with certain regularized or ritualized practices, but it is this sedimented ritual activity; its action is a kind of incorporated memory.

— Judith Butler, *Performativity's social magic*, 1996.⁷⁰

O escritor, ativista e anarquista, mugra itakaru⁷¹ — que se identifica enquanto “um sapatão, transmasculino, não-branco” — afirma em sua videoperformance intitulada “no fim, tudo volta para o corpo” que a primeira coisa que fez para trazer o feminismo para seu corpo foi parar de se depilar. No entanto, após dar início à sua experimentação com testosterona, mugra volta a aparar os pelos de seu corpo, a fim de senti-lo mais liso, mais brilhante. A videoperformance projetada na parede da Casa Ventana — espaço dedicado às artes circenses e corporais em Florianópolis/SC — mostra o corpo nú do artista enquanto esse depila seus pelos com o auxílio de um barbeador elétrico e um espelho de mão diante de uma câmera que filma todo o processo. A videoperformance aqui descrita foi exibida na ocasião de uma *varieté* de performances voltadas ao público adulto e promovida pela Casa Ventana. Apesar de contar com alguns artistas trans no espetáculo, a performance de mugra foi a única dentre as apresentações da noite a adereçar diretamente a transgeneridade enquanto objeto de reflexão estética.

Paul Preciado nos fala a respeito de um arquivo vivo e incorporado, ao qual o autor chama de *somateca* (2022, p. 230). O termo grego *sôma* significa “corpo”, indicando a materialidade ou a dimensão física da existência. Já o sufixo «-teca», de origem grega a partir do termo *théke*, designa coleção, conjunto ou local de armazenamento, sendo amplamente utilizado para formar palavras que remetem a acervos, como em *biblioteca* (coleção de livros). A aproximação entre esses dois elementos — *sôma* + *teca* — permite pensar o corpo como um espaço de inscrição e acúmulo de experiências, um arquivo vivo no qual memórias, marcas e gestos se depositam, configurando-se, como designado pelo autor, uma “*somateca*”. O discurso proferido pelo filósofo diante da Escola da Causa Freudiana não faz alusão a inscrição das memórias no corpo — e, por consequência, no aparelho psíquico — por acaso.

⁷⁰ “O corpo não atua apenas de acordo com certas práticas regularizadas ou ritualizadas, mas é ele próprio essa atividade ritual sedimentada; sua ação é uma espécie de memória incorporada.” Tradução livre.

⁷¹ Autor, fanzineiro e artista multimídia, as publicações de mugra podem ser encontradas no link: <mugraitakaru.substack.com>.



escrevo a partir de um corpo vivo que não faz
mas é
fronteira y intersecção
escrevo a partir de um corpo vivo que é dual
mas não é binário
escrevo a partir de um corpo vivo que existe
y não existe sozinho
escrevo a partir de um corpo vivo no meio do
caminho
escrevo a partir de um corpo vivo no caminho
do meio
escrevo a partir de um corpo vivo que tem barba
y tem seios

[y que igual poderia

não tê-los]
escrevo a partir de um ponto de vista
y escrevo deitando a vista no ponto
o que quero dizer é que escrevo y vivo
(dá no mesmo)
sempre a partir desse corpo
que me ressuscita toda vez que eu morro



Imagem 11: Recorte de fanzine “No fim, tudo volta para o corpo”, produzido em mídias mistas por mugra itakaru, 2024.

No ano de 1994, Jacques Derrida, que, assim como Preciado, também é filósofo, foi convidado a proferir uma conferência no evento *Memory: The Question of the Archives*, organizado pelo *Freud Museum*. Na conferência, publicada no ano seguinte sob o título “Mal de arquivo: uma impressão freudiana”, Derrida explora a noção de arquivo como metáfora para o aparelho psíquico a partir do próprio arquivo pessoal de Freud. O filósofo argelino chama atenção para a dialética entre *inscrição e apagamento*, entendidas por ele como dimensões complementares do mesmo fenômeno. Derrida evoca a noção da pulsão de morte para mostrar que o desejo de guardar memórias não é um gesto neutro.

De acordo com ele, o ato de arquivar é movido por uma “febre”, um impulso de registrar e consignar traços do passado, aquilo que pode ser reduzido a *mneme* ou *anamnesis*⁷² e, portanto, transformado em documento. No entanto, ao escolher o que será preservado, o arquivo também é espaço para uma prática de apagamento: memórias, experiências e vozes que não encontram espaço nesse registro acabam silenciadas. Essa dinâmica é o que Derrida chama de *violência arquivística* ou *pulsão arquiviolítica* (2001: 21). Há sempre um paradoxo: arquivar é salvar e, ao mesmo tempo, eliminar. A febre de documentar, que busca preservar contra o esquecimento, só é capaz de armazenar a medida que, inevitavelmente, produz esquecimento. Assim, o arquivo nunca é apenas um repositório de lembranças, mas um campo de disputa.

Derrida chama atenção para a operação em que público e privado convergem nos arquivos a partir da mediação dos arcontes. Os arcontes foram os primeiros guardiões dos arquivos; a eles cabia tanto a proteção e o armazenamento desses documentos quanto as competências hermenêuticas (2001, p. 12). Era a partir das interpretações produzidas na “casa dos arcontes” (o *arkheion* era, literalmente, o lugar onde os arcontes moravam) que a lei se fazia valer, marcando a passagem desses arquivos da dimensão privada à imposição da lei e de regimes de verdade em instância pública.

“Mas o que isso tudo tem a ver com as memórias armazenadas através do corpo das pessoas trans vivendo milênios após a desestruturação da *polis* grega?”, você pode estar se perguntando. Em *Experience as a Document*, Marta Delatte Espinosa discute como, nos modos do pensamento (trans)feminista, a experiência vivida em primeira pessoa é investida de significado político, que pode ser sintetizado de forma eficaz pelo mote “o pessoal é político” (2021: 49). Ela afirma que

⁷² As duas dimensões heurísticas da memória: *mneme* refere-se à memória como afecção, isto é, à lembrança que irrompe espontaneamente no sujeito, atualizando o passado de forma imediata; já *anamnesis* diz respeito à memória como procedimento, entendida como um esforço ativo de rememoração, no qual o sujeito deliberadamente busca trazer o passado à presença (DERRIDA, 2001: 22)

ao praticarmos a exibição coletiva de nossas experiências, estamos tornando possível e relevante que o arquivo criativo se converta em “o corpo político”, no sentido feminista de que o pessoal é político e de que o corpo é um lugar de política.

Tal asserção vai ao encontro com a hipótese de que aquilo que é vivido através do corpo e, conseqüentemente armazenado nele, pode ser evocado como “documento” da passagem pela experiência. Assim, retomo aqui a atenção para o trânsito entre os domínios público e privado que ocorre quando, em contextos de reivindicações de direitos e denúncia de injustiças sociais, as experiências individuais são mobilizadas como provas que legitimam tais reivindicações. E, onde essa experiência se armazena é, justamente, no corpo.

Em uma de minhas conversas com Joanna perguntei à ela se antes de transacionar ela conhecia outras pessoas trans. Foi então que ela me falou de Marina. Marina foi a primeira travesti que Joanna conheceu e, como, nas palavras da mesma “toda travesti nasce de uma travesti”, Joanna logo teve a iniciativa de chamar Marina para tomar um café com a intenção de conhecê-la melhor e quem sabe dispor do aconselhamento de Marina sobre questões relacionadas ao seu desejo pela transição. Neste primeiro encontro entre as duas, Joanna me contou que Marina rapidamente a acolheu e a aconselhou. Antes disso, porém, fez questão de apresentar-lhe um breve tour pelas marcas que a vida, vivida enquanto travesti visível no interior de Santa Catarina, deixou em seu corpo, assim como os significados que essas marcas carregam em sua trajetória:

A Marina é uma *trava* que passou por muita coisa. As primeiras coisas que ela me mostrou foram as cicatrizes. Dizia: “ah o meu nariz tá assim porque foi naquela esquina que me quebraram.” Ela foi colocando a realidade dela, enquanto uma travesti mais velha naquela cidade, e sendo a travesti conhecida, porque era a única travesti que tava à luz do dia. A passagem dela nos lugares não era nada discreta.

No entanto, o procedimento de ativação destas memórias inscritas no corpo (para usar o léxico freudiano que tanto Derrida quanto Preciado tomam emprestado) no momento da narrativização cabem a um momento no qual aquilo que foi inscrito se torna objeto de escrutínio e acionamento por parte dos sujeitos. Embora, na episteme euro-americana, determinadas marcas corporais funcionem como elementos de individualização, o

compartilhamento de significados atribuídos a elas se constitui sobretudo na interação social. No entanto, as formas como estas inscrições são armazenadas no corpo, fazendo dele um arquivo vivo, nem sempre são da ordem do consciente e, portanto, por vezes escapam às razões práticas apresentadas como o “motivo” que originou tal inscrição.

Butler destaca que, segundo Bourdieu, o corpo é o lugar onde a sociedade se torna concreta, constituindo-se como o espaço para a reconstrução de um senso prático sem o qual a realidade social não poderia existir como tal. Esse *senso prático do corpo* (BUTLER, 1996, p. 30) corresponde a um conhecimento tácito, não estritamente racionalizado, que orienta as ações cotidianas. Tanto para Butler quanto para Bourdieu, o corpo não é simplesmente “um dado natural”, mas um acúmulo de experiências históricas, culturais e sociais nele inscritas: ele carrega as marcas da socialização, das normas, dos costumes e das relações de poder. É no corpo — em seus gestos, estilos e modos de estar no mundo — que a história se encarna e que as estruturas sociais se reproduzem de forma prática, sem a necessidade de uma mediação consciente. O corpo é, portanto, simultaneamente produto e portador da história social.

Em *My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage* (2021), Susan Stryker utiliza a escrita como recurso para elaborar e refletir sobre os acontecimentos relacionados ao nascimento do bebê gestado por sua parceira. A autora relata ter acompanhado sua companheira na sala de parto, junto da família de ambas: um grupo formado por pessoas *queer* e dissidentes de gênero, com as quais se sentia à vontade e segura. No entanto, para Stryker, foi uma grande surpresa ouvir, no momento do nascimento, a frase “é uma menina” ser entoada por uma das pessoas presentes. Apesar do caráter rotineiro dessa asserção no momento do nascimento, a atribuição de gênero a partir da imagem externa das genitálias do bebê não fazia parte do horizonte de expectativas de Stryker para aquela ocasião. Talvez justamente por ter ocorrido de maneira inconsciente e quase automática — num espaço que a autora considerava seguro — é que a imposição do gênero revelou o efeito mais categórico dos atos de fala. O acontecimento deixou Stryker com um profundo ressentimento e se questionando sobre a percepção das pessoas sobre o seu próprio corpo e gênero enquanto mulher trans:

Por que naquele momento, uma confusão de sentimentos sombrios e espontâneos emergiu, sem palavras, de algum canto silencioso do fundo da minha mente? Aquele instante de milagres não era a hora de

enfrentá-los. Eu os reprimi, ciente de que eram fortes demais para serem contidos por muito tempo (STRYKER, 2021: 53).

Na teoria psicanalítica, quando sentimentos como angústia, aflição, fúria reprimida, terror ou uma excitação intensa não são reconhecidos e elaborados pelo sujeito, eles podem se manifestar no corpo num processo chamado de *somatização*. Nesse processo, a pessoa passa a operar num modo de pensamento em que os significados ainda não estão organizados em palavras, permanecendo num nível pré-verbal no qual o corpo se transforma na via de expressão da dor psíquica (MCDUGALL, 1997, p. 169).

Nesse sentido, podemos dizer que a autora utiliza da escrita como forma de reconhecimento da angústia num processo autoreflexivo de elaboração e objetivação dos desconfortos vivenciados na ocasião que se tornou objeto da narrativa. É através da escrita que a autora percebe que, naquele momento, a ação inconsciente de reiterar o gênero a partir do sexo do bebê lhe provocou uma reação de frustração e raiva, justamente por encapsular uma série de determinações prescritivas sobre gênero e sexualidade que, ela reconhece, já estavam inscritas em seu corpo há muito tempo como fundamento do sentimento de abjeção a ela dirigido por uma sociedade transfóbica e cisheteronormativa.

Deveras, o ato da designação sexual, por estar profundamente imbuído no repertório social, torna-se rotineiro e inconsciente. Diana Taylor (2013) traça um paralelo entre o arquivo e o repertório, sendo este último o domínio da performance e da performatividade, marcado pela efemeridade do dito e pelos saberes incorporados que, devido à hegemonia da cultura escrita, são frequentemente relegados a um estatuto secundário. Contudo, é pela reiteração (SCHECHNER, 2003) de comportamentos inscritos no corpo que a performatividade desses atos alcança sua eficácia plena: “encontros significativos são retidos pela cultura constituindo códigos de comportamento corporal que conformarão o amplo sistema comunicacional” (HARTMANN, 1999: 273)

Em *Bodies that Matter*, Judith Butler nos lembra que os atos performativos são “formas de discurso de autorização” (2019: 370), realizados, em sua maioria, por meio de enunciados que, situados em um contexto de autoridade, não apenas representam, mas efetivamente produzem ações. O enunciado “é uma menina!” não apenas descreve um dado biológico, mas atua como um ato performativo que inscreve o corpo do bebê dentro de uma matriz normativa de gênero. Isso porque, “a performatividade é um domínio no qual o poder atua como discurso” (Idem) produzindo aquilo que nomeia. No entanto, o ato performativo não instaura automaticamente aquilo que enuncia como instância válida no regime do real.

Como já mencionado, a eficácia do enunciado depende de uma autoridade contingente, Quando a autora fala de autoridade, porém, não significa que a autorização dos enunciados implica uma autoridade prévia, e fruto da posição social do sujeito enunciator, afinal este já se encontra imerso em discurso (CARDOSO, 2009: 209) sendo, sua própria posicionalidade social, construída através de operações performáticas. Se “toda enunciação carrega em si traços de outras enunciações” (Idem), a autoridade, nesse sentido, se constitui por meio da repetição e da circulação social desses mesmos enunciados. O ato performático depende de uma norma: “um discurso que o precede e o habilita” (BUTLER, 2019: 371). Mas no que se transforma a norma quando ela é criticamente incorporada?

Em um de meus encontros com Joanna, ela me diz que boa parte de seu processo de escrita passa por revisitar memórias de seu passado, especialmente a infância, e perceber como estas memórias têm seus significados transformados conforme o momento presente em que ela se encontra. Como exemplo disso, Joanna menciona algumas brincadeiras de criança que observadas por ela à luz de sua experiência de gênero são tematizadas, não como índices de uma transgeneridade anterior, mas como material interessante para um processo de autorreflexividade e construção narrativa de si. Neste contexto, Joanna traz uma lembrança de sua infância: “botar a toalha na cabeça para fingir que tinha cabelo”. Ao narrar essas brincadeiras, ela as situa em uma espécie de zona cinzenta, na qual, ao mesmo tempo em que eram apenas “coisas de criança”, como ela mesma diz, também se configuram — sob um olhar que tematiza o gênero com que ela se identifica atualmente — como possíveis expressões de um desejo: “queria ter o cabelo comprido, botar a roupa da mãe porque queria usar, esse tipo de coisa”.

Como atenta Butler, nem o sujeito e nem o corpo apenas “representam” formas previamente adquiridas do jogo social. Segundo Butler, o corpo é a condição (*hexis*) da atividade memética e aquisitiva: a “competência participativa” do corpo/sujeito depende, ela própria, da incorporação dessa memória em seu saber (BUTLER, 1996: 31). Por isso, as experimentações com o corpo e o gênero se situam em um eixo onde os saberes adquiridos — ou seja, aquilo que o jogo social nos informa sobre o corpo, i.e., o que é um corpo dito “de mulher”, o que é um corpo dito “de homem” e o que significa existir socialmente inscrito nessas categorias — tornam-se efetivos justamente por meio da inscrição desses códigos no próprio corpo. Dialogando com Bourdieu, Butler afirma que o *habitus* é algo que se constitui, mas que também exerce um papel constitutivo. Ele não funciona apenas como um mecanismo de reprodução das crenças que sustentam determinado campo social, ele também produz disposições que são percebidas como responsáveis por orientar o sujeito a agir de maneira

relativamente alinhada às exigências que se apresentam como objetivas dentro desse campo (Idem).

Ao tomar as experiências do passado como ponto de partida para refletir sobre seus próprios desejos, Joanna chama a atenção para o processo de subjetivação de gênero vivenciado na infância, situando essas experiências no campo do lúdico, das brincadeiras infantis. Dessa forma, na contramão de narrativas populares sobre a transgeneridade — que tendem a “naturalizá-la” como algo que “sempre esteve ali” —, Joanna, ao contrário, naturaliza a experimentação com o corpo e com o gênero como algo cotidiano e casual, não como um elemento determinante e que desenha fronteiras rígidas em sua identidade sexual ou de gênero. A fala de Joanna nos chama atenção para o fato de que o momento de aquisição das normas sociais pode ser, também, o momento de contestação das mesmas.

Conversei com Noah apenas uma vez sobre minha pesquisa. Na ocasião, estávamos sentados no chão da minha sala, tomando café e conversando. Noah havia trazido um álbum de fotografias de sua infância, com registros domésticos de sua relação com a irmã, a mãe e os avós. Nesse processo, também mostrei a ele algumas fotografias da minha própria infância. No entanto, um dos itens que mais provocou reflexões entre nós foi um sachê de Androgel⁷³ vencido desde 2022, que Noah guarda como uma reminiscência de um momento decisivo de sua transição.

Ele me contou que, nos primeiros meses de 2020, durante o período de isolamento social provocado pela pandemia de Covid-19, precisou interromper as aplicações de testosterona injetável que vinha fazendo regularmente desde fevereiro de 2019. Essa pausa foi motivada por sua decisão de priorizar a saúde, evitando frequentar espaços públicos e aderindo estritamente ao *lockdown*. Noah explicou que, “por se identificar como uma pessoa não binária”, sua aparência física, após cerca de um ano de hormonização, já estava “mais ou menos onde queria chegar naquela época”. Noah relata que, desde o início do tratamento hormonal, costumava entrar em desentendimento com os médicos do Ambulatório Trans, pois considerava muito curtos os intervalos entre as aplicações de testosterona. Enquanto a cartilha do Processo Transexualizador do SUS recomendava aplicações a cada 21 dias, ele preferia realizá-las a cada 40 dias. Noah justifica essa escolha afirmando que não buscava “uma hormonização binária” que o deixasse muito semelhante à imagem tradicionalmente associada a “um homem”.

⁷³ Androgel é a marca de um medicamento em gel que contém testosterona e é usado para terapia de reposição hormonal. Ele funciona absorvendo o hormônio através da pele e o liberando na corrente sanguínea.

Contudo, após um ano em *lockdown*, Noah começou a perceber sua voz “quebrando”⁷⁴ e decidiu retomar o uso da testosterona, desta vez em gel, para evitar que esse processo continuasse — e também por receio de que sua voz voltasse ao que era antes. Noah relata ter utilizado o gel de testosterona de forma esporádica, apenas “quando sentia que precisava”, diferentemente das instruções presentes na embalagem, que prescrevem a aplicação diária de 50 mg da substância. No final do mesmo ano Noah voltou a usar a testosterona injetável e o que restou deste processo foi um único sachê de Androgel que ele guarda até os dias de hoje no fundo de seu guarda-roupas como um resquício deste período.

O relato de Noah me chama a atenção por uma série de fatores, sendo talvez o mais marcante a noção de uma “hormonização não-binária”. A ideia de uma “hormonização não-binária” é expressa pelo interlocutor como o desejo de uma transição hormonal que não ressalte características físicas socialmente compreendidas como “muito masculinas” e nem “muito femininas” mas que o faça parecer “mais andrógino”. Segundo Morgan Franzoni Caetano, em sua dissertação de mestrado “Estudos não-binários: mapeamento de uma década de publicações sobre não-binariedade de gênero no Brasil”, defendida em 2024 na Universidade de São Paulo, as concepções de não-binariedade de gênero têm sido comumente representadas na literatura sobre o tema como um “espectro linear e coerente” (CAETANO, 2024: 111). Nesse modelo de representação, descrito por Reis (2015), os gêneros binários (homem e mulher) seriam localizados em polos fixos e opostos dentro desse espectro. No entanto, Caetano problematiza essa concepção ao afirmar que, “quando situados como extremos opostos, as possibilidades de definição de si ainda seriam limitadas pela inteligibilidade desses polos” (idem). A partir disso, Caetano propõe que a não-binariedade de gênero seja compreendida de forma mais satisfatória por meio do modelo proposto por Marquis Bey (2017), no qual as possibilidades expressivas do gênero são entendidas a partir da metáfora de constelação.

Na esteira dessas reflexões, observo que este *modelo de representação do gênero como um espectro* encontra ressonância na fala de Noah, ao compreender uma “transição não-binária” como um ponto intermediário entre ser “lido como homem” e “lido como mulher”. Esta concepção aponta para uma exacerbação da imagem externa do corpo como índice do gênero. Sob tal lógica, a administração de doses mais altas do hormônio

⁷⁴ Semelhante ao que ocorre com a voz de adolescentes na puberdade, a voz das pessoas que se harmonizam com testosterona “quebra” e, depois de um período fica mais grave. Esse processo é conhecido como “muda vocal” e advém da ação dos hormônios da puberdade no aparelho fonador. Apesar da maioria das pesquisas afirmarem que as mudanças da voz em pessoas que hormonizam com testosterona são irreversíveis, algumas pessoas experienciam a “quebra” da voz uma vez que interrompem a terapia hormonal. (Ver: SEATTLE VOICE LAB. When does your voice change on testosterone? Seattle, 2022.)

testosterona teria o poder de fazer com que características físicas se alterassem a fim de produzir uma imagem corporal externa associada ao masculino. No entanto, nada garante que todos os corpos recebam as doses de hormônios da mesma forma: o surgimento de barba, o desenvolvimento de calvície androgênica, o aumento da massa muscular e tantas mais características socialmente associadas ao masculino são, muito mais afetadas por fatores genéticos do que pela dosagem hormonal⁷⁵.

Outro ponto aqui é a ideia de que determinados corpos são “mais masculinos” ou “mais femininos” e que determinado juízo estético seja produto direto da intervenção de substâncias entendidas como “hormônios masculinos” ou “hormônios femininos” no corpo dos sujeitos — numa função semiótica de traços estáveis onde (+ T) = másculo; (- T) = feminino. No entanto, como Noah observa mais adiante, códigos culturais, tais como vestimentas, postura corporal, entonação da voz, entre outros, desempenham um papel fundamental na maneira como o outro percebe o gênero de alguém. Não se trata, portanto, de algo “masculino” ou “feminino” em si, mas da inteligibilidade social desses atos: uma cadeia de citações normativas que produz o masculino e, de modo análogo, uma cadeia de citações normativas que produz o feminino. Noah reflete a respeito dessa dimensão performática do gênero ao relatar que, em determinado momento, viver num “lugar de dúvida” estava lhe causando muito desconforto. Ele me conta:

Acho que cheguei a um ponto em que parecia que eu tinha ficado meio entalado... num não-lugar. Agora, sinto que estou indo pra outro lado completamente diferente. Mas um lado dentro da não-binaridade, dentro da androginia [...] Acho que, por um tempo, eu fiquei meio estacionado. Fiquei num lugar estranho. Era um lugar em que as pessoas, quando me olhavam, baixavam os olhos direto pro meu peito. Por um tempo, foi assim. E era um lugar muito violento de se estar. Um lugar que gerava muita dúvida. As pessoas ficavam nessa... nesse incômodo da dúvida. Esse desconforto que elas, de algum modo, gostam de jogar sobre a gente.

A partir disso, Noah me disse que, se as pessoas a sua volta vão inevitavelmente reagir à imagem que têm de seu corpo, ele resolveu que precisava aprender a, de certa forma, “jogar com o gênero” e “usar o gênero ao seu favor”:

Acho que meus traços mais femininos passaram a ser ressignificados. Eu não abri mão deles, tipo... acho que é muito desse processo de resistência não binária, que,

⁷⁵ Ver: ZITZMANN, Michael. Effects of testosterone replacement and its pharmacogenetics on physical performance and metabolism. *Asian Journal of Andrology*, v. 10, n. 3, p. 364-372, 2008.

tipo, eu gosto muito da minha feminilidade também — ou, enfim, coisas que são lidas, interpretadas assim: sensibilidade, gentileza, sabe? Mas, tipo... se eu entrar num Uber à noite, eu não me sinto muito seguro. Então, eu super boto um outro papel, assim. Tipo, a minha voz fica mais grave, o jeito que eu me mexo é mais... sabe? E tem toda uma performance. Ou, quando eu quero que alguém faça uma coisa por mim, mexo no cabelinho. Tipo: “Oi, moço, eu tô precisando chegar ali, só que eu não consigo ir a pé... Será que você pode me dar uma caroninha?”

Tal dimensão estratégica — principalmente ligada a uma gestualidade incorporada que informa os códigos que conformam o que é socialmente entendido como feminino ou masculino — é, diversas vezes, mobilizada por pessoas trans como forma de navegar com segurança pela vida social, especialmente em espaços que podem ser atravessados pela violência transfóbica, como apontou Noah. A fala de Noah chama atenção para um entendimento de gênero que reconhece a dimensão normativa do sistema sexo-gênero e as formas como ele afeta a vida das pessoas trans, sendo utilizado de maneira reflexiva no cotidiano.

A iniciativa de Noah ao alterar seu cronograma de hormonioterapia também pode ser compreendida como um mecanismo de agência sobre o próprio corpo e sobre a imagem que ele deseja construir de si. Nesse sentido, a partir das experiências relatadas por Noah podemos concluir parcialmente que, apesar das formas de representação — i.e: modelo do gênero como espectro — terem suas problemáticas, isso não implica que tais representações tomem de assalto a agência dos sujeitos sobre os embates vividos por eles no cotidiano.

Quase um ano após ter assistido à videoperformance de mugra, tive a oportunidade, durante uma reunião com os participantes do grupo *Atente y Forte*⁷⁶, de questionar o artista sobre o lugar que o corpo ocupa em seu processo de transição, especialmente acerca daquilo que é dito por ele em sua videoperformance. Sobre isso, mugra me disse:

É que é tudo uma questão de contexto, né? Tipo, eu sinto que, a partir do momento em que a gente vai mudando a maneira como a gente se percebe, como a gente se coloca, aqueles mesmos signos já não são mais a mesma coisa, né? Tipo, isso: eu me depilar ou eu parar de me depilar, dependendo da maneira como eu me coloco,

⁷⁶ Desde o início de 2024, a Casa Ventana passou a receber semanalmente a oficina de defesa pessoal para pessoas trans “Atente y Forte”. A iniciativa partiu de mugra itakaru, como uma forma de transmitir os ensinamentos apreendidos em uma oficina de formação em defesa pessoal feminista da qual participou durante uma viagem ao Chile. O grupo funciona como um espaço horizontalizado de partilha de conhecimentos sobre autodefesa e segurança. Contudo, pela assiduidade de alguns membros, acabou também se consolidando como um ponto de convergência para outros interesses e para a produção de redes entre pessoas que se identificam como trans.

vai ser uma coisa ou vai ser outra, assim, né. Tipo, então, da mesma maneira que a gente segue sendo a mesma pessoa, só que, como a gente se deslocou de lugar, em algum nível, a gente também é outra pessoa, né? Tipo, e isso existe ao mesmo tempo, assim, né. E aonde? No corpo, né, que é a única coisa que a gente tem pra ser.

Na fala de mugra, a dimensão temporal do corpo entra novamente em jogo. Ao afirmar que “da mesma maneira que a gente segue sendo a mesma pessoa, [...] a gente também é outra pessoa”, mugra chama atenção para esse processo de deslocamento que, não necessariamente apaga aquilo que está inscrito no corpo, mas traduz tais inscrições a partir de novos contextos, atribuindo-lhes novos significados. Bourdieu afirma que “o corpo acredita naquilo que encena [...] Ele não representa o que executa, não memoriza o passado, ele encena o passado, trazendo-o de volta à vida” (BOURDIEU, 1990, p. 73). Assim, podemos entrelaçar os relatos de Noah sobre suas experiências de gênero e as colocações de mugra, a fim de refletirmos sobre os diferentes acionamentos desse repertório corporal e os diversos sentidos atribuídos às atitudes relacionadas ao corpo.

Como aponta Bourdieu, o corpo não é apenas um receptáculo da identidade, mas o próprio lugar onde ela se produz, se negocia e se transforma. Nesse sentido, não há separação entre gesto e significado: ao agir, o corpo cria a realidade do corpo. A prática corporal não é uma simples repetição do passado, mas sua reencenação viva, atualizada e situada. Assim, a identidade não é algo que se carrega de forma estática, mas algo que se atualiza continuamente no modo como nos colocamos, nos movemos e nos relacionamos com o mundo.

Essa perspectiva se evidencia quando pensamos em experiências de ressignificação de si, especialmente em trajetórias não-binárias, nas quais os signos de feminilidade ou masculinidade não são negados, mas apropriados de maneiras novas. Depilar-se, modular a voz, mexer no cabelo — cada gesto adquire sentidos distintos conforme o contexto e a intenção de quem os pratica. Há, nesse jogo de posições, uma consciência de que aquilo que o corpo performa não é apenas um “faz de conta”, mas uma prática viva, que afeta tanto o modo como somos percebidos quanto como nos percebemos. Dessa forma, o paradoxo de “ser ‘a mesma pessoa’ e, ao mesmo tempo, ‘outra’” também se resolve no corpo, que, como os arquivos, é um território onde passado, presente e expectativas de futuro se convergem.

Performar determinados “papéis de gênero”, a partir de um olhar crítico sobre eles, pode ser tanto uma estratégia conveniente para lidar com situações de insegurança quanto

uma fonte de prazer estético. Nesse sentido, não há um compromisso fixo entre os sujeitos e uma suposta essência de gênero que vincule determinadas características e atitudes corporais a algo inerentemente feminino ou masculino. Em vez disso, o que se apresenta é uma multiplicidade de possibilidades em relação ao corpo.

Derrida nos lembra que “a questão do arquivo não é uma questão do passado... É uma questão do futuro, a questão do próprio futuro [...] se quisermos saber o que isso terá significado, só saberemos nos tempos que virão” (DERRIDA, 1996, p. 36). No mesmo dia em que entrevistei mugra sobre sua videoperformance, babel⁷⁷ — uma das pessoas transmasculinas que integram o grupo Atente y Forte — compartilhou que, em sua jornada de transição, tem se deparado com o desafio de “ser sua própria ex-mulher”. Em sua fala, babel chama atenção para a tarefa de “desaprender” noções cisheteronormativas de gênero, a fim de negociar consigo mesmo aquilo que deseja, ou não, levar consigo para o futuro de seu corpo.

A asserção de babel é interessante porque não se refere apenas à produção de uma aparência externa do corpo — pelo contrário, a aparência é apenas um detalhe. Sua fala evidencia a presença de formas incorporadas de produção de gênero profundamente enraizadas no inconsciente, cuja transposição para o plano da consciência envolve a elaboração de quais perspectivas de futuro são desejáveis. Em narrativas transmasculinas como as de babel, mugra e Noah, é comum vermos tematizadas expectativas de gênero atribuídas a pessoas designadas mulheres ao nascer — como a disposição para o trabalho de cuidado, a docilidade diante da violência de gênero, pressões estéticas relacionadas à magreza, ou a dependência afetiva — como disposições a serem (re)negociadas em uma economia de si que não reproduza os ciclos de violência sistêmica direcionados a sujeitos que, em algum momento, ocuparam socialmente a posição de “mulheres”.

Nesse sentido, transicionar o corpo implica também a transição de determinadas expectativas sociais inconscientemente corporificadas. O processo de se (re)fazer trans é como recortar aquilo que fora outrora inscrito no corpo e, por meio da elaboração, reposicioná-lo e ressignificá-lo — como em uma colcha de retalhos, onde partes do passado são rearranjadas para compor um novo presente e, sobretudo, um futuro possível para o corpo.

⁷⁷ babel é uma pessoa transmasculina, não-binária, sapatão, branca. babel é formado em artes visuais pela FURB, atualmente é mestrando na linha de pesquisa em Processos Artísticos Contemporâneos e Teoria das Artes Visuais pela UDESC e atua como curador no Museu Transgênero de História e Arte.

3.2. Registrar o presente, lembrar o passado: “construir um futuro para o corpo”.

“In this act of magical transformation I recognize myself again.”

— Susan Stryker, *My words to doctor Victor Frankenstein*, 2015.⁷⁸

Joanna me contou que escrever foi seu “primeiro ato de travestimento”; logo depois, veio a fotografia. Ao ser perguntada se a prática de registro e o acúmulo das *polaroids* que ela nos apresentava havia surgido já, desde o princípio, com a intenção de que aquilo se tornasse uma coleção, ela nos disse que não, que foi tudo “muito orgânico”. Essa conversa com Joanna se deu na presença de outras quatro pessoas trans também minhas interlocutoras. Durante nossa roda de conversa, Joanna mostrou a coleção de fotografias que mantém desde 2017. Joanna diz ter começado a fotografar suas vivências travesti a partir de uma disciplina de fotografia da graduação, na qual apresentou um autorretrato maquiando-se como trabalho final. No entanto, é só a partir do momento em que Joanna registra a amiga Alessa travestindo-se que ela se dá conta de que estava criando uma coleção. A respeito disso, ela nos conta:

Quando eu entendi que eu tava fazendo isso, registrando a minha transição e registrando a transição dela também, eu comecei a registrar mais, e são todas em *polaroid*, porque era a câmera que eu tinha.

Joanna conta que, a partir da série de fotografias que fez de sua amiga Alessa, percebeu a necessidade de “registrar corpos próximos” a ela. Essa urgência, como explicou, era “uma tentativa de guardar nossas histórias e manter-me viva a partir do registro”. A prática de registro por meio da fotografia, que hoje também se estende a outras mídias, torna-se, então, uma paixão para Joanna. Ela então se debruça sobre o próprio fazer artístico e começa a “fotografar coisas que estava vivendo na época”. Diante do pequeno grupo, Joanna dispõe uma série de fotografias instantâneas nas quais pode ser visto uma mesa de centro com cartelas de hormônios ao lado de uma garrafa de vodca; o gesto de estender sua primeira calcinha no varal; o registro do crescimento das mamas; o primeiro batom comprado alguns anos antes. Joanna me diz que o registro dessas cenas cotidianas é o que ela entende enquanto autorretrato.

⁷⁸ “Neste ato de transformação mágica, eu me reconheço novamente.” Tradução livre.



Imagem 12: “O primeiro ato de travestimento de Alessa”, composição fotográfica por Joanna Leoni⁷⁹.



Imagem 13: “Primeira calcinha estendida no varal”, registro em polaroid por Joanna Leoni.

⁷⁹ A composição fotográfica das imagens 12 e 13 são de autoria da interlocutora.

A interlocutora me conta que a produção de uma coleção de fotografias acabou se tornando também uma força motriz para que uma série de questionamentos sobre sua prática registradora emergisse. É nesse momento em que a escrita de Joanna, enquanto “ato de travestimento”, entra em cena novamente. Ela pede licença para ler e compartilhar conosco um trecho de sua pesquisa de mestrado, onde reflete sobre sua própria produção de autorretratos através da fotografia.

Pensar quem registra e como registrar um corpo. [...] Como registrar um corpo, o meu corpo? Como registrar o outro? Como o outro se registra? Como registrar a memória, que pode se tornar mentira, julgada ou piada – e ainda assim estar muito perto de um poema? E desejo um poema ou uma poesia que seja travesti. Luana Navarro me questiona: pode a fotografia construir futuro para o corpo? Retomo algumas imagens e percebo que eu vivo um corpo muitas vezes não registrado. Quais corpos, quais vidas, quais cenas têm direito a registro? Escrever então é como passar um filtro nessas recordações que são procuradas pela memória.

Derrida afirma que o arquivo “abre-se a partir do futuro” (DERRIDA, 2001: 88). Isto é, por encontrar-se “na injunção da memória (passado) e da promessa do futuro (por vir)” (CORACINI, 2010: 134) o arquivo permite que os acontecimentos registrados no passado se conectem, afirmando ou contrapondo, as experiências vivenciadas no presente. Nesse sentido, o desejo de preservar o presente para que este possa ser reexaminado em diferentes momentos no tempo (por vir), aparece na fala de Joanna quando esta me conta sobre seu desejo de “manter-se viva a partir do registro”. Quando a interlocutora afirma que seu processo de produção e acúmulo de um arquivo fotográfico de sua transição ocorreu “organicamente” por conta de uma disciplina de fotografia e, posteriormente, impulsionou uma prática regular e autoreflexiva de produção de autorretratos, ela exemplifica a assertiva de Derrida: os arquivos se abrem ao futuro à medida que a ele anexam-se novos registros incessantemente. O que era uma fotografia isolada, torna-se um fragmento de uma coleção e, através do processo de atribuição de significado desempenhado por Joanna — a produtora do arquivo — a coleção torna-se autorretrato, escrita de si, um fragmento dela mesma e a promessa de “um futuro para o corpo”.

À promessa de futuro que os arquivos invocam, soma-se, no caso de Joanna, a sensação de pertencimento a uma comunidade submetida a um processo histórico de marginalização. Nesse contexto, as fotografias produzidas por Joanna adquirem um caráter de trabalho de memória engajado com esse grupo, o que se evidencia em sua fala ao afirmar que se percebe vivendo “um corpo muitas vezes não registrado” e ao se perguntar “quais corpos, quais vidas, quais cenas têm direito a registro”.

Em consonância com o argumento acerca da incompletude dos arquivos, Rebecca Schneider afirma que o mesmo acontece em relação a determinados eventos históricos experienciados pelos sujeitos — e aqui acrescento que, ainda que, em nível individual — “alguns eventos nunca se completam, mas se perpetuam em ciclos de memória incorporados que não delimitam o que é lembrado ao passado” (SCHNEIDER, 2011: 32). Nesse sentido, as experiências acumuladas de etapas anteriores da vida e as condições externas de seu próprio tempo confluem, produzindo um repertório pessoal que, mais do que um repositório de formas culturalmente orientadas, é produtivo de noções de *self* e constitutivo da forma com que os sujeitos se expressam e interagem com o mundo ao seu entorno.

Barbara Kirshenblatt-Gimblett nos informa que a escrita autobiográfica — e aqui acrescento o processo de produção de registros autorreferências — é um campo fértil para a compreensão deste momento em que a vida individual e o momento histórico convergem em formas narrativas (1989: 25). O acesso facilitado à produção de registros individuais na contemporaneidade pode ter feito com que, cada vez mais, os sujeitos dispusessem de meios para documentar aquilo que anteriormente seria da ordem do efêmero e inscrever sobre estes registros suas próprias percepções da realidade social. No entanto, esse movimento vem acompanhado também de uma mudança no estatuto da memória na esfera pública que, desde o pós-guerra, intensifica os relatos pessoais e eleva a narrativa em primeira pessoa ao *status* de testemunho, convertendo-a em ferramenta potencial de reparação das violências promovidas pelos regimes autoritários a partir da metade do século XX (ROUSSO: 2016: 282).

Comemorar é o ato de lembrar coletivamente. Por muito tempo a tradição rememorativa no ocidente manteve-se presa ao passado imaginário da nação, tão insistentemente retratado como glorioso que o sentido da palavra “comemorar” foi sendo recoberto pela ideia de “celebrar”. Na segunda metade do século passado, as democracias ocidentais ingressaram no que Anthony Giddens chamou de “era reflexiva” (1991), o que implica na atitude de se debruçar sobre os destroços das guerras e se propor a examinar os desdobramentos deste horror vivido coletivamente. Os julgamentos de Nuremberg entraram para história, ao serem televisionados, e a luta de diferentes grupos por paz e justiça social naquele momento fez com que um olhar crítico fosse alçado sobre tantas outras tragédias humanitárias, tal como a escravidão, o colonialismo e seus desdobramentos. E surge, com isso, um “dever de memória” para com aqueles sujeitos atingidos por episódios e processos históricos de violência política, sobretudo contra minorias (étnicas, de gênero e grupos qualificados como “desviantes”).

Geralmente ligados a momentos de transição e ruptura, os eventos tradicionalmente comemorados pelas sociedades explicitam a dialética entre sedimentação e inovação como forma de produzir sentido em face da experiência do tempo, que implica indeterminação na mudança. É nos momentos de crise que as coletividades repactuam valores e testam os limites de suas convenções. Nessas ocasiões, os rituais comemorativos funcionam como meios de incorporação do social nos indivíduos, ao familiarizá-los às narrativas pelas quais o passado se atualiza e se instala subjetivamente, em uma lógica de “permanente interação entre o aprendido, o vivido e o transmitido.” (POLLAK, 1992: 07).

A função simbólica da prática ritualizada de registro é justamente a de oferecer referenciais temporais e significado a práticas que fundamentam subjetividades individuais e coletivas instauradas no contemporâneo. Ao serem externadas, as memórias individuais ganham materialidade, “fundem-se com o sistema simbólico intersubjetivo” (ASSMAN, 2010: 36) e se integram a códigos linguísticos partilhados. As memórias narrativizadas não são, portanto, apenas abstrações lógicas. Elas emergem da experiência, atualizando seus significados, nomeando-os e impactando o presente, no sentido de transformá-lo (RICOEUR, 1994). Na medida em que o presente é o tempo próprio da lembrança e que a entrada do passado no contemporâneo se dá pela via da linguagem, sendo esta a ferramenta básica de todo ordenamento narrativo, podemos tomar as transformações visíveis no modo de registrar, exibir e narrar acontecimentos como um índice de transformações mais abrangentes na forma como as sociedades lidam com o tempo e, por conseguinte, com sua própria historicidade (ROUSSO, 2016).

Nesse sentido, à medida que as sociedades atualizam a forma como lidam com o passado, transformam-se, em consonância, as práticas de registro e as maneiras de narrar esse passado, utilizando tais registros como suporte. Ao vislumbrar uma função política de memorialização de suas experiências pessoais que se estende e conecta o particular a uma comunidade de sentidos compartilhados, Joanna busca suprir uma ausência de referenciais a respeito da comunidade em que se insere. Distancia-se, contudo, do tropo salvacionista de “dar voz” à subjetividades marginalizadas, na medida em que reconhece o caráter fortemente autorreferencial de sua produção fotográfica: são seus “arredores”, seu ponto de vista, sua trajetória pessoal que estão em cena, sem a pretensão de representar reivindicações políticas totalizantes de um grupo.

A fotografia de Joanna me provoca questionamentos. Como inscrever a produção de registros pessoais — quase íntimos — nesse paradigma mais amplo de reparação histórica de uma memória trans, que ela mesma evoca em sua fala? A linha tênue entre o público e o

privado se rasura. A potência coletiva de uma produção de registros poderia residir justamente na satisfação de um desejo pessoal por imagens capazes de dar materialidade ao *próprio corpo*? Seria a fotografia de Joanna um convite a travestirmo-nos junto dela?

Ao registrar as banalidades de um cotidiano travesti, Joanna comunica tanto a nós, observadores, quanto a si mesma, a possibilidade desse cotidiano. Nas imagens que Joanna produz, o que vejo é a restituição do direito à essa banalidade. Que histórias me contam essas imagens? O gesto ordinário da calcinha estendida no varal, registrado para a posteridade, me informa sobre um corpo que transforma um simples ato cotidiano em momento inflexivo de incorporação de uma gestualidade — e do próprio registro dessa gestualidade em um arquivo-corpo.

Agora proponho que deixemos a calcinha de Joanna estendida no varal por alguns momentos (voltaremos para ela *no futuro*). Gostaria de relembrar um momento que tive com Bernardo. Estive com Bernardo em dois momentos, na ocasião em que nos apresentamos e falamos um pouco sobre a trajetória pessoal dele e, num segundo momento, em uma roda de conversa. Quando conheci Bernardo, ele me disse que sua trajetória trans era algo “um tanto incomum” e portanto, a notícia de sua transição deixou as pessoas de sua família um pouco confusas. Em nossa roda de conversa ele esclarece a razão por trás desse estranhamento:

É, inclusive, um choque pra minha família. Tipo, entre aspas: “Nossa, mas tu sempre gostou tanto disso. Tu sempre foi tão menininha quando era criança.” E eu acho que, por um período assim, eu achei que tipo: “Ah, será que eu sou menos trans por isso?” E, na verdade, isso não tem nada a ver. Que eu acho que também pode ser perigoso achar que, tipo, a pessoa só é trans porque ela nasceu, entre aspas, “trans”.

Para além do desconforto expressado por Bernardo acerca dos estereótipos construídos sobre quais vivências são evocadas a fim de legitimar a transgeneridade “verdadeira” de sujeitos dissidentes de gênero, ele me conta também sobre uma “ausência de referenciais” que, segundo ele, poderiam ter ajudado em seu processo de entendimento do próprio gênero. Conta que, apesar da percepção de seus familiares, “já existia uma sementinha trans ali” durante sua infância. Justifica essa afirmação lembrando que, quando criança, costumava inventar nomes para si mesmo e dizia à mãe e às irmãs que mudaria de nome “quando crescesse”.

É uma queixa recorrente entre pessoas trans a ausência de referenciais trans em suas infâncias e adolescências. Pode-se argumentar que, ao produzirem retrospectivas sobre suas trajetórias, esses sujeitos tendem a localizar momentos de desconforto relacionados à socialização de gênero, sem, contudo, dispor de ferramentas heurísticas para interpretá-los.

Afinal, discute-se pouco, de forma aberta, o quanto a socialização de gênero pode ser impositiva e até mesmo dolorosa para determinados sujeitos (inclusive para pessoas que não se identificam enquanto pessoas trans). À medida que pintamos o passado com as cores do presente, é comum que ao entrar em contato com outras pessoas trans e/ou com conteúdos informativos sobre a transgeneridade, tais sujeitos passem a identificar-se e a reinterpretar seus passados a partir dessa chave de leitura. Nesse processo, é comum que certas experiências sejam (re)nomeadas e incorporadas a um repertório de “vivências trans”.

Vale ressaltar que, assumir a plasticidade de nossas interpretações sobre o passado não anula a veracidade (ou a sinceridade) dos relatos produzidos por sujeitos trans: toda experiência humana é constantemente significada e ressignificada à luz do presente. A experiência trans talvez apenas evidencie esse processo, ao lançar luz sobre ficções socialmente admitidas como linguagem, gênero e a própria noção de identidade. A questão, portanto, não é indagar “o que é real ou não”, mas sim o que pode ser compreendido a partir de nossas próprias criações.

Minha hipótese de que existe uma espécie de comprometimento político consigo mesmo e, contanto com o *próprio passado*, na produção de registros autorreferências dessas vivências trans é novamente aludida pelo relato de Bernardo quando este afirma que, a partir de seu primeiro contato com uma pessoa transmasculina:

Na primeira vez que eu conheci um boy trans, eu fiquei assim: “gente, eu sou isso, é isso que eu sou.” Eu vi aquela pessoa falando sobre o gênero dela — da pessoa, no caso — e: “gente, é isso!” E aí foi que eu falei: “não, eu sou uma pessoa não binária.” Daí fui entrando, me reconhecendo, me conhecendo mais. Eu me assumi transmasculino.

Relatos semelhantes se espalham por toda comunidade trans, onde o processo de identificação com outros sujeitos trans é responsável pela produção de entendimento a respeito do próprio passado. Nesse sentido, Joanna me afirma que “toda travesti nasce de uma travesti”. Ela me diz isso ao recordar de sua primeira interação com Marina, uma mulher trans de Brusque, Santa Catarina, considerada por Joanna como sua “mãe travesti”. A partir de um primeiro contato, Marina adotou Joanna e elas estiveram juntas em eventos significativos para as trajetórias de ambas: o processo de escolha e retificação do nome de Joanna contou com as sugestões de Marina; foi Marina quem deu as primeiras dicas sobre hormonização à Joanna; Joanna foi visitar Marina quando ela teve alta hospitalar, etc.

Relendo minhas anotações produzidas durante a conversa com Joanna, reencontro agora algumas interpretações que fiz rapidamente, em garranchos no canto da página. Eu escrevo: “talvez, ter uma ‘mãe travesti’ seja uma forma de se situar no mundo em referência a

algo, objetivando uma relação na qual está implicada a gênese dessa dimensão de si.” A forma como entendi a relação de parentesco⁸⁰ produzida por essas travestis revela-se, agora, muito similar à relação que observo entre os sujeitos e suas práticas de arquivamento. A identificação que a filha travesti estabelece em relação à mãe mimetiza o “princípio e o comando” dos arquivos, determinando tanto o início de uma experiência documentada sob o enquadramento do que pode ser entendido enquanto “transgeneridade”, quanto a condição para que essa experiência possa vir à tona.

Não estou aqui, afirmando, é claro, que a relação de Joanna com Marina seja um “registro” da transição de Joanna, no entanto, tal reflexão pode nos ajudar a pensar sobre os processos de objetificação de relações enquanto uma operação que se vale de múltiplos dispositivos e que, sumariamente se concretiza através da narrativa. Especialmente quando essa narrativa é construída a partir de uma proposta como a de nosso encontro: ao ser convidada a falar sobre seus processos de identificação, Joanna traz essa relação com sua mãe travesti enquanto índice de uma experiência vivida e apreendida pela interlocutora da mesma forma com que apresenta a fotografia de sua primeira calcinha. A relação entre Joanna e Marina, nesse sentido, configura-se como um testemunho dessas experiências de travestilidade e, por meio do marcador “mãe travesti”, pode ser projetada e reconhecida em outras relações semelhantes, como a de Joanna com Alessa, por exemplo.

Por tratar-se de uma comunidade extremamente afetada por narrativas de abjeção que adjetivam os corpos trans enquanto indesejáveis, risíveis e até mesmo “mentirosos”, como bem lembra Joanna, é comum que pessoas trans descrevam muitos processos de desidentificação (STRYKER, 2015: 253) em suas formulações narrativas. E, por conta disso, a produção de referenciais entendidos enquanto “positivos” orienta em muitos aspectos os processos de autoarquivamento em que se engajam.

Retomo, agora, a asserção de Rebecca Schneider, que nos lembra que determinados eventos experienciados no passado se apresentam como “inacabados” no presente e, por meio da afiliação que sujeitos estabelecem com o passado enquanto presente, configuram-se não apenas como “meras lembranças”, mas como o “próprio acontecimento em andamento”

⁸⁰ Para etnografias que tratem especificamente da parentalidade entre travestis, ver: Kulick D. Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2008. 280 p; PELÚCIO, Larissa. Três casamentos e algumas reflexões: notas sobre conjugalidade envolvendo travestis que se prostituem. Revista Estudos Feministas, v. 14, n. 2, p. 522–534, maio 2006; GRUNVALD, V. Juventude periférica, gênero, sexualidade e violência de Estado: notas a partir de uma família LGBT na cidade de São Paulo», Ponto Urbe [Online], 28 | 2021, posto online no dia 27 julho 2021; SILVA, Marcus Whinter Alves da. Relações de parentesco e redes de apoio entre artistas trans, transformistas e drag queens em Campina Grande-PB. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 15., 2025, Salvador, BA. Anais [Online]. Salvador: UFBA, 2025.

(2011: 32). O argumento de Schneider me remete a noção de *un passé qui ne passe pas*⁸¹, de Henry Rousso. O argumento desenvolvido pelo historiador é muito semelhante àquele de Schneider no campo dos estudos da performance.

Segundo Rousso, a memória, em si mesma, já é a presença do passado. No entanto, essa presença é potencializada ao tratarmos de eventos que deixam marcas duradouras e que, de modo mais amplo, afetam a organização do presente (2016: 94). Tanto Rousso quanto Schneider abordam a presentificação do passado a partir da experiência das guerras — no caso da Segunda Guerra Mundial, para Rousso, e das sequelas da Guerra Civil Americana, para Schneider. O ponto central do argumento de Rousso, porém, está na transformação do regime de historicidade da cultura ocidental a partir desses acontecimentos. Para o historiador, a forma como lidamos com o passado é reconfigurada por tais eventos. Assim, nossa percepção temporal passa a se organizar como se o passado fosse fractalizado e se enraizasse no presente, de modo que ele se encontra sempre à ordem do discurso.

Se pensar o passado se torna um imperativo para a vida no presente e para a possibilidade de imaginar um futuro, podemos compreender a produção de registros como uma via de acesso a um passado que ainda está por vir. A ideia de preservar registros para a posteridade, nesse sentido, integra também esse regime de historicidade que inflaciona a relação com o passado ainda no presente. Se, anteriormente, a construção de “um legado” era uma preocupação atribuída às elites políticas e culturais, atualmente a prática organizada de produção de registros para a posteridade estende-se igualmente a grupos marginalizados⁸², que veem no arquivamento de suas experiências a promessa de um futuro que só parece possível quando atrelado a uma noção de continuidade em relação ao passado. Nesse quadro, os documentos de arquivo oferecem respaldo e legitimidade ao serem compreendidos como índice da anterioridade das experiências compartilhadas por esses grupos em seu cotidiano.

⁸¹ Um passado que não passa. Tradução livre.

⁸² Aqui destaco iniciativas de arquivamento e transmissão da memória cultural centradas na experiência de sujeitos pertencentes a grupos minoritários, frequentemente alvos de violência por parte do Estado e da sociedade civil. É o caso do Museu dos Meninos, “obra-museu composta por uma série de ações nos campos do audiovisual, das artes cênicas e visuais, que parte da premissa de mapear, preservar e criar memórias como exercício contínuo e coletivo de futuridades impossíveis para o povo preto e favelado”; do Museu das Remoções, que busca preservar a “conexão simbólica, a história, a memória e as práticas sociais de comunidades removidas ou ameaçadas de remoção”; do *Archivo de la Memoria Trans*, dedicado à “proteção, construção e recuperação da memória da comunidade trans por meio de fotografias, vídeos e recortes de jornais e revistas”; e do Memorial dos Inumeráveis, memorial virtual que reúne testemunhos sobre a vida das pessoas vitimadas pela pandemia de Covid-19 no Brasil. A particularidade de iniciativas como estas e tantas outras é a concepção compartilhada de que os sujeitos ditos “comuns” podem atuar enquanto mediadores críticos da memória social. Ver: <<https://www.museudoseninos.com.br/>> <<https://musedasremocoes.com/>> <<https://archivotrans.ar/>> <<https://inumeraveis.com.br/>>

O projeto que deu origem ao Archivo de la Memoria Trans (AMT) surgiu na Argentina, em 1993, com a intenção de constituir-se como uma instituição mediadora crítica da memória da comunidade trans. Sua consolidação enquanto espaço de salvaguarda de arquivos e coleções ocorreu por meio da colaboração entre ativistas, artistas e pesquisadores vinculados à comunidade trans argentina. O acervo reúne fotografias, vídeos, recortes de jornais, documentos de identificação, cartas, diários pessoais, arquivos policiais, objetos e testemunhos doados à instituição. Uma característica marcante do AMT, comum a outras iniciativas de preservação da memória de comunidades marginalizadas, é que sua composição é formada quase integralmente por arquivos pessoais que passam por processos de institucionalização.

Iniciativas como a do AMT partem da compreensão de que é por meio da preservação de registros cotidianos, ancorados nas vivências em primeira pessoa desses sujeitos, que o passado projeta sua força afetiva no presente. Essa dinâmica faz convergir a vivacidade da experiência de resistência à normatividade com a busca pela reparação das injustiças históricas sofridas pelo grupo, manifestando-se como “um desejo que vem de outro tempo e impõe uma demanda ao presente” (FRECCERO, 2006: 184). Num sentido político mais amplo, a preservação de arquivos pessoais de pessoas trans é instrumentalizada na tarefa de contrariar discursos que afirmam a ininteligibilidade histórica da transgeneridade (HEYAM, 2022). Ao refletir sobre o potencial dos arquivos, Christoffer Koch Andersen⁸³ destaca que, através da preservação destes arquivos, é possível “reescrever a história da violência contra as pessoas trans”. Nesse processo, “recorrendo ao legado de ativismo e resistência comunitária a fim de exceder os limites constitutivos do próprio arquivo e abrir caminho para futuros desejáveis” (2024). Assim, as categorias temporais reaparecem em disputa: a noção de que é preciso se apoderar do passado torna-se condição para intervir no presente e projetar futuros outros.

Mas, nesse cenário em que os arquivos pessoais são compreendidos como potências para a construção de políticas de resistência, quais tipos de registros e documentos são incumbidos da tarefa de conferir legitimidade à luta política e quais, por outro lado, são considerados de importância secundária? Como, ou o que, o registro precisa documentar para ser considerado um “antimonumento” representativo das reivindicações de um grupo pretensamente coeso?

⁸³ Andersen é um pesquisador trans, dinamarquês que produziu um memorial digital comunitário, intitulado “*Archive of Digital Trans Resistance*” como produto de seu mestrado em educação. Andersen pesquisa violência algorítmica contra pessoas trans em seu doutorado.

Conheci Yolanda em outubro de 2023 através de um amigo que havia me convidado para uma festa de *halloween* que Yolanda estaria sediando em sua casa. O convite inusitado para uma festa na casa de uma pessoa com quem eu nunca havia conversado antes se tornou ainda mais desconcertante quando chegamos no local onde seria a festa e, não só percebemos que éramos os primeiros a chegar mas que também a festa seria um tanto quanto intimista, com pouquíssimos convidados. Esse amigo, no entanto, me garantiu que era “100% de chance” de eu e Yolanda nos tornarmos bons amigos. Dito e feito! Desde então eu e Yolanda temos uma relação muito próxima de amizade e ela, portanto, se caracteriza como uma das pessoas interlocutoras deste projeto que mantém uma relação pessoal de amizade comigo.

Quando chamei Yolanda para participar enquanto interlocutora desta pesquisa, ela recebeu o convite com certa surpresa, porque segundo ela mesma, ela “não se via como uma pessoa que produz muitos registros” tendo inclusive, ela me conta, praticado uma “grande queima de arquivo” logo no início de sua transição. De fato, apesar da queima de arquivo ser também uma dimensão muito interessante do processo de arquivamento, minha principal razão para convidar Yolanda para contribuir com a pesquisa não foi sua prática registradora, mas sim a prática de acumulação que ela desempenha em relação a documentos produzidos sobre ela por terceiros, especialmente, prontuários médicos — que pode ser vista a seguir no subcapítulo 3.4, denominado “[uma jornada de rememoração](#)”..

No entanto, ao final de nosso segundo encontro algo muito interessante ocorreu. Depois da entrevista, que faço sempre acompanhado de um gravador que registra as falas durante a entrevista, Yolanda me pede para ligá-lo novamente para “fazer um adendo”.

Eu não me liguei o quanto que eu me preocupei em produzir registros ao longo da minha história, porque eu lembro de ter momentos onde eu ativamente quis destruir registros, mas depois de pensar em que registro não é só foto, eu percebi que principalmente textual eu sempre tive a pira... registros não imagéticos, na real, né? Porque eu tinha muito problema com a minha imagem.

Algumas semanas depois dessa nossa interação, Yolanda me informou que mudaria a forma de administração de sua terapia hormonal. Após vários anos tomando estradiol em comprimidos, ela decidiu passar a utilizar um composto injetável de estradiol e progesterona. Por conta dessa nova etapa em sua transição, Yolanda pediu que eu gravasse em vídeo a aplicação dos hormônios para seu arquivo pessoal de registros da transição. Essa escolha pode, ou não, ter sido motivada pela recente notícia ou pela autoconsciência acerca de sua própria prática de registradora. De todo modo, ela revela o valor simbólico atribuído à

primeira aplicação de hormônios: o ato de registrá-la a transforma em um marco na história de Yolanda e assegura que esse momento permaneça acessível no futuro, para diferentes finalidades.

Além disso, aqui podemos acompanhar uma mudança sutil na forma como a interlocutora compõe seu arquivo pessoal. Se a primeira administração de hormônios havia sido documentada por terceiros em prontuários médicos, agora o registro desse novo marco de sua transição ocorre por meio do suporte audiovisual, produzido em casa e a pedido da própria Yolanda. Nesse sentido, a função primária do registro (CAMARGO, 2009b) se distingue daquela dos documentos comumente acumulados por Yolanda, cujo uso primário registra, sobretudo, sua passagem, enquanto paciente, pelo sistema público de saúde.

Aqui, também, ressalto a noção amplamente difundida entre meus interlocutores, de uma transição que é sempre inacabada, sem prazo para conclusão. Se o gênero é produzido através da estetização reiterada do corpo (c.f BUTLER, 2010), o processo de confecção do próprio gênero se estende *ad infinitum* e não se restringe unicamente a imagem externa do corpo como suporte. E como nos lembra Joanna, a escrita e a fotografia podem ser, também, suportes para a transição à medida que são acionados como forma de periodizar as transformações decorrentes da transição de gênero sejam essas transformações tanto em nível físico demarcando a mudança do corpo, como a nível psicológico ou social.

Nesse sentido, podemos observar um exemplo desse tipo de periodização no arquivo fotográfico pertencente ao fundo de Santiago Cruz, no *Archivo de la Memoria Trans*. Em uma das fotografias classificadas na categoria “*mi cuerpo*”, Santiago realiza uma justaposição de imagens: a primeira, datada de 2017, mostra-o em contexto pré-transição, enquanto a segunda, de 2020, o representa em vestimentas socialmente associadas ao masculino, conforme registrado na descrição do objeto. A produção desse tipo de justaposição é bastante comum na comunidade trans. Registros que operam esse dispositivo de marcação da alteridade entre “antes e depois” circulam em diferentes canais de comunicação da comunidade trans desde os documentos do *Institut für Sexualwissenschaft* de Magnus Hirschfeld, passando por periódicos dedicados às experiências trans nos anos 1980 — como *Metamorphosis*, editado por Rupert Raj, e a *Gateway Magazine*, na qual atuou Lou Sullivan — até os dias atuais, em que sujeitos compartilham seus processos de transição em “correntes” nas redes sociais.

Se a ideia de um “antes e depois” da transição de gênero pode, para alguns sujeitos, demarcar o abandono de traços marcantes de um passado “feminino” ou “masculino”, esse não é o caso, no entanto, entre meus interlocutores e me parece também não ser o caso para

Santiago. Em uma outra foto de seu fundo, Santiago posa sorridente, nu, calçando *stiletos*. A legenda inscrita na imagem diz: *“No le debemos una forma de existir a nadie más que a nosotros mismos, con la cual sentirnos libres, hermosos y auténticos.”* Na aba de descrição de conteúdo desse objeto do acervo, Santiago a registra como parte de sua trajetória de transição, situando-a em uma cronologia que marca o período de dois meses após sua cirurgia de mastectomia. Lê-se:

Impressão do feminino na vida transmasculina [...] Não soltar nossa feminilidade e sensibilidade diante de uma sociedade heteronormativa que nos impõe a masculinidade hegemônica como única opção para ser válido. Nossas diferentes formas de expressão são reais e válidas.

Para muitas pessoas trans, a possibilidade de realizar modificações corporais (como a mastectomia, implantes de silicone ou terapia hormonal) surge como uma forma de borrar as fronteiras do gênero e de brincar com a aparência externa do corpo. Nesse sentido, a mastectomia aparece, no discurso de pessoas transmasculinas⁸⁴, frequentemente associada a uma positivação da própria imagem corporal, possibilitando a retomada de uma feminilidade trans que, ao mesmo tempo em que negocia com a ideia difundida de “passabilidade” — isto é, a forma como os outros percebem a aparência externa de nossos corpos em relação ao gênero —, também abre espaço para que esses sujeitos explorem modos de viver o próprio gênero distintos daqueles postulados pela cisheteronormatividade.

⁸⁴ Como reiterado por Noah [anteriormente](#) nesse texto.



Imagem 14: justaposição de fotografias fornecidas por Santiago Cruz ao Archivo de la Memoria Trans, 2017 - 2020.



Imagem 15: “No le debemos una forma de existir a nadie más que a nosotros mismos” de Santiago Cruz, acervo do Archivo de la Memoria Trans, 2020.

Se a noção de “passabilidade” já é relativamente difundida para além dos espaços transcentrados, a ideia de uma “passabilidade trans” surgiu para mim pela primeira vez durante uma roda de conversa realizada no âmbito desta pesquisa. Conforme articulado por um dos meus interlocutores — e endossado pelas demais pessoas presentes —, o desejo por uma “passabilidade trans” não corresponderia à noção de que a transgeneridade do sujeito se camufle na sociedade cisnormativa, a ponto de que esse sujeito possa frequentar espaços generificados sem ser identificado como trans e, portanto, tenha seu gênero respeitado. Mas, antes, trata-se da afirmação de uma transgeneridade visível, ou, nas palavras de Joanna, do desejo de “ser vista como uma travesti”.

3.3. Fabulações, alegorias e narrativização

Em nosso primeiro encontro, pedi que Joanna me contasse a respeito de sua vida, o que solicitei com o vago enunciado “me fale sobre quem você é” e que costuma gerar perguntas do tipo “por onde eu começo?”; “desde o início?”. Joanna então me contou sobre sua infância, vivida na cidade de Brusque em Santa Catarina, sobre sua criação em um ambiente extremamente religioso e das férias que passava visitando a tia freira que morava em um convento, bem como a tensão que se estabeleceu a partir do momento em que seus pais decidiram converterem-se a uma igreja evangélica. Joanna afirma que o processo de assimilação à doutrina neopentecostal foi experienciado por ela enquanto um momento de muita violência tanto para ela quanto para sua mãe. A mãe de Joanna, nesse momento, aparece enquanto uma figura inspiradora, sendo o principal incentivo para que Joanna aprendesse música e se aventurasse no mundo das artes plásticas.

Joanna localiza nesse período, também, o surgimento de uma curiosidade para com as peças do vestuário “feminino”. Este “burburinho”, como ela chama, se apresentava enquanto inquietações acerca do lugar social que seu corpo assignado masculino ao nascer ocupava na sociedade. Quando perguntei à Joanna se ela tinha o costume de retomar essas memórias como uma forma de auto-exame, ela afirmou que sim. Que o processo de olhar retrospectivamente à sua trajetória é uma das principais fontes de inspiração para sua vida artística e acadêmica.

Porém, Joanna estabelece uma relação com estas memórias que trazem à tona a capacidade de ressignificação das lembranças, própria do processo mnemônico, e que, por vezes, coloca a si mesma contra a parede. Nesse momento Joanna brinca: “às vezes eu acho que a minha memória prega peças também. Me coloca falsas informações”. Quando

perguntada a respeito, ela ri e me conta sobre uma de suas possíveis “falsas memórias”: a história de um chinelo. Peço desculpas com antecedência, mas neste momento vou tomar a liberdade de me apoderar da voz de Joanna e narrar a história que me foi contada a partir de como eu a imagino.

Quando era apenas uma criança, Joanna tinha o costume de acompanhar sua mãe ao supermercado e, em meio a prateleiras forradas de artigos justapostos justamente com o intuito de chamar a atenção das pessoas, naquele momento em que a principal identidade posta em jogo é a do consumidor, a atenção de Joanna se volta a um chinelo. Mas não era um chinelo como outro qualquer: o objeto de desejo de Joanna era um chinelo colorido, adornado com glitter e ilustrado com desenhos de borboletas que faziam dele um chinelo tão mais exuberante do que todos os outros aos olhos da pequena Joanna. Joanna ia ao mercado com sua mãe e desejava o chinelo em silêncio. Até que certa vez, Joanna pediu que seu avô intercedesse por ela e lhe desse o chinelo. Fato consumado, Joanna finalmente pôde experimentar a delícia de por o chinelo tão sonhado em seus pés e ouvir as piadas direcionadas à ela que, naquele momento, aos olhos dos demais, era apenas um garotinho usando um chinelo rosa comicamente pequeno para seu pé. Apesar da zombaria nada era capaz de abalar a alegria de Joanna. Ou quase nada. No dia seguinte, ao acordar, nossa protagonista se depara com algo inusitado. Ao colocar os pés no chão a primeira vez pela manhã, tateando ainda sonolenta a procura de Seu Chinelo para que pudesse, assim, iniciar sua rotina matinal, ela nada encontra. O Chinelo havia sumido! Joanna, então, vai preocupada até sua mãe e pergunta à ela:

— Onde está meu chinelo?

O que a mãe responde de forma negativa, confusa, quase como se O Chinelo nunca tivesse existido. E, até os dias de hoje, Joanna não sabe se, por um breve instante, foi capaz de possuir o tão desejado chinelo até que este fosse usurpado dela, enquanto dormia, por seus pais ou se tudo aquilo foi apenas um sonho.

Após narrar para mim esta versão contemporânea de Cinderela, Joanna me diz que, logo que começou a trabalhar, comprou por conta própria algumas roupas “femininas” que, por causa da história do chinelo, escondia debaixo da cama. Desta forma, aos poucos a parte de baixo de sua cama foi tornando-se um acervo volumoso de peças de vestuário nas quais ela se sentia bem.

Gabriele Rosenthal afirma que as narrativas produzidas em diferentes tempos e contextos atualizam os fenômenos narrados (2014: 230). E que as lembranças acerca do passado podem apresentar diferentes níveis de sedimentação conforme se apresentam em

processo narrativo. Ou seja, conforme as experiências vividas vão sendo traduzidas em repertório do sujeito que narra. Nesse sentido, uma abordagem de tais narrativas deve partir do princípio de que acessar o “passado real” por trás daquilo que é narrado se apresenta enquanto uma impossibilidade: seja pela subjetividade intrínseca à experiência vivida pelo sujeito, ou pela mediação narrativa sobre o fenômeno narrado. A partir disso, podemos compreender que narrativas como a de Joanna acerca d’O Chinelo não tornam-se menos interessantes pelo fato de que a própria narradora da história se coloca enquanto “narrador não confiável”, para usar os termos da literatura. Ao contrário: seja uma narrativa “real” ou uma narrativa construída a partir de um sonho, como sugere Joanna, a estória contada pela interlocutora é reveladora de uma série de afetos e que, inclusive, informam posteriormente a decisão de Joanna de manter suas roupas em sigilo.

Apesar de trazer elementos de sua infância e sua socialização de gênero, no discurso de Joanna, o desejo pelas roupas ditas femininas, por deixar o cabelo crescer, não é apresentado como uma espécie de índice de uma transgeneridade anterior. Ela afirma não saber ao certo “mapear uma cartografia onde a transição começa” e prossegue afirmando que foi mais ou menos no início da adolescência, através do acesso a outras referências que o “burburinho” se tornou uma série de questionamentos, inicialmente, acerca da própria sexualidade, o que gerou um grande atrito entre Joanna e sua família e, em especial, seu pai, por conta da religião.

Uma história semelhante me foi contada por Yolanda. Ela relata que, logo no início de sua transição, juntou um punhado de trocados que tinha e foi a um brechó na tentativa de comprar roupas que combinassem melhor com o “novo senso estético” que estava desenvolvendo. Feliz com as novas aquisições, voltou para casa e as colocou para lavar. Ficou profundamente revoltada, no entanto, ao perceber que sua mãe — ainda relutante diante da transição da filha — havia jogado no lixo, sem seu consentimento, todas as peças recém-adquiridas.

Diante disso, Yolanda acionou toda a potência de sua *transgender rage* e, prontamente, pixou na parede de seu quarto, com uma lata de tinta spray, o símbolo transfeminista. Algum tempo depois, reconciliou-se com a mãe, que lhe deu dinheiro para comprar um vestido que acabou se tornando sua peça de vestuário favorita e sobre o qual ela sempre fala com muito entusiasmo: “preto, de renda, bem gótico, assim...”.

Ao contrário de Joanna, Yolanda me disse que ser trans foi, para ela, uma grande surpresa. Neta de um policial militar, cresceu ouvindo histórias pavorosas de batidas policiais à paisana, perpetradas contra travestis no bairro do Kobrasol durante a ditadura, narradas por

seu avô em tom de divertimento. Nas suas palavras, Yolanda cresceu acreditando que “travestis eram viados tão viados que queriam ser mulher”. Seu primeiro contato com mídias que abordassem a transgeneridade de maneira menos transfóbica ocorreu através de um vídeo do *youtuber* e biólogo Pirula⁸⁵. Segundo ela, no vídeo Pirula estabelecia uma diferenciação entre identidade de gênero e orientação sexual — de um modo que, hoje ela reconhece, era bastante cartesiano — e rebatia argumentos fundamentalistas religiosos sobre o tema.

Ao contrário do que as narrativas de contágio tendem a afirmar, ter acesso a informações básicas sobre a existência de pessoas trans não fez com que Yolanda, magicamente, “se tornasse” trans (assim como as narrativas de violência policial contra corpos dissidentes, que ela ouvia na infância, tampouco a fizeram um homem cis transfóbico). Yolanda só viria a se dar conta de sua transgeneridade como possibilidade muitos anos depois, em um evento tão corriqueiro e cotidiano que a descoberta do desejo pela transgeneridade lhe causou até mesmo uma profunda surpresa.

Compreender que os modos de subjetivação da cultura se constituem pela transmissão de representações e imaginários culturais não significa assumir que os sujeitos irão necessariamente internalizar, de forma linear ou integral, os discursos oferecidos pelas narrativas de identificação. Pelo contrário, processos de desidentificação são tematizados de maneira recorrente tanto na literatura trans quanto nas falas das pessoas entrevistadas nesta pesquisa.

Em entrevista concedida a Sam Feder (2020), a atriz Bianca Leigh relembra o papel formativo da televisão em sua autoimagem e em sua percepção sobre o próprio gênero:

“Eu não sabia o que era ser trans. (...) Quando via filmes e séries de TV, eu me identificava com a heroína. Assistindo *Dressed to Kill*, há uma cena em que Angie Dickinson está vestindo um conjunto todo creme, com luvas bege, esplêndida. Ela entra no elevador e, de repente, aparece Michael Caine, com uma peruca barata, óculos escuros e sobretudo, e a mata. Hoje olhamos para essa cena e pensamos: ‘Abominável!’. Mas, quando eu era criança, pensava: ‘Sou a Angie Dickinson’.”

A narrativa de Leigh chama atenção para as consequências de um longo histórico de representações midiáticas de pessoas trans, nas quais personagens trans eram interpretadas majoritariamente por atores homens cis e associadas, salvo raríssimas exceções, a papéis como *serial killers*, trabalhadoras do sexo, figuras psicóticas ou moralmente desviantes.

⁸⁵ Homossexualidade - ponto final. (#Pirula 29) <<https://www.youtube.com/watch?v=Gn0R-gb9SMc>>

Se a tradição representativa de corpos trans na mídia produz efeitos de desidentificação, as normas cisheterossexistas não operam de modo muito distinto. Ao narrarem seus processos de reflexão sobre gênero e sexualidade — tanto as pessoas trans entrevistadas nesta pesquisa quanto aquelas cujas experiências são descritas na literatura acadêmica — o adoecimento psíquico, a sensação de deslocamento e a solidão aparecem como temas recorrentes ao rememorarem períodos em que a aquisição das normas do regime sexo-gênero se apresentam de forma mais intensa.

Talvez em razão do forte investimento afetivo mobilizado nos momentos de internalização dessas normativas, a infância seja um tópico tão recorrente na literatura autobiográfica produzida por pessoas trans. Para além dos enquadramentos estabelecidos pelo chamado “cânone trans” (LIMA, 2022; HAUSMAN, 1995), a infância — por constituir o passado mais remoto acessado pelos sujeitos em um nível íntimo de exame de consciência — torna-se uma temática frequente em formulações narrativas que buscam produzir coesão, como ocorre, por exemplo, nas narrativas de cunho terapêutico.

Nessa economia de si, entre a desidentificação com a norma e a repressão da dissidência, sujeitos trans confirmam aquilo que, certa vez, ouvi Lino Gabriel dos Santos afirmar em uma mesa de bar: “o inimaginado nos é devido”. Temos direito ao que ainda não existe, ao que não foi imaginado e ao que não cabe nas categorias disponíveis. Trata-se de uma reivindicação tanto política quanto poética: o direito a futuros ainda não previstos, a formas de vida que ainda não possuem nome e a modos de existir que escapam às normatividades vigentes.

Yolanda me disse que “ser trans não foi uma escolha”, que ela jamais poderia “continuar a viver como homem”. Já mugra itakaru afirma que “acontecemos trans”. Há ainda aqueles que dizem ter “nascido assim”. Eu, por minha vez, gosto de pensar que escolhi. Seja como for, esse tipo de enunciado carrega consigo uma grande carga de passado: o passado de nós mesmos, aquilo que pode ser concebido como uma “história de vida”; o passado registrado em fotos, o passado que nos contam, o passado que lembramos (ou que somos capazes de lembrar?); o passado que sobra do que esquecemos e pode ser revisitado, mas sempre de longe, sem jamais ser tocado como uma peça de museu que quase parece nunca ter pertencido ao cotidiano; um passado que pode ser revisitado, mas que é sempre outro cada vez que o observamos.

Quando eu era criança, por volta dos nove anos, apresentei uma peça de balé na qual interpretava o personagem Pinóquio. Só muito recentemente percebi a graça implícita: o boneco de madeira que queria “ser um menino de verdade”. Não acredito que estivesse

destinado a transicionar, tampouco penso que os adultos que me atribuíram o papel tivessem tal clarividência. Se a transição não tivesse acontecido em minha vida — se eu não tivesse optado por ela — representar Pinóquio teria sido apenas mais um dado da minha história, guardado na gaveta de fabulosas curiosidades que cada um de nós carrega. No entanto, aconteci trans e fui, também, durante os meses em que a peça esteve em cartaz, Pinóquio. Coincidência, como preferirem chamar... Mas quão graciosa é a *poiesis* da vida, em que nada do que se dispôs no passado se apresenta pronto, mas se oferece ao *bricoleur* para que este teça a si mesmo.

Já discutimos como os processos de narrativização e de produção de identidades narrativas implicam um movimento de subjetivação dos termos da cultura. No entanto, o seu duplo também é relevante: o processo de objetivação de si a partir da resignificação de determinados objetos culturais que são incorporados ao sujeito e tornados parte da experiência. Esse trabalho de fabulação aparece nas narrativas trans por meio do emprego de figuras de linguagem poética, como metáforas, analogias e alegorias. Na ausência de referenciais culturalmente satisfatórios para elaborar uma experiência trans, podemos afirmar que Pinóquio constitui uma alegoria efetiva para pensar algumas experiências transmasculinas.

Quando Joanna me diz que seu “corpo travesti” também “transforma os espaços em que passa”, ela também me informa sobre este processo de identificação e desidentificação. Ela me conta, então, sobre sua visita a um ponto de memória da comunidade trans em Curitiba: um túmulo coletivo de travestis.



Imagem 16 e 17: registros fotográfico do túmulo coletivo de travestis em Curitiba/PR por Joanna Leoni.

O registro foi realizado durante uma visita ao Cemitério Santa Cândida, em Curitiba, feita por Joanna junto ao Coletivo Mães pela Diversidade. As imagens documentam o túmulo onde a travesti Gilda foi originalmente sepultada, figura conhecida na região central da capital paranaense, especialmente na chamada Boca Maldita — localizada entre a Praça Osório e a Rua XV de Novembro.

Gilda viveu em Curitiba entre 1973 e 1983, era moradora de rua e costumava abordar os transeuntes com a frase que se tornou seu lema: “uma moeda ou um beijo?”. Após sua morte, houve uma tentativa de homenageá-la com a instalação de uma placa na Boca Maldita, com os dizeres: “Gilda, você deixou saudades.” No entanto, a iniciativa foi boicotada e a homenagem só veio a se concretizar quase quatro décadas depois, quando uma nova placa foi instalada por iniciativa do artista e produtor cultural Guilherme Jacon, no âmbito do 67º Salão Paranaense de Arte Contemporânea.

É instigante refletir sobre como Gilda se apropriava da abjeção imposta ao seu corpo como uma estratégia de sobrevivência, convertendo-a em meio para obter alguns trocados. Pergunto-me se, pelas ruas de Curitiba, também circularam pessoas que preferissem beijar sua boca a simplesmente lhe oferecer dinheiro.

Atualmente, o túmulo de Gilda constitui um ponto de memória para a comunidade LGBTQIA+ de Curitiba e do Brasil, tornando-se um espaço que articula passado e presente por meio das diferentes gerações de travestis ali enterradas. O corpo de Gilda, que em vida transformava a cidade de Curitiba, em morte, ressignifica o espaço destinado à memória dos que partiram, convertendo-o em um monumento de resistência que extrapola sua trajetória individual e passa a representar toda uma comunidade.

Nesse jazigo, são acolhidos corpos de travestis que, mesmo sem vínculos entre si em vida, repousam lado a lado; assim como visitantes que ali chegam por terem conhecido alguém sepultada ou simplesmente para prestar homenagem a notórias desconhecidas. É o caso de Joanna, que foi apenas visitar o local e que, por meio de seus registros fotográficos, transformou mais uma vez aquele espaço em parte de si — em suporte para o seu próprio corpo travesti.

3.4. Uma jornada de rememoração

I am in my Buick, staring in the rearview mirror at my daughter in the car seat, an hour after I gave Derek, a guy I don't know, the last 30 bucks I had. My editor reminds me it's seven years before car seats are mandatory. My ex-wife reminds me I never owned a Buick. This is the odyssey of recollection.⁸⁶

— Entrevista com o vampiro, 2022.

Beatriz Sarlo escreve que “a lembrança, assim como um cheiro, acomete, até mesmo quando não é convocada. Vinda não se sabe de onde, a lembrança não permite ser deslocada; pelo contrário, obriga a uma perseguição, pois nunca está completa.” (SARLO, 2007, p. 10). Nessa passagem da escritora argentina, podemos identificar duas dimensões distintas da memória delimitadas a partir das noções gregas de *mneme* e *anamnesis* (DERRIDA, 1995; RICOEUR, 2004). A primeira delas se manifesta na ideia de uma “lembrança” que acomete o sujeito — a memória como afecção, ou *pathos*. Por meio dela, eventos do passado se tornam representáveis através de “traços” que, quando evocados, fazem emergir aquilo que não está presente — nem no “aqui” nem no “agora” —, tornando-o momentaneamente atual, ou presentificado. Nessa primeira dimensão, Ricoeur enquadra os documentos de arquivo (2004: 15). Já a segunda dimensão, a *anamnesis*, segundo o filósofo francês, corresponde à memória

⁸⁶ “Estou no meu Buick, olhando pelo retrovisor para minha filha na cadeirinha, uma hora depois de ter dado a Derek, um cara que eu não conheço, os últimos 30 dólares que eu tinha. Meu editor me lembra que faltam sete anos para que as cadeirinhas se tornem obrigatórias. Minha ex-esposa me lembra que eu nunca tive um Buick. Esta é a odisseia da rememoração.” Tradução livre.

como procedimento: uma *práxis* que exige do sujeito um esforço ativo de rememoração, uma busca deliberada em direção ao passado.

Anamnese é, também, o nome dado ao procedimento clínico no qual se dá o primeiro contato do médico, ou profissional de saúde, com o paciente. Nesse momento, o paciente é convidado a relatar sensações e sintomas presentes em seu corpo, com o intuito de construir uma narrativa auto-referencial onde a busca pela cura do problema que o aflige é o denominador comum da produção do relato.

Para o nosso segundo encontro para essa pesquisa, convidei Yolanda a trazer registros que ela desejasse compartilhar comigo a respeito de seu processo de transição. Portanto, no dia 17 de Março de 2025, recebi Yolanda em minha casa, tomamos um cafézinho e nos dirigimos ao escritório onde gravaríamos nossa conversa. Uma das coisas que mais me chamou atenção na curadoria de seus *diários de transição* apresentados por ela naquele dia foi o tipo de documento majoritariamente escolhido por ela para representar seu processo de transição: prontuários médicos. Yolanda me conta que tem costume de, periodicamente, solicitar a impressão de seus prontuários no postinho de saúde onde é atendida. E que faz isso desde 2021.

Yolanda, então, começa a me contar sua história através destes registros. A “cronologia épica” como ela diz, fazendo referência a opção narrativa pela diacronia. Me entregando um de seus diversos prontuários médicos, Yolanda afirma que, isolado, esse documento em questão não tem relação nenhuma com sua transição de gênero. O documento que ela me entrega é composto por algumas laudas de resultados de exames que, ela me conta, foram solicitados para que ela desse início ao tratamento com isotretinoína (uma substância usada por pacientes com acne). O documento em si “não faz sentido no vácuo” pois, segundo Yolanda, “a data é o que é mais importante” naquele documento que eu tinha em mãos: 9 de Dezembro de 2014. Ela, então, me contou que foi a partir do desejo de reconstituir o dia exato em que “se descobriu trans” que chegou até o documento que me apresentava naquele momento.

Yolanda me conta que possuía “uma memória vívida” do dia em que, pela primeira vez, percebeu-se trans. E foi, por conta dessa memória, que ela pôde chegar até aquele documento. Ela me conta:

Eu estava indo fazer o exame de sangue no banco de carona do carro dos meus pais, enquanto a minha mãe dirigia no Rio Tavares. Eu lembro do sol da manhã — era tipo umas seis da manhã ainda —, o sol batendo na minha cara, enquanto eu estava

pensando sobre o jogo *Life is Strange*. E... eu estava pensando sobre a protagonista desse jogo, que é a Max Caulfield [...] eu estava pensando sobre como eu queria ter essa experiência: ‘ah, eu queria muito ter uma vida que nem a dela [...] eu queria muito ser uma guria que nem ela, assim, vivendo essas paradas e nananana’. Aí eu: ‘pera, eu queria ser uma o quê?’ [risos] ‘Eu queria ser uma garota? Como assim? De onde é que vem esse negócio aqui?’ E eu parei pra pensar, tipo: ‘não, beleza [...] eu preferiria viver a vida como uma mulher! Isso significa que eu sou trans, né?’

A partir do resgate ativo dessa memória, Yolanda me conta que foi capaz de tomar conhecimento da data de seu “nascimento trans”, data essa que ela começou a comemorar como aniversário, substituindo a data de nascimento que consta em sua certidão de registro. A partir deste relato Yolanda discorre sobre seu processo de aceitação e repressão desta notícia, tema que trato em outra seção deste trabalho. Agora vou me ater aos aspectos da discussão documental que o relato de minha interlocutora suscita.

Ao pensarmos os documentos de arquivo enquanto “traços” capazes de trazer à tona aquilo que está sumariamente ausente, podemos assumir equivocadamente que tais documentos possuem uma relação de mera representação com os eventos do passado que comunicam. No entanto, como aponta Ana Maria de Almeida Camargo, os documentos de arquivo são “instrumentos e produtos das ações de indivíduos e instituições” que os produziu (CAMARGO. 2009a: 28). Assim, eles funcionam, simultaneamente, como meios pelos quais as ações são executadas — na medida em que viabilizam as atividades realizadas pela entidade produtora, tanto em âmbito institucional quanto pessoal — e, quando preservados, podem funcionar como fontes de informação sobre essas mesmas atividades.

Porém, quando analisamos casos nos quais instituições produzem documentos a respeito de outros sujeitos — como é o caso dos prontuários médicos de Yolanda — a dimensão indiciária destes arquivos só pode ser concebida quando levamos em consideração o caráter de impermeabilidade destes (CAMARGO. 2009b: 435) que os torna imunes a eventuais usos interpretativos externos. Dessa forma, quaisquer que sejam as informações contidas em documentos desse tipo, produzidos sobre terceiros, eles só podem servir como prova das ações da instituição que os criou, não possuindo, portanto, valor probatório em relação às atividades do sujeito a que se referem.

A partir dessa breve digressão, retomo a dimensão representativa dos documentos de arquivo (CAMARGO. 2009a: 28), levantando alguns questionamentos sobre a natureza dos usos que Yolanda faz desses documentos com o intuito de problematizar e expandir tal concepção. Primeiramente, se fossemos basear nossa análise segundo as noções arquivísticas

do que viria a compor a validade indiciária de um arquivo, no qual a primazia da entidade produtora opera sobre os eventuais usos secundários dos documentos, os prontuários de Yolanda não representariam provas das atividades desempenhadas por ela. No entanto, ao ser convidada a compartilhar seu arquivo pessoal comigo, Yolanda aponta o resultado de um exame de sangue como “o documento mais importante” dentre os que me apresenta. Ao apropriar-se destes documentos, Yolanda “transfere o *locus* de produção e acumulação” (CAMARGO, 2009b, p. 435) destes documentos e em sua jornada de rememoração é capaz de resgatar “a data exata” em que se “descobriu trans”.

Se no tratamento dos documentos de arquivos institucionais a lógica de produção e acumulação primária — ou seja, aquela empregada pela entidade produtora — reforça o “vínculo arquivístico⁸⁷” (DURANTI, 1997) e sua função probatória, nos arquivos pessoais a relação imediata dos documentos com sua funcionalidade originária é um tanto mais complexa. Os arquivos pessoais diversas vezes desafiam a lógica de classificação e organização propostas por profissionais da área da arquivologia, tensionando o campo arquivístico em busca de sua ampliação para o melhor tratamento destes arquivos. Ao tratar-se de arquivos pessoais (ou arquivos de pessoas, como sugere Ana Maria de Almeida Camargo), “cada documento, independentemente de sua extensão ou característica física, passa a configurar um universo cuja identificação nada deve às circunstâncias em que foi produzido” (CAMARGO, 2009a: 30). Em *Os arquivos e o acesso à verdade*, Camargo afirma que uma análise sobre arquivos institucionais, só tem “sentido pleno” quando consideradas dentro de um sistema de “relações que mantêm entre si e com o todo” (CAMARGO, 2009b: 428). Já ao se tratar da acumulação de arquivos de pessoas, nem sempre “as relações orgânicas que [os documentos] mantêm com os outros itens do arquivo” (CAMARGO, 2009a: 30) têm privilégio no entendimento destes agrupamentos.

Quando Yolanda afirma que “o documento não faz sentido no vácuo”, ela sugere que, no caso daquele documento em específico, o processo de significação incorporado por meio da narrativa em que o insere é fundamental para a compreensão do sistema do qual o documento passa a fazer parte. Segundo Camargo e Goulart (2007: 21), “nenhum documento é uma ilha”, e o conteúdo destes documentos é indissociável do seu contexto. Ao apresentar o resultado de um exame de sangue enquanto registro de sua transição de gênero, Yolanda

⁸⁷ “O vínculo arquivístico é o componente essencial do documento de arquivo, que revela sua verdadeira natureza, que determina sua identidade, pois é definido pela sua ligação com o órgão produtor.” (RODRIGUES, 2008: 8)

contextualiza esse documento de forma que o conteúdo informativo deste deixa de ser o principal foco de interesse e transforma, também, o contexto em que o documento se insere.

Para Yolanda, a importância deste documento surge de uma busca retrospectiva empregada por ela a fim de recuperar uma data. Nesse processo de economia da memória, minha interlocutora aplica a segunda dimensão heurística do fenômeno da memória como identificada por Paul Ricoeur: a *anamnesis*. O exercício prático da memória é fundado pela intencionalidade em recapitular eventos do passado, resgatando seus traços com o objetivo de um reconhecimento (ASKIN, 2009). Estes vestígios do passado — aqui evocado através do documento físico de um resultado de exame médico — podem servir tanto como a validação necessária que legitima a experiência vivida e, também, como suporte para uma narrativa de identificação. Quando perguntada a respeito deste processo auto-reflexivo (LAHIRE, 2008), Yolanda afirma que recorre a isso como um hábito frequente:

Isso acontece comigo, às vezes. Eu lembro de algo que aconteceu, daí eu vou, tipo, sei lá, lembro que esse dia eu saí com tal pessoa, daí eu vou no WhatsApp olhar as mensagens que foram enviadas, pra ver qual o dia que foi, assim. Eu faço isso toda semana, tipo, umas duas horas antes de começar a minha terapia, e aí eu faço uma listagem de tudo que aconteceu de importante, assim, na semana. Eu vejo o meu próprio registro.

A atenção dada a Yolanda ao momento da terapia enquanto processo de autorreflexividade não é por acaso. Como demonstra Gabriela Sanchez Lopez (2016, p. 281), a psicoterapia é um dos dispositivos que propiciam a produção de um certo tipo de narrativa do *self*, a qual demanda a organização das experiências não apenas ao lhes atribuir sentido no tempo, mas também ao suprir ausências, conformar incoerências e tematizar rupturas. Por vezes, essa produção narrativa é enquadrada em um paradigma no qual a “narração do *self*” é concebida como “constituente de uma vida humana completa”.

No entanto, o trajeto reflexivo percorrido por Yolanda acerca de sua prática de acumulação não é óbvio ou auto-intuitivo, é o resultado desta perseguição por algo que presentifique uma ausência. A poetisa e crítica literária, Susan Stewart, afirma que os objetos de valor memorialístico “marcam o espaço de nexos para todas as narrativas, o lugar onde a história é transformada em espaço, em propriedade” (STEWART, 1992: 12). Essa afirmação vai ao encontro da ideia, presente em Lahire, de que estes objetos cumprem a função de objetivar, ou seja, materializar, as experiências vividas pelos sujeitos (LAHIRE, 2008: 169).

Aqui, proponho que pensemos nestes documentos a partir da noção proposta de *corpo-arquivo-corpo*-, como dispositivos que permitem — através de um processo bidirecional e constante de subjetivação e objetivação — a produção de identidades relacionais. Nesse sentido, à medida que o resultado do exame objetiva, para Yolanda, uma transformação na forma do entendimento de si, a notícia desta transformação é o que subjetiva a data impressa no prontuário e permite que o evento que gerou o documento — i.e: um exame de sangue que nada tem a ver com sua transição de gênero — seja narrativamente realocado e o registro deste se torne um dos principais documentos de sua transição.

Talvez seja por esse mesmo fenômeno que, nas narrativas de pessoas trans, seja tão comum a percepção de uma anterioridade da transgeneridade ao se observarem, por exemplo, em fotografias da infância. Nessas ocasiões, muitas vezes são atribuídas à imagem do próprio corpo — em períodos pré-transição de gênero — características que revelam aspectos do gênero vivido no presente: “olha só, eu sempre fui uma menina/menino/etc.” Aqui, pouco me interessa duvidar das fabulações produzidas por esses sujeitos ao falarem de si. Meu intuito é, ao contrário, valorizar as formas de autopercepção que desenvolvem e compreender as relações que estabelecem com os registros do passado, bem como os modos pelos quais esses *diários de transição* proporcionam meios para a (re)construção de narrativas sobre si.

Se os documentos de arquivo são possibilidades, tratá-los apenas como representações de eventos é tanto limitador quanto contraproducente. Proponho, portanto, que compreendamos os (documentos de) arquivos em sua dimensão performativa. No sentido de que, se os documentos são “ao mesmo tempo o começo e o comando” (DERRIDA, 2001, p. 11) — isto é, se são simultaneamente a condição de possibilidade para o desempenho de uma atividade e o meio pelo qual ela será registrada —, então eles performam, produzindo os próprios eventos aos quais se vinculam.

Compreender a performatividade dos arquivos vai contra a noção extrativista dos arquivos que entende estes apenas enquanto “fontes de onde se tiram informações” passivas. Se Paul Ricoeur distingue os documentos de arquivo enquanto “traços” do passado correspondentes à primeira dimensão da memória (*mneme*), é importante ressaltar que essa distinção tem fins puramente heurísticos e ambas as dimensões assinaladas por ele fazem parte de um mesmo fenômeno e não devem ser apreciadas isoladamente. Nesse sentido, *mneme* e *anamnesis* são processos indissociáveis na compreensão da relação que os sujeitos elaboram com seus arquivos, sendo a narrativa que apresentam sobre os documentos no

momento presente da interação o suplemento de sentido necessário para o entendimento desta relação entre os sujeitos e os objetos que arquivam.

Nesse sentido, a performatividade dos arquivos — especialmente quando tratamos de arquivos de pessoas — estende-se para além de sua função de viabilizar determinadas atividades no contexto em que foram produzidos. A possibilidade de esses documentos serem ativados como suportes para narrativas de si também produz identificação nos sujeitos que a eles recorrem para se narrarem. Aqui, no entanto, é necessário cautela diante de possíveis extrapolações. A afirmação de que os documentos de arquivo produzem realidades pode ser válida quando nos referimos ao contexto de sua produção, ou seja, aos seus usos primários. No entanto, ao abordarmos os usos secundários, é importante destacar que os arquivos só produzem efeitos a partir da mediação dos sujeitos que os acessam e os reinterpretam no presente das narrativas em que são incorporados. Essa ressalva diz respeito ao risco de usos abusivos dos arquivos baseados em interpretações secundárias, uma vez que os significados atribuídos aos documentos *a posteriori* dizem mais sobre os agentes que os interpretam do que sobre os próprios documentos de arquivo.

Algo muito interessante ocorre na prática de arquivamento desempenhada por Yolanda. À medida que a biomedicina também atua no arquivamento da vida e dos corpos das pessoas, Yolanda acaba produzindo um arquivamento quase “contradiscursivo” da própria biomedicina enquanto personagem de sua trajetória pessoal de transição. Isso se dá porque, por meio dos documentos produzidos por profissionais de saúde acerca do corpo e dos comportamentos da interlocutora, são também arquivados os discursos das instituições de saúde e dos profissionais pelos quais Yolanda passou ao longo de sua transição médica. Esses registros possibilitam demarcar diferentes perspectivas sobre esse corpo — o corpo de Yolanda — em distintos momentos no tempo, bem como diferentes abordagens institucionais, que flutuam desde a suspeição em relação à “transgeneridade verdadeira” de Yolanda até o acolhimento e o suporte às questões de sua saúde física e psicológica.

Apesar de sua pulsão de destruição dos registros fotográficos precedentes à transição de gênero, Yolanda acaba por encontrar um outro modo de construir este corpo que articula os discursos produzidos sobre eles e suas interpretações pessoais destes enunciados registrados nos prontuários. A trajetória arquivada pela interlocutora é documental da passagem deste corpo pelo sistema de saúde.

A pulsão de destruição é um ponto recorrente no imaginário comum das discussões sobre a imagem do corpo no contexto da transição de gênero. Joanna, por exemplo, conta que, logo após conversar com sua mãe sobre a transição, um dos principais gestos de suporte

materno foi a remoção de todas as fotografias de Joanna em período pré-transição dos porta-retratos da casa. O gesto causou espanto em Joanna, que me relata: “não tinha problema se ela tivesse deixado [as fotografias], né? Mas eu achei um gesto bom! É um negócio meio de novela, assim, essa representação das pessoas trans com um desejo de negar o passado... Mas foi o jeito dela de dizer que me apoia, né?”

Quando perguntei a Joanna sobre sua relação com essas imagens e documentos do passado, ela me disse que não os percebe como algo totalmente negativo e que, na verdade, gosta de guardar fotografias e documentos de identificação como forma de inspiração para seus trabalhos em artes visuais, nos quais explora sobreposições de imagens de tempos díspares em arranjos reflexivos sobre o corpo que habita e produz ativamente. Joanna relata que, ao se mudar para Florianópolis, perdeu grande parte desses documentos que vinha guardando, o que ainda a entristece, pois gostaria muito de tê-los preservado. No entanto, menciona com muito carinho uma imagem que sobreviveu ao extravio da viagem e à situação habitacional precária em que se encontrava nos primeiros meses vivendo na cidade: trata-se de uma fotografia 3x4, tirada no jardim de infância e entregue aos pais e mães das crianças na forma de um chaveiro.

Eu gosto bastante das fotos que eu tenho e eu gosto de voltar quando eu lembro de alguma coisa... Tipo, essa semana lá em casa a gente tava conversando alguma coisa e eu lembrei, ‘ah, quando eu era criança eu fazia isso’ e daí eu lembrei que tinha uma foto e isso me levou a buscar a foto. E eu tenho muito apego a ela e eu acho que eu lembro daquele dia, eu tenho alguma memória de estar tirando aquela foto. E eu já usei essa foto de tantas maneiras assim, eu fiz um certo registro da minha transição com fotografia e eu fotografei essa foto, é uma foto que eu tenho mais apego, que eu gosto de às vezes olhar

As práticas de arquivamento mobilizadas por Yolanda e Joanna evidenciam que os documentos, imagens e registros do passado não operam apenas como vestígios estáticos de experiências pretéritas, mas como dispositivos ativos na produção de narrativas de si. Ao serem reapropriados, recontextualizados e inseridos em regimes narrativos contemporâneos, esses arquivos passam a desempenhar uma função performativa, na medida em que permitem a presentificação de ausências, a reorganização temporal da experiência e a legitimação de processos identitários. Assim, a memória não se limita à evocação passiva de traços, mas se constitui também como prática intencional de busca, na qual os sujeitos acionam seus arquivos para produzir sentido, continuidade e reconhecimento de si.



Imagem 18: “registro da minha transição com fotografia”, composição fotográfica de Joanna Leoni.

Os arquivos pessoais revelam-se espaços privilegiados de disputa simbólica. Ao deslocar os prontuários médicos de seus contextos originais de produção, Yolanda tensiona os discursos normativos que historicamente enquadram corpos trans, reinscrevendo esses registros em narrativas próprias, afetivas e reflexivas. Já Joanna, em sua produção estética nos convida à reflexão sobre a transição de gênero não como um ponto de ruptura total com o passado, mas como o desdobramento de uma possibilidade em relação ao futuro. Desse modo, sujeitos trans vêm investindo-se em uma relação com os arquivos na qual estes deixam de ser apenas provas institucionais ou imagens congeladas do passado e tornam-se suportes de elaboração subjetiva, capazes de articular memória, corpo e identidade em um processo contínuo de artesanania de si.

CONCLUSÃO

Assim como a apropriação do conceito de disforia pela comunidade trans desestabiliza fronteiras entre corpo, identidade e norma, a *etnografia disfórica*, proposta neste trabalho, dissolve limites rígidos entre História, Antropologia, Teoria Queer e Estudos de Gênero, entendendo método como atravessamento, não compartimentalização. A *etnografia disfórica* expõe o caráter normativo do ideal de neutralidade, objetividade e distância analítica, denunciando a violência de uma metodologia que exige contenção do corpo e distanciamento da experiência em nome de uma suposta pureza científica. O conhecimento, aqui, não nasce da separação, mas do contágio entre corpo, teoria e escrita de forma interdisciplinar, tornando inviável um retorno ao paradigma “cirúrgico” da ciência que dissocia quem pesquisa, aquilo que é pesquisado e o modo como a experiência de pesquisa é transformada em narrativa.

É nesse horizonte que a posicionalidade do pesquisador deixa de ser um “ruído” a ser corrigido e se torna ferramenta analítica. Assumir a posição de uma pessoa transmasculina pesquisando práticas de registro mobilizadas por outras pessoas trans implicou reconhecer que o conhecimento produzido nesta dissertação emerge de um lugar específico, situado e parcial. Longe de constituir um ponto de vista privilegiado ou transparente, essa posição evidenciou um jogo complexo de proximidades e distâncias, no qual compartilhamentos de experiência coexistem com divergências de trajetória, classe, raça, geração e modos de viver a transgeneridade que ora se expressam através de entendimentos que são presumidos tacitamente ora divergências lexicais que produzem efeitos violentos ao denominarmos alteridade. A posicionalidade do pesquisador, longe de ser um dado a ser neutralizado, torna-se aqui um operador analítico fundamental, permitindo compreender como a produção do conhecimento antropológico é atravessada por relações de poder, expectativas mútuas, pactos de reconhecimento e também por silêncios, recusas e desconfortos.

Nesse sentido, a noção de *etnografia disfórica*, mobilizada ao longo do trabalho, procura dar nome a um fazer antropológico marcado pela instabilidade das categorias clássicas de sujeito, objeto e campo, em um contexto no qual o pesquisador não se coloca diante de uma alteridade distante, mas habita o próprio terreno investigado. O trabalho de campo, assim, não se apresenta como um momento delimitado no tempo, mas como uma experiência prolongada de implicação, na qual observar, narrar e registrar tornam-se gestos indissociáveis de viver e de ser afetado pelas mesmas forças que atravessam os interlocutores da pesquisa. Ao invés de separar artificialmente “vida”, “método” e “análise”, a *etnografia*

disfórica aposta na inseparabilidade dessas dimensões, assumindo que a própria produção do conhecimento é um processo de constituição compartilhada entre pesquisador, interlocutores e mundo social.

Ao longo desta dissertação, busquei acompanhar as práticas de registro mobilizadas por pessoas trans e percebi como tais operações excedem os limites da função documental, configurando-se como gestos corporais, rituais de si e tecnologias de produção de existência. Mais do que instrumentos de memória, essas práticas mostraram-se modos de inscrição do corpo no tempo, compondo aquilo que aqui propus pensar como uma lógica de arquivamento dos corpos dissidentes: uma somateca viva, instável e em permanente reescrita.

Ao pesquisar nas humanidades, diferentemente das ciências exatas — nas quais um paradigma tende a substituir outro à medida que os meios heurísticos e tecnológicos de observação do mundo se desenvolvem —, as ciências voltadas à apreensão do comportamento humano frequentemente operam por meio da sobreposição de paradigmas. Isso se deve, em grande medida, ao fato de que, assim que uma nova corrente de pensamento “emerge”, as estruturas que organizaram os paradigmas predecessores não desaparecem do mundo social prontas para serem substituídas por algo pretensamente mais “moderno”.

Nesta pesquisa, observa-se que o paradigma da narrativa biomédica — ou paradigma da transexualidade —, que se consolidou formalmente no final do século XIX como matriz de produção e inteligibilidade das experiências trans, coexiste atualmente com outras formas de organização narrativa dessas experiências. Tais formas abdicam de alguns dos lugares-comuns que figuraram como características fundacionais da episteme da transexualidade, como a essencialização do gênero expressa pela anterioridade da transexualidade na vida do sujeito, especialmente na infância e sumariada pelo mote “nasci assim”; a noção de que se habita um “corpo errado”, entendido como um problema a ser sanado por meio da intervenção médica; entre outros elementos que, articulados, sustentam a afirmação de uma “transexualidade verdadeira”, passível de quantificação e escrutínio pelas ciências biomédicas.

Embora esta dissertação dialogue com experiências compartilhadas por pessoas trans, os materiais analisados revelam que não existe uma forma única ou homogênea de narrar a transgeneridade. Os enquadramentos narrativos mobilizados pelos interlocutores como o acesso a determinados repertórios simbólicos informam as possibilidades de dizer-se e de registrar-se. Tais narrativas tanto reproduzem quanto tensionam discursos hegemônicos sobre transição, legitimidade e identidade, apontando para hierarquias internas e disputas de sentido

que atravessam a própria comunidade trans e que complexificam qualquer tentativa de universalização dessas experiências.

Contudo, se a recusa, por parte de sujeitos trans, a esse tipo de quantificação dos “dados do corpo” é uma realidade contemporânea, é possível extrapolar o plano estrito da ordem do discurso e indagar se tal enquadramento biomédico das experiências trans — a transexualidade — não adquire estatuto de cânone justamente por ter sido historicamente o mais difundido por meio do próprio aparato de controle que o produziu. Isso ocorre, inclusive, porque esse mesmo aparato foi, em muitos casos, estrategicamente mobilizado por pessoas trans que se apropriaram de narrativas consideradas “bem-sucedidas” como forma de burlar seus critérios e obter o reconhecimento institucional de suas demandas — sem que isso implique, contudo, que tal enquadramento tenha sido o único modo possível de narrar e experienciar a transgeneridade.

A análise das práticas de registro e narrativização também evidencia que o termo “trans” não constitui uma categoria estável ou consensual, mas um signo historicamente disputado, atravessado por diferentes regimes de verdade. Desde sua consolidação nos discursos biomédicos e midiáticos até sua apropriação política por sujeitos e coletivos, “trans” opera como um campo de tensão no qual se negociam pertencimento, inteligibilidade e autodeterminação. Retomar a historicidade desse termo permite compreender que as formas contemporâneas de narrar a transgeneridade não emergem *ex nihilo*, mas dialogam criticamente com categorias herdadas, ressignificando-as, recusando-as ou instrumentalizando-as conforme as condições materiais e simbólicas disponíveis em cada contexto.

A necessidade evocada pelos interlocutores desta pesquisa de “imaginarmos futuros possíveis” convida-nos a deslocar o olhar, com igual generosidade, em direção ao passado. Diferentemente de um desejo de “reescrever a história”, ao imaginarmos um passado no qual era possível transitar pelas brechas dos aparatos de controle, podemos conceber sujeitos complexos, plenos de agência e dotados de predicados para suas ações, que dispuseram — com ainda menos recursos do que aqueles de que acessamos hoje — de toda a sua capacidade inventiva para criar o próprio corpo e inventar a si mesmos.

Se a narrativa, enquanto método e forma de produção da experiência, confere ordenamento temporal e coerência aos objetos que tematiza, o exercício de autorreflexividade atrelado ao ato de narrar-se revela que a existência escapa, insubmissa, às categorias pré-estabelecidas. Por mais que o movimento de olhar retrospectivamente para o passado e, no presente da interação, produzir uma narrativa que “conte sobre” o momento agora —

mobilizando os arranjos identitários que estão à ordem do dia — faça desse reencontro com a memória um trabalho de economia de si, o passado — ou o passado tal como representado em nossa memória — ainda é uma caixa de Pandora.

Muito do que emerge escapa ao entendimento racional: por vezes, já não se sabe se aquilo que é tematizado foi sonho ou se ocorreu enquanto estávamos acordados. As datas se perdem, os rostos se confundem. Em outros momentos, certos acontecimentos recebem o verniz da emoção que os adorna no próprio ato de serem narrados. O movimento de voltar ao corpo, pensar este corpo através dos suportes extracorpóreos e narrar este corpo a partir de tais suportes destaca as brechas e as suturas mobilizadas neste ato de artesanaria de si. Nesse sentido, o ordenamento que a narrativa propicia não é um sacrifício da incoerência e contingências da vida humana em prol da inteligibilidade, mas sim, uma tarefa de auto-pioesis na qual o “si mesmo” se torna uma ficção auto-admitida.

Narrar-se é produzir esse corpo impossível, que só nos pertence por meio da insubmissão às categorias do que é dito como imaginável na episteme cisheteronormativa. Esse corpo se faz com aquilo que se tem à mão: a câmera disponível, alguns prontuários médicos, o lixo hospitalar ressignificado. Do mesmo modo, ressignificam-se e rearranjam-se categorias que outrora operavam como camisas de força e que, agora, passam a funcionar como ferramentas do *bricoleur* no processo de produção identitária.

Ao enveredar pelas lógicas de produção desses diários, fotografias, vídeos, performances e gestos cotidianos de autorregistro, tornou-se evidente que não se trata apenas de “guardar” uma história, mas de produzi-la ativamente. Registrar é fabricar presença, constituir o corpo como lugar de memória e de fabulação. As chamadas “escritas de si” aparecem, portanto, menos como testemunhos retrospectivos e mais como práticas prospectivas: coletivamente, representam a produção de futuros possíveis, ao mesmo tempo em que, em nível individual, organizam o passado dos sujeitos.

Esses *diários de transição* não apenas documentam uma experiência, mas instauram regimes de visibilidade que tensionam modos normativos de representar corpos trans, frequentemente reduzidos à espetacularização, à patologização ou à narrativa de sofrimento. Ao flertarem com estratégias estéticas e performativas, tais práticas produzem outras formas de presença e de legibilidade, afirmando o corpo como espaço de criação, fabulação e experimentação política.

A produção destes arquivos reflete as condições de produção também destes corpos: em disputa, atravessados por tecnologias biomédicas, regimes normativos de gênero, violências estruturais e, simultaneamente, por práticas de invenção de si, fabulações, desejos

e alianças afetivas. A noção proposta de *corpo-arquivo-corpo* permite vislumbrar que o arquivo não está apenas fora, nos acervos institucionais, mas se sedimenta na pele, nos gestos, nas cicatrizes, nos fluidos, nas rotinas e nas formas de habitar o tempo.

Tal noção chama atenção para o fato de que a produção de si através dos registros extracorpóreos acontece em um movimento pendular no qual o corpo encontra suportes para além da carne. Suportes estes que desafiam a imagem “natural” do corpo, que ora os legitimam perante os mecanismos de controle do Estado ora borram suas fronteiras. Este movimento pendular e cíclico de referência reforça os laços entre a experiência, sensações e desejos vividos no corpo, a cultura material que é mobilizada em torno deste corpo e os modos de significação, aparatos lexicais e signos disponíveis no universo de transmissões culturais no qual os sujeitos habitam.

Por fim, disputar um futuro para o corpo implica reconhecer que o porvir não se apresenta como um horizonte dado, mas como um campo de lutas simbólicas, materiais e afetivas que se travam no presente. Ao registrar-se, narrar-se e arquivar-se, corpos trans não apenas reivindicam memória ou reconhecimento retrospectivo, mas afirmam a possibilidade de existir para além dos enquadramentos que historicamente lhes foram impostos. Disputar um futuro para o corpo é, assim, insistir na abertura do tempo, recusando a fixidez das categorias que pretendem encerrar a experiência em modelos normativos de inteligibilidade. Trata-se de um gesto ético, estético e político que afirma o corpo como lugar de invenção contínua, capaz de fabular outros modos de vida, outras temporalidades e outras formas de habitar o mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSEN, Christoffer Koch. Encoding Trans Archival Memory: Critical Reflections on Archiving Digital Trans Resistance. *Rejoinder*, v. 9, Spring 2024. Institute for Research on Women (IRW), Rutgers University.
- ASKIN, Ridvan. Mneme, anamnesis and mimesis: the function of narrative in Paul Ricœur's theory of memory. *FIAR: Forum for Inter-American Research*, v. 1, n. 2, 2009.
- ASSMANN, Jan. Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory. In: ASSMANN, Aleida; CONRAD, Sebastian (Eds.). *Memory in Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan, 2010, p. 121–137.
- BAUER, Heike. *The Hirschfeld Archives: Violence, Death, and Modern Queer Culture*. Philadelphia: Temple University Press, 2017.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.
- BEST, Elsdon. *The Maori, Memoirs of the Polynesian Society, Volume V. Board of Maori Ethnological Research*, Wellington, New Zealand, 1924.
- BEY, Marquis. The Trans-ness of Blackness, the Blackness of Trans-ness. *Transgender Studies Quarterly*, Nova York, v. 4 n.2, p. 275-295, 2017.
- BORBA, Rodrigo. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. *Cadernos Pagu*, n. 43, p. 441–474, jul./dez. 2014.
- BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 62-63, p. 69–72, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- BRACHEC, Jean Louis. *Traité de l'hystérie*. Paris: Ulan Press, 2012 (1847).
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu*, n. 26, 2006, pp. 329–376.
- BUTLER, Judith. Performativity's social magic. *Theory, Culture & Society*, v. 13, n. 2, p. 1–13, 1996.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- BUTLER, Judith. Criticamente queer. In: *Corpos que importam*. Rio de Janeiro: N-1/Crocodilo, 2019.

CAETANO, Morgan Franzoni. Estudos não-binários: mapeamento de uma década de publicações sobre não-binariedade de gênero no Brasil. 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. Arquivos pessoais são arquivos. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, v. 45, n. 2, p. 26–39, jul./dez. 2009a.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida. Os arquivos e o acesso à verdade. In: GOULART, Silvana (Org.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009b.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida; GOULART, Silvana. Tempo e circunstância: a abordagem contextual dos arquivos pessoais: procedimentos metodológicos adotados na organização dos documentos de Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso (iFHC), 2007.

CAMERON, Deborah; KULICK, Don. *Language and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: histórias do “povo de rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, 13(2): 317–345, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORACINI, Maria José R. F. A memória em Derrida. *Cadernos de Estudos Culturais, Campo Grande, MS*, v. 2, n. 4, p. 95–125, jul./dez. 2010.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. Londres: Routledge, 2000.

DURANTI, Luciana. The concept of appraisal and archival theory. *The American Archivist*, Chicago, v. 57, n. 2, p. 328–344, 1994.

ENTREVISTA COM O VAMPIRO. Criado por Rolin Jones. Direção: Alan Taylor et al. Elenco: Jacob Anderson, Eric Bogosian, Sam Reid. EUA: AMC Studios, 2022. 1 temporada. Disponível em: <https://www.primevideo.com/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

ESPINOSA, Marta Delatte. The experience as a document: designing for the future of collaborative remembering in digital archives. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Hull, Hull, 2021.

- FARGE, Arlette. *Le goût de l'archive*. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- FARRINGTON, Lisa E. Reinventing Herself: The Black Female Nude. *Woman's Art Journal*, 24(2): 15–23, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979–1980 (excertos)*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Le souci de soi*. In: *Dits et Écrits*, Vol. IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 783–813.
- FRECCERO, Carla. *Queer/Early/Modern*. Durham: Duke University Press, 2006.
- FUKUHARA, Rodrigo; TROITIÑO, Sonia. Fundo ou coleção? Um debate contínuo na Arquivologia. *Em Questão*, Porto Alegre, v. 29, e124736, 2023.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- GOMES, Angela Maria de Castro. *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.
- GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro, 2012.
- HABIB, Ian Guimarães. Transjardinagem: performance como paisagem radical para arquivo vivo trans. *Anais do 11º Congresso da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas*, 2021.
- HALBERSTAM, Jack. F2M: The making of male masculinity. In: DOAN, Laura (Ed.). *The lesbian postmodern*. New York: Columbia University Press, 1994. p. 210–228.
- HALBERSTAM, Jack. *Trans: a quick and quirky account of gender variability*. Oakland: University of California Press, 2018.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.
- HARTMANN, Luciana. Oralidade, corpo e memória entre contadores e contadoras de causo gaúchos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 267-277, dez. 1999.

HARTMANN, Luciana. A memória na pele: performances narrativas de contadores de causos. *Revista Ilha de Antropologia Social*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 215-246, ago./dez. 2007. Publicada em 2009.

HAUSSMAN, Bernice. *Changing sex: Transsexualism, technology, and the idea of gender*. Durham: Duke University Press, 1995.

HOUBRE, Gabrielle. O corpo e a sexualidade das mulheres: do século XVIII ao período entre guerras. *Pro-Posições*, 14(2(41)): 103–119, 2003.

HEYAM, Kit. *Before We Were Trans: A New History of Gender*. London: Hachette. 2022.

INGOLD, Timothy. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25–44, jan./jun. 2012.

ITAKARU, Mugra. *Aguaceiro*. 1. ed. Brasil: Elle/Elu, 2023.

JESÚS, Aisha M. Beliso-De. *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press, 2015.

KAPCHAN, Deborah A. Performance. *The Journal of American Folklore*, v. 108, n. 430, p. 479-508, out. 1995.

KETELAAR, Eric. Archival turns and returns: Studies of the archive. In: GILLIAND, A. J.; McKEMMISH, S.; LAU, A. J. (Eds.). *Research in the Archival Multiverse*. Monash University Publishing, 2017, pp. 228–268.

KING, Helen. *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*. Farnham: Ashgate, 2013.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Authoring lives. *Journal of Folklore Research*, 26(2): 123–149, Maio–Agosto, 1989.

KOFES, Suely. Narrativas autobiográficas? Que tipo de Antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela. *Vidas e Grafias: Narrativas antropológicas entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2015.

LAHIRE, Bernard. *Homem plural: os determinantes da ação*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002.

LAHIRE, Bernard. De la réflexivité dans la vie quotidienne: journal personnel, autobiographie et autres écritures de soi. *Sociologie et Sociétés*, 40(2): 165–179, automne 2008.

LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

LEJEUNE, Philippe. Diários de garotas francesas no século XIX: constituição e transgressão de um gênero literário. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 8/9, p. 99–114, 2011.

LEJEUNE, Philippe. El pacto autobiografico y otros textos. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.

LIMA, Lux Luiza Ferreira. Trânsitos em texto: uma análise comparada de biografias e autobiografias de pessoas trans no Brasil e nos Estados Unidos. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

LISSOVSKY, Mauricio. O que fazem as fotografias quando não estamos olhando para elas? In: BARRENECHEA, M. A. (Org.). As dobras da memória. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

MARTINO, Mario. Emergence: A transsexual autobiography. New York: Crown Publishers, 1977.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 1997.

MCDUGALL, Joyce. As múltiplas faces de Eros: uma exploração psicanalítica da sexualidade humana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MOLLOY, Sylvia. Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América hispânica. Chapecó: Argos, 2004.

MONTEIRO, Fernanda. Reflexões epistemológicas dos arquivos e do fazer arquivístico enquanto instrumentos de poder. Revista Acervo, Rio de Janeiro, 27(1): 313–322, jan./jun. 2014.

MORANDO, Luiz. Por baixo dos panos: repressão a gays e travestis em Belo Horizonte (1963–1969). In: GREEN, James; QUINALHA, Renan (Orgs.). Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade, 1. ed., v. 1. São Carlos: EdUFSCAR, 2014, pp. 53–81.

NAMASTE, Viviane. Undoing Theory: The "Transgender Question" and the Epistemic Violence of Anglo-American Feminist Theory. In: Transgender Studies and Feminism: Theory, Politics, and Gendered Realities, 24(3): 11–32, 2009.

OLIVEIRA, Francine Natasha Alves de. Gênero, cultura e o dispositivo da transexualidade: A formação da identidade travesti no Brasil. Darandina Revisteletrônica – Programa de Pós-Graduação em Letras/UFJF, v. 10, n. 1.

PAPAILIAS, Penelope. *Genres of Recollection: Archival Poetics and Modern Greece*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

PEIRANO, Mariza G. S. *A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil*. 1999.

PIZA, Suze de Oliveira; SANTANA, Izabela Loner. Sobre o descentramento do sujeito: transgredindo os limites kantianos. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 35, 2019.

PRECIADO, Paul B. Eu sou o monstro que vos fala. *Cadernos PET Filosofia*, Curitiba, 22(1): 278–331, 2021 (2022).

PRECIADO, Paul B. *O manifesto Contrassexual*. São Paulo: n-1, 2014.

PRECIADO, Paul B. *Disforia Mundi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023a.

PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023b.

PROSSER, Jay. *Second Skins: The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press, 1998.

REIS, Neilton dos. *Diversidade de gênero e ensino de biologia: casos de prazeres e corporeidades não-binários*. 2015. 105 p. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas, Ciências Biológicas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 174 Seropédica, 2015.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RODEMEYER, Lanei M. *Lou Sullivan Diaries (1970–1980) and Theories of Sexual Embodiment: Making Sense of Sensing*. Pittsburgh: Duquesne University, 2018.

RODRIGUES, Ana Célia. *Diplomática contemporânea como fundamento metodológico da identificação de tipologia documental em arquivos*. 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RODRIGUES, José Carlos. *O tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1979.

ROHDEN, Fabíola. O corpo fazendo a diferença. *Mana*, 4(2): 127–141, 1998.

ROSENTHAL, Gabriele. História de vida vivenciada e história de vida narrada: A interrelação entre experiência, recordar e narrar. *Civitas*, Porto Alegre, 14(2): 227–249, 2014.

ROUSSEL, Pierre. *Système Physique Et Moral De La Femme*, 1773.

ROUSSO, Henry. *A última catástrofe. A História, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2016.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: SOS Corpo, 1993.

SANTOS, Marcia Cristina Brasil. Protoformas do processo transexualizador no Brasil: apontamentos sobre a tortuosa institucionalização da assistência à saúde de pessoas trans no SUS entre 1997 e 2008. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), n. 38, p. e22303, 2022.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: *Performance studies: an introduction*. New York & London: Routledge, 2003, pp. 28–51.

SCHNEIDER, Rebecca. *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. London: Routledge, 2011.

SCOTT, Joan. Experience. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992, pp. 22–40.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.

SEREMETAKIS, C. Nadia. The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity. *Visual Anthropology Review*, v. 9, n. 2, p. 2-18, 1993.

SOUZA, Cristiane P. Travestis e transexuais no Brasil: Memórias de luta e resistência. *Quaderns de Psicologia*, 25(1): e1599, 2023.

SPIVAK, Gayatri C. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory*, 24(3): 247–272, 1985.

STEWART, Susan. *On Longing*. Durham: Duke University Press, 1992.

STONE, Sandy. The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto [1992]. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen. *The Transgender Studies Reader*. New York: Routledge, 2006.

STRATHERN, Marilyn. On the Partible Person, the Relational Individual and the Multiplicities of Kinship – Interview with Marilyn Strathern. *Entrevista concedida a Onur Arslan. IstanbulLab Feminist Technoscience Interview Series (II)*, 20 de junho de 2018.

STRYKER, Susan. Minhas palavras para Victor Frankenstein acima da aldeia de Chamonix: Performar a fúria transgênera. *Ecopós*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2021.

STRYKER, Susan. Portrait of a Transfag Drag Hag as a Young Man: The Activist Career of Louis G. Sullivan. In: MORE, Kate; WHITTLE, Stephen. *Reclaiming Genders: Transsexual Grammars at the Fin de Siècle*. New York: Bloomsbury Academic, 2016, pp. 62–82.

SULLIVAN, Lou. We both laughed in pleasure: Lou Sullivan diaries (1961–1991). New York: Nightboat Books, 2020, p. 251.

SZYMBORSKA, Wislawa. Poemas. Seleção, tradução e prefácio de Regina Przybycien. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAYLOR, Diana. O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VALLE, Carlos Guilherme do. Biosocial activism, identities and citizenship: making up ‘people living with HIV and AIDS’ in Brazil. *Vibrant*, 12(2): 27–70, 2015.

WEKKER, Gloria. The Politics of Passion: Women’s Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora. New York: Columbia University Press, 2006. 336 p.

WHITE, Hayden. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*, 7(1): 5–27, Autumn 1980.

WITTIG, Monique. *Le Pense Straight*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

ZINK, Anne. Vous avez des archives? Veillez sur elles. *Archives Juives*, Paris, n. 34, p. 125–128, 2001.

ZITZMANN, Michael. Effects of testosterone replacement and its pharmacogenetics on physical performance and metabolism. *Asian Journal of Andrology*, v. 10, n. 3, p. 364-372, 2008.