



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
COMUNICAÇÃO COM HABILITAÇÃO EM JORNALISMO

WENDI YU

(Diego Yu Santiago)

É TUDO NOSSO:

Um relato trans a partir de relatos de pessoas trans no YouTube

Salvador
2017.2

WENDI YU

(Diego Yu Santiago)

É TUDO NOSSO:

Uma relato trans a partir de relatos de pessoas trans no YouTube

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao colegiado da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (Facom-UFBA) como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em Comunicação com habilitação em Jornalismo.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Itania Maria Mota Gomes

Salvador
2017.2

*a todas que se foram cedo demais:
eles jamais vencerão.*

Em memória de Dandara, Laura Vermont, Kayla Lucas França, Théo Nascimento, Luana Biersack, Mirella de Carlo, Allóes Carvalho, Nicholas Domingues, Pâmella Leão, Márcia Medeiros, Natalia Pimentel, Luiz Carlos Ruas, Lohane, Júlia, Carol, Clóvis, Fany, e tantos e tantas mais.

Em memória de quem voltou para os armários e porões, e de quem deles nunca foi permitido sair. De todas aquelas que nunca souberam que existia nome para o que eram. De todas as vítimas das violências diárias por serem quem são. De todas aquelas cujos nomes nunca saberemos, nunca nos será permitido dizer. De todas aquelas que não viram saída. De todas aquelas cujas vidas nos foram roubadas. De todas-

Não há palavras.

Apenas não há.

Mas, enquanto reexistirmos, eles não terão vencido. E sempre reexistiremos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço do fundo do meu coração a Ariel, Luca, Lucca, Mandy, Thiessa e Rosa. É tudo nosso, meus tchutchucos maravilhosos dessa internet. Vocês não têm dimensão do quanto são importantes, e do quanto seu trabalho está ajudando, um tiquinho que seja, a mudar vidas. Obrigada.

Essa monografia não existiria sem Larissa. Quando eu pensei em desistir, você nunca permitiu – em diversos sentidos. Sem seu constante apoio, companhia e compreensão, eu ainda estaria deitada na cama olhando pro teto, e não digitando as últimas palavras de um trabalho imenso. Você me deu forças quando eu não tinha nem ar, você me carregou quando tinha pedras nos meus bolsos. Obrigada.

Itania também sempre acreditou em mim, mesmo sem motivos aparentes. Você me incentivou a ultrapassar meus limites, a não me contentar. Você me mostrou todo um modo de ver todo um modo de vida. E se eu uso muito palavras como “tensionar”, “disputar”, “acionar”, “articular”, “configurar”, “convocar”, e tantas outras, é porque quero ser que nem você quando crescer. Obrigada.

Mãe, apesar de tudo, eu entendo seus processos. Espero que agora você entenda os meus um pouquinho melhor. De qualquer forma, obrigada pelo “vou te amar de qualquer jeito.” Obrigada por me trazer, sozinha, até aqui. Eu não seria a pessoa que sou não fosse você. Ninguém nunca será tão merecedora da minha admiração.

Laverne Cox, Jamie Clayton, Lana e Lilly Wachowski, Laura Jane Grace, por um lado, e viviane vergueiro, Maria Clara Araújo, Sofia Favero e Magdalene Visaggio, por outro, me fizeram ver que ser trans é possível, ser trans é lindo, ser trans *é*. Sem elas eu não teria descoberto que o que eu era tinha nome, era possível, era *eu*.

Yasmine salvou a minha vida, me fez me entender melhor, me ajudou a dar um pouco de sentido ao turbilhão que havia dentro de mim. Me ajudou a lembrar que eu era uma pessoa e merecia parar de só estar lá e começar a viver um pouco, para variar.

João, Valéria e Heitor estiveram comigo no fundo do poço e me ajudaram a escalar. Amenar, Igor, Luire e Mariana me fizeram rir disso.

Agradeço a Tarsila, a primeira, e por muito tempo a única, a saber. Obrigada por sustentar meu rolê quando eu nem fazia ideia direito do que estava acontecendo.

Raquel foi essencial nesse período, não só pelos sempre produtivos debates sobre gênero, mas principalmente por *entender* na pele pelo que eu passava, passo, e passarei. Quando eu achei que não havia ninguém como eu ao meu redor, você apareceu.

A Clara: finalmente nasceu seu primeiro afilhado. Cada palavra que escrevo nessa vida tem você como editora imaginária. Dessa vez não foi diferente. Tem um pouquinho de você aqui, inevitavelmente.

A todos e todas que me deram compreensão, quando força eu já não tinha. E a todos e todas que me deram ódio quando esperança já não havia. Às vezes um dos dois é tudo o que a gente precisa para seguir adiante. Tem dado certo.

Ao vazio lá no fundo, sei que nunca vou conseguir te preencher. Continuo a tentar.

Que todos os armários sejam explodidos, que todas as correntes sejam partidas. Que os socos e balas e paus e pedras e risos e ofensas e silêncios e tudo o que jogarem contra nós jamais encontre seu alvo. Que cada gota de sangue, suor, lágrima, gozo, por nós derramada formem as ondas que afogarão os sistemas. Que nossas vozes não se calem e nossos corpos não se escondam.

Que possamos, enfim, *ser*.

*You want them to notice
The ragged ends of your summer dress
You want them to see you
Like they see every other girl
They just see a faggot
They hold their breath not to catch the sick
(Against Me! – Talking Transgender Dysphoria
Blues)*

*They're down on their knees
Begging us please
Praying that we don't exist
But we exist
(Arcade Fire – We Exist)*

*Mas não se esqueça
Levante a cabeça
Aconteça o que aconteça
o que aconteça: Aconteça!
Continue a navegar
Continue a travecar
Continue a atravessar
Continue a travecar
(MC Linn da Quebrada – Serei A)*

RESUMO

Essa monografia é política. Ela trata dos canais brasileiros de YouTube feitos por pessoas trans. Procura entender a articulação entre as configurações audiovisuais dos relatos de pessoas trans sobre elas mesmas e as disputas por visibilidade e reconhecimento social. Parte do próprio percurso da autora enquanto mulher trans e travesti para encarar essas disputas e construir um esforço que seja ao mesmo tempo analítico e contra-hegemônico. Está fundamentada nos Estudos Culturais, no transfeminismo, na perspectiva de Michel Foucault sobre a relação entre poder e saber por meio dos discursos, no pensamento de Jesús Martín-Barbero sobre as mutações e mediações culturais e no trabalho de Judith Butler sobre gênero e o ato de *relatar a si mesmo*. Busca problematizar as matrizes culturais relacionadas à identidade de gênero e ao audiovisual acionadas pelos vídeos na construção dos seus relatos, tendo em vista um caráter de processo histórico atravessado pela coexistência de múltiplas temporalidades. Seu objetivo é compreender como o audiovisual conforma diferentes olhares sobre as transexualidades, transgeneridades e travestilidades, e a importância da construção de representações alternativas sobre nós na luta contra os sistemas de sujeição de nossas identidades.

Palavras-chave: Transfeminismo. Estudos Culturais. Relato de si. YouTube. Mapa das Mutações. Identidade de gênero.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. PERCURSOS TEÓRICO-POLÍTICO-METODOLÓGICOS	15
3. DISPUTAS E MATRIZES CULTURAIS DE GÊNERO	40
3.1. Do sexo ao gênero, do homem à mulher, e vice-versa.....	44
3.2. Da travesti à transexual, e vice-versa	58
3.3. O <i>cis</i> pelo <i>trans</i>	68
3.4. Das matrizes aos formatos.....	72
4. TRANSTORNANDO O <i>YOUTUBE</i>	74
4.1. O contexto do YouTube no Brasil.....	76
4.2. Os canais analisados e suas convenções	80
4.3. Descobertas	90
4.4. Revelações.....	102
4.5. Transições.....	108
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122
Referências Audiovisuais.....	126

1. INTRODUÇÃO

E teve boatos de que eu ainda estava na pior. (MARILAC, Luísa, 2010)

Não foi fácil escrever essa monografia. O texto que você está lendo agora é, de certa forma, um documento do meu processo de me assumir socialmente enquanto mulher trans e travesti. Em Março de 2017 eu revelei essa informação para Itania, minha querida orientadora, e, diante da minha impossibilidade de lidar com a questão trans enquanto mero objeto de análise, ela me sugeriu que eu aproveitasse a oportunidade para encará-la enquanto um relato de mim. No mês seguinte, em Abril, as primeiras linhas começaram a ser escritas. Apenas no final de Janeiro de 2018, quando digito essas palavras, ela estaria completa.

Falar de si não é fácil. Menos ainda quando sua identidade é vista como errada, anômala, bizarra, exótica, desviante, anormal. Minha depressão e meus conflitos identitários foram companheiros constantes nesse processo. Cada palavra dessa monografia representou um esforço enorme quando havia dias em que levantar da cama parecia impossível. Cada uma delas carrega um pouco da minha história, dos meus medos, inseguranças, dúvidas. O resultado foi uma articulação o mais sincera possível entre os meus processos pessoais, emocionais, e o trabalho intelectual.

Não me seria possível introduzir este trabalho sem enfatizar o contexto no qual escrevo. O Brasil é o país que mais assassina pessoas trans em todo o mundo¹ (TVT, 2017). Segundo o Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, o índice de violência contra pessoas trans no continente americano é “extremamente alto” (VIOLÊNCIA, 2016). Segundo dados da ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais, nossa expectativa de vida é de 35 anos, níveis medievais. (BORTONI, 2017) No primeiro semestre de 2015, 20,58% das denúncias de discriminação e violência física e psicológica feitas ao Disque Direitos Humanos (Disque 100) relacionadas ao público LGBT foram voltadas a travestis e transexuais (MOTA, 2015). Para realizar o processo de mudança de nome civil e registro de sexo e ter sua identidade reconhecida pelo estado, é necessária a apresentação de laudo médico que ateste que a pessoa “sofre de transexualismo” (ou de “disforia de gênero”), além provas de que realmente “vive como alguém” do gênero com o qual se identifica. O

¹ Entre Janeiro de 2008 e Setembro de 2017, foram *registrados* 1071 assassinatos de pessoas trans no país, a maior parte de jovens, número que representa 52,3% do total da América Latina. Enfatizo o “*registrados*” porque é impossível calcular quantas de nós tiveram suas identidades apagadas mesmo após o fim de suas vidas.

mercado de trabalho é de acesso extremamente difícil para nós, resultando em, segundo dados da ANTRA, 90% das mulheres trans e travestis estarem relegadas à prostituição. (LAPA, 2013) Por outro lado, o país é o que mais consome conteúdo pornográfico relacionado a mulheres trans e travestis – é o quarto item de busca mais popular do país no RedTube (O BRASIL, 2016), site de vídeos pornográficos, e com uma média de visualizações 89% maior do que a do resto do mundo. Sintomas, acredito, dos processos e discursos de desumanização e objetificação aos quais nossas identidades são constantemente submetidas.

Vivemos em uma sociedade que não nos compreende enquanto normais. Somos vistas enquanto doentes, bizarrices, aberrações. Não nos é permitido pela sociedade cisnormativa o reconhecimento enquanto pertencentes à categoria humana, pelo simples fato de que ousamos transcender os limites do gênero que nos foi atribuído devido à genitália com a qual nascemos. Nos fizeram, como com tantos outros grupos marginalizados, o Outro que delimita onde termina o Humano, o monstro embaixo da cama, o alvo da piada, da punheta, da porrada, da pistola. Porque somos a mosca na sopa, somos provas vivas de que um dos grandes pilares da sociedade capitalista ocidental, a inevitabilidade do gênero, a cisnormatividade, a heteronormatividade, não passa de uma falácia. Querem que vivamos nas sombras, invisíveis, inofensivas, irrelevantes, para que não precisem admitir que existimos.

Minha posição de travesti universitária e universitária travesti, ocupando esse lugar de produção de conhecimento, sendo sujeita da minha própria narrativa, é, portanto, um privilégio em relação ao lugar a que tantas outras pessoas trans, transexuais, transgêneras, travestis, são relegadas. E é claro que eu não poderia ficar calada, não poderia desperdiçar a oportunidade de afrontamento, de nos fazer, mesmo que só um pouquinho, mais visíveis.

O trabalho que proponho nesta monografia é o de analisar canais brasileiros de pessoas trans no YouTube enquanto movimentos de “relatar a si mesmo” (BUTLER, 2005). Com base no pensamento de Judith Butler, aliado ao de Jesús Martín-Barbero, encaro o relato de si enquanto forma de buscar se estabelecer o reconhecimento recíproco – o ato de contar a própria história como possibilidade dos grupos excluídos de se fazerem existir socialmente (MARTÍN-BARBERO, 2014). Pretendo, nos capítulos a seguir, compreender que matrizes culturais são acionadas por eles, e de que forma o são, em relação tanto ao audiovisual quanto à questão trans na nossa sociedade. Busco, a partir da associação ao *mapa das mutações* e o *mapa das mediações* de Jesús Martín-Barbero, reconhecer de que maneiras audiovisuais, tecnicidades e identidades (e suas lutas por reconhecimento) se associam na contemporaneidade. Acessar esses vídeos a partir desses referenciais me permite pensar a sua

importância enquanto formas de enfrentamento à cisnormatividade e possibilidades de construção de novos discursos, representações, lugares de sujeito por, sobre e para nós.

Meu foco são vídeos produzidos no YouTube primeiramente porque é muito mais difícil conseguirmos falar (fazermos um relato) de nós nos meios mais tradicionais – é muito raro que nossa presença não seja configurada enquanto objeto de um olhar cisheteronormativo. É na internet que conseguimos ver a produção de relatos de pessoas trans enquanto sujeitas de suas narrativas, protagonistas de suas histórias. Além disso, acredito ser este o melhor lugar para acessarmos as mutações nos âmbitos das identidades e tecnicidades contemporâneas e perceber de que maneira as identidades trans se configuram em audiovisualidades digitais.

A popularização de canais no YouTube de *vlogs* feitos por pessoas trans sobre suas vivências é um fenômeno relativamente recente. O mais popular, Mandy Candy, foi criado em 2014, mas seu primeiro vídeo (hoje não mais disponível, apenas acessível com um *link* direto) foi publicado em 2015. Todos os outros canais que compõem meu *corpus* de análise foram criados entre 2015 e 2016. Segundo os dados de buscas da Google, as pesquisas pelo termo “transgênero” no YouTube tiveram um aumento de 123% nesse mesmo período no Brasil (GOOGLE, 2017), e entre Abril e Outubro de 2017 foram publicados 124.000 vídeos na plataforma com a palavra-chave “transexual.” (idem) Em Julho de 2017, um trecho de um vídeo de Lucca Najar foi exibido na novela “A Força do Querer”, da Rede Globo, como parte de uma cena² em que a personagem Ivan assiste justamente a vídeos de homens trans.

Meu primeiro contato com os canais que fazem parte do meu *corpus* de análise se deu no fim de 2015. Eu iria para Hong Kong no início de 2016 e uma amiga me mandou o canal da Mandy Candy, que morava lá. Não lembro se ela já sabia que eu era trans – talvez fosse apenas uma YouTuber que ela acompanhava (devido a seus vídeos sobre cabelos coloridos) e morava no lugar para onde eu viajaria em breve. O importante é que eu não fazia ideia que havia pessoas como eu produzindo vídeos no YouTube. Naquela época, inclusive, praticamente só existia esse canal em português. Pouco tempo depois, quando comecei a fazer terapia, minha psicóloga me recomendou os canais de Mandy Candy e Ariel Modara quando comentei que me sentia só por não ter pessoas ao meu redor que compreendiam pelo que eu estava passando. A partir daquele momento, comecei a acompanhá-los regularmente e encontrei outros (a maioria dos quais fazem parte dessa análise). Eles passaram a gradualmente fazer parte do meu processo de me aceitar para mim e me assumir para os outros.

² Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/6038178/>>. Acesso em 22 jan. 2018.

Os canais que analisei foram escolhidos por sua popularidade e temática, sendo os seis canais brasileiros de pessoas trans que falam sobre suas vidas e experiências com o maior número de inscritos³ no YouTube no início da escrita (por conta disso, canais como o de Kaique Pereira – por ser muito recente – e o Corais & Conversas, de Queen B – por tratar primariamente de *videogames* – não foram incluídos). São eles, por ordem de número de inscritos⁴:

- **Mandy Candy.** Canal criado em Agosto de 2014. Atualmente conta com 1.054.603 inscritos, 352 vídeos publicados e um total de 73.580.219 visualizações em todos os vídeos somados. Descrição da página: “Bem garota bem barbiezinha do amor!”
- **Thiessita** (de Thiessa Woinbackk). Canal criado em Abril de 2016. Atualmente conta com 425.484 inscritos, 143 vídeos publicados e um total de 21.701.517 visualizações. Descrição da página:

E aí meus tchutchucos, como é que cês tão? Cês tão beleza? :3

Resolvi criar esse canal pra poder compartilhar com o mundo as minhas ideias, sonhos e pensamentos. Vivi alguns anos me escondendo de todos, no caso, o fato de eu ser trans. Quando comecei o canal eu ainda não tinha o intuito de me revelar, mas isso foi me sufocando tanto. Às vezes esconder quem você é prejudica só a si mesmo, é como se fossem correntes, cada vez mais apertadas. Vi aqui nesse espacinho uma chance de poder mostrar ao mundo e ganhar apoio. Eu espero que vocês gostem um pouquinho desse meu mundinho. Desde já sejam muito bem vindos e já se inscrevam, eu garanto que teremos ótimos tempos livres juntinhos! :3

- **Ariel Modara.** Canal criado em Novembro de 2015. Atualmente conta com 86.457 inscritos, 80 vídeos publicados e um total de 3.044.496 visualizações. Descrição da página:

Oie! Um dos objetivos do canal é eu poder desabafar/contar tudo que possa estar relacionado ao processo de transição FTM. Isso inclui qualquer detalhe sobre qualquer coisa, como por exemplo genderfluid (gênero fluido), packers, antes e depois, visibilidade de ser e até coisas como cabelo, porque o tempo todo eu estou relacionando minha vida com o fato de ter resgatado/me dado conta de que sou transgênero. O outro objetivo é, simplesmente, falar o que eu quiser..

Todo mundo possui uma vivência diferente.

Orgulho de ser trans.

- **Lucca Najar.** Canal criado em Abril de 2016. Atualmente conta com 61.492 inscritos, 67 vídeos publicados e um total de 2.543.126 visualizações. Descrição da página:

³ Pessoas que “assinam” os canais para serem notificadas de vídeos novos e recebê-los no *feed* de suas páginas iniciais do YouTube.

⁴ Informações acessadas em 22/01/2018.

Este é o nosso canal! Aqui não seguimos um roteiro, eu falo sobre mim, sobre eu ser um homem trans e tento ao máximo lutar contra todo esse tabu que cerca as pessoas trans.

Não tem muito uma fórmula para explicar a transexualidade, mas sei que com amor, a gente dá um jeito de se respeitar. E aqui, o que não falta é amor e afago. Vamos tentar ao máximo ir juntos, porque só assim, a gente conquista o mundo!

- **Transdiário** (de Luca Scarpelli). Canal criado em Outubro de 2016. Atualmente conta com 33.591 inscritos, 48 vídeos publicados e um total de 1.510.665 visualizações. Descrição da página: “Olá! Eu me chamo Luca e aqui vou contar sobre a minha transição e mais umas coisinhas.”
- **Barraco da Rosa TV** (de Rosa Luz). Canal criado em Janeiro de 2016. Atualmente conta com 25.057 inscritos, 158 vídeos publicados e um total de 1.227.040 visualizações. Descrição da página:

Artes visuais, música e vídeo-arte! Vlogs sobre vivências periférica, transexualidade, raça, classe, descolonização dos corpos e oralidades afrolatinas! Chapações toda semana. É nois! ;*

Esses canais não serão meramente encarados enquanto puros objetos de análise. Tal postura não seria apenas desonesta com minha trajetória, mas com meus posicionamentos políticos, teóricos e metodológicos. O que tentei fazer foi transformar esta monografia em, na medida do possível, um relato de mim, dos meus processos, a partir do contato com os vídeos em questão. Como já disse, sua escrita se fez a partir da articulação dos meus processos pessoais, emotivos, ao trabalho intelectual. Acredito que, desta maneira, não apenas evito um enquadramento que limite o fenômeno trans (que encaro, por suas próprias especificidades, como desestabilizador de limites hegemônicos) e estabeleça a minha narrativa como pressuposto implícito (e não apenas, como realmente é, mais uma entre tantas), mas também, ao fugir da impessoalidade, ao me colocar no texto, ao falar de nós por nós, ajudo a deslocar o discurso de *sobre nós* para *nosso* – e com isso, procuro ajudar a enfrentar os tantos sistemas de regulação dos nossos corpos e identidades.

No capítulo a seguir, busquei explicar as bases políticas, teóricas e metodológicas do meu trabalho. Discuto, portanto, questões relacionadas aos transfeminismos e aos Estudos Culturais. Associo a ideia de *hegemonia* de Antonio Gramsci, recuperada por Raymond Williams, às noções de poder em Michel Foucault. A partir do trabalho deste e de Stuart Hall, discuto questões de discursos e representações, as quais, por sua vez, relaciono com visibilidades, identidades e reconhecimento. A partir disso, discuto as ideias de Judith Butler sobre o ato de relatar a si mesmo, articuladas com o pensamento de Jesús Martín-Barbero. Por fim, explico as ferramentas metodológicas proporcionadas pelos mapas das *mutações* e das

mediações formulados por Martín-Barbero e sua importância para pensarmos as articulações entre tecnicidades e identidades no contexto contemporâneo.

No terceiro capítulo, “Matrizes culturais de gênero”, procuro discutir alguns elementos que acredito que se configuram enquanto matrizes culturais configuradas nos vídeos a respeito das identidades trans. Conceitos como o de sexo e gênero, homem e mulher, travesti, transexual, transgênero, além da ideia de cisgênero, são encarados a partir de um viés de processo histórico de disputas e conformações. Faço isso para poder analisar, a partir das ideias trazidas por Williams e Martín-Barbero, como essas matrizes são acionadas pelos vídeos e o que elas nos dizem sobre a relação entre cultura, política e sociedade pela ótica do fenômeno trans.

O capítulo 4, “Transtornando o YouTube”, se inicia com uma contextualização do lugar do YouTube no audiovisual contemporâneo. A partir disso, procuro encontrar quais as convenções audiovisuais configuradas nos vídeos dos autores trans em questão, pelo viés de entender o que eles deixam ver sobre as questões identitárias e as sensibilidades contemporâneas. Em seguida, parto para um relato, fundamentado na minha trajetória de compreensão de minha identidade e no meu próprio processo enquanto espectadora dos vídeos, que busca analisar como estes acionam as matrizes culturais relacionadas às identidades de gênero e ao audiovisual anteriormente apresentadas, suas disputas e conformações, problematizações e aceitações. Nesse percurso, procurei compreender as articulações presentes nos vídeos entre tecnicidades, audiovisualidades, identidades, sensibilidades. Principalmente, busquei neles as perspectivas de transformação, de enfrentamento aos sistemas, de construções de novas possibilidades.

Acredito ser essencial trabalhar essas questões no campo dos estudos em comunicação e cultura. As transformações pelas quais a comunicação passa na contemporaneidade a situam em uma posição central na vida em sociedade e na possibilidade de construção de novas formas de fazer político. Ela é o campo de batalhas onde os grupos marginalizados têm disputado visibilidade e reconhecimento. A oposição à hegemonia que nos aniquila passa pela relação entre comunicação e cultura, pelo dismantelamento das representações e discursos que nos submetem a lugares de marginalização. Acredito também que, por evidenciar tanto a minha voz enquanto autora trans quanto as vozes dos autores e autoras dos canais que aqui pesquiso, estou ajudando a arrombar as portas de uma academia que por tanto tempo nos silenciou, ignorou, patologizou, objetificou, desumanizou. Não nos deixaremos calar.

Afinal, é tudo nosso.

2. PERCURSOS TEÓRICO-POLÍTICO-METODOLÓGICOS

De tudo que já li e estudei sobre trabalho de campo e pesquisa, nunca vi algo tão marcante para as subjetividades dos/as pesquisadores/as como aquela realizada entre travestis e transexuais. [...] Os/as pesquisadores se transformam em transexuais e travestis políticas/os. (BENTO, 2011, 85-86, apud VERGUEIRO, 2015, p. 22)

Diante da urgência das pessoas que estão morrendo, qual, em nome de Deus, é o propósito dos estudos culturais? Qual o sentido do estudo das representações, se não oferece resposta a alguém que pergunta se, caso tome a medicação indicada, irá morrer dois dias depois ou uns meses antes do previsto? Nessas alturas, penso que qualquer pessoa que se envolva seriamente nos estudos culturais como prática intelectual deve sentir, na pele, sua transitoriedade, sua insubstancialidade, o pouco que consegue registrar, o pouco que alcançamos mudar ou incentivar à ação. Se você não sente isso como uma tensão no trabalho que produz é porque a teoria o deixou em paz. (HALL, 2003, p. 213)

Esta monografia se insere num diálogo preexistente entre os Estudos Culturais e o trabalho de Michel Foucault, para estudar a representação audiovisual de pessoas trans⁵ na internet, por meio de autorrelatos de tais indivíduos no *YouTube*. Me insiro também numa vertente transfeminista, e tomo de Judith Butler suas noções sobre *relatar a si*. O mapa das *mutações* elaborado por Jesús-Martín Barbero em diálogos recentes me servirá de base para encarar as transformações nas possibilidades de reprodução de discursos contra-hegemônicos por, sobre e para pessoas trans no contexto contemporâneo da internet.

Não acredito na validade de categorizar e conceituar tais identidades de gênero⁶ trans, posto que, no contexto atual, esta mesma necessidade de categorização, imersa no discurso médico-científico, ajuda a perpetuar um regime de verdade opressor e marginalizante para o indivíduo trans: não nos alinharemos a uma epistemologia que nos posiciona enquanto objetos se declaramos guerra aos *cistemas*⁷ de sujeição de nossas identidades. Me basta, portanto, delimitar que, dentro dos conceitos hegemônicos sobre gênero, *pessoas trans* é o termo que usarei ao longo desta monografia para abarcar todo e qualquer indivíduo (transgênero,

⁵ Me insiro numa perspectiva de adjetivar termos como “trans”, “transgênero” ou “transexual”, por acreditar serem estas características de indivíduos, não apenas o substantivo que os representaria.

⁶ Compreendidas aqui enquanto “a profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos.” (ICJ, 2007, p. 7)

⁷ Utilizo o neologismo “cistema” em referência a Viviane Vergueiro: “A corruptela ‘cistema’, entre outras corruptelas do tipo, têm o objetivo de enfatizar o caráter estrutural e institucional – ‘cistêmico’ – de perspectivas cis+sexistas, para além do paradigma individualizante do conceito de ‘transfobia.’” (VERGUEIRO, 2015, p.15) O prefixo “cis-” é o oposto de “trans-”, e abordo esse assunto no capítulo 3.

transexual, travesti, entre tantas outras possíveis identidades) que não se identifique com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer.⁸

Por outro lado, parece essencial para a análise a demarcação do meu próprio lugar político e social de autora enquanto mulher trans travesti, sino-brasileira, transfeminista, bissexual, entre outros tantos recortes. Em um contexto tanto social quanto acadêmico que invisibiliza as vozes de pessoas com identidades de gênero não-hegemônicas, faz-se mais do que necessário enfatizar meu lugar de sujeito, colocar o meu Eu travesti em campo, tornar esta monografia mais do que uma análise fria e acadêmica de um objeto distante, mas um relato de mim (BUTLER, 2005) – algo mais do que adequado quando estou tratando justamente de relatos de pessoas trans sobre elas mesmas. Recupero, portanto, o Eu neste trabalho. Segundo Vergueiro,

conforme aponta Cornejo (2011, 80) (tradução nossa), “não explorar e problematizar o próprio lugar de enunciação é apresentá-lo como um lugar vazio.” (...) Que melhor maneira de se retomar este lugar cheio de suposta neutralidade e objetividade que ao “habilitar um pronome (‘eu’) que foi radicalmente desabilitado pela injúria [cisnormativa, ou] homofóbica” (ibid., 81), pelo “sujeito europeu” que também é branco, masculino, heterossexual, e – acrescento-o eu – cisgênero? (VERGUEIRO, 2015, p. 27)

Desta forma, busco entrar numa disputa que Caravero (apud BUTLER, 2005, p. 32) aponta como a da “moralidade dos pronomes”. Colocar o meu Eu travesti em foco não é apenas questão de me juntar explicitamente às vozes trans que vieram antes de mim, uma “urgência epistemológica” (VERGUEIRO, 2015, p. 32), mas também de deslocar o trabalho acadêmico em direção a possibilidades contra-hegemônicas – um processo de acordo com o projeto dos Estudos Culturais de encarar “a teoria como prática que pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria alguma diferença, em que surtiria algum efeito.” (HALL, 2003, p. 217) Diante de tal desafio, sinto, como viviane vergueiro, que

para produzir um trabalho acadêmico crítico sobre diversidades corporais e de identidades de gênero, implicar minhas próprias experiências e refletir sobre como minha subjetividade enquanto pesquisadora trans se constituía como requisitos fundamentais, particularmente em um contexto em que exclusões e marginalizações

⁸ Uma vez inserida no processo de conceituação, é importante enfatizar que o “transgênero” não se opõe ao “normal” ou “biológico”, e sim ao “cisgênero”, entendido aqui como “as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero” (JESUS, 2012, apud VERGUEIRO, 2015, p. 44). Viviane Vergueiro (2015) aponta para a importância da definição da cisgeneridade de forma a “perceber que ‘o corpo não é ‘sexuado’ em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma ‘ideia’ de sexo natural ou essencial’ (BUTLER, 2003, 137).” A cisgeneridade é normalizada pelo discurso, e a sua categorização ajuda a pôr em questão “conceitos como ‘homem/mulher biológica’, ‘homem/mulher de verdade’, ‘mulher uterina’, ‘sexo biológico’, entre outros, (e) efetiva uma desconstrução crítica daquilo que neles segue reificando supostas verdades ontológicas nos corpos humanos sexuados.” (VERGUEIRO, 2015, p. 44) O capítulo a seguir traz uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de “cis-”.

de pessoas trans* e gênero-diversas restringem as complexidades destas existências. (VERGUEIRO, 2015, p. 22)

É importante também destacar, portanto, que este trabalho é profundamente influenciado pelo transfeminismo, ou feminismo transgênero, enquanto minha posição político-intelectual. Este é compreendido como

um movimento intelectual e político que: 1) desmantela e redefine a equiparação entre gênero e biologia; 2) reitera o caráter interacional das opressões; 3) reconhece a história de lutas das travestis e das mulheres transexuais, e as experiências pessoais da população transgênero de forma geral; e 4) é aberto, e pode ser validado por quaisquer pessoas, transgênero ou cisgênero. (JESUS e ALVES, 2010, apud VERGUEIRO, 2015, pp. 37-38)

O transfeminismo é uma vertente de feminismo interseccional, caracterizado pelo encontro entre as ideias dos feminismos e dos ativismos trans, partindo da ideia de que “não precisamos de autorizações ou concessões para sermos mulheres ou homens. Não precisamos de aprovações em assembleias para sermos feministas. [...] [O transfeminismo] luta pela autonomia corporal de todos os seres humanos.” (FREITAS, 2005, apud VERGUEIRO, 2015, p. 37)

Dito isso, os Estudos Culturais me parecem ser o melhor caminho para trabalhar os efeitos reais das práticas discursivas de representação. Acredito que a inserção numa linha de pensamento que os articule aos outros marcos teóricos trabalhados neste capítulo permite realizar a “prática intelectual como política” e encarar a “sujeira do jogo semiótico⁹” (HALL, 2003). Na raiz desta proposta está uma preocupação com as implicações políticas e de poder do presente trabalho, bem resumida nas palavras de Hall:

Analisar certos aspectos da natureza constitutiva e política da própria representação, das suas complexidades, dos efeitos da linguagem, da textualidade como local de vida e morte. São estes os temas que os Estudos Culturais podem focar. (HALL, 2003, p. 214)

Acredito profundamente na perspectiva dos Estudos Culturais enquanto “prática que tenta fazer uma diferença no mundo”, ao lidar com questões como “a intertextualidade dos textos em suas posições institucionais, os textos como fonte de poder, a textualidade como local de representação e de resistência.” (HALL, 2003, p. 212) “Textos” aqui trabalhado num sentido mais amplo que o de texto escrito: vídeos no YouTube, por exemplo, são texto e, portanto, locais de representação e resistência.

Apontando nosos olhar para as relações de poder pelo viés dos Estudos Culturais, é de grande importância, em primeiro lugar, a interpretação que Raymond Williams, em *Marxismo e Literatura* (1979), faz do conceito de *hegemonia*, inicialmente formulado por Antonio

⁹ Ou seja, a sujeira do jogo da produção de significados.

Gramsci. A hegemonia nos serve para pensar a distribuição de poder na sociedade, e pode ser muito bem articulada ao pensamento de Foucault, como veremos mais adiante. Ela

vê as relações de domínio e subordinação, como consciência prática, como efeito de saturação de todo o processo de vida – não só de atividade política e econômica, não só de atividade social manifesta, mas de toda a substância de identidade e relações vividas, a tal profundidade que as pressões e limites do que se pode ver, em última análise, como sistema econômico, político e cultural, nos parecem pressões e limites de simples experiência e bom senso. (...) É um sistema vivido de significados e valores. (WILLIAMS, 1979, p. 113)

A ideia de hegemônico nos permite compreender o poder enquanto experiência partilhada nas práticas da vida cotidiana. Pensar em hegemonia nos faz compreender a distribuição e naturalização por toda uma cultura dos elementos dominantes, “uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes.” (WILLIAMS, 1979, p. 113) Uma hegemonia nunca é uma dominação direta e estática, não se baseia exclusivamente na ordem do jurídico, do político ou econômico, mas perpassa todo um modo de vida, uma determinada cultura em um determinado contexto histórico, de maneira a tornar óbvias e naturais as múltiplas formas de sujeição que representa.

A hegemonia existe enquanto processo, e um processo ativo, de naturalização e incorporação. É, portanto, dotada de um caráter relacional, e está constantemente sendo sujeita a pressões e limites. Por conta disso, “tem de ser renovada continuamente, recriada, defendida e modificada.” (WILLIAMS, 1979, p. 115) Ela engloba em si elementos (“valores, práticas e significados”) que “de outro modo estão separados e são mesmo díspares, e que ela especificamente incorpora numa cultura significativa.” (WILLIAMS, 1979, p. 118) É produtivo para este trabalho, portanto, relacionar o conceito de hegemonia com as noções que Michel Foucault levanta sobre a natureza do poder. Para ele, este se constitui enquanto

a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemônias sociais. (FOUCAULT, 1999, p. 88)

Para Foucault, toda relação se constitui dentro do poder: toda relação entre dois pontos na estrutura social, não apenas aquelas de caráter vertical, é uma relação de poder. O poder é, portanto, *onipresente*. Não por partir de um ponto único e central, mas porque “se produz a cada instante, em [...] toda relação [...], provém de todos os lugares.” (FOUCAULT, 1999, p.

89) Além disso, enquanto a noção de hegemonia¹⁰ nos permite deslocar a ideia de poder de um domínio forçado e imposto, o poder em Foucault não é um Poder único, que determinado grupo ou indivíduo detém sobre outros a quem impõe uma sujeição: “não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe [...]; se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis.” (FOUCAULT, 1999, pp. 89-90)

Pensar o poder hegemônico enquanto saturação de toda uma cultura, presente em todas as relações, pode, em primeira instância, levar a um sentimento de fatalismo resignado: se não há um Poder a ser tomado pelos grupos marginalizados na atual hegemonia, se não basta tomar os meios de produção para se fazer a revolução, como, então, mudar o mundo? Como lutar se o inimigo não existe de maneira concreta, se está em toda parte, se já “ganhou nossos corações e mentes”? Pensar em hegemonias e na onipresença do poder, pensar em suas características complexas e relacionais, entretanto, nos permite trazer a possibilidade de construção de projetos alternativos e contra-hegemônicos para as práticas da vida cotidiana, tantas vezes ignoradas enquanto propostas revolucionárias. Dizer que o poder percorre todo o escopo do corpo social não significa ignorar as múltiplas “resistências”¹¹ que também caracterizam todas as relações, pelo contrário: “onde há poder, há resistência. [...] Esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder, [...] (devido ao) caráter estritamente relacional das correlações de poder. [...] São o outro termo nas relações de poder.” (FOUCAULT, 1999, p. 91)

Tratar a relação entre poder e cultura enquanto hegemonia, portanto, não significa lhe conceder um caráter de inevitabilidade, mas expor sua difusão e pervasividade ao mesmo tempo em que posiciona sob outra ótica as possibilidades de resistência: “a realidade de qualquer hegemonia (...) jamais será total ou exclusiva. A qualquer momento, formas de política e cultura alternativas ou opostas, existem como elementos significativos na sociedade.” (WILLIAMS, 1979, p. 116) Falar de hegemonia é uma forma de pensar em

¹⁰ Acho importante notar que a ideia de hegemonia que Williams recupera de Gramsci se baseia em uma perspectiva de poder mais tradicional, diferente daquela proposta por Foucault. O poder em Gramsci é centralizado, seu olhar se configura a partir do poder do Estado e da classe burguesa, por exemplo, enquanto em Foucault, como vimos acima, ele é descentralizado, se exerce a partir de diversos pontos. Ainda assim, acredito que a compreensão da hegemonia como formação de consenso e a importância que ela permite dar à resistência por meio das práticas cotidianas são possíveis de serem aliadas de maneira produtiva ao poder em Foucault.

¹¹ Utilizo o neologismo “resistência” em referência a Viviane Vergueiro (2015), por acreditar que, dentro de uma hegemonia, algumas identidades já se constituem em formas de resistência ao dominante por sua própria existência. Para muitos, existir já é resistir. Acredito, por exemplo, ser esse o caso com as identidades trans em relação aos sistemas que não só nos relegam a uma existência marginalizada, não só procuram nos apagar dos espaços de poder, mas nos matam, constroem, atacam, e colocam inúmeros obstáculos (médicos, legais, científicos) à possibilidade de que vivamos uma existência plena enquanto nós mesmas.

modos de enfrentar o dominante e construir hegemonias alternativas que não seriam ordinariamente considerados como lutas efetivas contra os sistemas:

A ênfase de Gramsci na criação de uma hegemonia alternativa, pela conexão prática de muitas formas diferentes de luta, inclusive as que não são facilmente identificáveis como “políticas” e “econômicas”, e na verdade não o são primordialmente, leva assim a um senso muito mais profundo e ativo da atividade revolucionária. (WILLIAMS, 1979, p. 114)

Partir dessa concepção de poder e sujeição, portanto, nos permite encarar como foco de resistência posturas, ações, processos, produções, uma multiplicidade de “coisas” – incluindo nossas próprias existências enquanto identidades não-hegemônicas – que numa perspectiva mais tradicional de poder e dominação não seriam normalmente levadas em conta enquanto possibilidade real de enfrentamento aos sistemas: “os esforços e contribuições daqueles que estão, de uma forma ou de outra, fora, ou nas margens, dos termos da hegemonia específica.” (WILLIAMS, 1979, p. 116) Para Foucault, é importante levar em conta a presença disseminada desses focos de resistência, enquanto

pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades [...], percorrem os próprios indivíduos. [...] A pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução. (FOUCAULT, 1999, p. 92)

Entretanto, “é preciso estar atento e forte”. A presença dentro da hegemonia, dentro das próprias relações de poder, da resistência a elas significa um processo constante de pressões internas de incorporação e esvaziamento. A consolidação da hegemonia leva em conta nossa resistência: “a cultura dominante produz e limita, ao mesmo tempo, suas próprias formas de contracultura” (WILLIAMS, 1979, p. 117), e abarca uma tentativa constante de mantê-las sob controle: “a função hegemônica decisiva é controlá-las, transformá-las ou mesmo incorporá-las. [...] Qualquer processo hegemônico deve ser especialmente alerta e sensível às alternativas e oposição que lhe questionam ou ameaçam o domínio.” (WILLIAMS, 1979, p. 116) Existe sempre o risco, portanto, de que nossas narrativas não-hegemônicas possam ser apropriadas pelo sistema para perpetuar os lugares que constrói para nós.

Para entender melhor os processos de consolidação e recusa da hegemonia, preciso recorrer à noção de Williams de que elementos de diversas temporalidades coexistem na formação do presente (WILLIAMS, 1979). Uma hegemonia não se constitui enquanto blocos históricos isolados e sobrepostos, ela se mantém numa constante cronológica. Existem, portanto, os elementos *arcaicos*, aqueles que são reconhecidos hoje inteiramente como parte do passado, mesmo que ainda recuperados sob a forma de tradição (um passado seletivo utilizado para embasar ou justificar um domínio presente e delimitar a constituição de um

futuro possível); elementos *residuais*, que, apesar de terem se iniciado em hegemonias passadas, ainda são atuantes como parte do presente; elementos *dominantes*, reconhecíveis como aspectos do hegemônico contemporâneo; elementos *novos*, que apontam para o futuro mas apenas como desdobramento do atual dominante; e elementos *emergentes*, aqueles que indicam a possibilidade de estabelecimento de uma hegemonia alternativa – ainda que, futuramente, sejam cooptados, incorporados, esvaziados de significado ou meramente derrotados. É nos elementos *emergentes* em um determinado contexto que devemos nos focar para buscar indícios de erosão da presente hegemonia, segundo Williams. É sobre eles, também, que as estratégias hegemônicas agem de forma mais incisiva. É importante ter em vista, portanto, que a ubiquidade do poder hegemônico não o torna imbatível e inquestionável.

O processo cultural não deve ser considerado como simplesmente adaptativo, extensivo e incorporativo. Rompimentos autênticos, dentro e além dele, em condições sociais específicas, que podem variar de um isolamento extremo a colapsos pré-revolucionários e atividade revolucionária real, ocorreram com frequência. (WILLIAMS, 1979, p. 117)

Nossas resistências, portanto, importam. Ainda que agindo dentro dos limites estabelecidos pelo hegemônico (“que pode ter êxito na sua neutralização, modificação ou incorporação” (WILLIAMS, 1979, p. 117)), é possível combater os sistemas – ainda que pervasivos, ainda que ubíquos, ainda que pareça um esforço inútil – a partir de nossas práticas no mundo real, a partir das experiências da vida cotidiana. Ainda que, enfim, nos achemos pequenas demais,

seria um erro ignorar a importância de obras e ideias que, embora claramente afetadas pelos limites e pressões hegemônicas, são pelo menos em parte rompimentos significativos em relação a estes, e que podem em parte ser neutralizados, reduzidos ou incorporados, mas que, em seus elementos mais ativos, surgem como independentes e originais. (WILLIAMS, 1979, p. 117)

Acredito na luta por visibilidades e representações enquanto possibilidade de construir hegemonias alternativas em relação aos corpos e identidades de gênero não-hegemônicos. Recorrer a Stuart Hall me é essencial, portanto, devido ao seu trabalho sobre a importância da representação, “produção de sentido por meio de linguagem” (HALL, 1997, p. 28), na cultura, compreendida por ele como um sistema de significados partilhados. Para Hall, a forma como representamos as coisas - “as palavras que usamos sobre elas, as histórias que contamos, as imagens que produzimos [...], os valores que colocamos sobre elas” - contribui para os sentidos que damos a elas. A representação, portanto, está intimamente relacionada à identidade e ao saber.

Realmente, é difícil saber o que ‘ser inglês’ [...] ou japonês *significa* à parte de todas as formas em que nossas ideias de identidade ou cultura nacional foram

representadas. Sem esses sistemas de ‘significação’, não poderíamos assumir tais identidades (ou mesmo rejeitá-las) [...]. (HALL, 1997, p. 5)¹²

O processo de representação é, portanto, “parte essencial do processo pelo qual significados são produzidos e partilhados entre membros de uma cultura” (HALL, 1997, p. 27)¹³. A importância que Hall confere, no âmbito da cultura, aos processos de representação é essencial para pensarmos como uma representação alternativa de identidades trans pode apontar para a possibilidade de construção de outros significados socialmente partilhados sobre nós. Podemos, também, perceber como esse processo se estabelece como possibilidade de existência real para muitas pessoas trans, visto que não poderíamos nos identificar como algo que desconhecemos: “Os significados são o que nos dão um senso de nossa própria identidade, de quem somos e com quem ‘pertencemos’ – então estão ligados a questões de como a cultura é utilizada para demarcar e manter a identidade dentro de e as diferenças entre os grupos.” (HALL, 1997, p. 3)¹⁴

Segundo o “circuito da cultura” (constituído por representação, identidade, produção, consumo e regulação, e suas inter-relações) elaborado por Hall em seu livro *Representation* (1997), significados são produzidos e partilhados por diversas práticas e processos que atravessam toda a cultura:

Significado está constantemente sendo produzido e compartilhado em cada interação pessoal e social na qual tomamos parte. [...] Também é produzido em uma variedade de *mídias* diferentes. [...] Também é produzido sempre que [...] fazemos uso de [...] “coisas” culturais; ou seja, quando as incorporamos de formas diferentes nas práticas e rituais da vida cotidiana e, desta forma, lhes conferimos valor ou significado. [...] Significados também regulam e organizam nossas condutas e práticas – eles ajudam a fixar as regras, normas e convenções pelas quais a vida social é organizada e governada. [...] Em outras palavras, a questão dos significados vem à tona em relação a *todos* os diferentes momentos ou práticas do nosso “circuito cultural” – na construção da identidade e demarcação de diferenças, na produção e no consumo, assim como na regulação da conduta social. (HALL, 1997, pp. 3-4)¹⁵

¹² No original, “Indeed, it is difficult to know what ‘being English’ [...] or Japanese, *means* outside of all the ways in which our ideas and images of national identity or national cultures have been represented. Without these ‘signifying’ systems, we could not take on such identities (or indeed reject them).” Todas as traduções são minhas.

¹³ “essential part of the process by which meaning is produced and exchanged between members of a culture.”

¹⁴ “Meaning is what gives us a sense of our own identity, of who we are and with whom we ‘belong’ - so it is tied up with questions of how culture is used to mark out and maintain identity within and difference between groups.”

¹⁵ “Meaning is constantly being produced and exchanged in every personal and social interaction in which we take part. [...] It is also produced in a variety of different media. [...] Meaning is also produced whenever we [...] make use of [...] cultural ‘things’; that is, when we incorporate them in different ways into the everyday rituals and practices of daily life and in this way give them value or significance. [...] Meanings also regulate and organize our conduct and practices - they help to set the rules, norms, and conventions by which social life is ordered and governed. [...] In other words, the question of meaning arises in relation to all the different moments or practices in our ‘cultural circuit’ - in the construction of identity and marking of difference, in production and consumption, as well as in the regulation of social

Dentro dos estudos sobre a significação está a “*abordagem discursiva*”, em termos de Hall, na qual podemos situar parte do trabalho de Michel Foucault. Por meio desta abordagem é possível se concentrar nas consequências políticas do processo de representação, o modo como

o saber que um discurso específico produz se conecta ao poder, regula a conduta, cria ou constrói identidades ou subjetividades, e define a maneira como certas coisas são representadas, como se pensa sobre elas, como são praticadas ou estudadas. (HALL, 1997, p. 6)

A aproximação ao trabalho de Michel Foucault permite analisar a produção de *saber* e de *regimes de verdade*, e sua relação inextricável com o *poder*, a partir dos *discursos* e *formações discursivas*. Em “*Arqueologia do Saber*” (2008), ele define discursos como conjuntos históricos de um número limitado de enunciados, apoiados em uma mesma formação discursiva, para os quais é possível definir determinadas condições de existência. (FOUCAULT, 2008, pp. 132-133) O conceito de discursos me é fundamental, visto que “diferentes formas de discurso [...] veiculam formas de sujeição e esquemas de saber.” (FOUCAULT, 1999, p. 94) Segundo Hall, discursos em Foucault são

um grupo de afirmações que provém uma linguagem para falar sobre (uma maneira de representar o saber sobre) um tópico específico em um específico momento histórico. [...] Discurso nunca consiste de uma afirmação, um texto, uma ação ou uma fonte. O mesmo discurso, característico da maneira de pensar ou do estado do saber em um determinado tempo (o que Foucault chama epistema), aparecerá através de uma variedade de textos, e como formas de conduta, em um número de diferentes lugares institucionais dentro de uma sociedade. (HALL, 1997, p. 55)¹⁶

Hall explica que o discurso constrói os objetos de nosso saber, ou seja, é ele quem diz de como estes tópicos poderão ser discutidos e compreendidos significativamente na sociedade. Ele diz o que se pode dizer, e também o que não falamos, sobre o tópico, as formas pelas quais construiremos ou não um saber sobre ele. O discurso, por fim, se expressa em práticas, que regulam os modos de agir das pessoas: “todas as práticas têm um aspecto discursivo.” (HALL, 1997, p. 55)¹⁷ E já que o conhecimento das coisas só é possível quando estas possuem um sentido, “é o discurso – e não as coisas-nelas-mesmas – que produz o saber.” (HALL, 1997, p. 56)¹⁸. É por isso que Foucault considera que é no discurso que *saber* e *poder* vêm a se articular (FOUCAULT, 1999, p. 95). Os discursos admitidos e excluídos (silêncios) podem servir tanto a gerar e reproduzir o poder quanto para o contrário: “o

conduct.”

¹⁶ “a group of statements which provide a language for talking about – a way of representing the knowledge about – a particular topic at a particular historical moment.”

¹⁷ “All practices have a discursive aspect.”

¹⁸ “It is discourse – not the things-in-themselves – which produces knowledge.”

discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo.” (FOUCAULT, 1999, p. 96)

Formação discursiva é outro conceito de extrema importância para mim. Em “*Arqueologia do Saber*”, Foucault as define a partir dos *enunciados*¹⁹, os quais estão para as formações discursivas “como as frases para os textos” (FOUCAULT, 2008, p. 132):

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (...), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva. (FOUCAULT, 2008, p. 43)

Hall esclarece ao explicar que os exemplos de *discursos* encontrados por toda uma variedade de textos fazem parte de uma mesma *formação discursiva* quando

se referem ao mesmo objeto, compartilham um mesmo estilo e (...) suportam uma estratégia (...), um comum movimento e padrão institucional, administrativo ou político. (HALL, 1997, p. 55)²⁰

Foucault compreende, por exemplo, que o surgimento de discursos sobre a homossexualidade, ao mesmo tempo em que permitiu intensificar as formas de controle sobre ela, “possibilitou a constituição de um discurso ‘de reação’”, pois “não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto.” (FOUCAULT, 1999, p. 96) Este próprio trabalho, assim como seus objetos de análise e os sujeitos que os produzem, podem ser vistos sob essa ótica de discursos “de reação” aos sistemas discursivos que nos subjugam. Não é só, portanto, a noção de discursos e formações discursivas que interessa extrair do trabalho de Foucault. Seu pensamento nos permite analisar as relações entre poder, saber e o corpo. O saber está sempre inserido em relações de poder, pois

está sempre sendo aplicado para a regulação da conduta social em prática. [...] “[Este,] uma vez usado para regular a conduta dos outros, implica constrição, regulação e disciplinação de práticas. [...] É preciso estudar como a combinação de discursos e poder – *poder/saber* – produziu uma certa concepção [...], teve efeitos reais [...], foi posta em prática. (HALL, 1997, p. 58-60)²¹

¹⁹ A questão dos enunciados em Foucault é complexa e ultrapassa meus objetivos nesta monografia tentar conceituá-los formalmente. Para Foucault, o enunciado é de difícil definição. Primeiramente, eles não são uma *estrutura* e sim “uma *função de existência* que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir [...] se eles ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).” É algo difícil de se conceituar e de se apreender, mas, segundo o autor, “não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.” (FOUCAULT, 2008, p. 98)

²⁰ “Refer to the same object, share the same style and [...] support a strategy, [...] a common institutional, administrative or political drift and pattern.”

²¹ “It was always being applied to the regulation of social conduct in practice. [...] Knowledge, once used to regulate the conduct of others, entails constraint, regulation and the disciplining of practices. [...] You must study how the combination of discourse and power – power/knowledge – has produced a certain

É por isso, também, que Foucault não nos diz de uma “verdade” absoluta, em um saber absoluto, “mas em uma formação discursiva sustentando um *regime de verdade*.” (HALL, 1997, p. 60)²² Ele entende os regimes de verdade como uma “política geral” da verdade, ou seja,

os tipos de discurso que [uma sociedade] aceita e faz funcionar como verdadeiros, os mecanismos e instâncias que permitem a alguém distinguir entre afirmações verdadeiras e falsas, os meios pelos quais estas são sancionadas [...], o status daqueles que estão encarregados em dizer o que conta como verdade. (FOUCAULT, 1980, p. 131, apud HALL, 1997, p. 60)²³

A regulação proveniente da relação poder/saber à qual Foucault se refere é aplicada ao *corpo*. Segundo Hall, “diferentes aparatos e formações discursivas dividem, classificam e inscrevem o corpo de maneiras diferentes em seus respectivos regimes de poder e verdade.” (HALL, 1997, p. 61)²⁴ Esse “corpo”, no entanto, não é o corpo físico, natural, do ser humano, mas um corpo “produzido dentro do discurso, de acordo com diferentes formações discursivas.” (ibid.) Nesse caso, tenho em mente as consequências práticas (“de vida e morte”, nos termos de Hall (2003)) dos discursos cisnormativos sobre os corpos dos indivíduos trans: corpos marginalizados, produzidos dentro de diversos discursos que os analisam, categorizam, estigmatizam, homicidam. O corpo trans não é naturalmente trans, não existe uma “transgeneridade prévia”, pré-discursiva, ele só se faz um corpo trans quando inserido nos sistemas, quando trespassado pelos discursos naturalizados sobre gênero e sexo – e, a partir daí, sujeito às violências e marginalizações decorrentes das regulações sobre nossos corpos.

Por fim, será importante para mim a noção de Foucault de que o “sujeito” é produzido pelo discurso. Isso se dá de duas maneiras: o discurso produz “figuras que personificam as formas particulares de saber que o discurso produz” (HALL, 1997, p. 66)²⁵, como “o louco”, “a mulher histórica”; mas ele também produz um lugar específico para o sujeito, que a ele se submete, e somente de onde poderá fazer sentido: é, então, tanto sujeito *do* discurso quanto está sujeito *ao* discurso.

É o discurso, não os sujeitos que o falam, que produz o saber. Sujeitos podem produzir textos específicos, mas eles operam dentro dos limites da episteme, da formação discursiva, do regime de verdade, de um período e cultura específicos. [...] O sujeito do discurso não pode estar fora do discurso porque precisa se submeter às suas regras e convenções, às suas disposições de poder/saber. [...]

conception [...], has had certain real effects [...], have been set into practice.”

²² “A discursive formation sustaining a regime of truth.”

²³ “The types of discourse which it accepts and makes function as true, the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned [...], the status of those who are charged with saying what counts as true.”

²⁴ “Different discursive formations and apparatuses divide, classify and inscribe the body differently in their respective regimes of power and 'truth'”.

²⁵ “Figures who personify the particular forms of knowledge which the discourse produces.”

Todos os discursos constroem posições-sujeitos, de onde, apenas, fazem sentido. [...] Indivíduos podem divergir quanto às suas classes sociais, gêneros, características étnicas e ‘raciais’, mas não estarão aptos a extrair sentido até que tenham se identificado com essas posições que o discurso constrói, submetendo-se às suas regras e, portanto, tornando-se sujeitos ao seu poder/saber. (HALL, 1997, p. 65-66)²⁶

A questão, portanto, de enfrentar as práticas e regulações hegemônicas sobre corpos trans, passa por construir saberes alternativos sobre nós. Para isso, se faz necessário reforçar a importância da produção e circulação de discursos contra-hegemônicos sobre identidades de gênero não-hegemônicas. A disputa por visibilidades e pela possibilidade de uma representação de pessoas trans divergente do discurso hegemônico é uma frente importante da guerra contra os sistemas de sujeição de nossas identidades. Acredito, com base nas ideias acima apontadas, que os discursos dominantes sobre nós se relacionam intimamente à forma como somos representadas e, por sua vez, ajudam a perpetuar práticas transfóbicas e transmisóginas: consequências reais sobre corpos (trans) reais. As relações de poder perceptíveis nessas representações são inextricavelmente ligadas às presentes na vida cotidiana da sociedade. Para Jesús Martín-Barbero, em “Técnicas, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século”,

Hoje “reconhecimento recíproco” desenvolve-se especialmente no direito a ser visto e ouvido, que equivale ao de existir/contar socialmente tanto no terreno individual quanto no coletivo. [...] Também é certo que pelas imagens passa uma construção visual do social, na qual essa visibilidade toma o deslocamento da luta pela representação da demanda de reconhecimento. O que os novos movimentos sociais e as minorias demandam não é tanto ser representados, mas sim reconhecidos: fazerem-se visíveis socialmente em sua diferença. O que dá lugar a um novo modo de exercerem politicamente seus direitos. (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 67-68)

Nossa luta, portanto, não é tanto sobre *sermos* representadas, mas sobre *qual* é essa representação. É por esse viés que me aproximo da ideia de relatarmos a nós mesmas, e de sua importância para a mudança nos discursos, saberes e, portanto, práticas hegemônicas em relação às nossas identidades: a importância de “escrever/contar a própria história, pois só então a vida dos excluídos passará a contar, quer dizer, a ser levada em conta por aqueles que governam e dominam.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 142-143)

²⁶ “It is discourse, not the subjects who speak it, which produces knowledge. Subjects may produce particular texts, but they are operating within the limits of the episteme, the discursive formation, the regime of truth, of a particular period and culture. [...] This subject of discourse cannot be outside discourse because it must be subjected to discourse. It must submit to its rules and conventions, to its dispositions of power/knowledge. [...] All discourses, then, construct subject-positions, from which alone they make sense. [...] Individuals may differ as to their social class, gender, ‘racial’ and ethnic characteristics (among other factors), but they will not be able to take meaning until they have identified with those positions which the discourse constructs, subjected themselves to its rules, and hence become the subjects of its power/knowledge.”

É necessário encontrar, portanto, os pontos de possibilidade de construção de discursos não-hegemônicos sobre, por e para pessoas trans, não apenas no âmbito da representação, mas numa esfera mais ampla do reconhecimento de si e do outro: de *existirmos* socialmente. O objeto principal de análise deste trabalho são vídeos de pessoas trans relatando a elas mesmas (BUTLER, 2005), o que, segundo Judith Butler, “já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; [...] o ‘Eu’ não tem história própria que não seja a história de uma relação para com um conjunto de normas.” (BUTLER, 2005, p. 8)²⁷ Por normas, Butler, recuperando Adorno, inicialmente se refere ao *etos*²⁸, mas logo se utiliza de Foucault e relaciona suas ideias ao discurso. Tais relatos, portanto, nos deixam pistas para compreender a relação dos sujeitos trans relatando e relatados com os discursos que os constroem. Mais que isso, se o sujeito é construído pelo discurso, se as normas limitam os papéis dos sujeitos, se “não há formação do ‘Eu’ fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito pode assumir” (ibid., p. 17)²⁹, a visibilidade à qual Martín-Barbero se refere pode ser justamente entendida como condição de existência enquanto sujeitos para grupos marginalizados como as pessoas trans.

Assim como Foucault aponta que é o discurso quem constrói o sujeito, Butler compreende que “não há ‘Eu’ que possa se dissociar completamente das condições sociais de sua emergência [...], que não esteja implicado em um conjunto de normas morais condicionantes.” (BUTLER, 2005, p. 7)³⁰ As “normas” às quais Butler se refere (e que aqui entendo enquanto as normas criadas pelos regimes de verdade) são uma condição para a emergência do Eu, mas não necessariamente o *determinam*: “não podemos concluir que o ‘Eu’ é simplesmente o efeito ou instrumento de algum *etos* prévio.” (ibid.) O Eu vive, portanto, um eterno conflito com as normas de sua existência. De todo modo, as “normas estabelecem a viabilidade do sujeito”, e, como visto no pensamento de Foucault, precisamos levar em conta “a operação das normas na própria constituição do sujeito” (ibid., p. 9)³¹: são elas que, por meio de silêncios e ênfases discursivas, definem quem poderá ou não ser considerado sujeito do discurso – constroem, então, aquilo que Foucault chamou de lugar de

²⁷ “is already implicated in a social temporality that exceeds its own capacities for narration; [...] The ‘I’ has no story of its own that is not also the story of a relation—or set of relations—to a set of norms.”

²⁸ Compreendido enquanto “conjunto dos costumes e práticas característicos de um povo em determinada época ou região.” (ETOS. In: PRIBERAM Dicionário, Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/etos>>)

²⁹ “no self-making outside of the norms that orchestrate the possible forms that a subject may take.”

³⁰ “there is no ‘I’ that can fully stand apart from the social conditions of its emergence, no “I” that is not implicated in a set of conditioning moral norms.”

³¹ “the operation of norms in the very constitution of the subject.”

sujeito. Falar de mim mesma, portanto, é falar também do contexto social em que posso existir – e desta forma, segundo Butler, o Eu se torna um teórico social.

Para que eu tome consciência enquanto “Eu” é preciso que exista um Outro, que não sou Eu, o diferente-de-mim, o não-Eu. E essa percepção do Outro se dá por meio do diálogo, do contato, em que ocorre o reconhecimento: “o Eu só se torna real na reciprocidade da interlocução.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 33) Da mesma forma, para que ocorra o diálogo, é preciso que o “Eu” se enderece a um “Você”, mesmo que este não seja uma pessoa real, materializada, mesmo que sejam múltiplos “Vocês”: “eu só começo a contar a minha história de mim mesma perante um ‘você’ que indaga.” (BUTLER, 2005, p. 11)³² A construção do Eu, portanto, é inerentemente relacional: “não podemos existir sem nos endereçarmos ao outro e sem que os outros se enderecem a nós, e não há como ignorar nossa socialidade fundamental.” (ibid., p. 33)³³

Mas esse encontro com o outro, tão importante para a plena realização do ser, também está delimitado pelas regras do discurso, pelo regime de verdade vigente. O discurso, afinal, não só constrói o sujeito, mas delimita o que seria uma forma reconhecível de ser, e isso vale tanto para o Eu quanto para o Você (que é o Eu do Outro). Mais que isso, a própria interlocução que leva ao reconhecimento é governada pelas normas disponíveis no regime de verdade. A possibilidade do reconhecimento recíproco está atrelada não apenas a um Outro que seja capaz deste reconhecimento, mas às possibilidades delimitadas pelos discursos, “já que o outro também terá que se apoiar, mesmo que implicitamente, sobre certos critérios para estabelecer o que será ou não reconhecível sobre o Eu para alguém.” (BUTLER, 2005, p. 29)³⁴

Ao fazer o questionamento ético de “como eu devo tratar o outro?” eu estou imediatamente imersa em um domínio de normatividade social, posto que o outro somente aparece para mim, apenas funciona enquanto um outro para mim, se há uma estrutura dentro da qual eu posso ver e apreender o outro em sua separação e exterioridade. [...] Eu me encontro imersa não apenas na esfera da normatividade mas em uma problemática de poder quando realizo o questionamento ético em sua franqueza e simplicidade: “como devo tratá-lo?” Se o “Eu” e o “Você” devem primeiro vir a ser, e se uma estrutura normativa é necessária para tal emergência e encontro, então as normas atuam não apenas para direcionar minha conduta mas para condicionar a possível emergência de um encontro entre Eu e o Outro. (BUTLER, 2005, p. 25)³⁵

³² “I begin my story of myself only in the face of a ‘you’ who asks.”

³³ “we cannot exist without addressing the other and without being addressed by the other, and that there is no wishing away our fundamental sociality.”

³⁴ “since that other will also have to rely, if only implicitly, upon certain criteria to establish what will and will not be recognizable about the self to anyone.”

³⁵ “In asking the ethical question ‘How ought I to treat another?’ I am immediately caught up in a realm of social normativity, since the other only appears to me, only functions as an other for me, if there is a

Uma chave, portanto para a violência sistêmica, para a invisibilização de nossas experiências, é que meu próprio encontro com o outro, que permitiria meu relato de mim, é constrangido pelas normas delimitadas pelo discurso: “as estruturas de dominação são múltiplas, mas pode se dizer que sua expressão privilegiada está nessa frustração que impede de falar, dizer o próprio mundo e dizer a si mesmo.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 28) Ou seja, em diversos níveis, a existência do Eu está atrelada tanto ao encontro com o Outro quanto também à normatividade:

O que eu posso “ser” é constrangido previamente por um regime de verdade que decide o que será e o que não será uma forma reconhecível de ser. [...] O regime de verdade oferece uma estrutura para o cenário de reconhecimento, delineando quem se qualificará como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento. (BUTLER, 2005, p. 22)³⁶

O confronto com o irreconhecível pode, entretanto, chamar a atenção para o contexto normativo que torna o outro ininteligível e levar a um questionamento do hegemônico. Se eu tento reconhecer o outro enquanto sujeito e não consigo dentro do horizonte discursivo em que me insiro, “a impossibilidade de fazê-lo dentro das normas a mim disponíveis me obriga a adotar uma relação crítica com tais normas.” (BUTLER, 2005, p. 25)³⁷ Por isso a visibilidade de identidades não-hegemônicas se torna tão importante: insistentemente batemos à porta do *normal*, nos fazemos notar; e se, individualmente, somos ignoradas com o fracasso do reconhecimento, coletivamente podemos arrombar a porta e forçar a entrada:

Às vezes, a própria irreconhecibilidade do outro promove uma crise nas normas que governam o reconhecimento. Se e quando, em um esforço para conferir ou receber reconhecimento que falha vez após vez, eu questiono o horizonte normativo dentro do qual acontece o reconhecimento, esse questionamento é parte de um desejo por reconhecimento, um desejo que não se satisfaz, e cuja insaciabilidade estabelece um ponto de partida crucial para o questionamento das normas vigentes. (BUTLER, 2005, p. 24)³⁸

frame within which I can see and apprehend the other in her separateness and exteriority. [...] I am caught up not only in the sphere of normativity but in the problematic of power when I pose the ethical question in its directness and simplicity: ‘How ought I to treat you?’ If the ‘I’ and the ‘you’ must first come into being, and if a normative frame is necessary for this emergence and encounter, then norms work not only to direct my conduct but to condition the possible emergence of an encounter between myself and the other.”

³⁶ “What I can ‘be’, quite literally, is constrained in advance by a regime of truth that decides what will and will not be a recognizable form of being. [...] The regime of truth offers a framework for the scene of recognition, delineating who will qualify as a subject of recognition and offering available norms for the act of recognition.”

³⁷ “The impossibility of doing so within the norms available to me compels me to adopt a critical relation to those norms.”

³⁸ “Sometimes the very unrecognizability of the other brings about a crisis in the norms that govern recognition. If and when, in an effort to confer or to receive a recognition that fails again and again, I call into question the normative horizon within which recognition takes place, this questioning is part of the desire for recognition, a desire that can find no satisfaction, and whose unsatisfiability establishes a

Aqui fica claro porque falamos em “*reexistências*”: contar nossas próprias histórias, relatar a nós mesmas, é uma busca por reconhecimento. E como nossos corpos e identidades são ininteligíveis para o discurso hegemônico sobre gênero, como somos ignoradas pelos sistemas, nos fazer visíveis (e, portanto, *existirmos* socialmente) por si só já é um ato político de resistência e subversão à hegemonia cisnormativa. Nós bugamos³⁹ o sistema. E essa pane no sistema é essencial para a possibilidade de transformação, visto que o diálogo só é possível a partir do reconhecimento, e “dialogar é descobrir na trama do nosso próprio ser a presença dos laços sociais que nos sustentam. É lançar as bases para uma posse coletiva, comunitária, do mundo.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 33) Precisamos nos atentar, entretanto, ao fato de que o hegemônico sempre busca cooptar ou esvaziar suas formas de contestação – e, tendo isso em mente, devemos⁴⁰ nos relatar de forma a instrumentalizar nossas vozes como armas contra os sistemas e como forma de empoderamento de nossos irmãos e nossas irmãs, não meramente para sermos “aceitas”.

É importante enfatizar que essas discussões, ainda que num campo extremamente teórico (a questão do Eu, afinal, é tema de discussões filosóficas intermináveis há séculos) sobre objetos aparentemente intangíveis (o reconhecimento do outro, a emergência do ser), se referem a práticas cotidianas, a inter-relações da vida real: “entramos em contato com tais normas principalmente através de interações próximas e vividas.” (BUTLER, 2005, p. 30)⁴¹ Por isso, Jesús Martín-Barbero, sob influência de Paulo Freire e Antonio Gramsci, considera necessário “pensar a comunicação, ao mesmo tempo como processo social e como campo de batalha cultural” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 21): a partir dela estamos constantemente construindo visibilidades para e sobre nós e os outros, e essas visibilidades têm uma relação essencial com o reconhecimento de nós e dos outros e, portanto, para a construção da identidade do Eu.

É por isso que o audiovisual na internet me parece um foco interessante de análise de relatos de pessoas trans sobre nós mesmas. O deslocamento da capacidade de reconhecimento a partir da produção de relatos audiovisuais próprios e as particularidades do entorno tecnocomunicativo proporcionado pela internet são elementos-chave para se pensarem

critical point of departure for the interrogation of available norms.”

³⁹ O termo “bugar” é uma gíria que parte da linguagem da internet e faz alusão aos *bugs* de computadores que fazem os programas travarem. Acredito ser um termo mais do que adequado, tanto devido ao assunto do qual tratamos, quanto por acreditar ser uma postura importante a de retirar a produção intelectual de seu pedestal de linguagem. E é isso o que as identidades de gênero trans e não-hegemônicas fazem com os sistemas: os travam, os causam pane, expõem os erros em seu código-fonte; em suma, os *bugam*.

⁴⁰ O que me foi apontado muito precisamente por viviane vergueiro em diálogos recentes.

⁴¹ “We nevertheless come into contact with these norms mainly through proximate and living exchanges.”

estratégias de enfrentamento aos sistemas de representação no contexto atual. O trabalho de Jesús Martín-Barbero, principalmente a reflexão sobre as transformações atuais a partir de um *mapa das mutações*, me concede pistas para a análise das audiovisuais digitais contemporâneas e sua relação com as identidades e suas lutas.

Para trabalhar a relação entre audiovisuais, tecnicidades e identidades contemporâneas e o seu potencial político de enfrentamento aos sistemas, precisamos primeiro compreender as transformações na comunicação em nosso contexto atual. Para esquematizar tais processos de transformação, Martín-Barbero sugere um *mapa das mutações*, que fica mais implícito em seu livro mais recente (MARTÍN-BARBERO, 2014), mas já foi mais elaborado em entrevistas anteriores (MARTÍN-BARBERO, 2009a; 2009b). As quatro mutações fundamentais⁴² para ele são as que se dão no âmbito da *identidade*, da *cognitividade*, da *ritualidade* e da *tecnicidade*. Estas, por sua vez, se relacionam às transformações nas dimensões de *tempo e espaço* e aos eixos dos *movimentos de migrações* populacionais e *fluxos* de imagens/informações.

Vivemos atualmente um contexto em que constantemente vemos e somos vistos de maneira ativa, construindo visibilidades para nós e para os outros. (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 10) A comunicação é hoje uma mediação essencial para a vida social e cultural. Logo, “não podemos mais falar de comunicação como um conjunto de meios” (ibid.), mas sim como um *entorno tecnocomunicativo* em que estamos inseridos. De maneira semelhante à ideia de *bios midiático* de Muniz Sodré⁴³, podemos compreender que atualmente estamos imersos, além de em um entorno natural, ecológico – do âmbito da natureza, da biologia –, e em um entorno institucional, urbano – do âmbito das cidades, da sociedade, das instituições –, em uma espécie de *ecossistema cultural* formado pelas tecnologias de comunicação: o *entorno tecnocomunicativo*.

Diante desse entorno tecnocomunicativo, nos vemos em um mundo que é atravessado, em toda parte, de um lado por constantes e importantes *movimentos migratórios* e, do outro, por constantes e importantes *fluxos de imagens e informações*. Em paralelo, *tempo e espaço* passam por processos paradoxais de compressão e dilatação: a velocidade de informações,

⁴² Acredito ser um erro tentar encarar as transformações aqui apresentadas enquanto categorias, enquanto conceitos bem separados e possíveis de serem analisados isoladamente. Ao trabalhar com as mutações de Martín-Barbero, devemos encará-las como pistas interconectadas, inseparáveis, simultâneas, para compreender um *contexto* de transformações, não como processos isolados.

⁴³ De maneira bastante resumida, Sodré (2002), pautado por perspectiva não-instrumental e sim social da mídia, propõe a ideia de *bios midiático* enquanto uma nova forma de sociabilidade, ancorada na comunicação. O *bios* midiático se sobrepõe e se articula com os três *bios* aristotélicos, as três formas clássicas de sociabilidade na *Polis*: o *bios* do conhecimento, o *bios* dos prazeres e o *bios* da política.

acontecimentos e mobilidade da vida contemporânea libera o *tempo*, ao mesmo tempo em que o aprisiona – com o ritmo da vida urbana contemporânea, parece que “cada vez temos menos tempo” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 10); o *espaço*, por sua vez, é comprimido tanto metaforicamente por meio da internet quanto fisicamente devido às tecnologias de mobilidade, ao mesmo tempo em que se expande, seja pelo acirramento de questões como a das fronteiras entre países ou das ditas crises de refugiados, ou pelas desigualdades internas às próprias cidades e nações.

É em meio a esses quatro elementos centrais (*fluxos, migrações, tempo e espaço*) que Martín-Barbero propõe situar as mutações de *tecnicidades, identidades, cognitividades e ritualidades* do entorno tecnocomunicativo do mundo contemporâneo.

As *tecnicidades* hoje estão “no mesmo nível da identidade, da coletividade” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 9). Não podem ser encaradas como meros instrumentos ou ferramentas, ou como simples dispositivos de dominação ideológica. A tecnologia hoje é “um ‘âmbito’ extremamente potente, tanto de linguagens como de ações, tanto de dinâmicas sociais, políticas e culturais, quanto de interrogações sobre o que significa ‘o social’ hoje.” (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 148) As transformações tecnológicas⁴⁴, com ênfase na onipresença cada vez maior da internet na vida cotidiana de grupos identitários à margem da hegemonia⁴⁵, estão na raiz de múltiplas possibilidades de novos fazeres e práticas comunicacionais, sociais, culturais e políticos. Envolvido nesse processo também está o deslocamento importante pelo qual a internet se estabelece não mais como *meio*, mas como *lugar* de fazer social – portanto de trocas, interações, diálogos e, conseqüentemente, *reconhecimento*:

é nesse novo espaço comunicacional, já não mais tecido de encontros e multidões, mas de conexões, fluxos e redes, onde emergem novas “formas de estar juntos” e outros dispositivos de percepção mediados [...] pela imbricação entre televisão e internet. (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 133)

A questão da *identidade*, para Martín-Barbero, passa hoje por “uma transformação gigantesca”, visto que “os modelos de conduta [...] não funcionam mais.” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 9) Ocorre uma mudança “[n]as maneiras de sentir, [n]o laço social que

⁴⁴ É importante destacar aqui que, estando inseridas no entorno tecnocomunicativo contemporâneo, todas as mutações se relacionam às mudanças tecnológicas. O que as mutações nas tecnicidades dizem respeito, em sua especificidade, é às formas de se pensar as tecnicidades e seus usos.

⁴⁵ É óbvio que soa leviano falar em uma suposta totalidade da internet quando, neste exato momento, inúmeras pessoas não têm acesso a necessidades humanas *básicas*, mas é notável a influência desta tanto entre as populações mais pobres quanto entre grupos identitários não-hegemônicos, ainda que com as óbvias desigualdades de acesso. É fato que a internet não é de uso exclusivo das camadas dominantes e que mesmo aqueles que não tenham acesso direto a ela estão inseridos em um contexto sociocultural marcado por sua presença e das transformações dela provenientes.

religa uns a outros, porque esta é a dimensão que fala na identidade, [que] é o que há em comum [...], o conjunto das relações sociais.” (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 153) Há uma erosão das estruturas identitárias mais institucionais e hegemônicas (o partido, a classe, a nação) e um deslocamento para as identidades individuais mais marcadas por recortes interseccionais, “dotadas de uma plasticidade que lhes permite amalgamar ingredientes que provêm de mundos culturais muito diversos e, portanto, atravessadas por fortes descontinuidades” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 72). Os grupos identitários não-hegemônicos, portanto, começam a lutar por visibilidade, a resistir socialmente, e com isso promovem tensionamentos e descentralizações no modo de fazer política e se expressar politicamente.

As transformações no entorno tecnocomunicativo estimulam o surgimento de novos modos de pensar: mutações na *cognitividade*. Segundo Martín-Barbero, a relação com as novas tecnologias causou uma união dos “dois lados separados do cérebro: o lado da razão, da argumentação, e o lado da paixão, da imaginação, que agora estão juntos.” (MARTÍN-BARBERO, 2009a, pg. 11) As novas cognitividades dão uma ênfase maior às imagens e oralidades⁴⁶ (portanto, às audiovisualidades) e desorganizam os modos tradicionais e institucionais do saber⁴⁷ e sua circulação – “conduzindo a um forte apagamento das fronteiras entre razão e imaginação, saber e informação, natureza e artifício, arte e ciência, saber experto e experiência profana.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 79)

Por fim, podemos também perceber mudanças nas *ritualidades*. A ordem linear, por exemplo, dá lugar a novos fluxos, pautados no hipertexto, na fruição fragmentada⁴⁸ de imagens, sons, textos, no embaralhamento do mundo urbano com o espaço da internet. As novas ritualidades conectam “o movimento do hipertexto com o do palimpsesto: esse texto que se deixa apagar, mas não de todo, possibilitando que o passado apagado surja, embora borrado, nas entrelinhas.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 117-118)

Pensar a partir da perspectiva do *mapa das mutações* e dessas mudanças no entorno tecnocomunicativo nos dão melhores fundamentos para pensar “a comunicação como chave

⁴⁶ Um bom exemplo desta nova cognitividade é o costume de muitos jovens em se comunicar por meio de *gifs* (que por si próprios já são uma forma inovadora de se pensar a visualidade), *emojis*, *stickers* e *memes*, uma linguagem fundamentada na visualidade e na emulação de uma sintaxe profundamente oralizada.

⁴⁷ “As transformações no modo como circula o saber constituem uma das mais profundas mutações que uma sociedade possa sofrer.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, pp. 125-126)

⁴⁸ Martín-Barbero cita o “zappear” televisivo como um exemplo desta fruição fragmentada, mas acredito que a própria ritualidade específica da internet se baseia nessa característica.

de transformação política” (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 161) na contemporaneidade e o papel das audiovisualidades nesse processo.

Martín-Barbero recupera Paulo Freire e a ideia ainda hoje revolucionária de que analfabeta é “a pessoa⁴⁹ impedida de dizer sua palavra. E a alfabetização será, então, a *práxis* educativa que devolve às pessoas seu direito de dizer o que vivem e sonham, de ser tanto testemunhas como atores de sua vida e de seu mundo” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 38), e acrescenta que atualmente é necessária uma segunda alfabetização, “aquela que nos abre as múltiplas escrituras que hoje conformam o mundo do audiovisual e do texto eletrônico.” (ibid., p. 51) O domínio das audiovisualidades digitais, portanto, consiste em uma forma de retomarmos nossa palavra, que nos foi interdita pelo lugar de sujeito construído para nós pelos sistemas, e, com isso, relatar a nós mesmas. Essa alfabetização é, então, política, “já que o acesso à expressão e à criação cultural é experimentado pelos alfabetizados como um processo de luta por fazer-se reconhecer enquanto atores do processo social.” (ibid., p. 41)

Para Martín-Barbero, hoje, em meio às tantas transformações de tecnicidades, cognitividades, identidades e ritualidades que vivemos, não se pode ver nem representar como antes. (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 43) É preciso entender a tecnicidade midiática como uma dimensão estratégica da cultura: as novas tecnicidades e audiovisualidades⁵⁰ estão relacionadas a diversas transformações de modos de sentir, de modos de pensar, de imaginários, de identidades. Para pensar o futuro, devemos nos atentar às mestiçagens e interseções entre oralidades, visualidades e literalidades, entre identidades e fluxos (de pessoas e de informações, por exemplo), entre movimentos sociais e interações virtuais – bem como aos novos campos de experiência nos quais estas ocorrem. (ibid., pp. 44, 78)

As mudanças de tecnicidades e cognitividades (acompanhadas, como dito, de transformações também em identidades e ritualidades) estimuladas pela internet⁵¹ se relacionam a um fenômeno que Martín-Barbero denomina um *novo estatuto cognitivo da imagem*: esta, que antes era deixada de lado enquanto informação concreta, preterida em

⁴⁹ Com todo respeito a Jesús Martín-Barbero e a Paulo Freire, e enfatizando a imensurável contribuição que ambos fizeram tanto a este trabalho quanto ao mundo em geral, alteramos o substantivo “homem” das citações originais, enquanto sinônimo de “ser humano”, para “pessoas”, em todas as ocasiões encontradas. Não compartilhamos, afinal, de seu olhar de homem cis para deixar isso passar despercebido.

⁵⁰ No original (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 49), o autor se refere especificamente à televisão enquanto ponto estratégico vinculado a tais mudanças, mas acredito que no contexto contemporâneo o mesmo pode ser dito (ou talvez, inclusive, se aplique ainda mais neste caso) das audiovisualidades digitais.

⁵¹ Martín-Barbero se refere originalmente ao computador como figura preeminente destas novas tecnicidades, mas acredito que já é necessário atualizar este pensamento tendo em mente a ubiquidade da internet e seu embaralhamento e sobreposição em relação às práticas cotidianas por meio, por exemplo, das redes móveis e *smartphones*.

relação à linearidade da palavra escrita, relegada à dimensão da emoção e do sensível (dimensão esta que é inferiorizada pelo discurso científico-racionalista ocidental), não mais é encarada enquanto “obstáculo epistemológico”; a visibilidade se torna uma legibilidade – as mudanças nas cognitividades deslocam a centralidade da leitura linear para as possibilidades múltiplas tanto do hipertexto quanto das audiovisualidades – e ela ganha o novo *status* “de mediação discursiva da fluidez (fluxo) da informação.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 91) Em outras palavras: a imagem, que antes era descreditada enquanto fonte de informação pelo discurso técnico-científico, atinge, com as mudanças percebidas nas tecnicidades e nas formas de pensar, um novo *status*: o de mediação do fluxo de informação, em que a visualidade passa a ser encarada enquanto algo possível de ser lido. Martín-Barbero vê essa “reintegração cultural” dos sons e imagens (que acredito podermos contemplar ao falar em *audiovisualidades*), antes relegados pelo discurso hegemônico da racionalidade ao âmbito do emocional (e, portanto, do descreditável), como um claro sinal das mutações que presenciamos hoje. (ibid., pp. 115-116)

A mediação proporcionada pelas imagens (pela “videocultura”, nos termos de Martín-Barbero) é crucial para o estreitamento das relações entre o público e o comunicável. As novas tecnicidades dão às visualidades uma maior visibilidade cultural e as novas cognitividades lhes conferem uma nova importância. E é a partir do audiovisual, com uma profunda cumplicidade entre a oralidade (que o autor entende como a experiência cultural primária) e as novas visualidades (ancoradas na mestiçagem entre televisão e internet), que “as maiorias na América Latina estão se incorporando a e apropriando-se da modernidade.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 92) Se estabelece, portanto, uma “ordem visual do social.”

[É o audiovisual] e não a moral tradicional (que é um obstáculo para a mudança), nem a razão tecnocientífica (que [...] está ao alcance de uma pequena elite), que acaba sendo para a imensa maioria a fonte de informação mais adequada [...] para inteirar-se sobre as mudanças de comportamento [...], para saber como varia a conduta das pessoas [...]. De maneira que a cultura audiovisual converte-se na única capaz de instruir a maioria “não sobre a natureza da mudança social, mas sobre os efeitos que essa mudança gera na condição de vida das pessoas.” (Gil Calvo, 1985: 94) (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 135)

Há, portanto, um processo de reavaliação de uma cultura tradicionalmente diminuída por uma elite intelectual letrada, “a cultura visual, oral, sonora e gestual” – da qual os países latinos possuem grande riqueza (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 11) –, e de “mestiçagem das culturas cotidianas da maioria com o que era a cultura da pequena elite”. Para Martín-Barbero, esse contexto permite a grupos historicamente marginalizados pelo hegemônico a “se refazer como comunidade cultural.” (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 148)

Em meio a todo esse contexto de mutações, a este novo entorno tecnocomunicativo, Martín-Barbero nos aponta para transformações no modo de se encarar política, democracia e cidadania, posto que

o uso alternativo das tecnologias de informação na reconstrução da sociabilidade e da esfera pública passa, sem dúvida, por profundas mudanças nos mapas mentais, nas linguagens e nos desenhos de políticas, exigidas pelas novas formas de visibilidade que tece a internet: processo e caminho que introduz uma verdadeira explosão do discurso público ao mobilizar a mais heterogênea quantidade de comunidades, associações, tribos. (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 111)

Com a erosão do *status* da *nação* enquanto estrutura agregadora de identidades, devido à “incapacidade de articular a heterogeneidade” que abriga, sua incapacidade de dizer respeito aos múltiplos grupos identitários nela existentes, “os meios e as redes eletrônicas estão se constituindo em mediadores da trama de imaginários que configura a identidade.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 110) Por meio destes, é possível se veicular uma diversidade de referenciais culturais, o que, segundo Martín-Barbero, “faz estourar os tradicionais referentes de identidade.” (ibid.) Em meio a todas as mutações que presenciamos em meio ao entorno tecnocomunicativo, “os meios de comunicação constituem hoje espaços decisivos da visibilidade e do reconhecimento social.” (ibid., p. 106)

Junta-se a isto o descrédito da democracia representativa, com sua inabilidade em dar conta da diferença. Começa a se delinear, a partir daí, “a convergência das transformações tecnológicas com o surgimento de novas formas de cidadania.” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 70) A experiência democrática passa por um processo de deslocamento da esfera tradicional do “político” para a da cidadania e da identidade: “a seus idiomas de gênero, de tribo, de religião, de idade, e às linguagens do corpo, da sexualidade e da subjetividade.” (ibid., p. 107) Passamos a presenciar o surgimento de “movimentos de democratização que vêm de baixo, que encontram nas tecnologias a possibilidade de multiplicar as imagens de nossa sociedade” (ibid., p. 70) e nos permitem encarar a comunicação como “esboço de uma nova democracia”: “As pessoas sabem que, na comunicação, começam a ter um poder que nunca tiveram, que não é [...] apenas a transmissão da palavra mas a visibilidade política para se fazerem presentes com novas formas de cidadania.” (MARTÍN-BARBERO, 2009b, p. 161)

Do trabalho de Martín-Barbero também me será de suma importância, metodologicamente, seu *Mapa das Mediações*, que nos auxilia a pensar em termos da articulação entre questões de Cultura, Comunicação e Política. Segundo Gomes (2011, p. 111), ele se configura como um modelo de análise que nos permite “olhar a totalidade do processo cultural.” O mapa já teve diversas formulações, mas a que utilizarei é aquela

apontada em “Pistas para entrever meios e mediações” (Prefácio à 2ª edição de “Dos meios às mediações”, 2003). A versão do mapa em questão é composta por *Matrizes Culturais* (os elementos que foram se consolidando historicamente como definidores de aspectos da cultura), *Formatos Industriais* (os programas em si), *Lógicas de Produção* (as condições em que os produtos culturais são produzidos) e *Competências de Recepção* (as habilidades das pessoas de consumi-los), relacionadas entre si por dois eixos e quatro mediações.

Esses quatro pontos se estabelecem em dois eixos: *diacrônico* (ao longo do tempo), entre Matrizes Culturais e Formatos Industriais – o qual nos diz de como os elementos das culturas populares se apresentam nos produtos da comunicação massiva (GOMES, 2011a) –, e *sincrônico* (ao mesmo tempo), entre Lógicas de Produção e Competências de Recepção – que diz do modo como a estrutura e as dinâmicas do sistema produtivo se articulam com as competências culturais dos diversos grupos sociais no consumo desses produtos (idem).

A configuração desses dois eixos permite a Martín-Barbero incorporar a uma proposta metodológica mais consistente a preocupação que ele tem, desde o início, com a heterogeneidade de temporalidades [...], o que para ele significa remeter “à história das mudanças na articulação entre movimentos sociais e discursos públicos e destes com os modos de produção do público que agenciam as formas hegemônicas de comunicação coletiva.” (GOMES, 2011a, p. 117)

Esta “preocupação com a heterogeneidade de temporalidades” é entendida a partir dos conceitos de dominante, residual e emergente, de Raymond Williams (1979), aos quais me referi mais cedo. Isso significa se atentar para o sentido de movimento histórico que decorre da coexistência desses elementos. É por essa perspectiva historicizada que o *Mapa das Mediações*, pensado em conjunto com o das *Mutações*, me parece importante para a análise dos canais de pessoas trans no YouTube. Martín-Barbero resgata Williams para lidar com a historicidade da relação entre os quatro pontos do mapa entre os quais se estabelecem os dois eixos, visto que sua preocupação significa “uma nova maneira de introduzir a dimensão histórica nos processos de comunicação” (MARTÍN-BARBERO, 1995, apud GOMES, 2011a, p. 118). Esses quatro pontos que ancoram os eixos relacionam-se por meio das *mediações*.

Entre Matrizes Culturais e Competências de Recepção está a mediação da *Socialidade*, que nos diz das práticas da vida cotidiana e nos remete à ideia de hegemonia. Ela trata das relações estabelecidas diariamente entre as pessoas e os meios de comunicação. Já Matrizes Culturais e Lógicas de Produção são mediadas por regimes de *Institucionalidade*, os quais apontam para o que é da ordem do regulamentado, institucionalizado e constituído. Eles

dizem das disputas discursivas no âmbito da política, das legislações, das organizações e instituições.

As outras duas mediações são a *Tecnicidade* (entre as Lógicas de Produção e Formatos Industriais) e a *Ritualidade* (entre os Formatos Industriais e as Competências de Recepção), as quais ele recupera no Mapa das Mutações. A *Tecnicidade* é descrita por Gomes como “competência da linguagem”, posto que não trata dos meios de comunicação de maneira determinista, como meros aparatos técnicos, mas nos diz “de suas destrezas discursivas e de sua capacidade de funcionar como operadores perceptivos.” (GOMES, 2011a, p. 120) Ou seja, de como as lógicas de produção se configuram nos formatos produzidos. A *Ritualidade*, por sua vez, diz de como a recepção se articula aos formatos, e como estes acionam suas competências. Ela

remete-nos ao nexos simbólico que sustenta toda comunicação [e] [...] nos permite ver que [essa] relação diz respeito à sua ancoragem na memória. [...] Convoca olhar os diferentes usos sociais dos meios e as múltiplas trajetórias de leituras, que são sempre ligadas às condições sociais do gosto, aos hábitos familiares de consumo cultural e midiático, aos saberes constituídos na memória étnica, de classe ou de gênero. [...] Constituem gramáticas de ação [...], deixa ver uma certa capacidade dos meios para impor regras ao jogo da significação. (idem)

A justaposição do mapa das *mutações* ao das *mediações* me ajuda a pensar os vídeos e canais aqui analisados em meio a todo um processo cultural e suas constantes transformações. Se o primeiro permite dar conta de todas as mudanças pelas quais passamos no contexto tecnocomunicativo contemporâneo, o segundo evidencia suas articulações com processos históricos e de produção e consumo desses vídeos. Dessa maneira, consigo organizar o pensamento metodologicamente de forma a perceber o lugar que eles ocupam na relação entre audiovisualidades e identidades contemporâneas em todo um contexto político e cultural. Mais do que isso, concordo com Martín-Barbero no sentimento de que

eu só quero pesquisar o que me dê esperança. Pesquisar para me tornar mais triste, mais pessimista, não serve para ninguém. Temos que pesquisar não só o que permite denunciar, mas o que permite transformar, mesmo que seja numa medida muito pequena. (MARTÍN-BARBERO, 2009a, p. 11)

Recorro a todos estes fundamentos teóricos, políticos, metodológicos, para situar não só meus posicionamentos nestes sentidos, mas a potência que vejo nos relatos feitos por pessoas trans sobre elas mesmas, por meio das audiovisualidades na internet, de se enfrentar os sistemas de sujeição de nossas identidades e construir uma realidade diferente para nós. Encaro tais relatos, em meio a todas as mutações presentes no contexto contemporâneo e seu entorno tecnocomunicativo, como pistas para a possibilidade de resistências; de revisão crítica dos discursos circulantes sobre nossas identidades; de formação de outros lugares

possíveis de sujeito para nós; de implosão dos regimes de verdade pautados na exotificação, patologização, ou abjeção de nossos corpos; de nos fazermos visíveis e, portanto, existirmos socialmente; de instrumentalizarmos nossa voz como arma contra os sistemas e como suporte para nossas irmãs e irmãos. Enfim, como possibilidade de mudar o mundo.

3. DISPUTAS E MATRIZES CULTURAIS DE GÊNERO

Aquelas pessoas que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas pretendem significar, têm uma história. (SCOTT, 1995, p. 1)

Consigo imaginar um futuro próximo em que o verbete “mulher”, no dicionário, traga dentre todas as suas definições possíveis, uma ao menos que contemple as mulheres trans (algo como “aquelas que, para si e para a sociedade, se fizeram mulher, apesar de terem sido criadas, por conta do genital com que nasceram, para ser homem”) e outra que, por sua vez, saiba não incluir os homens trans em sua definição (quem sabe “aquelas que, tendo sido criadas para ser mulher por conta do genital com que nasceram, existem para si e para a sociedade sob essa identidade de mulher”). (MOIRA, 2017a)

Falar que sou *trans*, que sou *travesti*, que estou me dedicando a estudar conteúdos audiovisuais para a internet produzidos por pessoas *trans*, convoca diversas disputas relacionadas a estes termos – o que inclui, mas não se esgota em, um recorte (ou a recusa a um recorte) de quem *são* essas pessoas a quem eles se referem. Falar em *trans* significa falar de termos como “transexualismo”, “transexualidade”, “transgeneridade”, “transexual”, “transgênero”, “travesti”, e também da sua dita oposição, do seu não-ser, a “cisgeneridade”, o “cisgênero”, o “cis”. Significa falar sobre as noções de “gênero”, “sexo”, “*identidade de gênero*”, colocar em questionamento as categorias de “mulher” e “homem”. Nenhum desses termos e seus significados é estanque, fixo, solidificado. Palavra alguma é escrita na pedra.

Falar em uma identidade trans também convoca questões de como a concepção de *pessoa trans* e dos termos que a cercam na episteme ocidental contemporânea está atrelada ao discurso médico e científico, que nos estudou, medicou, categorizou, e ao poder institucional que, a partir desses discursos, atua sobre nossos corpos. A linguagem é um campo ativo de relações entre poder e saber, e considero essencial destacar, ainda que brevemente, as disputas envolvidas nos processos de consolidação dos significados dessas palavras.

A questão trans, assim como nossos corpos, não se deixa enquadrar. Nós promovemos uma desestabilização dos modos de pensar esses assuntos. Não cabemos, portanto, em dicionários. Colocamos em questão diversas categorias aparentemente fixas, óbvias e imutáveis. Pensar as transexualidades, as transgeneridades, as travestilidades, significa convocar o olhar para tensionamentos e disputas em torno das noções hegemônicas de gênero, da binaridade de gênero⁵², das categorias homem e mulher: fundamentos institucionais

⁵² A ideia hegemônica de que existem única e exclusivamente dois gêneros diametralmente opostos, de que se é ou homem ou mulher.

básicos do sistema. Por outro lado, se, para construir nossos relatos, precisamos recorrer às normas que nos estão disponíveis, incluindo as da linguagem, nada mais justo que uma análise de tais relatos precise primeiro compreender essas normas.

Os canais no YouTube de pessoas trans que analisarei mais à frente acionam matrizes culturais relacionadas não apenas ao audiovisual, mas às próprias questões de gênero, de transexualidades, transgeneridades, travestilidades. Há neles uma construção audiovisual específica do fenômeno trans, que não é vazia de história. Eles convocam todo um percurso histórico percorrido para que chegássemos ao nosso contexto atual, para que os YouTubers analisados adotassem seus posicionamentos específicos em relação a essas questões.

Considero importante, portanto, o esforço de esboçar uma, ainda que breve, história do termo *trans* e de algumas palavras e ele relacionadas. Não uma história sistemática e cronológica. Não uma história de submissão e conformação a conceitos e categorias dominantes, mas uma história fragmentada, marcada por disputas, cisões, rupturas, embates, pontuada por tentativas de enquadramento, de busca por uma inteligibilidade a partir da conformação, de tentativas de pacificação do pensamento sistêmico sobre nós a partir da categorização e da subjugação aos saberes dominantes, mas também pelas resistências a estes processos.

Não é meu objetivo com este capítulo promover um estudo exaustivo das disputas em torno dos significados destes termos – um esforço como tal exigiria todo um trabalho à parte e não seria possível nos limites desta monografia. Também não é minha pretensão estabelecer categorias e conceitos definitivos, pacificar os conflitos que busco apresentar. A proposta deste capítulo é a de fazer uma breve apresentação e contextualização histórica de algumas palavras-chave importantes para o entendimento das discussões que permeiam o restante da monografia, focando menos em sua história cronológica e mais nas transformações e disputas em torno delas. Meu objetivo é o de encontrar quais matrizes culturais são convocadas pelos vídeos que analisarei no que diz respeito às identidades de gênero e ao fenômeno trans. Pretendo, com isso, enfatizar um caráter de processo histórico de disputa e conformação existente nos discursos nos quais eles se inserem.

A ideia de construir um percurso histórico que evidencie as múltiplas temporalidades em disputa nos sentidos das “palavras-chave” (termo que tomo emprestado de WILLIAMS, 1976) acerca do fenômeno trans é um esforço importante de embasamento antes de partir para a análise dos relatos audiovisuais que trabalharei nesta monografia. Como disse antes, o Mapa das Mediações de Martín-Barbero será uma ferramenta metodológica útil para que possamos

compreendê-los em meio à totalidade do processo cultural – e o esforço desse capítulo me permite acessar o mapa a partir de determinadas matrizes culturais neles convocadas, tendo em vista os elementos de múltiplas temporalidades em disputa ao longo do processo histórico. Com esse objetivo em vista, recorro a Raymond Williams, que, em seu livro *Palavras-chave: Um Vocabulário de Cultura e Sociedade*, entende que, quando nos afastamos dos significados dicionarizados de certas palavras,

encontramos uma história e uma complexidade de sentidos; [...] inovação, obsolescência, especialização, extensão, justaposição, transferência; ou mudanças que são mascaradas por uma suposta continuidade, de forma que palavras que parecem ter estado ali por séculos, com significados gerais contínuos, passaram na realidade a expressar sentidos e implicações de sentido radicalmente diferentes ou variáveis. (WILLIAMS, 1976, p. 17)

Observar a “história semântica” de determinadas palavras-chave, portanto, é procurar compreender os processos socioculturais que acontecem dentro da própria linguagem, as relações de poder que se configuram nas disputas pela consolidação de significados. Para Williams, a língua nos permite diversas maneiras de observar novas relações e novas formas de ver relações preexistentes, como no surgimento de novos termos ou na adaptação ou alteração de termos antigos. É importante enfatizar, contudo, que “tais mudanças nem sempre são simples ou definitivas. Sentidos anteriores e posteriores coexistem.” Como vimos, afinal, o presente é perpassado por elementos de diversas temporalidades. Nosso foco, portanto, não deve ficar apenas no desenvolvimento cronológico dos sentidos ou suas origens históricas, mas

no presente – significados, implicações e relações do presente – enquanto história. Isso reconhece que há de fato comunhão entre passado e presente, mas também que [...] existem mudanças, discontinuidades e conflitos radicais, e que todos esses ainda estão em questão e ainda estão de fato acontecendo. (WILLIAMS, 1976, p. 22)

Assim como as *palavras-chave* de Williams, com sua preocupação mais ampla no contexto de cultura-e-sociedade, eram aquelas que nos permitiam ver “profundos conflitos de valores e crenças” (WILLIAMS, 1976, p. 22), as *palavras-chave* que procurei trabalhar neste capítulo são aquelas inseridas em relações de saber e poder acerca da questão que estou genericamente denominando de fenômeno *trans*: aquelas que nos permitem perceber a tentativa de enquadramento de questões que se recusam a se enquadrar, de simplificação de questões muito complexas, de naturalização de questões construídas. São palavras que evidenciam uma busca pela pacificação do olhar por meio da categorização. São, também, aquelas que os próprios autores dos relatos analisados levantam, ao recorrer a elas para falar

de si – que nos permitem compreender as matrizes culturais acionadas por eles e, portanto, situá-los em meio a todo um percurso histórico.

O foco nas disputas enfatiza o caráter de processo ativo da constituição do vocabulário disponível para tratar de determinado assunto. Não se trata de meramente buscar na linguagem a resolução dos conflitos da sociedade – Williams duvida, por exemplo, que a compreensão da complexidade do termo *classe* contribua de maneira significativa para a resolução das lutas de classe – mas de percebê-la como um âmbito das relações entre saber e poder. Concordo com o pensamento de Williams de que as variações e confusões de sentidos das palavras não são falhas de comunicação e sim *substância*: personificam as diferenças de experiências de vida e de interpretações sobre as experiências. Voltar nosso olhar para elas “não é uma revisão neutra dos sentidos” (WILLIAMS, 1976, p. 24), mas uma tomada de consciência para que possamos exercer a mudança. O intuito do estudo dessas palavras-chave, portanto, é

a exploração do vocabulário de uma área crucial de discussão social e cultural, que foi herdada dentro de condições históricas e sociais precisas, e que deve ser feita consciente e criticamente – sujeita à mudança assim como à continuidade – para que as milhões de pessoas nas quais ela é ativa possam vê-la enquanto ativa: não uma *tradição* a ser aprendida, não um *consenso* a ser aceito, não um conjunto de significados os quais, por ser “nossa língua”, possuem uma autoridade natural; mas um processo de modelagem e remodelagem, em circunstâncias reais e a partir de pontos de vistas profundamente diferentes e importantes. Um vocabulário a ser utilizado, para ser modificado ao acharmos necessário modificá-lo, enquanto continuamos a construir nossa própria linguagem e história. (WILLIAMS, 1976, p. 24)

Enquanto o vocabulário trabalhado por Williams era composto por palavras essenciais para a compreensão das relações entre cultura e sociedade, minhas pretensões aqui são consideravelmente menores. A raiz da proposta, entretanto, deve muito a ele: mapear determinados termos essenciais para o entendimento do tema em questão, focando na diversidade de usos e de possíveis significados como lugar de disputas de poder entre visões de mundo e experiências de vida diversas. Dessa forma, acredito conduzir um breve e limitado trabalho genealógico (FOUCAULT, 1979), no sentido de não buscar as origens desses usos enquanto processos causais e lineares, mas de encarar sua consolidação como um processo histórico ativo inextricavelmente ligado a relações de saber e poder produtoras de regimes de verdade específicos que definem o que podem ou não significar tais palavras em contextos históricos específicos.

O vocabulário que procurei trabalhar é formado por aqueles termos que são convocados quando me afirmo enquanto mulher trans e travesti. Ser *transexual* é diferente de ser *travesti*

ou *transgênero*? Ser *travesti* é ser *mulher*, *homem* ou um terceiro *gênero*? Aliás, o que é *gênero*, e qual sua diferença em relação ao *sexo*? Se existe o *transgênero* é possível ser *cisgênero*? – e o que é *identidade de gênero*, afinal? É mesmo importante pensar nessas distinções? Faz alguma diferença na prática? Todas estas questões são levantadas a partir daquela afirmação inicial.

3.1. Do sexo ao gênero, do homem à mulher, e vice-versa

Sexo e *gênero* são duas palavras essenciais para se trabalhar tanto o feminismo quanto a questão trans. Afinal, se eu sou *trans*-sexual ou *trans*-gênero, e o prefixo *trans*- denota um movimento de um ponto a outro, um atravessar⁵³, o que, então, estou atravessando? O significado de ambos os termos, assim como sua possível diferença ou equivalência é um tema continuamente explorado pelos estudos feministas e pelas ciências sociais.

A 5ª edição do Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais (DSM-5) da Associação Americana de Psiquiatria (APA), uma das mais importantes fontes institucionais para diagnósticos relacionados à saúde mental (juntamente à Classificação Estatística Internacional de Doenças da Organização Mundial da Saúde – CID), e segundo a qual eu tenho *disforia de gênero*⁵⁴, define que *sexo* se refere aos

indicadores biológicos de masculino e feminino (compreendidos no contexto da capacidade reprodutiva), como cromossomos sexuais, gônadas, hormônios sexuais e genitália interna e externa não ambígua. (APA, 2014)

Sexo, portanto, segundo esta definição do saber médico-científico, diz respeito à diferenciação dos indivíduos entre masculino e feminino a partir de indicadores *biológicos*. Como aponteí, entretanto, os psiquiatras e psicólogos da Associação Americana de Psiquiatria buscam compreender minha existência por meio de uma disforia de *gênero*, não de *sexo*. Ainda que meus cromossomos, gônadas e genitália sejam, para eles, *masculinos* (e falarei sobre isso novamente mais adiante), minha *disforia*⁵⁵ diz respeito àquilo que é compreendido por eles como “o papel público desempenhado (e em geral juridicamente reconhecido) como menino ou menina, homem ou mulher.” (APA, 2014)

⁵³ Daí temos termos como *transportar*, *transtorno*, *transgredir* *transformar*, *transbordar* etc.

⁵⁴ Em contraste com o *transtorno de identidade de gênero*, que me acometia em sua edição anterior, e à classificação do CID-10, segundo a qual sofro de *transexualismo*. Tratarei disso mais à frente.

⁵⁵ Do grego “*dys*” (ruim) + “*pheros*” (levar, carregar, suportar), uma literal carga ruim de suportar, antônimo de *euforia*. Aparentemente, portanto, meu diagnóstico seria de que me é insuportável desempenhar o papel público *determinado* pelo meu “*sexo biológico*”. Na edição anterior do DSM, por sua vez, eu sofria de um *transtorno* relativo à minha *identidade*.

A classificação estabelecida pelo DSM-5⁵⁶ (importante como parte do discurso médico-científico sobre pessoas trans) partilha da interpretação mais comum quando se tenta diferenciar os conceitos de *sexo* e *gênero*: este diz respeito a um *papel* social culturalmente partilhado, aquele a uma divisão biológica anterior. Podemos encontrar uma definição parecida ao buscar os significados institucionalizados desses termos nos dicionários.

Sexo. S.m. 1. conformação física, orgânica, celular, particular que permite distinguir o homem e a mulher, atribuindo-lhes um papel específico na reprodução. (HOUAISS; VILLAR, 2009)

Sexo. S.m. 1. Conformação particular que distingue o macho da fêmea, nos animais e nos vegetais atribuindo-lhes um papel determinado na geração e conferindo-lhes certas características distintivas. (FERREIRA, 1999)

Gênero. S.m. 7. *Antrop.* A forma culturalmente elaborada que a diferença sexual toma em cada sociedade, e que se manifesta nos papéis e *status* atribuídos a cada sexo e constitutivos da identidade sexual dos indivíduos. (FERREIRA, 1999)

O significado trazido pelo dicionário Aurélio de 1999, portanto, compartilha da visão de que gênero, por um lado, é um papel culturalmente determinado e sexo, por outro, é uma forma de diferenciação primariamente biológica⁵⁷. Como indício de que essa disputa ainda não é hegemonicamente pacificada, o Houaiss de 2009, por sua vez, não traz, no verbete sobre gênero, nenhuma definição aplicável a essa discussão⁵⁸. É interessante notar, a partir disso, que, ao falar de sexo, este se refere a uma separação entre *homem* e *mulher*, enquanto o Aurélio diz de uma forma de distinguir *macho* e *fêmea*. Ainda assim, ambos também reconhecem o seu uso nas expressões “o belo sexo” e “o sexo frágil” como referente à *mulher*.⁵⁹ Gênero pode ser socialmente construído, mas é o *sexo* da mulher, indicativo de suas características naturais, que é belo e frágil.

Segundo o DSM-5, foi preciso começar a se falar em gênero e não em sexo devido à questão posta pela ilegibilidade de corpos intersexuais⁶⁰ e trans por meio de atributos meramente biológicos, visto que não se adequam a uma coerência lógica hegemônica entre o dito sexo biológico e o papel social que ele teoricamente deveria determinar.

⁵⁶ A qual faz questão de deixar claro que, “diferentemente de determinadas teorias construcionistas sociais, os fatores biológicos, em interação com fatores sociais e psicológicos são considerados como contribuindo para o desenvolvimento do gênero.” (APA, 2014) Para o saber médico-científico, ainda que diga respeito a um papel social, o gênero é também fundamentado por fatores biológicos.

⁵⁷ O viés biológico do sexo está presente também no Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos (2011), onde a palavra aparece como sinônimo de *genitalia*.

⁵⁸ Suas definições dizem respeito a formas de classificação, conjuntos de seres, lógica, artes plásticas, literatura, geometria e gramática, mas nada relacionado ao sentido que aqui discuto.

⁵⁹ Se, ao falar de sexo, o dicionário também caracteriza mulheres como *belas* e *frágeis*, a edição de 1986 do dicionário Aurélio traz também a expressão “o terceiro sexo” para se referir, ironicamente, aos homossexuais.

⁶⁰ Aquelas pessoas que nascem com indicativos biológicos sexuais ambíguos, antes chamadas de hermafroditas.

Surgiu a partir da constatação de que, para indivíduos com indicadores biológicos conflitantes ou ambíguos de sexo (i.e., “intersexuais”), o papel desempenhado na sociedade e/ou a identificação como masculino ou feminino não poderiam ser associados de maneira uniforme com ou ser preditos a partir de indicadores biológicos e, mais tarde, de que alguns indivíduos desenvolvem uma identidade masculina ou feminina em desacordo com seu conjunto uniforme de indicadores biológicos clássicos. (APA, 2014)

Diferentemente do que parece indicar a simplicidade da definição médico-científica, a discussão sobre os usos e significados dos dois termos no campo das Ciências Sociais é mais ampla e longe de superada. Joan Scott (1995) traça um histórico da palavra “gênero” nos estudos feministas ao defender sua utilidade enquanto categoria de análise histórica. É possível encontrar, desde o fim do século XIX, referências à palavra, por alusão ao seu uso na gramática, para denotar o tal papel social masculino ou feminino de um indivíduo. Foi somente na segunda metade do século XX, entretanto, que “as feministas começaram a utilizar a palavra ‘gênero’ mais seriamente [...] como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos.” (SCOTT, 1995, p. 72)

O objetivo das pesquisadoras que começaram a utilizar o conceito de gênero em vez do de sexo era “ênfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (idem), e portanto rejeitar a ideia de que essas distinções seriam biologicamente determinadas. Segundo Judith Butler,

concebida originalmente para questionar a formulação de que a biologia é o destino, a distinção entre sexo e gênero atende à tese de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco tão aparentemente fixo. (BUTLER, 2003, p. 24)

O uso da palavra “gênero” estava relacionado à ideia de que “a pesquisa sobre as mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas disciplinares.” (SCOTT, 1995, p. 73) Um novo paradigma para os estudos sobre as relações sociais entre homens e mulheres trazia a necessidade de um novo vocabulário para representá-las, como parte de um esforço para “sublinhar a incapacidade das teorias existentes para explicar as persistentes desigualdades entre as mulheres e os homens.” (ibid., p. 85) Falar em gênero, nesse contexto, “atende à necessidade de ampliação de nosso vocabulário para darmos conta da multiplicidade das dimensões constitutivas das práticas sociais e individuais.” (RAGO, 1998, p. 93) O fato de que o uso dos dois termos ainda se encontra em processo de disputa dentro do próprio feminismo, portanto, é indicativo dos tensionamentos entre esses paradigmas.

A partir de sua adoção, o termo gênero passou a ser utilizado com diversas conotações nas ciências sociais. Nos anos 80, por exemplo, ele foi utilizado como sinônimo para “mulheres” por trabalhos que buscavam se afastar das implicações políticas do feminismo em

um mundo acadêmico extremamente masculino. Falar em estudo de gênero higienizava um possível teor feminista e, portanto, potencialmente polêmico. Foi também usado por aquelas que pretendiam enfatizar que não há um mundo “das mulheres” separado do mundo “dos homens”, que ambos devem ser compreendidos e estudados em conjunto – enquanto relações de gênero.

Um terceiro uso do termo, mais próximo daquele encontrado no dicionário Aurélio e no DSM-5, diz respeito à designação das relações sociais entre os sexos.

Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, [...] torna-se uma forma de indicar “construções culturais” – a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. [...] Uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. (SCOTT, 1995, p. 75)

Entretanto, Scott aponta, esse uso inicial da ideia de gênero ainda se limitava a delinear, de maneira funcionalista e descritiva, um campo de estudos relacionados à mulher. O intuito era explicitar o caráter social, não biológico, das relações entre homens e mulheres, e não necessariamente analisá-las ou criticá-las: “ele nada diz sobre as razões pelas quais essas relações são construídas como são, não diz como elas funcionam ou como elas mudam.” (SCOTT, 1995, p. 76)

Entre os estudos que buscavam uma análise do gênero para além da sua conceituação e descrição, Scott indica a presença inicial de três vertentes teóricas:

A primeira, uma tentativa inteiramente feminista, empenha-se em explicar as origens do patriarcado. A segunda se situa no interior de uma tradição marxista e busca um compromisso com as críticas feministas. A terceira, fundamentalmente dividida entre o pós-estruturalismo francês e as teorias angloamericanas de relação do objeto, se inspira nessas escolas de psicanálise para explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito. (SCOTT, 1995, p. 77)

O primeiro grupo buscou teorizar o patriarcado e explicar a subordinação das mulheres pela “necessidade” masculina de dominá-las por meio, por exemplo, da reprodução ou da sexualidade⁶¹. Essa discussão, por mais que produtiva, falhava em trabalhar as causas e o funcionamento do sistema de opressão de gênero. O argumento acabava se limitando às diferenças físicas e não havia uma relação com as outras desigualdades existentes na sociedade e entre culturas. O gênero, portanto, acabava assumindo um caráter a-histórico, fixo, universal.

⁶¹ Entre as “teóricas do patriarcado”, Scott cita O’Brien (1981) e Firestone (1970) dentre as que fundamentaram a dominação feminina pela força reprodutiva e MacKinnon (1982) como exemplo das que buscavam respostas no dispositivo da sexualidade.

As tentativas iniciais de aliar o marxismo aos estudos de gênero⁶², por sua vez, foram prejudicadas pelo determinismo econômico do marxismo ortodoxo. Os desenvolvimentos do patriarcado e dos sistemas de desigualdade de gênero acabavam sendo subordinados aos processos econômicos das estruturas de produção, ainda que considerados em posições separadas e em interação.⁶³ “O gênero não tinha aí um status analítico independente e próprio” (SCOTT, 1995, p. 80), sendo encarado como subproduto da economia. No entanto, permanece a noção de gênero enquanto construção social em oposição ao essencialismo biológico presente na ideia de sexo.

Por fim, há as duas escolas que, fundamentadas na psicanálise, buscavam compreender a origem da identidade de gênero do sujeito. A norte-americana⁶⁴ localizava essa gênese na experiência concreta da criança, principalmente no contato com os pais. Essa perspectiva tem claras limitações: segundo Scott, ela

limita o conceito de gênero à esfera da família e à experiência doméstica e [...] não deixa meios para ligar esse conceito (nem o indivíduo) a outros sistemas sociais, econômicos, políticos ou de poder. [...] Tampouco se discute a questão da desigualdade. (SCOTT, 1995, p. 81)

A escola francesa, por sua vez, partia de leituras pós-estruturalistas da psicanálise no trabalho de Jacques Lacan. Seu foco era o papel dos sistemas de significação para a representação e perpetuação do gênero. Os lacanianos apontaram as maneiras como a linguagem ajuda a construir a identidade de gênero da criança. Essa perspectiva evidenciava o caráter construído e subjetivo das categorias “homem” e “mulher”, mas não colocava em questão os problemas do próprio sistema binário de gênero presente na oposição mulher/homem. Ao centrar a construção do gênero individual no antagonismo subjetivo entre as identidades de homem e mulher, ela lhe concede um caráter atemporal, universal, invariável e

não permite introduzir uma noção de especificidade e de variabilidade histórica. [...] O processo de construção do sujeito generificado é, em última instância, previsível, já que é sempre o mesmo. [...] Contribui para fixar a oposição binária entre masculino-feminino como a única relação possível e como um aspecto permanente da condição humana.” (SCOTT, 1995, p. 83)

Para Scott, portanto, era necessário nos afastarmos de perspectivas que encarassem a oposição binária homem-mulher, masculino-feminino, como algo natural e buscarmos “uma

⁶² Scott aponta Hartmann (1976), Kelly (1984), Benjamin (1983) e Barret (1984) entre esses esforços.

⁶³ A ideia de determinação do marxismo ortodoxo, segundo a qual a infraestrutura (as bases econômicas) determinaria uma superestrutura (política, ideológica, cultural), é um obstáculo familiar para os estudos que buscam aliar marxismo e Cultura, além de um alvo comum de problematizações. Para uma discussão sobre o assunto, ver Williams, 1979, pp. 78-92.

⁶⁴ Entre elas, Chodorow (1978) e Gilligan (1982).

historicização e uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual” (SCOTT, 1995, p. 84), de forma a “analisar, levando em conta o contexto, a forma pela qual opera qualquer oposição binária, revertendo e deslocando sua construção hierárquica.” (idem). Precisamos, portanto, trabalhar o gênero de maneira a “conceber a ‘realidade social’ em termos de gênero.” (ibid., p. 83)

É com base nessas premissas que Scott desenvolve sua definição de gênero, levando em conta tanto o sujeito individual quanto os fatores sociais e os articulando com a noção de poder em Foucault. O conceito de gênero em Scott é fundamentado em duas proposições:

(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. (SCOTT, 1995, p. 83)

A primeira proposição implica, segundo Scott, a interação (conjunta, mas não necessariamente simultânea) entre quatro elementos nas relações de gênero em determinado momento histórico: as representações culturais e simbólicas dos gêneros; o discurso normativo que age sobre o processo de significação de forma a sustentar a binaridade homem-mulher e invisibilizar as alternativas possíveis; as instituições e a organização social; e a identidade subjetiva.

A segunda parte da definição de Scott significa dizer que “o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado.” (SCOTT, 1995, p. 88) O gênero, “uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente” (idem), se constitui, portanto, como um dos métodos (ainda que não o único) essenciais de distribuição de poder na sociedade. Ainda que determinadas relações de poder não se refiram diretamente ao gênero, ele as atravessa por meio da saturação de toda uma cultura (atuando, portanto, enquanto hegemonia) a partir de seus referenciais. O gênero tem, então, um papel de legitimação das relações sociais, de dar significado às relações de poder. Ele está imbricado nas normas que utilizamos para compreender todo um conjunto de interações sociais. E essas normas, por sua vez, num processo de retroalimentação, consolidam os discursos hegemônicos sobre gênero em um lugar de naturalidade e universalidade.

Com frequência, a atenção dada ao gênero não é explícita, mas constitui, não obstante, uma parte crucial da organização da igualdade e da desigualdade. As estruturas hierárquicas dependem de compreensões generalizadas das assim chamadas relações naturais entre homem e mulher. (SCOTT, 1995, p. 91)

Judith Butler (2003), entretanto, levanta um questionamento que, em retrospecto, parece óbvio: o sexo, mesmo que entendido enquanto um atributo biológico, só *faz sentido* se

culturalmente interpretado. O dito sexo biológico só é compreensível num contexto discursivo. Não existem fatores biológicos determinantes das relações entre os sexos/gêneros e de como eles serão interpretados. Somos nós que lhe atribuímos valores e significados. A própria separação entre sexo e gênero é uma construção socialmente partilhada. Não há, portanto, valor intrínseco na categoria sexo que não aquele que lhe conferimos, nem um sexo compreensível antes de um gênero. Não há, afinal, necessidade real de se distinguir gênero e sexo se ambos são, no fundo, construções sociais sobre dados da natureza: o gênero seria então o sexo, e vice-versa.

Seriam os fatores ostensivamente naturais do sexo produzidos discursivamente por vários discursos científicos a serviço de outros interesses políticos e sociais? Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma. (BUTLER, 2003, p. 25)

Tal distinção, pelo contrário, acaba por colocar o sexo enquanto verdade natural pré-discursiva. Encarar o conceito de sexo como dado biológico e natural, ainda que reconhecendo a existência de gênero enquanto cultural, neutraliza a problematização de suas ramificações políticas. Butler aponta que o gênero não deve ser visto apenas como uma construção cultural sobre o sexo, mas o próprio aparato que permite *estabelecer* o sexo em seu patamar de naturalidade e, portanto, assegurar a manutenção da sua binaridade. Não basta perceber como os discursos hegemônicos sobre gênero são naturalizados, mas também como eles atuam de forma a naturalizar o *sexo*.

Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual [...] um “sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura. [...] Essa produção do sexo *como* pré-discursivo deve ser compreendida como efeito do aparato de construção cultural que designamos por *gênero*. (BUTLER, 2003., p. 25)

Tratar sexo e gênero como coisas distintas significaria ignorar o fato de que apenas conseguimos apreender o “natural” ao representá-lo, interpretá-lo, inscrevê-lo no processo discursivo. O discurso atua sobre os corpos, e a própria ideia de sexo é uma prática discursiva de classificação a partir de um determinado conjunto de características reprodutivas. Somos nós que vemos um pênis no ultrassom e lhe dizemos menino e lhe damos roupas azuis e carrinhos para brincar e perguntamos no almoço de família onde estão *as* namoradinhas. Somos nós que pegamos essa *coisa*, esse punhado de átomos, células, sangue, carne, pele, pus, e dizemos ser homem ou mulher – não há uma *essência* que os diferencie.

Beauvoir diz claramente que a gente ‘se torna’ mulher, mas sempre sob uma compulsão cultural a fazê-lo. E tal compulsão claramente não vem do ‘sexo.’ Não há nada em sua explicação que garanta que o ‘ser’ que se torna mulher seja

necessariamente fêmea. Se, como afirma ela, ‘o corpo é uma situação’, não há como recorrer a um corpo que já não tenha sido sempre interpretado por meio de significados culturais; conseqüentemente, o sexo não poderia qualificar-se como uma facticidade anatômica pré-discursiva. Sem dúvida, será apresentado, por definição, como tendo sido gênero desde o começo. (BUTLER, 2003, p. 27)

O pensamento de Butler não contradiz a definição de gênero de Scott, pelo contrário, a amplia. Faz parte das estratégias de poder articuladas pelo gênero a manutenção tanto da sua binaridade homem/mulher, masculino/feminino, quanto da sua suposta oposição ao sexo “natural”, que ajuda a sustentar a própria binaridade. Não se *é* ou se *tem* um gênero: ele *é*, sim, “o aparato pelo qual ocorre a normalização do masculino e do feminino.” (BUTLER, 2004, p. 42)

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro. (SCOTT, 1995, p. 92)

Quando o DSM-5 justifica a adoção do termo gênero a partir da ideia de que “alguns indivíduos desenvolvem uma identidade masculina ou feminina em desacordo com seu conjunto uniforme de indicadores biológicos clássicos” fica nítida a ideia subjacente de que há um *normal* biológico e há indivíduos cuja identidade está em *desacordo* com ele. A ideia de desacordo⁶⁵ é crucial para perceber a naturalização do sexo enquanto dado básico pré-discursivo e a conseqüente patologização do desviante, da aberração estatística cujo gênero dele não decorre.

A importância da oposição binária entre dois gêneros compreendidos como duas categorias fixas e bem definidas para as relações de poder pode ser percebida, portanto, nas inúmeras reações de violência (física, simbólica, discursiva) contra quem a *transgride*. Tal violência é uma reação de interdição do sistema não só às pessoas trans e intersexuais, mas a todas aquelas que não se enquadram nas posições hegemonicamente compreendidas como naturais a partir de uma suposta lógica entre suas características físicas, seus papéis sociais e, por sua vez, seus desejos e práticas sexuais.

Precisamos, portanto, compreender o gênero como uma categoria culturalmente partilhada, sustentada por discursos e representações hegemônicas, atravessada por elementos

⁶⁵ Contraste, por exemplo, a ideia de “desacordo” com os indicadores *biológicos* com a definição mais comum entre autoras trans, de não-identificação com o gênero que nos foi *designado* ao nascer. Enquanto a ideia de rejeição de uma designação externa enfatiza a ação da cultura ao atribuir um gênero com base nos indicadores biológicos, a definição do DSM ajuda a naturalizar a “coerência” entre sexo e gênero enquanto norma.

de distintas temporalidades – logo, possível de ser transformada⁶⁶. Mas também precisamos encarar as ramificações desse conceito quando articulado a uma ideia de que seu caráter cultural se opõe a um suposto sexo natural. A construção de representações e discursos contra-hegemônicos sobre a binaridade de gênero, sobre as categorias homem e mulher e seus papéis sociais atribuídos é essencial para modificar os significados de gênero e expor as arbitrariedades desse sistema aparentemente natural – mas é igualmente importante a oposição aos múltiplos discursos que se apropriam de um argumento biológico para fixar a oposição binária.

Entender o gênero enquanto uma categoria histórica é aceitar que o gênero, compreendido como uma maneira de configurar culturalmente um corpo, é aberto a um rearranjo contínuo, e que “anatomia” e “sexo” não são desprovidos de um enquadramento cultural (como o movimento intersexual tem claramente demonstrado). A própria atribuição de feminilidade aos corpos femininos como se fosse uma propriedade natural ou necessária ocorre dentro de uma estrutura normativa na qual a atribuição de feminilidade à “mulheridade” é um mecanismo de produção do gênero em si. Termos como “masculino” e “feminino” são notoriamente mutáveis; existem histórias sociais para cada termo; seus significados mudam radicalmente de acordo com fronteiras geopolíticas e restrições culturais sobre quem imagina quem, e com que propósito. (BUTLER, 2004, p. 10)⁶⁷

O exemplo das pessoas intersexuais, trazido pelo próprio DSM-5, é emblemático do caráter discursivo do sexo: seus corpos não são inteligíveis às normas que estabelecem o sexo binário como padrão natural, e por conta disso são submetidos a mutilações genitais ao nascerem para que se enquadrem. Não só as relações e os papéis socialmente atribuídos a homens e mulheres são construídos, mas as próprias *ideias* de homem e mulher, dois sexos/gêneros binários, contrapostos, invariáveis, são construções. É por isso que Scott diz que, a partir da sua concepção de gênero,

“homem” e “mulher” são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes. Vazias, porque não têm nenhum significado último, transcendente. Transbordantes, porque mesmo quanto parecem estar fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas. (SCOTT, 1995, p. 93)

De maneira semelhante, Butler diz que

⁶⁶ Um exemplo que acredito ilustrar bem esse argumento, é o do lugar da mulher no mercado de trabalho. Ainda que com claras disparidades – como a desigualdade salarial e de presença em cargos de liderança, o assédio nos locais de trabalho, a delimitação de determinadas profissões como mais apropriadas para gêneros específicos –, a ideia, antes dominante (para usar os termos de Williams), de que mulheres não deveriam trabalhar fora de casa é, em nossa sociedade, compreendida como um elemento arcaico. Em outros contextos sociais e culturais, entretanto, esse não é o caso.

⁶⁷ To understand gender as a historical category, however, is to accept that gender, understood as one way of culturally configuring a body, is open to a continual remaking, and that “anatomy” and “sex” are not without cultural framing (as the intersex movement has clearly shown). The very attribution of femininity to female bodies as if it were a natural or necessary property takes place within a normative framework in which the assignment of femininity to femaleness is one mechanism for the production of gender itself. Terms such as “masculine” and “feminine” are notoriously changeable; there are social histories for each term; their meanings change radically depending upon geopolitical boundaries and cultural constraints on who is imagining whom, and for what purpose.

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim *torna-se* mulher decorre que *mulher* é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais. Para Beauvoir, nunca se pode tornar-se mulher em definitivo, como se houvesse um *telos* a governar o processo de aculturação e construção. O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser. (BUTLER, 2003, p. 59)

Não existem, portanto, atributos fixos, invariáveis e pré-discursivos que caracterizem essas duas categorias, nem que as estabeleçam como possibilidades únicas, diametralmente opostas e exclusivas. Da mesma forma, seus significados são variáveis e sujeitos a mudanças e subversões: a “mulher” das aristocratas brancas do século XIX, por exemplo, é uma categoria muito mais restrita do que a “mulher” do feminismo interseccional contemporâneo.

Em outras palavras, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeita efetivamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres.” [...] A hipótese de sua incompletude essencial permite à categoria servir permanentemente como espaço disponível para os significados contestados. A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva. (BUTLER, 2003, 34-36)

A esta altura, considero construtivo retornar aos dicionários e verificar o que é institucionalmente compreendido, em nossa língua, enquanto definidor das categorias “homem” e “mulher.”

Mulher. *S.f.* **1.** indivíduo do sexo feminino, considerado do ponto de vista das características biológicas, do aspecto ou forma corporal, como tipo representativo de determinada região geográfica, época etc. **1.1.** aquela que tem sua fisiologia e sua vida genital percebidas como essência do ser humano feminino em sua evolução: **1.1.1.** na puberdade, com a chegada dos ciclos menstruais, quando ovula e pode conceber; **1.1.2.** quando deixa de ser virgem; [...] **6.** (*figurativamente*) na tradição, como indivíduo e/ou coletivamente, representação de um ser sensível, delicado, afetivo, intuitivo; fraco fisicamente, indefeso (o "sexo frágil"), idealmente belo (o "belo sexo"), devotado ao lar e à família (mulher do lar) etc. (HOUAISS; VILLAR, 2009)

Mulher. *S.f.* **1.** O ser humano do sexo feminino. [...] **5.** Mulher dotada das chamadas qualidades e sentimentos femininos (carinho, compreensão, dedicação ao lar e à família, intuição); **6.** A mulher considerada como parceira sexual do homem. (FERREIRA, 1999)

Homem. *S.m.* **1.** [...] homo sapiens [...]; **2.** a espécie humana; a humanidade; **3.** o ser humano considerado em seu aspecto morfológico, ou como tipo representativo de determinada região geográfica ou época; **4.** indivíduo do sexo masculino; [...] **7.** homem em que sobressaem qualidades como coragem, força, determinação, vigor sexual. (HOUAISS; VILLAR, 2009)

Homem. *S.m.* **1.** [...] o ser humano; **2.** A espécie humana; a humanidade; [...] **4.** Ser humano do sexo masculino, varão. [...] **7.** Homem dotado das chamadas qualidades viris, como coragem, força, vigor sexual, etc.; macho. (FERREIRA, 1999)

Dois pontos principais me chamam a atenção nesses verbetes a partir da discussão que procurei iniciar nesse capítulo sobre o processo de naturalização das normas de gênero: a base “biológica” das definições e a atribuição de determinadas características como inatas à mulher e ao homem.

Os significados mais básicos de mulher e homem (mesmo no Aurélio, que reconhece o termo gênero) se referem a indivíduos do *sexo* feminino e masculino. O sexo aqui é naturalizado enquanto característica definidora do que é ser mulher e homem. As “características biológicas”, portanto, são a matriz primária de separação entre essas categorias, segundo a classificação institucionalizada no dicionário. O Houaiss vai além e se refere explicitamente a uma suposta “vida genital”, com referências explícitas ao papel reprodutivo⁶⁸ em sua definição de mulher – e apenas na de mulher. É nítida a elevação do sexo a um elemento essencial na significação de o que é ser homem e mulher. Mas o processo de naturalização do sexo enquanto aspecto pré-discursivo vai além da biologia e passa a se referir a uma suposta *essência* do feminino ou masculino. Essa extrapolação e universalização exemplifica algumas das maneiras como o aparato do gênero age de forma a garantir a manutenção do sistema binário.

Os verbetes citados acima se referem a determinadas qualidades como tipicamente masculinas ou femininas, consolidadas de tal maneira a serem utilizadas na definição de homem e mulher. O sexo é extrapolado para a suposta essência do indivíduo e usado para determinar características de sua personalidade. Mulheres são seres sensíveis, delicados, carinhosos, afetivos, intuitivos, indefesos, belos e devotados ao lar. Homens, por sua vez, devem ter qualidades “viris”: coragem, força, determinação e vigor sexual. Características completamente subjetivas passam a definir todo um gênero, e há uma expectativa implícita de coerência entre elas, que definem o papel social dos indivíduos, e as suas configurações biológicas.

A força dessa necessidade de vínculo causal entre genitália e características individuais fica explícita em níveis cômicos⁶⁹ ao atingir seu extremo lógico quando, dentre as acepções da

⁶⁸ A edição anterior do dicionário Aurélio, inclusive, acrescenta na sua primeira acepção de mulher que esta é não apenas do sexo feminino, mas “capaz de conceber e parir outros seres humanos, e se distingue do homem por essas características.” (FERREIRA, 1986) É explicitado, portanto, que o que separa a mulher do homem é a sua capacidade de parir.

⁶⁹ Outra anedota interessante para demonstrar quão explícito é o processo de generificação do significados dicionarizados de homem e mulher é a diferença de usos possíveis para essas palavras. Homem, é claro, pode ser utilizado como representativo de toda a espécie humana. Por sua vez, tanto no Houaiss, quanto na edição de 1986 do Aurélio, há uma quantidade risível de usos da palavra “mulher” enquanto sinônimo de “meretriz.” Mulher da rua é meretriz, homem da rua é aquele preocupado com as questões do povo.

palavra “mulher”, o Houaiss de 2009 define a curiosa expressão “mulher fálica” como maneira informal de se referir a uma “mulher autoritária, com traços de personalidade pretendidamente masculinos”. A mulher que se comporta como se esperaria de um homem é, literalmente, fálica.

Os discursos hegemônicos sobre gênero, portanto, operam de forma a limitar, condicionar, constranger as infinitas possibilidades de se ser homem, mulher e, por que não, outra coisa. Desconstruir a ideia da binaridade fixa e oposicional de gêneros não significa, entretanto, que é possível escolher arbitrariamente e conscientemente entre infinitos gêneros, se identificar com o gênero candelabro com ascendente em cajuína em um dia e no seguinte ser do gênero locomotiva. Significa, sim, expor a forma como a “regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica.” (BUTLER, 2003, p. 41)

As definições do dicionário exemplificam bem como o gênero atua para delimitar o que será encarado culturalmente como o universo de possibilidades para a existência do sujeito. Butler compreende que isso ocorre porque ele funciona enquanto *norma*, não uma lei, nem uma regra. Ele não tem caráter institucionalizado formalmente. As normas, como comecei a discutir no capítulo anterior, norteiam a viabilidade do sujeito, e é dessa maneira que o gênero, enquanto forma primária de dar significado às relações de poder, atua. “Uma norma opera dentro das práticas sociais como o padrão implícito de normalização.”⁷⁰ (BUTLER, 2004, p. 41) Nessa atuação, as normas “geralmente permanecem implícitas, discerníveis de maneira mais clara e dramática nos efeitos que produzem.”⁷¹ (idem)

O que constitui a norma enquanto tal é seu poder de repetidamente conferir realidade. (BUTLER, 2004, p. 52)⁷² Ou seja, o gênero é uma norma por sua capacidade de definir o que é real, o que é possível de existir, em determinado campo social. Encarar o gênero como norma nos permite entender o mecanismo pelo qual ocorre sua manutenção. É pela saturação de todo um modo de vida que o gênero atua – de maneira, portanto, hegemônica. Ele é produzido e reproduzido, idealizado e reidealizado, em meio às práticas da vida cotidiana que ele mesmo rege – produz a si mesmo ao produzir o campo ao qual se aplica.

Mulher do mundo é meretriz, homem do mundo é da alta sociedade. Mulher à-toa? Meretriz. Mulher da comédia e mulher da vida também. Mulher da rótula, mulher da zona, mulher de amor, mulher de má nota, mulher de ponta de rua, mulher do fado, mulher do fandango, mulher do pala aberto, mulher errada, mulher perdida, mulher vadia, todas meretrizes.

⁷⁰ “A norm operates within social practices as the implicit standard of normalization.”

⁷¹ “They usually remain implicit, discernible most clearly and dramatically in the effects that they produce.”

⁷² “Indeed, only by virtue of its repeated power to confer reality is the norm constituted as a norm.”

A norma não tem um status ontológico independente, mas não pode ser facilmente reduzida às suas instâncias; é ela mesma (re)produzida através de sua personificação, através dos atos que se esforçam para dela se aproximar, através das idealizações reproduzidas por e nesses atos. (BUTLER, 2004, p. 48)⁷³

Normas como o gênero têm, portanto, um papel essencial na atribuição daquilo que Butler chama de *inteligibilidade*: elas permitem que

certos tipos de práticas e ações se tornem reconhecíveis como tal, impondo uma rede de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que aparecerá ou não no domínio do social. [...] A norma torna o campo social inteligível e normaliza esse campo para nós. (BUTLER, 2004, p. 42)⁷⁴

Como discutido no capítulo anterior, as normas delimitam as possibilidades de reconhecimento do Outro. Os discursos hegemônicos de gênero, portanto, em suas constantes representações, (re)produções, interpretações, restringem o universo de possibilidades de como se ser homem ou mulher ou mesmo de não sê-los. Eles conferem inteligibilidade a determinadas configurações de gênero, a determinados sujeitos, de forma a serem reconhecidos socialmente. Governam, portanto, a questão da *identidade*.

A ideia de “coerência” e “continuidade” em relação à identidade subjetiva – as quais não derivam de uma essência individual, de uma lógica interna, mas da relação com as normas – é fundamental para a compreensão de como o aparato de gênero atua de forma a delimitar as possibilidades de existência, a partir da atribuição de inteligibilidade a determinados indivíduos e sua interdição a outros: “gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo.” (BUTLER, 2004, p. 38) A norma hegemônica interdita a possibilidade de reconhecimento para os sujeitos cuja identidade não se caracterize por uma linha nítida de causa e efeito entre um *sexo* dito biológico que determina um *gênero* dito cultural, e uma *sexualidade* configurada pelo *desejo* e *prática* sexual por e com o sexo e o gênero *oposto*.

Quando o Dicionário Aurélio (1986) traz, entre os usos possíveis da palavra sexo, a expressão *o terceiro sexo* como uma maneira de se referir ironicamente a “os homossexuais”, está implícita essa ideia (cis)heteronormativa de continuidade entre sexo, gênero e sexualidade: o homossexual desvia da norma supostamente determinada pelo seu sexo, portanto dele não faz parte. Da mesma forma, no Houaiss (2009) encontramos a curiosa

⁷³ “The norm has no independent ontological status, yet it cannot be easily reduced to its instantiations; it is itself (re)produced through its embodiment, through the acts that strive to approximate it, through the idealizations reproduced in and by those acts.”

⁷⁴ “[...] allows for certain kinds of practices and action to become recognizable as such, imposing a grid of legibility on the social and defining the parameters of what will and will not appear within the domain of the social. [...] The norm renders the social field intelligible and normalizes that field for us.”

expressão “mulher-homem”, significando “machona (‘mulher masculinizada’); mulher cuja preferência (*sic*) sexual ou cujas relações afetivas e/ou sexuais são com pessoas do mesmo sexo; lésbica”: tanto a mulher lésbica quanto a que não se comporta de maneira “feminina” são aberrações à norma. A indissociabilidade da norma heterossexual para as definições de gênero fica visível também na sexta acepção no verbete *mulher* do Aurélio (1999), onde esta é definida como “parceira sexual do homem.”

A heterossexualidade se estabeleceu historicamente como a norma, o padrão hegemônico da sociedade. Ela exige, para sua existência, a produção e manutenção de uma oposição nítida entre *macho* e *fêmea*, que se expressam social e culturalmente enquanto *homem* e *mulher*, *masculino* e *feminino*, e que se relacionam sexual e romanticamente, por meio da heterossexualidade, apenas um com o outro.

O gênero só pode denotar uma unidade de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo [...] exige um gênero [...] e um desejo – [...] heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção de gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. (BUTLER, 2003, p. 45)

Significa dizer que, para a manutenção do aparato de gênero, é necessário negar inteligibilidade e reconhecimento para aquelas identidades que se desviem do padrão normativo em qualquer dos pontos dessa linha de causa e efeito. Quem não se enquadra à norma se torna a aberração, o desviante. Isso nos ajuda a compreender a raiz da violência não só contra pessoas trans (cujo *gênero* não é determinado diretamente pelo *sexo*), mas também contra gays, lésbicas e bissexuais (cuja *sexualidade*, dentro da matriz heterossexual, não deriva do seu *gênero* ou *sexo*) ou qualquer indivíduo cuja identidade não se adegue às normas (pessoas cisgêneras e heterossexuais que não se conformam às expectativas normativas para seus gêneros, por exemplo).

As pessoas são reguladas pelo gênero, e esse tipo de regulação opera como uma condição de inteligibilidade cultural para qualquer pessoa. Desviar-se da norma do gênero é produzir o exemplo de aberração que os poderes regulatórios (médico, psiquiátrico e legal, para nomear alguns) podem rapidamente explorar para justificar seu próprio zelo regulatório contínuo. (BUTLER, 2004, p. 52)⁷⁵

⁷⁵ “Persons are regulated by gender, and this sort of regulation operates as a condition of cultural intelligibility for any person. To veer from the gender norm is to produce the aberrant example that regulatory powers (medical, psychiatric, and legal, to name a few) may quickly exploit to shore up the rationale for their own continuing regulatory zeal.”

De forma a garantir a manutenção das relações de poder, se dá um processo de regulação e abjeção dos corpos desses sujeitos que se desviam da norma. Somos patologizadas, criminalizadas, encarceradas, assassinadas, violentadas, excluídas da vida social plena, por sermos lembretes ambulantes de que os dogmas que fundamentam as normas de gênero são frágeis e arbitrárias construções, paródias infinitas de um ideal nunca completamente manifesto.

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas. [...] Certos tipos de “identidade de gênero” parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, precisamente porque não se conformam às normas da inteligibilidade cultural. Entretanto, sua persistência e proliferação criam oportunidades críticas de expor os limites e os objetivos reguladores desse campo de inteligibilidade e, conseqüentemente, de disseminar, nos próprios termos dessa matriz de inteligibilidade, matrizes rivais e subversivas de desordem do gênero. (BUTLER, 2003, p. 38-39)

Continuando meu argumento do capítulo anterior, portanto a existência dessas identidades se traduz em resistência. Nos fazer visíveis desestabiliza a norma. Somos um exemplo vivo das infinitas possibilidades que as identidades de gênero podem assumir.

Se o gênero é uma norma, não é o mesmo que um modelo do qual os indivíduos buscam se aproximar. Pelo contrário, é uma forma de poder social que produz o campo inteligível dos sujeitos, e um aparato pelo qual a binaridade de gênero é instituída. Como norma que parece independente das práticas que governa, sua idealidade é o efeito reinstituído dessas próprias práticas. Isso sugere não só que a relação entre práticas e as idealizações sob as quais elas atuam é contingente, mas que a própria idealização pode ser colocada em questão e em crise, potencialmente sendo submetida a deidealização e falência. (BUTLER, 2004, p. 48)⁷⁶

3.2. Da travesti à transexual, e vice-versa

“A gente já sabe que ela é transexual, pra que ela precisa se dizer *travesti*?”

O questionamento acima foi feito pela psicóloga de uma amiga minha. Ela tinha sido internada numa clínica psiquiátrica após uma tentativa de suicídio, e a psicóloga reuniu sua família e os amigos mais próximos para conversar sobre sua situação. Eu estava em sua casa e ouvia, até então calada, o diálogo entre seus pais e a psicóloga. O argumento era de que minha

⁷⁶ If gender is a norm, it is not the same as a model that individuals seek to approximate. On the contrary, it is a form of social power that produces the intelligible field of subjects, and an apparatus by which the gender binary is instituted. As a norm that appears independent of the practices that it governs, its ideality is the reinstated effect of those very practices. This suggests not only that the relation between practices and the idealizations under which they work is contingent, but that the very idealization can be brought into question and crisis, potentially undergoing deidealization and divestiture.

amiga estava se submetendo a um desgaste desnecessário, entre todos os desgastes relacionados a uma transição recém-iniciada, ao se afirmar enquanto *travesti* e não “apenas” *transexual*. Eles estavam genuinamente preocupados com as ramificações que essa afirmação poderia ter em sua vida. “É uma palavra com tanto estigma, ela não precisa trazer isso para ela”, me disseram.

De maneira semelhante, no documentário “Cores e Flores para Tita” (CORES, 2016), Sofia Favero (autora da extinta página *Travesti Reflexiva*) relata um episódio em que, na delegacia após ser assediada e agredida em um ônibus, sua irmã tentou defendê-la de um repórter com a afirmação de que ela “não é travesti, mas *transexual*.”

Na cabeça dessas pessoas, preocupadas com o bem-estar de mulheres trans próximas a elas, há uma distinção muito clara entre ser *travesti* e ser *transexual*. Distinção essa que, mesmo que como forma de proteção, elas parecem precisar explicitar. Parecia evidente para os pais e a psicóloga de minha amiga que ela (a saber: branca, universitária, de classe média alta) não podia ser travesti. A pressuposta obviedade dessa diferença pode nos dizer muito sobre o lugar da travesti em nossa sociedade.

“Mas, afinal, qual a diferença entre travesti e transexual?”

Acho interessante como esse questionamento comum já parte do pressuposto de que *há* de fato uma diferença entre essas duas categorias. É uma pergunta que já ouvi múltiplas vezes, mesmo antes de iniciar minha transição, vinda de amigos ou colegas genuinamente interessados e bem-intencionados. Mesmo que não saibam a diferença, eles intuem que ela exista.

Não existe uma resposta certa e definitiva para essa pergunta, nem acredito ser meu papel encontrá-la. Considero muito mais importante para o objetivo desta monografia entender o que ela revela sobre as formas como o sistema busca enquadrar e regular as identidades trans.

Ao contrário do conceito de transexual, *travesti*, enquanto identidade de gênero, é uma categoria especificamente latino-americana, não sendo encontrada com esse significado em outros lugares do mundo (CARVALHO; CARRARA, 2013).⁷⁷ A palavra começa a ser utilizada por volta dos anos 60 no Brasil, mas não inicialmente com essa conotação. (ibid., p. 322) Ela surgiu, inicialmente, em meio à comunidade gay para indicar “bichas”

⁷⁷ A palavra, inclusive, aparecia como sinônimo de “brasileira” no francês do século XIX. (VAN HOOFF, 1999, p. 322)

(homossexuais que adotavam o papel passivo na relação sexual, em oposição aos “bofes”) que se “travestiam” com roupas ditas femininas.

Os anos 70 são marcados por uma proliferação de travestis nas ruas das grandes cidades, por meio da prostituição. (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 324) A partir daí começa um esforço abertamente transmisógeno por parte de movimentos gays organizados de separar a imagem da travesti da do gay “normal”: este é uma pessoa comum, palatável para a sociedade, aquela é relegada ao trabalho sexual, ao crime e às drogas. Esse processo está relacionado a um movimento mais amplo no sentido de desassociar a homossexualidade da feminilidade como forma de promover maior naturalização e aceitação da causa gay. Por outro lado, começa a configuração da travesti enquanto categoria identitária, em grande parte relacionada à formação de movimentos sociais voltados à organização e proteção de prostitutas e conscientização e apoio contra o HIV.

O movimento de constituição histórica do termo travesti no Brasil nos ajuda a compreender muitos dos estigmas relacionados à palavra, aos quais se referiam os pais da minha amiga. Se a buscarmos nos dicionários, conseguimos perceber a institucionalização de significados muito mais próximos dos seus usos anteriores à sua configuração como identidade de gênero.

Travesti. 1. Artista que, em espetáculos, se veste com roupas do sexo oposto. 2. Homossexual que se veste e se conduz como se fosse do sexo oposto. Etimologia: do francês, ‘disfarçado’. (HOUAISS; VILLAR, 2009)

Travesti. 1. Disfarce no trajar. 2. Indivíduo que, geralmente em espetáculos teatrais, se traja com roupas do sexo oposto. 3. Homossexual que se veste com roupas do sexo oposto ao seu. (FERREIRA, 1999)

Segundo o saber institucionalizado pelo dicionário, portanto, travesti é o indivíduo que, por performance artística ou devido à sua homossexualidade, se utiliza de roupas do “sexo oposto.” De maneira semelhante, no dicionário Houaiss de Sinônimos (2011), a palavra aparece como sinônimo de “transformista” e antônimo de “heterossexual.” Há uma clara desconexão com as acepções utilizadas por aquelas que se autoidentificam com o termo como descritivo de sua identidade de gênero.

Ao definirem travestis como homens gays “vestidos de mulher”, os dicionários se referem corretamente às origens do termo entre a comunidade gay, mas reproduzem diversos equívocos ao pensarmos seus usos atuais. Em primeiro lugar, a questão é enquadrada por um viés de “se vestir” *como se fosse* (e portanto não realmente sendo) do sexo oposto, o que perpetua a ideia errônea e desrespeitosa de que travestis são meramente homens “disfarçados”, armadilhas, homossexuais que buscam se aproveitar dos homens

heterossexuais. Ideia essa que está na raiz de muitas das violências contra mulheres trans, desprezadas, espancadas, mutiladas, assassinadas por parceiros movidos pelo medo de ter sua heterossexualidade posta em questão. É comum, mesmo nos ambientes LGBT, a visão da travesti como o *übergay*, a escala final da evolução do homossexual. Além disso, o foco na teatralidade confunde a travesti com expressões e performances como transformistas e *drag queens*, e desvaloriza seu papel identitário.

O enquadramento da definição pelo “se vestir” reduz todo o infinito conjunto de expressões de gênero à vestimenta, como se arriscássemos inúmeras violências apenas para usar um vestido, ou como se alguém se tornasse travesti ao colocar um baby doll para sair no carnaval. A ideia de se vestir com *roupas do sexo oposto* também é bastante problemática, e, por que não?, ridícula: mesmo que se parta do discurso binário de dois sexos opostos (que essas definições ajudam a sustentar), não há absolutamente nada de inerente biologicamente no ser humano que defina as roupas que homens ou mulheres devam usar. Nessas definições de travesti, a questão de gênero é desconsiderada em favor da ideia de *sexo*, e a identidade de gênero é confundida com a sexualidade.

É perceptível, entretanto, que, ao mesmo tempo em que intuem uma diferenciação entre a travesti e a transexual, pessoas como os pais e psicóloga da minha amiga ou a irmã de Sofia consideram as duas categorias similares o bastante para que seja necessário explicitar a diferença. Uma, a travesti, carrega um estigma, uma marca discursiva que a coloca em uma posição de abjeção. A outra, a transexual, parece trazer, em comparação (e apenas em comparação), uma legitimidade maior. E a demarcação dessa diferença parece surgir, justamente, da necessidade posta pela semelhança. Mas por quê?

Como muita coisa nesse mundo, uma das formas de tentar diferenciar travestis de mulheres transexuais diz respeito, é claro, ao pênis. Um discurso comum de categorização é de que a transexual realizou ou deseja realizar a cirurgia de redesignação sexual (costumeiramente conhecida como “mudança de sexo”), enquanto a travesti está satisfeita com seu órgão genital. Essa definição está presente, por exemplo, no Manual de Comunicação LGBT, realizado pela Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais:

Transexual: Pessoa que possui uma identidade de gênero diferente do sexo designado no nascimento. Homens e mulheres transexuais podem manifestar o desejo de se submeterem a intervenções médico-cirúrgicas para realizarem a adequação dos seus atributos físicos de nascença (inclusive genitais) a sua identidade de gênero constituída.

Travesti: Pessoa que nasce do sexo masculino ou feminino, mas que tem sua identidade de gênero oposta ao seu sexo biológico, assumindo papéis de gênero diferentes daquele imposto pela sociedade. Muitas travestis modificam seus corpos por meio de hormonioterapias, aplicações de silicone e/ou cirurgias plásticas, porém, vale ressaltar que isso não é regra para todas. **Diferentemente das transexuais, as travestis não desejam realizar a cirurgia de redesignação sexual (mudança de órgão genital).** (ABGLT, 2010, grifo meu)

A raiz dessa distinção está na patologização de nossas identidades pelo saber psiquiátrico. A Décima Revisão da Classificação Internacional de Doenças e de Problemas Relacionados à Saúde (CID-10), produzida pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1993, enquadra os corpos trans nos seguintes *transtornos mentais*:

F64 – Transtornos da identidade sexual

Transexualismo (CID: F64.0)

Trata-se de um desejo de viver e ser aceito enquanto pessoa do sexo oposto. Este desejo se acompanha em geral de um sentimento de mal estar ou de inadaptação por referência a seu próprio sexo anatômico e do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou a um tratamento hormonal a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao sexo desejado.

Travestismo bivalente (CID: F64.1)

Este termo designa o fato de usar vestimentas do sexo oposto durante uma parte de sua existência, de modo a satisfazer a experiência temporária de pertencer ao sexo oposto, mas sem desejo de alteração sexual mais permanente ou de uma transformação cirúrgica; a mudança de vestimenta não se acompanha de excitação sexual.

Transtorno de identidade sexual na infância (CID: F64.2)

Transtorno que usualmente primeiro se manifesta no início da infância (e sempre bem antes da puberdade), caracterizado por um persistente e intenso sofrimento com relação a pertencer a um dado sexo, junto com o desejo de ser (ou a insistência de que se é) do outro sexo. Há uma preocupação persistente com a roupa e as atividades do sexo oposto e repúdio do próprio sexo. O diagnóstico requer uma profunda perturbação de identidade sexual normal; não é suficiente que uma menina seja levada ou traquinas ou que o menino tenha uma atitude afeminada.

F65 – Transtornos da preferência sexual

Travestismo fetichista (CID: F65.1)

Vestir roupas do sexo oposto, principalmente com o objetivo de obter excitação sexual e de criar a aparência de pessoa do sexo oposto. O travestismo fetichista se distingue do travestismo transexual pela sua associação clara com uma excitação sexual e pela necessidade de se remover as roupas uma vez que o orgasmo ocorra e haja declínio da excitação sexual. Pode ocorrer como fase preliminar no desenvolvimento do transexualismo. (OMS; FSP; OPS, 1993)

O trecho acima é um exemplo claro da maneira como o discurso hegemônico naturaliza o “sexo biológico” como verdade factual pré-discursiva e patologiza as vivências que transgridem as normas de gênero. Desde as pessoas trans àquelas que apenas vivem seus gêneros de maneiras desviantes (usar roupas vistas como não apropriadas para seu sexo, por exemplo), nossas identidades são classificadas como *transtornos*. Eu gostaria profundamente de poder apenas ignorar as classificações do CID 10, de não tornar essa monografia mais um

espaço em que essas palavras dolorosas são veiculadas, mas não é me é possível. Esse “F64” é uma marca da qual, infelizmente, não posso fugir: está nos laudos, nas prescrições, nas solicitações de exames, nos processos de mudança de registro. Me resta, portanto, encará-lo de maneira produtiva, me aproveitar do que puder para enriquecer a discussão que tento realizar neste capítulo.

O CID 10 separa o *travestismo bivalente* do *transexualismo* justamente pela rejeição ou não pelo indivíduo da genitália com a qual nasceu. A travesti⁷⁸ é aquela “sem desejo de alteração sexual mais permanente”. Esse discurso nos ajuda a compreender a hierarquização que se estabelece entre as duas identidades no entendimento cotidiano: ser *transexual* seria “coisa séria”, seria estar disposta a ir “até o fim” com a transição. A *travesti*, por sua vez, ao não sentir um “mal-estar” em relação à sua genitália, mantém uma marca do sexo dito masculino – o que, dentro da norma heterossexual, que torna inclusive inconcebível a ideia de que estas pessoas possam não sentir atração por homens, ajuda a sustentar seu estigma de *disfarce*, de armadilha.

As próprias definições de transexual pelo discurso médico-científico, entretanto, embaralham as supostas distinções entre estas e as travestis. O CID-10 fala que o “transexualismo” *em geral* vem acompanhado do mal-estar em relação ao genital. De maneira mais explícita, o DSM-5 classifica transexual como

um indivíduo que busca ou que passa por uma transição social de masculino para feminino ou de feminino para masculino, o que, em muitos casos (**mas não em todos**), envolve também uma transição somática por tratamento hormonal e cirurgia genital (cirurgia de redesignação sexual). (APA, 2014, grifo meu)

De modo similar, a cartilha da ABGLT diz que pessoas transexuais *podem* manifestar o desejo de intervenções cirúrgicas. A arbitrariedade da distinção entre travestis e transexuais pelo dispositivo da adequação ou não à genitália se faz visível nas falhas lógicas que se estabelecem a partir da linguagem com a qual é definida, como é possível perceber na cartilha “Diversidade Sexual e Cidadania LGBT” emitida pela Secretaria da Justiça do Estado de São Paulo:

Transexual: Pessoa que possui uma identidade de gênero diferente do sexo biológico. Homens e mulheres transexuais **podem** manifestar a necessidade de realizar modificações corporais por meio de terapias hormonais e intervenções médico-cirúrgicas, com o intuito de adequar seus atributos físicos (inclusive genitais

⁷⁸ O CID-10 não discrimina gênero para o “transtorno” do travestismo, podendo este, portanto, ser atribuído a pessoas designadas de qualquer gênero ao nascer. Entretanto, o uso cotidiano da palavra travesti está majoritariamente relacionado àquelas designadas homens ao nascer e que transicionam para uma identidade feminina.

– cirurgia de redesignação sexual) à sua identidade de gênero. **Entretanto, nem todas as pessoas transexuais manifestam esse tipo de necessidade.**

Travesti: Pessoa que nasce com sexo masculino e tem identidade de gênero feminina, assumindo papéis de gênero diferentes daqueles impostos pela sociedade. Muitas travestis modificam seus corpos por meio de terapias hormonais, aplicações de silicone e/ou cirurgias plásticas, mas, **em geral, não desejam realizar a cirurgia de redesignação sexual.** (SJDC/SP, 2014, grifos meus)

Se *nem toda* pessoa transexual manifesta desconforto com seu genital, se *nem todo* caso de transexualidade envolve uma intervenção cirúrgica, o que as separa das travestis, que *em geral* não manifestariam tal desconforto ou desejariam tal intervenção? Mesmo que suas bases estejam no discurso médico-científico, a distinção acaba sendo utilizada de maneira a atribuir *status* sociais diferentes a determinados indivíduos. Ela é, portanto, muito mais contextual do que genital.

Consigo perceber, nessa busca por uma diferenciação clara entre as identidades de travesti e transexual, dois processos complementares: um de higienização e um de enquadramento. Ambos atuam e são produzidos em conjunto como forma de reação sistêmica a uma existência trans que não se permite ser ignorada.

A separação entre as identidades de travesti e transexual permite que esta seja vista como mais *inofensiva* que aquela. A identidade de travesti, afinal, está historicamente associada à relação com a AIDS, “ao imaginário do desregramento sexual e ao universo da prostituição.” (LEITE JR., 2008, p. 209) É possível extrair da preocupação dos pais da minha amiga, por exemplo, que a imagem que eles têm dela não é compatível com a que têm da travesti, prostituída, aidética. Daí sua incompreensão por ela assim se afirmar. Sofia Favero (CORES, 2016) compara a situação com a diferença entre *banheiro* e *sanitário*, duas palavras que se referem à mesma coisa, mas com *status* sociais diferentes: uma é considerada mais polida, mais limpa, enquanto a outra é mais vulgar. Ao nos fazermos mais visíveis, ao começar a ser impossível ignorar nossa existência, começa a ganhar força um discurso de aceitação pela conformação: “a transexual não tem culpa”, dizem, “ela nasceu no corpo errado.” É óbvio que o sistema não tem interesse em nos reconhecer como somos, em nossa autodeterminação – contrariamos demais alguns dos seus fundamentos básicos –, mas, se é inegável que existimos, a identidade transexual, criada a partir do discurso médico-científico europeu, é muito mais palatável. Muitas travestis, inclusive, se opõem à sua inclusão na categoria transexual “por verem nisso uma estratégia de ‘higienização’ do sujeito político do movimento, que estaria assim desvinculado do estigma sexual da prostituição e do escândalo que caracterizariam as travestis.” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 342)

Essa separação também visa a contenção de um fenômeno que, por sua própria configuração histórica e cultural, seria incontrolável. Há em jogo a tentativa de categorizar algo que justamente desestabiliza as categorias normativas do sistema. Ao classificar nossas identidades, os discursos dominantes atuam de maneira a nos conceber inteligibilidade nos seus termos, não nos nossos. Nesse sentido, acho essencial para se compreender a disputa entre os termos travesti e transexual o fato de que, ao contrário das mulheres transexuais, nem toda travesti se identifica enquanto mulher. “Se perguntarmos a travestis o que elas são, a resposta pode variar entre: 1) ‘sou mulher, né?’; 2) ‘nasceu com pênis é homem, não tem o que fazer’ e 3) ‘nem mulher, nem homem, sou travesti.’” (MOIRA, 2017a) Não é rara essa ideia da travesti enquanto um terceiro gênero, tanto entre a própria comunidade trans quanto nos saberes produzidos sobre nós, como na cartilha “Orientações sobre Identidade de Gênero: Conceitos e Termos”:

Travesti: Pessoa que vivencia papéis de gênero feminino, mas não se reconhece como homem ou mulher, entendendo-se como integrante de um terceiro gênero ou de um não-gênero. (JESUS, 2012, p. 16)

A força anti-hegemônica da identidade travesti está nessa impossibilidade de homogeneização: umas se consideram mulheres, outras se consideram algo diferente. Umas se consideram transexuais, outras se consideram outra coisa. Quando o sistema pensa ter nos etiquetado, sambamos em sua cara. Enquanto a mulheridade é preceito essencial da identidade da mulher transexual, na travesti esta é muito mais fluida. A característica mais definidora da identidade travesti, acredito, é sua impossibilidade de fácil definição. Segundo Amara Moira (2017a) um dos motivos para essa variação de sentidos que a identidade de travesti assume é porque “não se cria ninguém, desde o berço, para ser travesti: o ‘não se nasce, torna-se’ da Beauvoir assume um sentido todo particular em se tratando dessa categoria, pois não existe a opção ‘nascer’ para nós, mas tão-somente a opção ‘tornar-se.’” (MOIRA, 2017a) Mas, como dizem, travesti não é bagunça. Por mais que muitas travestis se considerem inseridas em uma categoria à parte das mulheres transexuais, um ponto pacificado é que ambas são identidades *femininas*, e devem ser respeitadas como tal. “Utiliza-se o artigo definido feminino ‘a’ para falar da Travesti.” (ABGLT, 2010)

Concordo com Moira (2017a), no entanto, que apenas a autoidentificação não dá conta dos discursos que perpassam nossos corpos. Essa ênfase apenas no que dizemos verbalmente sobre nossas identidades subjetivas é limitante. Primeiro porque a ininteligibilidade dos nossos corpos muitas vezes diz tanto quanto ou mais que as palavras que nos esforçamos para encontrar. Segundo porque o foco no indivíduo tira a atenção do fato de que nossos relatos

individuais acionam diversas matrizes históricas, estão inseridos em contextos culturais e políticos específicos, são atravessados por uma variedade de discursos. Relatos estes que, volto a lembrar, estão sujeitos aos limites impostos pelos regimes de verdade e pelas normas que governam o ato de endereçamento.

Podemos focar naquilo que as pessoas dizem que são (ou que acham que dizem que são, uma vez que há o inconsciente e também essa língua que resiste a dizer o que acreditamos querer que ela diga) ou, então, atentar para algo mais palpável que o discurso sozinho, algo mais visível, mais sensível, a maneira plena como essas pessoas existem. [...] Se fôssemos nos basear [...] no que são capazes de dizer sobre si, seria impossível pensar maneira de localizá-las na sociedade, de definir-lhes um papel. (MOIRA, 2017a)

Afinal de contas, travestis e mulheres transexuais, ambas, transgridem seus gêneros designados ao nascer, afrontam a falsa estabilidade da suposta coerência entre genitália e gênero, e estão igualmente sujeitas à regulação e violência do sistema. Os corpos das travestis que se dizem mulheres, que se dizem homens, que se dizem um terceiro gênero, que se dizem alguma outra coisa, serão encarados, deslegitimados, regulados da mesma maneira pelo sistema.

Faz diferença a travesti dizer-se “homem” ou “mulher” diante das tantas violências a que estará sujeita? Deixará em algum dos casos de ser expulsa de casa, da escola, de ver as portas do mercado formal se fecharem, de encontrar na prostituição mais precária a quase que única possibilidade de subsistência, de ser brutalmente objetificada nas ruas, de ter sua expectativa de vida girando ao redor dos trinta e cinco anos? Não importa o que ela diga, nada será tão eloquente quanto o seu corpo em transmitir a mensagem do que ela é, do que ela não pode deixar de ser. (MOIRA, 2017a)

Feitas estas considerações, considero necessário ressaltar uma matriz histórica importante nesse contexto: a de que a identidade travesti se configurou culturalmente no Brasil décadas antes da categoria transexual. Durante muito tempo, praticamente toda mulher trans era vista e se identificava enquanto travesti – o conceito de transexual era praticamente desconhecido. Segundo Carvalho e Carrara, se a configuração da identidade travesti remonta à década de 1970, “o debate público sobre transexualidade e a possibilidade de construção da categoria ‘transexual’ como uma identidade diferente da de ‘travesti’ parecem ser bem mais recentes, emergindo entre o final dos anos 1990 e o início dos anos 2000.” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 325) Nesse processo de disputa inicial por reconhecimento da identidade transexual ganham força algumas das matrizes que até hoje serão acionadas pelo discurso de separação entre esta e a travesti

Enquanto as organizações de travestis surgem do binômio “violência policial/AIDS”, as organizações exclusivamente transexuais surgem a partir de relações entre pessoas que buscam esclarecer o “fenômeno da transexualidade” e que demandam políticas de acesso às tecnologias médicas de transformação corporal (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 342)

A identificação enquanto transexual deixava ver, devido à força do discurso médico-científico e à associação da identidade travesti aos estigmas que discuti anteriormente, uma tentativa de se fazer levar a sério em suas especificidades. Para conseguir o acompanhamento médico para os hormônios ou intervenções cirúrgicas que desejassem para realizar sua transição, por exemplo, tal identificação era (e ainda é) necessária. É por isso que “a transexualidade, para se firmar como entidade própria, teve de se diferenciar [...] da homossexualidade e da travestilidade.” (LEITE JR, 2008, p. 209)

Essas diferenças de matrizes entre os dois movimentos são acionadas, por exemplo, na dificuldade das tentativas de se estabelecer um termo “guarda-chuva” que abarque as identidades gênero-diversas. Nesse processo, se evidenciam “conflitos em torno do que deve ser mais valorizado, uma suposta união voltada para uma nomenclatura única ou o respeito às identidades autoatribuídas e suas multiplicidades.” (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 346) O termo “transgênero⁷⁹”, por exemplo, comum em contextos internacionais (nos quais a travesti enquanto categoria não existe), foi proposto na década de 1990, a partir de influências estrangeiras, como forma de unir forças para facilitar o acesso a direitos e recursos. Este acabou, entretanto, sendo rejeitado pelos grupos organizados de travestis e transexuais brasileiras, que nele não se reconheciam.

Argumentava-se que “transgênero” era um conceito e não uma identidade. e, uma vez que a sigla do movimento era composta por identidades, ele deveria ser removido. [...] É muito recorrente a acusação de uma forte pressão internacional para a alteração dos termos adotados no Brasil. (CARVALHO; CARRARA, 2013, p. 337)

No contexto contemporâneo, entretanto, a categoria “trans” ganha força como “dispositivo aglutinador das identidades” (CARRARA; CARVALHO, 2013, p. 347) de gênero não-hegemônicas. Carvalho e Carrara (2013) apontam que hoje a identificação enquanto “pessoa trans” consegue abranger tanto pessoas que se classificariam como travestis quanto transexuais. Acredito que há em jogo aí uma relação com as mutações das identidades na contemporaneidade, de reconfiguração e enfraquecimento de antigas categorias. Não há diferença substancial entre as categorias “transgênero” e “pessoa trans” enquanto conceitos, o que me faz acreditar que suas diferenças em aceitação se dão em razão dos diferentes contextos em que foram introduzidas.

⁷⁹ A definição de *transgênero* é vaga, e poderia facilmente abarcar as duas identidades. No DSM-5 por exemplo, “transgênero refere-se ao amplo espectro de indivíduos que, de forma transitória ou persistente, se identificam com um gênero diferente do de nascimento.” (APA, 2014)

Talvez devido a uma questão geracional, me identifico mais com a identidade de *mulher trans* do que com os outros termos que trabalhei nessa seção. Me alinho, entretanto, a um discurso influente no movimento atual de mulheres trans, que entende a autoidentificação enquanto travesti como um posicionamento político. Um posicionamento contrário à higienização, à patologização e à objetificação (pelo enfoque em nossos genitais) encontradas no discurso de diferenciação entre travestis e mulheres transexuais. Sou trans, sou transexual, sou travesti, sou transgênero, sou isso tudo – e sou mulher. *Sou*, não *me sinto*. Sabe o que não sou? Um homem “vestido de mulher”. Afinal, tá achando que travesti é bagunça?

3.3. O *cis* pelo *trans*⁸⁰

O que nos resta quando se apaga o cisgênero é não sermos normais. (DUMARESQ, 2014)

Uma última disputa a qual preciso evidenciar em torno da questão trans não diz respeito efetivamente às identidades das pessoas gênero-diversas, mas àquilo que não somos: isto é, o *cis*, o *cisgênero*, o *cissexual*. O prefixo latino “cis-” é o oposto do “trans-”, significando “do lado de cá de.” A acepção mais comum, portanto, é de que “o termo ‘cisgênero’ é um conceito que abarca as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero.” (JESUS, 2012) Ao contrário dos termos relacionados às identidades de pessoas gênero-diversas (e.g. transexual, transgênero, travesti), fundamentados nas classificações dos nossos corpos pelos discursos médicos, científicos, jurídicos, o uso da categoria cis ainda é bastante disputado.

O termo, embora possa parecer bastante evidente – especialmente por conta de seu uso nas ciências, “campo de atuação no qual os prefixos ‘trans’ e ‘cis’ são usados rotineiramente” (SERANO, 2009) –, teve e tem seu uso contestado ou ignorado a partir dos dispositivos de poder que constroem os gêneros inconformes como os únicos demarcáveis, em comparação às identidades de gênero cisgêneras naturalizadas, fazendo do silêncio descritivo a fundação da cisgeneridade. Assim, “[e]sse silêncio se dá ao mesmo tempo em que produz coerências e inteligibilidades às identidades dos sujeitos cisgêneros e interdições à plena identificação de gênero aos sujeitos transgêneros” (BAGAGLI, 2014). (VERGUEIRO, 2015, p. 51)

Para compreender a importância da conceituação do *cis* enquanto identidade de gênero, acho interessante a comparação que Júlia Serano (2011) faz entre a emergência da palavra cisgênero e a da heterossexualidade:

⁸⁰ O título desta seção faz referência a MOIRA, 2017a.

Cinquenta anos atrás, a homossexualidade era quase universalmente vista como anormal, imoral, ilegítima etc. Naquela época, as pessoas regularmente falavam sobre “homossexuais”, mas ninguém falava sobre “heterossexuais.” De certa forma, não havia “heterossexuais” – todos que não estavam envolvidos em comportamentos homossexuais eram simplesmente considerados “normais.” Suas sexualidades não eram marcadas e eram tidas como algo dado. (SERANO, 2011)⁸¹

Foi apenas com a atuação dos ativismos de lésbicas e gays que a naturalidade pressuposta da heterossexualidade começou a ser desafiada – muito depois de a categoria homossexualidade já ter sido estabelecida. A popularização, a partir dessas lutas, do conceito de heterossexualidade permitiu desestabilizar a ideia de que esta seria apenas o “normal” em oposição ao qual se configurava o homossexual, o desviante. Falar nos não-homossexuais enquanto heterossexuais permitiu explicitar como o dispositivo da heteronormatividade naturalizava suas sexualidades enquanto óbvias e pré-discursivas, os privilegiava ao mesmo tempo em que marginalizava os que nela não se enquadravam.

Da mesma forma, enquanto nossa classificação como trans pelo discurso médico-científico remete ao início do século XX, o cis só foi aparecer enquanto termo descritivo de uma identidade de gênero entre a década de 1990 e o começo do século XXI. Antes disso, o não-trans era apenas o natural, o biológico, o *normal* face ao qual nos constituíamos enquanto Outro. Segundo Moira, é possível compreender essa demora a partir da invisibilidade de nossas existências em meio à cisnormatividade, o que nos relegava a um lugar de exceção, de raridade.

É compreensível a demora. Poucos são os registros sobreviventes de pessoas que, no passado remoto, reivindicaram uma existência outra que não a predita por seu genital. A verdade é que, numa sociedade [...] tão cissexista que sequer conseguisse enxergar o próprio cissexismo (de tão naturalizada que estava essa lei, de tão apagada que estava a sua origem, a sua razão), não haveria a menor possibilidade de pensarmos a existência material, concreta de pessoas trans. Por obra da violência transfóbica, [...] seriam mortas ou teriam que voltar de imediato para o armário, dando a impressão falsa de que inexistiam ou de que *desexistiram*. (MOIRA, 2017a, grifo da autora)

A verdade, entretanto, é que existimos. E, assim como a homossexualidade desafiou a sua posição de desviante à heteronorma ao nomear a heterossexualidade, a definição de cis se configura enquanto movimento de deslocar a cisgeneridade do seu aspecto de normalidade padrão (à qual representamos a anomalia) e reenquadra-la enquanto mais uma das múltiplas possibilidades de identidade de gênero – naturalmente nem melhor, nem pior. “Não queremos criar uma dicotomia entre pessoas cis e pessoas trans e sim evidenciar o caráter ilusório da

⁸¹ “Fifty years ago, homosexuality was almost universally seen as unnatural, immoral, illegitimate, etc. Back then, people regularly talked about “homosexuals,” but nobody ever talked about “heterosexuals.” In a sense, there were no “heterosexuals” – everyone who wasn’t engaged in same-sex behavior was simply considered “normal.” Their sexualities were unmarked and taken for granted.”

naturalidade da categoria cis.” (KAAS, 2012) Desta maneira, o trans passa a ser tão válido quanto o cis, apenas maneiras diferentes de se vivenciar a identidade de gênero, e o caráter discursivo da cisgeneridade enquanto norma é trazido à tona.

A ciência criou as identidades trans (e por isso já nasceram marginalizadas), mas não criou nenhum termo para as identidades consideradas “naturais”. É por isso que a adoção do termo cis denuncia esse pseudo status natural. Nomear cis é o mesmo processo político de nomear trans: aponta e especifica uma experiência e possibilita sua análise crítica. [...] **Buscamos o efeito político de elevar o status de pessoas cis ao mesmo das pessoas trans: se pessoas trans são anormais e doentes mentais, pessoas cis também o são, suas identidades também não são “reais”; se pessoas cis são normais e suas identidades naturais, pessoas trans também são normais e suas identidades tão reais quanto.** (KAAS, 2012)

Mesmo com seu crescente uso e aceitação por parte da comunidade LGBT, o termo cis ainda é objeto de constantes disputas. Algumas mulheres feministas, por exemplo, não se sentem contempladas por esse termo, acreditando que não faz sentido dizer que tenham privilégios por terem sido designadas mulheres ao nascer em uma sociedade extremamente patriarcal. Creio ser um privilégio cis o de se recusar a se identificar enquanto cis – nós, pessoas trans, afinal, somos eternamente lembradas de que o somos, questionadas quanto a validade das nossas identidades ou a (in)inteligibilidade de nossos corpos, forçadas a justificar nossa existência, violentadas por sermos quem somos. Entretanto, acredito, como Emi Koyama (2013) que este é um argumento que precisa ser abordado.

Algumas feministas radicais anti-trans rejeitam o termo “cis” [...], mas nesse caso específico elas têm um bom argumento. Isto é, que o gênero numa sociedade patriarcal é uma instituição opressora criada e imposta (ao menos em parte) para subjugar as mulheres, e desta maneira nenhuma mulher (ou provavelmente outras pessoas) pode ser descrita como tendo uma “correspondência” natural entre seu gênero e seu sexo atribuído. Muitas mulheres cis não são, de fato, confortáveis com as expectativas e tratamento de gênero que são impostos a elas por causa de seu sexo atribuído. [...] Mulheres não precisam sofrer de “Disforia de Gênero” para se sentirem disfóricas sobre gênero. E ainda assim, pessoas cis (e mulheres cis) existem. Privilégios cis existem. (KOYAMA, 2013)^{82 83}

⁸² Some anti-trans radical feminists have rejected the term “cis” [...], but in this particular case they have a good point. That is, gender in a patriarchal society is an oppressive institution created and imposed (at least in part) to subjugate women, and as such no woman (or probably other people) can be described as having a natural “match” between her gender and the assigned sex. Many “cis” women are indeed not comfortable with the gendered expectations and treatment that are imposed on them because of their assigned sex. [...] Women do not need to suffer from “Gender Dysphoria” (formerly Gender Identity Disorder) to feel dysphoric about gender. [...] And yet, cis people (and cis women) exist. Cis privileges exist.

⁸³ Me encontro em completo desacordo com as ideias proferidas por esse movimento de feministas ditas “radicais” transfóbicas, também conhecidas como TERFs (Trans-Exclusionary Radical Feminists, ou Feministas Radicais trans-excludentes). Não faz parte do meu objetivo aqui, contudo, entrar em detalhes sobre as discussões que trazem. Basta dizer que são um segmento do feminismo radical que se apropria dos preceitos dessa vertente (historicamente válida e importante) para destilar ódio às pessoas trans. Para um panorama bem-humorado da retórica desse grupo, ver a página no Facebook “Todo dia uma rad passando vergonha com um texto diferente”. Disponível em: <<https://www.facebook.com/radfoaexiste/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

O objetivo, ao se falar em identidades de gênero cis e trans, entretanto, não é o de designar categorias identitárias específicas, criar etiquetas para se delimitar as experiências individuais, mas expor as diferenças em relação de poder presentes no sistema da cisnormatividade. Não se trata de apontar o dedo para as pessoas cis e defini-las, mas de demonstrar como a definição do *trans* não faz sentido sem a definição complementar do *não-trans*. E com isso apontar para como as diferentes vivências dessas categorias dentro do sistema evidenciam os privilégios das pessoas cis ao serem “normais” e a marginalização das pessoas trans ao serem “anômalas”. Não significa apagar a opressão sofrida por mulheres (cis ou não) em uma sociedade patriarcal, da mesma forma que apontar os privilégios de uma mulher heterossexual em relação às lésbicas em meio a heteronormatividade não significa esquecer da marginalização que ambas sofrem perante o patriarcado. Acredito que Serano resume bem essa questão:

O propósito principal da distinção cis/trans não é simplesmente descrever diferenças identitárias. Seu propósito principal é o de articular diferenças em *legitimidade social*. Por esse raciocínio, o que é significativo sobre eu ser “trans” não é o fato de que eu tenha rejeitado meu gênero designado ao nascer, mas o fato de que meu gênero é considerado menos socialmente legítimo que os de outras pessoas por causa desse fato. E pessoas cis vivenciam privilégios cis, não porque são cem por cento felizes com seus *status* de gênero ou completamente livres de opressões baseadas no gênero, mas porque **não enfrentam os mesmos obstáculos que eu enfrento enquanto pessoa trans** (como resultado de seus gêneros serem considerados socialmente legítimos de maneiras em que o meu não é). (SERANO, 2014, grifo da autora)⁸⁴

Para Koyama, a dificuldade de se perceber que apontar a cisgeneridade enquanto posição privilegiada em relação às identidades trans não significa dizer que toda pessoa cis é privilegiada por seu gênero (ou que está “satisfeita” com seu gênero) ocorre porque

O problema é como a palavra “cis” é com frequência definida como se fosse uma categoria natural, definível fora do contexto das relações de poder cissexista, em vez de socialmente construída. Como a branquitude e a “capacidade”⁸⁵, “cis” precisa ser compreendida enquanto uma categoria história e política de poder e privilégio. [...] Na minha visão, uma pessoa “cis” não é (necessariamente) alguém cujo gênero coincide com seu sexo atribuído, ou alguém que não sofre de “disforia de gênero”; deveria denotar **alguém que não sofre (ou deve lidar com a possibilidade de sofrer) transfobia regularmente**. (KOYAMA, 2013, grifo meu)⁸⁶

⁸⁴ “the primary purpose of the cis/trans distinction is not to simply describe differences in identity. Rather, its main purpose is to articulate differences in *societal legitimacy*. By this reasoning, what is significant about me being “trans” is not the fact that I have rejected my birth-assigned gender, but the fact that my gender is deemed to be less socially legitimate than other people’s genders because of that fact. And cis people experience cis privileges, not because they are one hundred percent happy with their gender *status* or completely free from gender-based oppression, but because **they do not face the same obstacles that I do as a trans person** (as a result of their genders being deemed socially legitimate in ways that mine is not).”

⁸⁵ A característica de quem não é uma pessoa com deficiência física e, portanto, não sofre capacitismo.

⁸⁶ The problem is how the word “cis” is often defined as if it is a natural category, definable outside the context of cissexist power relations, rather than a socially constructed one. Like whiteness or able-

Essa ideia do *cis* enquanto uma categoria natural, sem politizar sua conceituação, não está só na interpretação feita pelas feministas radicais transfóbicas, mas até mesmo em institucionalizada em discursos oficiais, como na cartilha da Secretaria da Justiça do Estado de São Paulo:

Pessoa cuja identidade de gênero coincide com o sexo biológico. Aquelas que são biologicamente mulheres e possuem identidade de gênero feminina ou biologicamente homens e possuem identidade de gênero masculina. [...] Oposto de “transgênero”. (SJDC/SP, 2014)

Nesse sentido, acredito que a definição de Amara Moira é mais interessante, por explicitar, como Serano, a importância da dimensão de *existência social* da identidade de gênero: “Cis é o oposto de trans, ou seja, toda pessoa que, tendo sido criada para ser mulher, existe para a sociedade como mulher ou que, tendo sido criada como homem, existe como homem para essa mesma sociedade.” (MOIRA, 2017b) As formulações de Koyama e Moira enfatizam a importância de situar o cis dentro das relações de poder do sistema, não apenas o descrever enquanto categoria identitária.

Por fim, acredito que a dificuldade de aceitação do cis enquanto identidade se dá, em grande parte, pela dificuldade de se reconhecer uma posição de privilégio. Esta, afinal, se caracteriza justamente por ser invisível a quem a detém. Se alguém não tem problemas em nos chamar de trans, mas resiste à ideia de que é cis, é porque se alinha ao discurso de que somos, de fato, o não-natural, o bizarro, a anomalia. Afinal, “cis [é] o contrário de trans, seja lá o que isso signifique. Se ‘cis’ lhe parece um conceito redutor, é sinal de que a sua própria compreensão de ‘trans’ também deve sê-lo.” (MOIRA, 2017a)

3.4. Das matrizes aos formatos

Nesse capítulo, procurei demonstrar como as questões de gênero se configuram enquanto matrizes culturais nos conteúdos que analisarei. As disputas que procurei evidenciar aqui são constantemente acionadas pelos vídeos. Compreendê-las enquanto matrizes culturais configuradoras de como hoje vemos as questões relacionadas às transgeneridades, transexualidades e travestilidades, nos permite situar os canais analisados em um processo histórico de conflitos e conformações acerca do fenômeno trans. Permite também pensar a análise localizando o gênero no centro do mapa das mediações, naquele espaço onde Martín-

bodiedness, “cis” needs to be understood as a historical and political category of power and privilege [...]. In my view, a “cis” person is not (necessarily) someone whose gender matches her or his assigned sex, or someone who does not suffer from “Gender Dysphoria”; it should denote someone who does not suffer from (or must manage possibility of suffering from) transphobia on a regular basis.

Barbero acredita podermos pensar as relações entre política, cultura e sociedade. Essas matrizes são acionadas nos canais, mas também estão visíveis em relações de socialidade, no modo como o gênero é vivido socialmente, e institucionalidade, no modo como a cisheteronormatividade é amparada pelo poder institucional.

Assim como no capítulo anterior, pensar as questões relacionadas à identidade trans enquanto matrizes culturais é também um posicionamento não apenas teórico-metodológico, mas político. Significa pensar sua força em todo o âmbito da cultura e sociedade. No capítulo a seguir, analisarei como são evocadas enquanto matrizes nos canais analisados, dentro do contexto do audiovisual para internet, sendo guiada pelo meu próprio relato do meu contato com estes canais.

4. TRANSTORNANDO O YOUTUBE

Não adianta pensar apenas em representatividade. Representatividade é importante, mas é para poucas. São poucas mulheres marginalizadas pelo sistema que assumem esse lugar de representatividade, e se elas representam é porque não existem outras mulheres como elas naquele lugar – o que é bastante complicado, porque pessoas trans são diversas, plurais, então é impossível apenas uma de nós falar por todas. (LUZ, 2017b)

Quando comecei a escrever essa monografia, eu não fazia ideia de como acionar os canais do YouTube para a análise. Itania me chamou a atenção de que qualquer esforço para sistematizar os vídeos significaria um grande risco de *cistematizá-los*, enquadrar um fenômeno que, por sua própria natureza, se recusa a enquadrar. As ferramentas epistemológicas e metodológicas tradicionais de uma ciência historicamente cisgênera não dão conta da ruptura representada por nós. A regulação, a normatização, o enquadramento é uma violência, e a análise dos vídeos não pode deixar de lado a desfragmentação, desarrumação, desregulação convocada pelo fenômeno trans. Enquadrar os vídeos de maneira a tê-los enquanto *objetos* de análise vai de encontro tanto ao que acredito quanto à luta das pessoas trans contra a objetificação e regulação de suas (nossas) identidades e corpos.

A perspectiva mais honesta para com tanto os meus objetivos quanto o fenômeno trans em si seria uma extensão da proposta já iniciada de me colocar no texto, de explicitar a minha vivência como mulher trans. Os vídeos serão acionados, portanto, a partir da minha própria trajetória com eles. Não por meio de temas pré-formulados ou como evidências de hipóteses a serem comprovadas, mas como parte de um fenômeno maior da transgeneridade e acessados a partir das questões que *me* eram importantes quando os encontrei inicialmente, e das disputas que elas acionam nos vídeos. Esse percurso me permitiu encarar os vídeos a partir dos seguintes vieses: o processo de *me identificar* enquanto mulher trans; de *me assumir* enquanto tal para as pessoas ao meu redor; e da *transição* de gênero em si, principalmente no que diz respeito à *terapia hormonal*.

Tomar meus próprios conflitos como fio condutor da análise me ajuda a evitar a regulação do fenômeno: ela se converte em *meu* relato de mim, não mais nem menos importante que os relatos dos canais aqui estudados. Esse processo é importante, também, para que fique explícita minha posição de pesquisadora e espectadora – lugar, também, de disputas discursivas em relação aos vídeos analisados –, e meu ponto de vista não se normalize enquanto *a* experiência trans válida: é, sim, apenas mais um relato entre tantos.

Convocar o meu *eu* implica também dizer que, enquanto estudante de comunicação, é por este viés que acesso os vídeos. Não me limitarei, portanto, a buscar neles os temas em disputa, selecionar como importantes determinados conteúdos – mesmo porque esse esforço acabaria por se traduzir novamente em regulação. Importa igualmente para mim o modo como os relatos analisados se articulam com disputas discursivas mais amplas em torno da transgeneridade em nosso contexto e das especificidades da linguagem audiovisual que têm se configurado como convenção nos *vlogs* para YouTube. Em meio à nossa sociedade, submetida às normas de interlocução às quais Butler se refere, às matrizes culturais acionadas tanto pelo audiovisual quanto pelas próprias transexualidade e travestilidades, e às convenções audiovisuais atuais, quais relatos trans se tornam possíveis no YouTube? – e como eles se tornam possíveis? Esses questionamentos perpassam todo meu processo tanto de consumo quanto de análise dos canais aqui discutidos.

Para encarar essas questões de forma a problematizar as relações entre identidades e audiovisualidades contemporâneas, considero produtivo recorrer à noção de *estrutura de sentimento* de Raymond Williams, que nos permite pensar “a articulação entre a mudança social e a mudança cultural.” (GOMES, 2011b, p. 30) Para entender estrutura de sentimento, é preciso primeiro levar em conta que Williams definia a cultura enquanto um “todo um modo de vida” (WILLIAMS, 1979), como a “esfera do sentido que unifica as esferas da produção (a economia) e das relações sociais (sociedade, política).” (GOMES, 2011b, p. 31) Modo de vida, no sentido trabalhado por Williams, não se limita aos modos de falar, vestir, morar, agir socialmente etc., mas “sobretudo, formas de conceber a natureza da relação social.”⁸⁷ (ibid., p. 33) Falar em cultura como um modo integral de vida significa dizer que “a mudança social nunca é parcial: a alteração em qualquer elemento de um sistema complexo afeta seriamente o conjunto.” (ibid., p. 32) Isso quer dizer que “todos os produtos de uma comunidade num determinado período são essencialmente relacionados, ainda que, na prática isso não seja fácil de perceber.” (ibid., p. 39)

A estrutura de sentimento diz respeito a “significados e valores tais como são vividos e sentidos ativamente” (GOMES, 2011b, p. 39) Pensar por meio dela, portanto, significa perceber o modo como mudanças culturais e sociais acontecem de maneira articulada. Decorre daí que mudanças na estrutura de sentimento podem ser percebidas em mudanças nas *convenções* (“aqueles meios de expressão que têm consenso tácito”) artísticas e culturais de uma época. “Enquanto a estrutura muda, novos meios [de expressão] são percebidos e

⁸⁷ Williams entendia, por exemplo que a cultura da classe trabalhadora era caracterizada pela coletividade.

compreendidos, enquanto velhos meios começam a parecer vazios e artificiais” (WILLIAMS, 2001, p. 33 apud GOMES, 2011b, p. 39) Isso quer dizer que mudanças no modo de sentir de uma determinada cultura em uma determinada época são expressas por mudanças nas convenções. Uma convenção nunca é, para Williams, apenas fruto de decisões individuais casuais, arbitrárias, mas sim maneira de dar conta de sensibilidades culturais.

Estrutura de sentimento é o que resulta da relação entre, por um lado, a criatividade individual, com sua capacidade de perceber as mudanças na estrutura, acolher as novas demandas de expressão e dar vida a novas convenções, e, por outro, a capacidade de resistência da cultura dominante. (GOMES, 2011b, p. 40)

Dessa forma, “analisar a transição nas convenções é uma forma de acessar uma estrutura de sentimento e, assim, a emergência de novas características que irão disputar o consenso tácito que temos em torno de procedimentos, normas, formatos, gêneros.” (GOMES, 2011b, p. 45) Acredito que pensar a partir das convenções encontradas nos canais e vídeos aqui analisados me permite um ponto de entrada para encarar as às mutações que vivemos no entorno tecnocomunicativo contemporâneo em relação às sensibilidades políticas e identitárias e pensar as disputas relacionadas aos lugares de sujeito possíveis para pessoas trans na atualidade.

4.1. O contexto do YouTube no Brasil

O YouTube é, atualmente, a maior plataforma de compartilhamento de vídeos na internet brasileira, com cerca de 98 milhões de usuários no Brasil (COMSCORE, 2017). De acordo com pesquisa realizada pela Google, empresa da qual o YouTube faz parte, 96% dos entrevistados entre 18 e 35 anos utilizam o site. (GOOGLE; REDS, 2017a) A ubiquidade da plataforma é clara: ela é utilizada por 99% das pessoas que assistem a vídeos na internet. (MARINHO, 2017a) Sua força se consolida numa mudança dos hábitos de consumo dos brasileiros em relação ao audiovisual: 56% dos seus usuários afirmam passar mais tempo assistindo a conteúdo no YouTube que na televisão (MARINHO, 2017a) e 59% preferem se informar por ele a ver notícias. (GOOGLE; REDS, 2017a)

Além de sua forte presença atual no cotidiano de consumo audiovisual do brasileiro, precisamos também levar em conta o discurso amplamente compartilhado de que a internet desestabiliza a concentração da produção de conteúdo. 87% dos entrevistados acreditam que o YouTube permite o consumo de qualquer tipo de conteúdo (GOOGLE; REDS, 2017b) e 70% concordam com a afirmação de que na plataforma “qualquer pessoa pode ter uma voz”.

(MARINHO, 2017a) Rosa Luz e Lucca Najar se posicionam de maneira semelhante em um vídeo em que aparecem juntos:

Lucca Najar: A gente usa a internet para fazer essa militância. E eu acho que essa militância é muito efetiva. Eu recebo vários *feedbacks* de meninos trans, mas principalmente de pessoas cis que mudaram o pensamento, que começaram a ver de outra forma, que dialogam mesmo e escutam o que a gente tem pra dizer. [...] É muito importante o trabalho que a gente faz, que é usar do YouTube pra pôr o que a gente sabe e as pessoas querem ouvir.

Rosa Luz: A mídia tradicional nunca nos visibilizou, então nosso trabalho é muito importante, porque a gente consegue falar da nossa vivência de uma maneira que não é estereotipada.

Lucca Najar: O YouTube é um dos meios mais democráticos, que todo mundo tem voz, até gente que não deveria. Então a gente consegue se comunicar, e as pessoas que estão afim de ouvir têm acesso ao que a gente quer falar. (LUZ, 2017e)

É importante lembrar, entretanto, que o YouTube é uma empresa e, no fim das contas, busca o lucro – como, por exemplo, na venda de anúncios para marcas. Enquanto tal, ela possui normas específicas sobre o conteúdo que é permitido em sua plataforma. Além disso, a descoberta de vídeos se dá por meio de um algoritmo que se baseia em diversos dados (como *likes*, tempo que se passa assistindo aos vídeos, palavras-chave) para personalizar os resultados. Qualquer pessoa pode, sim, publicar um vídeo no YouTube – mas isso não necessariamente significa que ela será realmente vista. Se, segundo Butler, a interlocução está sujeita às normas que governam o próprio ato de endereçamento, no YouTube essa afirmação assume um sentido mais literal.

Um exemplo interessante para ilustrar o tensionamento entre as normas do YouTube enquanto empresa, postas em prática por meio de seu algoritmo, e a suposta liberdade de que qualquer pessoa nele pode ter voz é a recente polêmica a respeito do *Modo Restrito*. Originalmente pensado enquanto “um recurso opcional para instituições públicas como bibliotecas e escolas para prevenir a visualização de conteúdo adulto no YouTube” (WOJCICKI, 2017)⁸⁸, o Modo Restrito acabou causando a censura de diversos vídeos e canais de conteúdo LGBT na plataforma. (MARCOS, 2017) Alguns meses mais tarde, após duras críticas da comunidade LGBT, a empresa se desculpou e atualizou as diretrizes para o que seria considerado pelo seu algoritmo como conteúdo adulto. Entretanto, a censura de conteúdo continua visivelmente em prática⁸⁹: ao ativar o modo restrito e acessar os canais

⁸⁸ “an optional feature for public institutions like libraries and schools to prevent the viewing of mature content on YouTube.”

⁸⁹ O melhor exemplo para o caso é o vídeo “GAY flag and me petting my cat to see if youtube blocks this”, composto apenas, como diz o título, de um gato sendo acariciado ao lado de uma bandeira do Orgulho LGBT. O vídeo em questão continua ocultado no Modo Restrito, mesmo após a atualização de diretrizes.

aqui analisados, *Thiessita* teve 33 de 131 vídeos⁹⁰ ocultados (25% do total), *Lucca Najar* teve 20 de 64 (31%), *Ariel Modara* teve 30 de 80 (37,5%), *Mandy Candy* teve 130 de 347 (37,5%), *Transdiário* teve 26 de 47 (55%) e o *Barraco da Rosa* teve impressionantes 123 de 146 vídeos censurados (totalizando 83,7% do conteúdo do canal). A empresa não divulga os insumos considerados pelo algoritmo de restrição, mas é revelador que Rosa Luz, a única mulher negra do grupo e a única a se autoidentificar enquanto travesti, tenha um percentual tão mais alto que a média dos demais (que, mesmo a incluindo, seria de cerca de 45%).

A relação com os anunciantes também é um ponto importante a ser considerado na análise do YouTube. O modelo de negócios da plataforma se baseia na venda de anúncios em determinados vídeos, com parte do lucro revertida aos criadores. A possibilidade de monetização dos vídeos permite que muitos criadores se sustentem com seus canais, se dedicando exclusivamente a eles, e gera diversas repercussões. Em primeiro lugar, nem todo vídeo é considerado “otimizado para anunciantes”⁹¹, e os que descumprem as normas da plataforma em relação à adequação para publicidade não são listados para monetização. Esse contexto permite que criadores “amadores” convivam em suposta igualdade no mesmo ambiente que produtores mais tradicionais de conteúdo. Por outro lado, configuram lógicas de produção e de consumo específicas que são expressas no formato dos vídeos, desde o título até a duração, como explicita Mandy Candy:

Hoje em dia, o YouTube não é somente um *hobby*, é meu trabalho. Eu tenho que ter *views*, eu tenho que ter *clicks* no meu vídeo. Se eu não coloco um título mais babadeiro, uma *thumbnail*⁹² mais babadeira, ninguém vai clicar. [...] Os vídeos com [...] um título que não é tão polêmico, um assunto que não é tão polêmico [...] quase não têm views. [...] Eu podia cortar os vídeos em que eu falo bastante e deixar com 5, 6 minutos, mas quem me assiste fala que gosta de vídeos mais longos. Em vídeos mais longos eu coloco mais monetização. Colocando mais monetização eu consigo mais dinheiro, e com mais dinheiro eu consigo sobreviver. (CANDY, 2017g)

O caso do YouTube exemplifica bem a associação entre tecnicidades, ritualidades e identidades na contemporaneidade. Em nosso entorno tecnocomunicativo, a plataforma fomenta o surgimento de comunidades identitárias configuradas ao redor de nichos. 70% dos seus usuários acreditam que lá “é o lugar onde eu me identifico (encontro conteúdo, YouTubers, pessoas iguais a mim)” (GOOGLE; REDS, 2017b) e 50% se sentem parte de uma comunidade ao utilizarem o site (MARINHO, 2017a). Essa ideia é compartilhada pela própria

⁹⁰ Um deles, ironicamente, parte da campanha *#ProudToBe*, organizada pelo próprio YouTube para celebrar o Orgulho LGBT.

⁹¹ As diretrizes da empresa para adequação à publicidade estão disponíveis em: <<https://support.google.com/youtube/answer/6162278>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

⁹² Foto que ilustra o *link* do vídeo na plataforma.

empresa: “(o senso de) comunidade sempre esteve no coração do YouTube”⁹³, diz o anúncio oficial (LIVNE, 2017) de um novo recurso de Comunidade (que concede funcionalidades mais próximas às de rede social ao site). O modo de funcionamento do algoritmo de pesquisa do site, que personaliza as sugestões de vídeos relacionados, ajuda a consolidar essas comunidades, ao apresentar mais e mais conteúdo semelhante ao que o usuário já consome. A possibilidade de se inscrever nos canais de seu interesse permite ser notificado quando estes publicam novos vídeos.

Esse contexto facilita a consolidação do YouTube como parte essencial da rotina de muitos dos seus usuários, 86% dos quais acreditam ser ele “o lugar onde encontro conteúdo sobre temas que eu amo.” (GOOGLE; REDS, 2017b) A importância do senso de identificação e comunidade é significativa, mais até do que a qualidade da produção ou a inovação de formato. Numa pesquisa realizada em 2017 pela Google e Instituto Provokers (MARINHO, 2017b) com 2500 brasileiros entre 14 e 34 anos para determinar as celebridades mais influentes do audiovisual nacional, um YouTuber – Whindersson Nunes, cujo canal possui o maior número de inscritos no país – foi o primeiro colocado da lista. Esta é composta por mais quatro personalidades do YouTube (Flavia Calina, Julio Cocielo, Felipe Castanhari e Felipe Neto) e outras cinco vindas da televisão tradicional (Rodrigo Faro, Lázaro Ramos, Taís Araújo, Juliana Paes e Paola Oliveira).

A pesquisa buscou ainda qualificar as características mais importantes para o êxito dos YouTubers. Segundo ela, sua ‘fórmula de sucesso’ é “um misto de admiração e proximidade que, juntas, geram uma relação de identidade com o público.” A popularidade dessas figuras, portanto, está – ao menos do ponto de vista do YouTube e dos entrevistados – atrelada à identificação dos espectadores. Além disso, “são admirados pelo diálogo direto e constante que têm com sua audiência” e pela forte presença de “vídeos que mostram sua vida, casa, rotina – não somente o lado ‘maquiado’ da vida.” Essa última afirmação me é bastante interessante: os vídeos em questão, inclusive os que analiso nessa monografia, buscam referenciar uma autenticidade e proximidade com o público. É claro que o que vemos nos vídeos não é a “vida real” dessas pessoas, mas a construção de uma representação audiovisual que busca, a partir de determinados elementos formais, se aproximar ao máximo não necessariamente da *realidade* em si, mas daquilo que os espectadores esperam que esta seja.

Dispostas dessa maneira, tais informações podem criar uma narrativa equivocada e meritocrática. O YouTube seria uma plataforma perfeitamente equilibrada, onde qualquer um

⁹³ “Community has always been at the heart of YouTube.”

pode ter voz e ascender ao sucesso – desde que cumpra os requisitos necessários. É necessário ter em mente, entretanto, que há um processo produtivo (ainda que diferente do encontrado no audiovisual tradicional) por trás desses conteúdos. Eles são criados em meio a e estão em constante disputa com normas tanto discursivas quanto da própria empresa proprietária do site, que operam de forma a delimitar o universo possível de *quem* e *o que* consegue obter sucesso na plataforma.

Fica claro como as estratégias estilísticas utilizadas por esses canais vão se consolidando enquanto convenções do formato de *vlogs* para YouTube, a partir da mestiçagem de matrizes culturais tanto televisivas quanto relativas à própria internet, de forma a expressar determinadas sensibilidades políticas e culturais contemporâneas. A constante exposição à experiência pessoal do sujeito com a popularização do uso das redes sociais; a erosão dos referenciais identitários tradicionais; o deslocamento do político e do público para o âmbito das intersecções de identidades individuais; o fluxo da esfera pública para as redes digitais; o novo *status* cognitivo das audiovisualidades; contribuem para um contexto de mutações no entorno tecnocomunicativo que serão expressas e consolidadas nessas convenções. E com a linguagem dos *vlogs*, focada em enfatizar a publicização do pessoal, o ato de relatar a si mesmo ganha uma nova força.

4.2. Os canais analisados e suas convenções

Não é difícil perceber que os canais que aqui analiso se utilizam perfeitamente das convenções que se consolidam como dominantes nos canais de YouTubers. Se os encararmos apenas do ponto de vista formal, não há muito que os diferencie tanto entre si quanto de outros canais de sucesso que não lidem com a temática trans. À primeira vista, parece um contrassenso: se colocamos em questão categorias tão hegemonicamente consolidadas como o gênero, se desestabilizamos os saberes tradicionais, se nos recusamos a enquadrar e rejeitamos a violência colonizatória das classificações normativas, como explicar esse enquadramento a uma linguagem audiovisual que já se consolida enquanto hegemônica no âmbito do YouTube? Essa suposta conformação do formato ao hegemônico remete às perguntas com as quais iniciei este capítulo: *quais* relatos trans se tornam possíveis nesse contexto? – e *como* isso ocorre?

A visibilidade alcançada por esses YouTubers trans não existe hoje no audiovisual tradicional. Neste costumamos estar enquanto *objetos*, raramente sujeitos: vítimas de

violência, prostitutas, criminosas, por um lado; curiosidades, aberrações, criaturas exóticas, por outro. O viés dessas representações é medicalizante, exotificante, marginalizante, sempre nos colocando no lugar do menos-que-humano, do “Outro em oposição ao qual o humano se faz.” (BUTLER, 2014, p. 217) O relato é *sobre nós*, não nosso. A internet possibilita o deslocamento desse olhar, de forma que o que diz Martín-Barbero sobre as novas possibilidades de cidadanias possíveis para as minorias sociais se faz visível.

O audiovisual do YouTube nos permite tomar controle da nossa própria narrativa. Sujeitas às suas normas e convenções, sim, mas falando de nós. No âmbito da linguagem, de fato, não há um processo de desorganização do hegemônico – e isso por si só já diz muito: podemos perceber que os relatos trans que conseguem visibilidade na plataforma são aqueles que se utilizam das convenções de linguagem dominantes. Se por um lado o YouTube “é um dos meios mais democráticos, que todo mundo tem voz”, como disse Lucca Najjar, por outro existem normas e convenções que delimitam quais dessas vozes serão mais ouvidas. E não só em relação à forma: é sintomático, por exemplo, que dos canais analisados, selecionados por número de usuários inscritos, apenas um seja de uma mulher trans negra e periférica que se identifica enquanto travesti. Acredito existir em disputa neste caso um processo conjunto de nos fazer visíveis e ao mesmo tempo nos tornar mais palatáveis para os espectadores no geral – para sermos reconhecidas, afinal, precisamos nos submeter às normas que governam o endereçamento, o que inclui a própria estrutura do relato. Mas sendo a impossibilidade de reconhecimento por meio da norma essencial para sua própria degradação, estaríamos nos submetendo ao sistema ao tentar parecer *normais*? Não tenho resposta definitiva para esta pergunta, mas acredito que a própria possibilidade de realizar esse questionamento evidencia um privilégio, e concordo com Butler de que

às vezes as próprias condições para se conformar à norma são as mesmas que as condições para resisti-la. Quando a norma parece simultaneamente garantir e ameaçar a sobrevivência em sociedade (é aquilo que você precisa para viver; é aquilo que, caso você o viva, ameaçará lhe obliterar), conformação e resistência se tornam uma relação conjunta e paradoxal para com a norma, uma forma de sofrimento e um potencial local de politização. A questão de como incorporar a norma está, portanto, muitas vezes ligada à questão da sobrevivência, de se a vida em si será possível. Penso que não devemos subestimar o que o pensamento do possível faz com aqueles que vivenciam a própria sobrevivência enquanto uma questão ardente. (BUTLER, 2004, p. 217)⁹⁴

⁹⁴ “Sometimes the very conditions for conforming to the norm are the same as the conditions for resisting it. When the norm appears at once to guarantee and threaten social survival (it is what you need to live; it is that which, if you live it, will threaten to efface you), then conforming and resisting become a compounded and paradoxical relation to the norm, a form of suffering and a potential site for politicization. The question of how to embody the norm is thus very often linked to the question of survival, of whether life itself will be possible. I think we should not underestimate what the thought of

Como disse antes, a linguagem desses vídeos busca a criação da identificação entre autor e espectador. Os relatos são completamente autobiográficos, mesmo aqueles mais didáticos, que procuram explicar algum conceito. Eles acionam uma forte matriz remanescente dos *blogs* e *fotologs*, com seu caráter de diário *online*, mas também da dinâmica das redes sociais, de publicização de momentos da intimidade pessoal, instantâneos da vida cotidiana. A associação entre culto às celebridades e a busca por vislumbres da intimidade alheia (que poderia ser descrita pela “fórmula de sucesso” do YouTube) não é recente – sendo configurada, por exemplo, nas revistas e colunas de fofocas –, mas aqui a notoriedade é alcançada justamente *pela* prática de exposição da intimidade, o que remete, por sua vez, à matriz dos *reality shows* televisivos. O segundo vídeo do Barraco da Rosa (LUZ, 2016b), inclusive, se inicia justamente com uma sequência introdutória formada por diversos recortes da sua casa e da sua rotina, apresentados com uma narração que os descreve (“essa é minha cozinha”, “essa é minha cama”), que estabelece essa ideia de convite à intimidade. A experiência subjetiva ganha força pelo formato – e o *corpo* do YouTuber assume um caráter central.

Os vídeos são, via de regra, simples, com um enfoque completo naquilo que está sendo dito e em quem o está dizendo: o YouTuber olha e fala diretamente para a câmera. Todos os vídeos analisados⁹⁵ são compostos basicamente de um único⁹⁶ plano próximo, constantemente pontuado por *jump cuts*. No geral, não há movimentos de câmera ou de lente. Essa simplicidade não só enfatiza o caráter de diálogo com o espectador, como permite que o foco esteja por completo na performance do YouTuber: seu corpo diz tanto quanto sua fala, e apenas estes estão em evidência por toda a duração do vídeo. Não é apenas uma pessoa *trans falando* de si, mas é um *corpo trans* em destaque. Acredito que, ainda que já se trate de um elemento dominante no âmbito do YouTube, este foco na representação audiovisual do corpo *trans*, naturalizada, humanizada, despida de um olhar alterizante, representa uma ruptura no sistema. Há aí a possibilidade de emergência de um lugar de sujeito diferente para nós, e uma enorme potência de mudança. Mas repito o questionamento: a *quais* corpos *trans*, e em quais

the possible does for those who experience survival itself as a burning issue.”

⁹⁵ Algumas exceções são alguns vídeos de Mandy Candy em que ela passeia por lugares na Ásia, onde vive, e performances artísticas ou videoclipes musicais de Rosa Luz, que é uma artista multimídia. Estes, entretanto, não se incluem no *corpus* de análise seja por não serem *vlogs* (no caso das performances de Rosa Luz) ou por não tratarem da questão *trans* (os vídeos de passeio de Mandy Candy, os quais, ainda assim, se valem de elementos estéticos que acionam as mesmas ideias de proximidade e “amadorismo”).

⁹⁶ Com a exceção de alguns poucos casos em que, geralmente por motivos explicitados no próprio vídeo (“esqueci de dizer algo”, “acabou a bateria da câmera”, “estou esperando chegar a comida que pedi”), o YouTuber inclui segmentos com planos de câmera na mão, seja enquadrada como *selfie* ou apresentando algum elemento do seu cotidiano.

termos, tendo em conta o contexto em que a maioria de nós se encontra no Brasil, é permitido este lugar? A pergunta me vale mais do que sua possível resposta: fazê-la aponta para a multiplicidade de corpos e experiências *trans* possíveis, mas respondê-la se constituiria num processo regulatório sobre eles – violência a qual não é meu intuito cometer. É perceptível, entretanto, que são tipos de corpos específicos os que conseguem se fazer visíveis no YouTube – e ao nos conformarmos às suas convenções hegemônicas, se configura também um tipo de corpo *trans* possível nesse espaço: Rosa Luz é a única negra entre os canais analisados, por exemplo, e isso não pode ser esquecido.

A monotonia possivelmente causada pela estrutura de um único plano é mitigada por diversas estratégias de edição. A montagem é dinâmica, com cortes secos e rápidos. O mesmo plano pode ser manipulado de diversas maneiras: ampliado (de forma a simular um close para pontuar uma afirmação ou a *punchline* de uma piada), invertido (para demonstrar a fala de uma terceira pessoa na reconstituição de um diálogo, ou o pensamento do próprio YouTuber), distorcido (com a aplicação de efeitos sobre o vídeo ou sobre o áudio), ou mesmo colorido com o uso de diferentes filtros de cor. É recorrente também o uso de imagens externas – como *emojis*, desenhos ou memes –, tanto em sobreposição ao plano quanto inseridas por meio de cortes, que se somam à imagem para produzir um sentido específico (em geral cômico). O uso dos memes é uma convenção já dominante no audiovisual do YouTube, parte da sua gramática própria, e nos mostra como as competências da recepção se relacionam aos formatos. Em muitos casos há também a intervenção de texto escrito, seja no próprio vídeo, seja por meio da função de anotações do YouTube (que permite ao autor acrescentar observações posteriores sobrepostas à tela), que corrigem, explicam, dão outro sentido ao que está sendo dito ou chamam a atenção para algum detalhe da cena.

O relato também é composto de forma a emular a estrutura de um diálogo informal e presencial com o público. Podemos ver em ação aqui o novo estatuto cognitivo das audiovisualidades, a que Martín-Barbero se refere. Mesmo nos vídeos mais informativos, ou que abordam assuntos mais sérios, a forma de falar é completamente pessoal e similar ao da audiência, com suas gírias e expressões. Digressões, anacolutos, mudanças abruptas de assunto – marcas de oralidade fortemente presentes na cultura latinoamericana (da contação de causos à prosa de García Márquez) – não são encaradas como fugas do tema ou entraves para a compreensão do que está sendo dito, como seria o caso se a intenção fosse a de comentários distanciados e impessoais sobre algum assunto. Ao contrário, são estratégias estilísticas essenciais para a construção desses relatos. Juntamente com os erros de gravação,

eles se fazem presentes ao longo dos vídeos tanto enquanto respiros enunciativos quanto como sustentação do seu caráter de conversa casual. Em um contexto produtivo em que vídeos com maior duração permitem maior rentabilidade, eles também ajudam a acrescentar minutos ao tempo total dos vídeos.

A inclusão dos erros de gravação aciona uma matriz muito forte em nossa cultura de se utilizar do *tosco* propositalmente como marca de humor. Mais importante, entretanto, é seu lugar enquanto estratégia de construção do relato de si que autentica sua *veracidade*. A proposição é de que estamos diante de uma janela para o cotidiano, para a pura realidade, de quem nos fala. Os erros de gravação configuram uma estética de autenticidade. Por mais que seja evidente o trabalho da edição, essas estratégias buscam autenticar a ideia de que o relato de si presente nos vídeos é o mais sincero e inalterado possível. O YouTuber estaria ali como ele mesmo, sem máscaras ou pretensões. A ideia de *broadcast yourself* (transmita a si mesmo) era o lema da plataforma, e é visível nessas construções – mas configura, não podemos esquecer, um modo de se encarar o relato de si, a partir do convite aos espectadores de adentrar a intimidade de quem fala.

É também recorrente a interrupção do relato por meta-comentários sobre os vídeos, por meio da fala ou da inserção de texto sobreposto. Eles momentaneamente colocam o YouTuber na posição de espectador do próprio conteúdo e servem uma função importante de reiterar a ideia de proximidade da audiência (incentivando o processo de identificação) e o caráter intencional do “amadorismo” – bem como o humor desprezioso do rei que sabe que está nu e chama atenção para o fato.

O caráter de conversa com o espectador não se faz presente apenas nos aspectos formais e estilísticos dos vídeos, mas ajuda a nortear sua produção. Muitos dos vídeos são planejados a partir de demanda do público, tanto pela análise dos conteúdos mais acessados (a partir de ferramentas disponibilizadas pelo próprio YouTube), quanto por pedidos em comentários, e-mails e mensagens em redes sociais. A busca pela representação de uma estrutura de diálogo direto, entretanto, se faz ainda mais explícita pela produção recorrente de conteúdo cujo objetivo principal é a interação com os espectadores. Todos os canais possuem “quadros” de vídeos voltados especificamente a responder a perguntas de fãs, dar conselhos (de maneira semelhante ao que ocorre em programas de televisão ou colunas de ajuda em jornais) ou a rebater comentários negativos de *haters*⁹⁷. Esse tipo de interação é comum no contexto da

⁹⁷ Os “odiadores”, figuras comuns no contexto da internet, que costumam escrever ofensas a figuras públicas nas redes sociais.

plataforma – o enfrentamento aos *haters* é inclusive citado pela empresa como uma das características dos YouTubers de sucesso (MARINHO, 2017b) – e é uma estratégia importante na manutenção tanto da relevância dos canais para a audiência quanto do senso de comunidade ao seu redor.

Todas essas escolhas estéticas evidenciam o caráter caseiro desses canais. As limitações das lógicas de produção não apenas são evidenciadas no formato dos produtos, mas se tornam parte essencial da sua linguagem. As convenções utilizadas enfatizam a pessoalidade e autenticidade acima da inovação de linguagem ou valor de produção. Fosse o objetivo autenticar uma autoridade ou seriedade impessoal, essas características seriam, muito provavelmente, encaradas como indícios de má-qualidade da obra. Aqui, entretanto, elas são convocadas como forma de construir uma ideia de proximidade maior com quem assiste. Mandy Candy explicita tanto o uso da estética amadora como forma de aproximação do público quanto suas origens numa matriz preexistente no próprio YouTube:

É um canal mais caseiro porque eu quero que quem está me assistindo se sinta perto de mim, como se a gente estivesse conversando mesmo, porque isso também é o que eu gosto de assistir. (CANDY, 2017g)

O aspecto *caseiro* dos canais é também visível de maneira literal. O cenário dos vídeos é, em geral⁹⁸, a própria casa dos YouTubers. O ambiente privado (em especial o do quarto) é aberto ao público, parte do esforço mais geral de convidá-lo a participar da sua vida aliado às próprias lógicas de produção. É comum a presença, ao longo dos vídeos, de barulhos de vizinhos (CANDY, 2016e) ou obras (MODARA, 2017b), chegada de animais de estimação (LUZ, 2016f), interrupções de pessoas próximas (NAJAR, 2016b), como se o YouTuber estivesse se remetendo a um conhecido em um momento qualquer do seu cotidiano. A presença do ambiente doméstico é tamanha que acompanhamos quando eles viajam ou mudam de casa (o que aconteceu com todos no período analisado), inclusive com vídeos específicos para conhecermos suas residências. Enquanto a bancada do telejornal, por exemplo, é um símbolo que busca conferir a ideia de uma autoridade impessoal e distanciada, aqui o cenário funciona para autenticar a publicização de uma intimidade pessoal espontânea. Essa convenção é uma forte marca dos relatos de si no YouTube em geral, e nos aponta para um determinado modo de sentir contemporâneo, em que o político se reconfigura muito mais

⁹⁸ As poucas exceções se dão em situações de viagem, em que estas se tornam, inclusive, tema do próprio vídeo (Rosa Luz já gravou em quartos de hotel e assentos de ônibus intermunicipais, por exemplo), ou em que a presença do YouTuber em determinado local é o assunto principal (Mandy Candy já fez *vlogs* em alguns pontos turísticos coreanos e em Hong Kong, por exemplo).

nas identidades pessoais, na afirmação das individualidades e subjetividades, do que nas coletividades homogeneizantes.

Chama a minha atenção, também, o fato de que esses vídeos acionam elementos que podem ser considerados residuais no audiovisual para internet contemporâneo, resquícios da relação com a televisão tradicional: o bordão⁹⁹ e a vinheta. Com a exceção de Lucca Najar, no primeiro caso, e Thiessita, no segundo, todos os utilizam. Eles representam um esforço de construção de identidade nos canais, uma identidade pessoal nesse caso, a partir da repetição. Ambos, em conjunto com o cenário e o enquadramento de câmera, ajudam a estabelecer uma unidade, a ancorar os diversos vídeos ao redor de elementos recorrentes. Eles também funcionam como introdução para os possíveis novos espectadores que surgem a cada vídeo – e, levando em conta a possibilidade de se reproduzir automaticamente ao fim de um vídeo outro que o algoritmo do YouTube considere relacionado, se torna uma característica necessária para a demarcação de identidade. A vinheta permite que os vídeos estabeleçam uma estrutura narrativa que aciona matrizes da televisão tradicional: se faz uma pequena introdução, que é separada do “vídeo em si” pelo seu uso – e nessa introdução, muitas vezes, é também demarcada e reiterada a identidade de quem fala enquanto pessoa trans. De todo modo, ambos deixam ver o esforço de construção do autor/personagem dos vídeos enquanto marca em si mesmo. A repetição convocada pela vinheta e pelo bordão se consolidam enquanto marcas do YouTuber e consolidam o YouTuber enquanto marca.

Esse *status* de marca adquirido pelos autores/personagens dos canais também é visível em como as lógicas de produção e consumo do YouTube se articulam com o formato narrativo dos vídeos. Os *likes* (curtidas) e a funcionalidade de inscrição nos canais são essenciais para a popularização dos vídeos e o faturamento dos canais. O pedido por curtidas, comentários e inscrições se torna então um elemento recorrente em todos os vídeos analisados. Em muitos dos casos se configura, inclusive, enquanto um modo padrão de finalizá-los (ou, no caso de Mandy Candy, iniciá-los). Esses momentos se tornam também de divulgação das outras redes sociais dos YouTubers. Por meio destas é acrescentada outra dimensão à publicização da vida privada. As lacunas entre os vídeos são preenchidas, o espectador se torna ainda mais presente no cotidiano deles e o senso de comunidade é

⁹⁹ Mandy Candy começa quase todos os seus vídeos com a frase “oi, gente maravilhosa da minha internet (e vamos combinar que às vezes nem tão maravilhosa assim)”; Ariel Modara geralmente se utiliza de um “oiê” para iniciá-los; Thiessita diz “e aí, meus tchutchucos, como é que cês tão? Cês tão beleza?”; Luca Scarpelli, logo antes ou depois da vinheta, diz “oi, pessoal, eu sou o Luca e esse é mais um vídeo do Transdiário”; Rosa Luz, por sua vez, costuma começar com a expressão “salve, salve, meu nome é Rosa Luz” ou concluir com “é tudo nosso.”

extrapolado. Por meio dessas múltiplas plataformas se estabelece uma narrativa transmidiática (o trocadilho é intencional) em torno das vidas dessas pessoas.

O foco na pessoa do YouTuber enfatiza a performance do seu *corpo*, e se configura enquanto lugar onde se negociam as visibilidades trans no contexto da plataforma. Iniciei esta seção com o questionamento de *quais* relatos trans seriam possíveis nesse contexto, e é aqui que ocorrem essas disputas. A possibilidade de estabelecer essa publicização do pessoal, de atrair seguidores, de se constituir, de certo modo, enquanto celebridade, é inacessível ao cotidiano de muitas das pessoas trans no Brasil. Em nossa realidade, não é a todo corpo trans que é permitido se fazer visível e obter reconhecimento social, mesmo na suposta pluralidade da internet. O que está em disputa aqui é justamente a configuração audiovisual das nossas identidades, e o processo de enquadramento às convenções já hegemônicas dos vlogs no YouTube me parecem, a partir do pensamento de Williams e Martín-Barbero, de grande importância para sua compreensão.

Se novos modos de sentir se expressam por novas convenções estéticas, por que os canais de pessoas trans mais populares, sendo a questão trans tão epistemologicamente desorganizadora, se enquadram tanto ao padrão dominante do YouTube como um todo – ainda que este represente transformações em relação aos meios mais tradicionais? Acredito que existem algumas forças em jogo nessa disputa. Em primeiro lugar, as matrizes de como deve *parecer* o audiovisual no Brasil (limpo, estático, sem falhas, padrão Globo de qualidade) são muito fortes e limitantes, há décadas ajudando a configurar o nosso olhar. A partir disso, temos pouca experiência (ou segurança) de sequer pensar a possibilidade de constituir outros audiovisuais possíveis. É também visível o modo como culturalmente costumamos encarar o audiovisual enquanto conteúdo mais do que enquanto forma: o enfrentamento claramente se dá no que está sendo dito, mas não tanto em *como* se está dizendo.

Há também em jogo o fato de termos que nos submeter às regras de endereçamento para que obtenhamos reconhecimento. Em uma situação em que nossas identidades são constantemente desumanizadas pelo sistema, nos fazer o mais inteligíveis, o mais palatáveis possível, é uma estratégia compreensível de disputar visibilidades. Essas pessoas têm algo a dizer, e essa é uma maneira segura de garantir que sejam ouvidas. Mais do que isso, entretanto, acredito que não podemos deixar de levar em conta que são pessoas cuja aparência está mais próxima do esperado para os padrões de beleza hegemônico e, principalmente, cujas experiências não são a realidade da maioria das pessoas trans no país. Não é a travesti prostituta com silicone industrial que está nesse lugar, por exemplo – estas continuam à

sombra. Não digo isso como julgamento (são vivências mais próximas da minha, afinal), mas para demonstrar como a normatividade atua para delimitar as possibilidades de transtornamos o audiovisual. Uma evidência é que Rosa Luz, trans, negra, periférica, abertamente mulher de peito e pau, é justamente aquela cuja performance (artística e corporal) é a mais disruptiva (e, por que não, babadeira) do grupo.

As disputas também se dão no âmbito dos modos de se construir o relato de si: os canais alternam entre seu estabelecimento por vieses de desabafo, de apoio e de didatismo. Por sua estrutura de diálogo com o espectador, muitos dos vídeos são onde os próprios YouTubers encontram um senso de comunidade, onde dão vazão aos seus pensamentos íntimos ou tentam processar experiências pelas quais passaram. Há também, do outro lado, um forte caráter do relato enquanto forma de ajudar o outro – sejam pessoas LGBTQs confusas em relação à sua identidade ou que buscam amparo no senso de comunidade ali estabelecido; seja um público mais geral que se interessa pela causa trans; ou mesmo espectadores que se atraíram inicialmente pela performance dessas pessoas ao falar de algum assunto alheio à questão trans, mas ficaram pelo senso de identificação ali engendrado. Muitos dos vídeos têm também um papel mais didático, de explicar determinados tópicos relacionados às identidades de gênero e sexualidades, mas o enquadramento é sempre a partir da experiência pessoal dos autores com o assunto. Rosa Luz, em seu primeiro vídeo, explicita o motivo da criação do canal:

Eu criei o canal pelo fato de o Brasil ser o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. [...] Resolvi criar esse espaço de representatividade pra falar sobre as minhas vivências, dos meus processos de empoderamento enquanto mulher transexual, negra, de periferia, da quebrada, empoderada. Como a Maria Clara Araújo¹⁰⁰ costuma dizer, é importante sermos protagonistas de nossas próprias histórias, e eu acredito que esse rolê da representatividade é importante porque assim a gente pode se conectar [...], é importante que a gente se una. **A história de cada uma importa.** (LUZ, 2016a) (grifo meu)

O foco dela com seus vídeos é compartilhar as suas vivências como modo de, com a criação de um lugar de representatividade, ajudar a mudar a narrativa sobre as pessoas trans no Brasil. Luca Scarpelli, do Transdiário, Lucca Najjar¹⁰¹ e Ariel Modara iniciaram seus canais em paralelo com o começo do seu processo de transição de gênero, e sua proposta foi a de documentar esse trajeto tanto como desabafo quanto como forma de dar visibilidade às

¹⁰⁰ Maria Clara Araújo dos Passos é uma pesquisadora e ativista transfeminista, estudante de Pedagogia na Universidade Federal de Pernambuco, cujos textos nas redes sociais foram um dos meus primeiros contatos com a questão trans.

¹⁰¹ “O canal surgiu com essa ideia de registrar a minha transição e também abordar assuntos que eu achava relevante e que precisavam ser ditos na internet.” (NAJAR, 2017c)

suas identidades. Em entrevista ao Barraco da Rosa, Ariel comenta os motivos que o levaram à criação do canal:

Em 2015 eram poucos os canais que abordavam transexualidade no Brasil. Eu acompanhava muita gente de fora e me sentia um pouco ainda sozinho aqui. E eu tava recém-começando minha transição [...] e pensei: vou documentar tudo isso, porque um dia alguém vai estar na mesma situação que eu e isso pode ajudar alguém. (LUZ, 2018)

Os canais de Thiessita e Mandy Candy abordam, por sua vez, uma gama mais variada de assuntos, e buscam um teor de entretenimento – características, acredito, que influenciam no fato de serem, dentre os canais analisados, aqueles com maior número de inscritos e visualizações. Ainda assim, a ausência no YouTube brasileiro de relatos de pessoas trans sobre elas mesmas também foi um fator importante para que Mandy Candy criasse seu canal:

Eu nunca quis fazer um canal que falasse somente em transexualidade. [...] Só que eu comecei e [...] como ainda não tinha nenhum conteúdo em português no YouTube que falasse sobre transexualidade, eu achei que eu podia fazer minha parte pra desmistificar muitas das coisas que contam em torno das pessoas transexuais, mostrar que nós somos iguais a qualquer outra pessoa. [...] Eu nunca quis ser ativista de internet. [...] O foco principal do meu canal é fazer você sorrir, [...] se sentir perto. (CANDY, 2017b)

Os canais em questão, portanto trazem relatos e posicionamentos pessoais e subjetivos, a partir da vivência de quem fala, sobre diversos aspectos do fenômeno trans. Sob essa ótica, acredito que estes efetuam um processo de documentarizar o relato de si, ao acionar elementos que evocam a matriz do documentário performático (NICHOLS, 2005). Segundo Bill Nichols, este seria um modo de documentário cujo apelo não está tanto na informação ou no lirismo, mas na compreensão de um assunto por meio das particularidades da experiência subjetiva de um indivíduo específico.

O documentário performático sublinha a complexidade de nosso conhecimento do mundo ao enfatizar suas dimensões subjetivas e afetivas. [...] Um tom autobiográfico compõe esses filmes, que têm semelhança com a forma de diário [...]. A característica referencial do documentário, sua função de janela aberta para o mundo, dá lugar a uma característica expressiva, que afirma a perspectiva extremamente situada, concreta e nitidamente pessoal de sujeitos específicos, incluindo o cineasta. (NICHOLS, 2005, pp. 169-170)

Me parece mais importante, entretanto, segundo minha proposta de apresentar o potencial desses vídeos enquanto relatos de pessoas trans sobre elas mesmas, a seguinte passagem de Nichols sobre o modo performático de documentário:

Essa subjetividade social é, muitas vezes, a dos sub-representados ou mal representados, das mulheres ou das minorias étnicas, dos gays e das lésbicas. O documentário performático pode agir como um corretivo para os filmes em que “nós falamos sobre eles para nós”. Em vez disso, eles proclamam “nós falamos sobre nós para vocês” ou “nós falamos sobre nós para nós”. (NICHOLS, 2005, p. 172)

E é exatamente essa a potência que enxergo nos canais aqui analisados, essa possibilidade de subverter a narrativa, de tomar de assalto a discussão a nosso respeito com nossos relatos, de falar de nós para nós e de nós para os outros, de construir representações alternativas sobre nós, de visibilizar um discurso de resistência ao hegemônico, de ajudar mais pessoas a descobrirem que ser trans é não só algo possível mas algo possível para elas mesmas, que não estamos sozinhas, que não somos algo Outro ao humano. E é revelador desse nosso lugar de Outro na sociedade que tenhamos que fazê-lo em uma plataforma que não a das mídias tradicionais, que apenas a partir das mutações proporcionadas pelo entorno tecnocomunicativo contemporâneo tenhamos a possibilidade de nos fazer ouvir enquanto sujeitos e não mais objetos, e que acabemos por fazê-lo em formatos tão hegemônicos em seu contexto, tão padronizados. É sintomático de que tão poucas de nós alcançamos esse lugar de representatividade que nosso discurso tenha que adquirir um viés de buscar a normalização apenas para sermos vistas como pessoas, que os relatos subjetivos sejam elevados à posição de representativos de uma coletividade, que apenas uma das YouTubers aqui analisada seja negra e periférica (justamente aquela que, dentre todos, possui menos inscritos).

Acho importante, portanto, reiterar a citação com a qual inicio este capítulo de que não existe uma única experiência trans, nenhuma de nós pode falar pelas outras. As vivências dos criadores dos canais aqui analisados apontam para aspectos importantes de nossas identidades, mas são apenas suas, não são representativas de uma realidade trans universal. O mesmo ocorre com o meu relato. As seções a seguir buscam recuperar um trajeto pessoal meu, enquanto espectadora e pesquisadora, enquanto autora travesti e travesti autora, em relação aos vídeos e às especificidades do meu processo de descoberta, aceitação, exposição e transição em relação à minha identidade de gênero.

E bora ocupar tudo mesmo. (Rosa Luz)

4.3. Descobertas

Meu primeiro contato significativo com pessoas trans foi por meio do YouTube, por volta de 2010, enquanto protagonistas de *memes*. Antes disso, estavam relegadas a uma posição de menos que objetos, apenas parte integrante de um cenário inalterável ao passar de carro à noite pela orla de Salvador, travestis prostitutas inexistentes em sua invisibilidade. E só. Não faziam parte do meu mundo, não se constituíam enquanto algo sobre o qual eu sequer

pensasse. Uma exceção que me marcou foi uma reportagem sobre Roberta Close no SBT quando eu era criança. Lembro-me até hoje das cenas apelativas, em preto e branco ou sépia, de reconstituição de sua infância. Aquela “menino que virou menina”, explicada por algum adulto enquanto “hermafrodita” vítima de um “erro médico” (veja só as voltas que o sistema dá para tentar compreender nossa existência), foi fonte de enorme e secreta fascinação para mim. O lugar de Outro construído para ela, o enquadramento de curiosidade exotificante desse contato, a manteve apenas enquanto a moça na TV – impossível de existir enquanto parte do *meu* mundo.

Esse enquadramento da pessoa trans enquanto curiosidade exótica, enquanto história emocionante de superação, enquanto anomalia médica a ser estudada, é uma forte matriz na configuração dos olhares audiovisuais *sobre* nós. É acionado um claro apelo melodramático (“conheça a triste história da menina presa num corpo de menino!”), como se nossa história fosse digna de pena ou comoção – não pela violência sistêmica sobre nossas existências, mas pelo drama de “nascer no corpo errado”, alimentando as fantasias normativas sobre nós. Mais do que um modo de sustentar discursos sobre nós, é uma forma de conformação de um modo específico de nos retratar audiovisualmente enquanto Outro, uma matriz que não podemos ignorar.

Outro modo de encarar nossos corpos e existências no audiovisual se configurou enquanto *piada*, enquanto local do ridículo. Somos, afinal, a *armadilha*, os homens gays travestidos de mulher, e essa quebra na lógica da cisheteronorma (do normal) leva ao riso – o humor, afinal, se faz na quebra de expectativas. Essa matriz se articula na relação com o jornalismo sensacionalista, aquele que vai na delegacia para rir das pessoas detidas; com os programas de humor como o Pânico na Band, repleto de quadros em que o riso é gerado por um homem heterossexual ser *enganado* por uma de nós; ou os de auditório como o Casos de Família ou SuperPop, em que somos as barraqueiras, as escandalosas, o problema familiar. Isso se relaciona à popularização da travesti enquanto meme, no contexto do YouTube, configurada por esse modo específico de se construir audiovisualmente nossas representações. Foi, ainda assim, com vídeos como o de Luíza Marilac que eu me vi descobrindo pela primeira vez que havia outros corpos possíveis além da minha bolha de cisnormatividade. Parece surreal, mas eu desenvolvi um forte apego a esses materiais, acredito que numa busca desesperada por me enxergar em algum lugar. Até fui atrás da Luísa Marilac quando estive em Salvador como parte de uma campanha publicitária com diversas estrelas de memes. “Eu

amo travestis”, eu dizia. “Eu seria, se pudesse”, pensava¹⁰². Mas não podia. A posição que elas ocupavam, meros *memes*, alvo do riso, o lugar do bizarro, do abjeto e do objeto, não permitiam que eu sequer pensasse na possibilidade de que trans era algo que eu podia ser. E o tempo passou.

Apenas dois ou três anos depois, já na faculdade (momento importante em que comecei a sair da minha bolha cisheteronormativa), tive contato com textos de mulheres transativistas (inicialmente Sofia Favero, Daniela Andrade, Hailey Kaas, mais tarde Maria Clara Araújo) por meio das redes sociais. Esse contato inicial com o transfeminismo foi responsável por expandir meus horizontes de existências possíveis para mim. Me permitiu nomear algo que eu sentia, mas não conseguia colocar em palavras. A partir daí comecei a ler mais e mais sobre o tema (como curiosidade, me dizia a princípio), meu segredo. Em algum ponto nesse caminho, percebi que era isso o que eu era. Existia, tinha um nome e eu não estava só. Não houve um momento específico de epifania, não gritei eureka!, foi apenas uma hipótese, inicialmente fraca, tímida, rouca, que se insinuou pouco a pouco no meu pensamento até que, quando percebi, já havia se consolidado como certeza, a flor que nasce no meio do asfalto.

O ponto crucial para que eu iniciasse o movimento de me assumir enquanto mulher trans/travesti foi devido justamente ao audiovisual, a partir do contato com uma série televisiva: *Sense8*, da Netflix, realizada pelas irmãs Wachowski, duas mulheres trans. Em meio a todos os meus questionamentos e inseguranças em relação ao meu gênero, eu me vi em Nomi, interpretada por Jamie Clayton. Havia ali um outro modo de representar nossas identidades, diferente do com o qual estava acostumada: Nomi era sujeito de sua narrativa, não objeto do riso ou do apelo emocional. Também não havia o apagamento de sua identidade trans – ela tinha seus próprios conflitos identitários e com o sistema – para que isso se tornasse “apenas” mais uma característica de personagem, sem que suas especificidades fossem trabalhadas. Era uma pessoa trans cuja construção audiovisual a enquadrava tanto como *pessoa* quanto como *trans*, algo novo para mim. Isso me permitiu criar coragem para que, não muito depois, contasse para a pessoa com quem namorava na época. Levaria ainda alguns meses para conseguir contar para alguns amigos mais próximos. E quase dois anos de terapia para que eu tivesse certeza o bastante para me assumir para a sociedade e, principalmente, para minha mãe.

¹⁰² “Quero ser Luísa Marilac”, dizia a legenda da foto com ela que postei no Facebook no começo de 2012. “Quer o quê??? Menos, filho!!!”, comentou minha mãe.

Digo tudo isso de forma a demarcar não apenas meu lugar em relação aos discursos sobre transexualidades, transgeneridades, travestilidades em disputa nos canais analisados, mas também o percurso que levou ao modo como acesso as audiovisualidades por eles configuradas. Há em jogo a construção de uma narrativa trans específica, e a minha própria narrativa é um modo de trazer à tona esse processo. O olhar sistêmico, apoiado nos discursos médico-científicos, é homogeneizante em sua demarcação do nosso lugar de Outro. O posicionamento político, por sua vez, e o próprio processo de identificação acabam por acionar determinados lugares de construção da coletividade por meio da uniformidade. Acredito que estes canais, com seu formato audiovisual que enfatiza a publicização da experiência individual, permitem apresentar vivências trans diversas a partir do relato de cada YouTuber de si mesmo e enfatizar a multiplicidade de subjetividades dentro do fenômeno. Essas vivências, entretanto, se relacionam com determinadas matrizes culturais sobre identidade de gênero (discutidas no capítulo 3), seja através de disputas ou de conformações. E são essas relações que busco evidenciar e discutir a partir do meu próprio relato de mim.

Me perceber enquanto mulher trans foi um processo. O aparato da cisnormatividade faz com que essa não seja uma possibilidade imaginável para muitas de nós. É difícil se entender enquanto aquilo que não se sabe que existe. O gênero sempre parecera para mim uma verdade pré-discursiva, inescapável. A identidade que me fora negada pelo estabelecimento do cisgênero como o padrão, normal, indiscutível, só se fez possível a partir do momento que descobri que ela existia e tinha nome. E para isso, foi essencial a visibilidade de pessoas trans.

É recorrente nos vídeos o papel importante da representação para se perceber enquanto trans. “Em 2013, 2014, descobri que pessoas trans existiam. [...] Antes era uma coisa muito fora da minha bolha” (MODARA, 2017c), diz Ariel Modara em um vídeo. Mandy Candy explica que, na época que se descobriu, mais de 10 anos atrás, a informação sobre transexualidade era quase nula (“para mim transexual, gay, travesti, drag queen, era tudo a mesma coisa”), e que “a partir do momento que mais pessoas transexuais aparecerem, mais informação vai ser compartilhada e menos pessoas vão sofrer as coisas que eu sofri.” (CANDY, 2017a) Assim como comigo, a identificação com uma personagem em uma série televisiva foi um ponto decisivo para que Rosa Luz se percebesse enquanto trans: “mexeu comigo por despertar um sentimento que eu bloqueei durante toda a vida.” (LUZ, 2016c) É um ponto pacificado, portanto, a compreensão de que, como disse Martín-Barbero (2006, p. 68), o fazer político se dá também na esfera do reconhecimento, de nos fazermos visíveis em nossa diferença. O papel da internet nesses processos mostra como as tecnicidades têm

ajudado a configurar “novas” identidades. Não somos um fenômeno recente, mas quanto mais pessoas souberem que ser trans é possível, mais pessoas saberão que é possível serem trans, e as novas técnicas (e audiovisualidades) têm, portanto, papel fundamental na visibilidade e reconhecimento social dessas identidades.

É igualmente importante, contudo, nos atentarmos ao risco de se converter *as* experiências de transgeneridade em *a* experiência da transgeneridade – e isso passa, também, pelo modo como configuramos essas experiências no audiovisual. Durante muito tempo convivi com o medo de que não fosse trans *o bastante* justamente por não me encaixar por completo naquilo que vem se consolidando como a narrativa padrão da experiência trans. Sendo esse um movimento de emergência de alternativas possíveis à forma dominante de encararmos o gênero em nossa sociedade, é claro que existirá uma pressão oposta hegemônica de cooptação e incorporação – ainda que esta não implique reconhecimento. Se representamos uma recusa tão significativa aos regimes de verdade hegemônicos em relação à identidade de gênero, não deveríamos fazê-la apenas para nos limitarmos sob outros moldes. Ao buscarmos nos inserir no sistema corremos o risco de, inadvertidamente, nos filiar ao discurso uniformizante que eleva à condição de verdade apenas um determinado modo de se viver as diversas transgeneridades, transexualidades, travestilidades possíveis. Discurso este que ganha muito mais força devido ao limitado número de relatos trans que obtém visibilidade.

Essa observação é feita em muitos dos vídeos que tratam de vivências específicas dos YouTubers. “Essa é apenas a minha experiência individual”, eles dizem, “pra outras pessoas pode ser diferente.” Ao explicar que não é necessário fazer uma terapia hormonal para ser trans, Ariel Modara lembra que “não existe uma cartilha trans.” (MODARA, 2017b). Só o fato de essas explicitações precisarem ser feitas já diz muito do lugar que costumamos ocupar na sociedade: precisaria um homem branco, cisgênero, heterossexual, evidenciar que seu relato é apenas seu e não definidor da experiência daqueles como ele? Ao dominante é assegurada a individualidade e a subjetividade. Lucca Najar fez um vídeo tratando do tema, apropriadamente intitulado “Ser trans não é uma receita de bolo”, no qual reflete que

às vezes a gente cria na nossa cabeça que pra ser trans é necessário preencher alguns pré-requisitos [...], seguir uma lista. E na verdade não é assim, cada um se descobre trans de uma forma. Não é tudo que é parecido, não são todas as experiências, não são todas as vivências. [...] Não existe um padrão quando a gente tenta romper com o padrão, então sintam-se confortáveis de serem quem vocês são. (NAJAR, 2017d)

Essa “receita de bolo” é sustentada, por exemplo, por um discurso muito comum na comunidade LGBT em geral: o de que nascemos assim, não é uma escolha e, no fundo, sempre soubemos. O importante a ser discutido aqui não é se realmente somos do jeito que

somos desde o nascimento, mas que essas afirmações parecem reproduzir um discurso que nos exime de uma suposta *culpa*. A gente sempre foi assim, ninguém escolhe, ninguém tem culpa. “Você não vira gay, não vira trans, lésbica, bi, você *é* assim. Você nasce assim.” (CANDY, 2016c) Não acredito que seja, de fato, uma escolha – mas faria diferença se fosse? Não podemos ser apenas quem somos sem precisarmos nos explicar ou nos desculpar por escapar à norma? O sistema se recusa a reconhecer nossa existência enquanto válida e, marginalizadas, nos protegemos com as armas que temos à mão. Um dos grandes problemas desse discurso é que, articulado à regulação do sistema sobre nossos corpos, ele se reconfigura de maneira a limitar as possibilidades de nossa existência: a partir da ideia de que *sempre* soubemos que somos trans e da necessidade de buscar justificativas para sermos como somos.

Não sei dizer quando eu descobri. Eu sempre soube, mas, ao mesmo tempo, não sabia. [...] Todo mundo que é trans descobre super novo, e eu nunca tive essa certeza. Mas ao mesmo tempo eu falava coisas que deixavam claro que eu sempre soube. (SCARPELLI, 2016c)

A fala de Luca evidencia um conflito gerado por essa narrativa, conflito o qual vivi durante mais de um ano. Não havia só o medo de o que ser trans acarretaria para a minha vida e a daqueles ao meu redor. Havia também, talvez principalmente, o medo de que eu não fosse trans *o suficiente*. Não podia ser, certo? Eu não sentia repulsa por meu pênis, não brincava de boneca quando criança, não tinha certeza desde sempre, eu não podia ser trans *de verdade*. A atuação do sistema sobre nossas vidas é tão perversa que até mesmo a transgressão é regulada, e se consolida uma narrativa única, padronizada, que definiria a experiência trans. Mas ser trans não é um diagnóstico. Não existe uma lista de requisitos que eu precisaria preencher para assim me identificar. E ainda assim, mesmo já tendo consciência do que era, eu procurava elencar indícios a favor e contra a possibilidade de que eu fosse trans, de que eu fosse mulher. Até mesmo na escrita deste capítulo já me peguei inúmeras vezes procurando me justificar, tentando provar que sou *realmente* trans – como se eu devesse a alguém explicações sobre minha própria existência. Parágrafo após parágrafo de “provas” foram escritos e apagados nesse percurso.

Concordo com Butler de que isso ocorre porque não nos é possível, enquanto sujeitos, explicar *como* somos quem somos de maneira narrativa em nosso relato. Nossa identidade é, para nós, um fato já dado, não facilmente expresso verbalmente.

É difícil explicar o que eu sempre fui. É difícil explicar como eu me descobri trans, sendo que eu sempre fui trans, e botar uma razão em cima de algo que é tão sentimental, tão emocional, tão fora de palavras. (MODARA, 2017c)

Mas acontece que não apenas não nos é conferido reconhecimento social recíproco, o que tentamos enfrentar por meio de nossos relatos sobre nós, mas a própria indagação de o que nos faz como somos é institucionalizada pelo aparato médico-jurídico de regulação dos nossos corpos: em laudos, diagnósticos, processos de mudança de registro civil etc.. A vivência de uma pessoa trans é marcada pela constante interpelação de uma sociedade que exige explicações sobre o que é que lhe faz trans. Mas “meu relato de mim é parcial, assombrado por aquilo para a qual não posso elaborar nenhuma história definitiva” (BUTLER, 2005, p. 40)¹⁰³, que é justamente o momento de emergência do “eu.”

O “eu” não tem como contar nem a história do seu próprio surgimento nem as condições de sua própria possibilidade sem testemunhar um estado de coisas no qual não poderia ter estado presente, anterior ao seu próprio surgimento enquanto sujeito que pode saber. (BUTLER, 2005, p. 37)¹⁰⁴

Se “há uma história para o meu corpo da qual eu não consigo ter memória” (BUTLER, 2005, p. 38)¹⁰⁵, não tenho como ter acesso às condições que me fizeram como sou em primeiro lugar, e isso inclui o fato de ser trans. O escrutínio sobre esse aspecto de nossas identidades, entretanto, faz com que precisemos ter uma resposta para essa indagação. Nesse processo, as afirmações padronizadas, as tais “receitas de bolo”, ganham força enquanto recurso retórico de validação de nossas identidades. Dizemos que nascemos assim porque não temos como relatar como exatamente se criou uma parte de nossa personalidade subjetiva. Dizemos que sempre soubemos porque não há como precisar um momento específico em que nos demos conta de quem somos. Amara Moira resume muito bem esse conflito:

É necessário entender mais de aquisição da linguagem, de psicanálise, se quisermos compreender o que significa esse “sentir-se mulher” que mulheres trans alegam, esse “sentir-se homem” que homens trans alegam. Isso é o que sabem dizer, as palavras que temos à disposição, que nos ensinaram. É necessário saber ler para além da superfície dessas palavras. A menininha trans, ao confrontar a criação que recebe, não diz “eu me sinto mulher” mas sim “eu sou mulher”, e será violentada por isso. Ela aprenderá, no decurso da vida, que dizer “ME SINTO mulher” pode ser muito mais eficaz para tocar, comover o outro. (MOIRA, 2017a)

Acredito ser assim que o discurso do “eu sempre soube” ganha força. E ele, por sua vez, aciona uma disputa importante em relação às matrizes de identidade de gênero: a dos papéis de gênero na infância. Discuti no capítulo anterior sobre como o aparato do gênero atua sobre o sujeito desde antes do seu nascimento. Quem nasce com pênis é menino, quem nasce com vagina é menina e a partir daí todo um universo de significados é associado ao indivíduo.

¹⁰³ “My account of myself is partial, haunted by that for which I can devise no definitive story.”

¹⁰⁴ “The ‘I’ can tell neither the story of its own emergence nor the conditions of its own possibility without bearing witness to a state of affairs to which one could not have been present, which are prior to one’s own emergence as a subject who can know.”

¹⁰⁵ “There is a history to my body of which I can have no recollection.”

Decorre daí que meninos brincam de carrinhos, meninas de boneca, meninos lutam, meninas dançam, meninos usam azul, meninas rosa. É claro, a partir de tudo que tenho discutido desde o início desta monografia, que estes signos não são, não têm e não definem o gênero. São, não obstante, parte significativa da sua manutenção. Uma criança que se interesse por coisas que não são consideradas do seu gênero atribuído ao nascer não é trans por conta disso, da mesma forma que uma pessoa trans não necessariamente teve essa vivência na infância. No entanto, a narrativa mais comumente aceita da transexualidade – aquela mesma que passa no Fantástico com uma trilha sonora emocionante ao fundo – é a que a identidade de gênero de uma pessoa trans se expressa inicialmente desta maneira. A base para tal enquadramento está no discurso médico-científico (basta retomar as definições do DSM-5 e do CID-10 do capítulo anterior), mas encontra sua manutenção com o suporte de nossos próprios relatos.

E não é de se estranhar que isso ocorra. Essa narrativa foi instaurada como padrão não apenas pelo discurso médico, mas pela institucionalização jurídica deste. Diante do questionamento de como nos sabemos trans e do discurso de que nascemos assim, articulados com a necessidade de ter nossa identidade socialmente reconhecida, não é difícil imaginar que procuraríamos nas vivências da infância – as memórias mais antigas que temos da formação do “Eu” para que componhamos nosso relato – evidências de que somos realmente trans. E é possível, quiçá provável, que achemos. Mas seria necessário? Representamos justamente um rompimento com as noções hegemônicas de gênero, revelamos a falácia da suposta causalidade entre genitália e identidade de gênero, e nos utilizamos dos padrões hegemônicos para provar que o fazemos? Fica nítida aqui a pervasividade e força do aparato regulador do sistema: o próprio movimento de subversão acaba dele se utilizando para se fundamentar.

Não agia como uma mulher, me *sentia* uma mulher. [...] É muito diferente isso de agir como e se sentir como. Porque não existe isso de agir *como* mulher, mulher age como quiser. [...] Não é só uma maquiagem, uma roupa, é você sentir, perante você mesma e a sociedade, que você se põe como uma mulher. Mas não pegar uma “figura feminina” e pensar isso, mas como *você* se sente. (WOINBACKK, 2017e)

É comum em todos os canais a coexistência do discurso de que não existem coisas “de menino” ou “de menina” com relatos sobre experiências pessoais com esses mesmos signos durante a infância. É recorrente a ressalva de que essas não são vivências definidoras das suas identidades de gênero, e sim indícios de que se sabia que havia algo de “diferente” ali. Mandy Candy, por exemplo, cita que só brincava com as meninas, não jogava futebol com os meninos, gostava de brincar de casinha e de boneca, botava uma calça na cabeça para fingir que tinha cabelo grande, mas enfatiza que “*claro* que isso não quer dizer que eu era trans. Pode ter até homens hétero que quando crianças simplesmente gostavam de brincar assim.

Isso é gosto.” (CANDY, 2017a) Percebo em diversas ocasiões ao longo dos vídeos que a necessidade de se recorrer a elementos da infância ao tentar explicar como se descobriram trans decorre, em parte, da dificuldade de articular em palavras o porquê de serem trans.

Coisas não têm gênero [...], é muito maior que isso. [...] Quando estava me descobrindo trans, pensei que sou trans porque gostava das coisas de menino, mas fui resignificando, repensando isso e eu não era “uma garota que gostava das coisas (ditas) de garoto.” Há uma diferença aí. (MODARA, 2017c)

Quanto a mim, eu não sempre soube, e certamente não desde a infância. Eu não gostava de futebol, por exemplo, mas não por uma questão específica de gênero. Poderia ter relação com o desconforto com meu corpo em meio a qualquer atividade física? Provavelmente, mas mais por ser uma criança gorda, tímida, asmática e desengonçada – alvo perfeito para bullying – do que qualquer outra coisa. É verdade que não me identificava com os meninos, mas mais por não me enquadrar em sua masculinidade tóxica do que por me “sentir” menina. E não me sentia menina porque me sentia apenas eu, e porque nem me ocorria que isso era uma possibilidade.

O episódio mais marcante que consigo me lembrar é relacionado aos cabelos: como muitas mulheres trans, como um ato preliminar e irracional de inconformação com uma expressão de gênero mais compreendida enquanto masculina, eu detestava cortá-los. Um dia, na farmácia, a atendente me tratou como menina, e minha mãe brigou feio comigo por isso, por eu ter o cabelo longo e permitir que me “confundissem” com uma menina. Na mesma semana, cortei. Hoje percebo como isso foi significativo para a construção do gênero enquanto barreira intransponível em meu imaginário – e a impressão inconsciente de que transgredir seus limites seria algo errado – e a dificuldade posterior de me aceitar enquanto trans. Até muito recentemente, sempre que eu trazia em meu corpo alguma marca de expressão com significados mais associados ao feminino (uma roupa, unhas pintadas, lápis de olho), minha mãe brigava comigo. Este é um aspecto importante dos relatos: a ideia de que esses momentos por conta própria não são definidores de uma identidade, mas de que sua interdição pela cisnormatividade os dá força em retrospecto enquanto memória, os destaca na tentativa de recuperar esses momentos iniciais de emergência do “eu.”

Ouvia de todo mundo, até dos meus amigos gays, que “tudo bem ser gay, desde que não use roupa de mulher” [...], e isso foi ficando na minha cabeça, porque eu tinha vontade de me vestir conforme me enxergava. Não tem problema mulher usar roupa “de homem” e vice-versa, isso não quer dizer que é trans. Mas são desejos que eu tinha e que me eram negados por preconceito. (CANDY, 2017a)

A interdição por parte do sistema faz com que a vivência de muitas pessoas trans com a descoberta de seus gêneros seja marcada pela vergonha e pela culpa. Estes são afetos

constantes em nossas existências. Somos condicionadas a crer que o que estamos fazendo (i.e., vivendo nossas identidades) é errado, sujo, asqueroso. “Essa mudança pra mim foi meio dramática, porque parecia que eu estava fazendo alguma coisa errada, então eu demorei um tempo até entender comigo que não tinha nenhum problema.” (SCARPELLI, 2016d) A vergonha, a culpa, o repúdio e o arrependimento estiveram presentes todas as vezes em que, antes de me assumir enquanto trans, experimentei com marcas de gênero ditas femininas, pequenos passos em uma trajetória de explorar meu corpo, meu gênero. As roupas e maquiagens de minha mãe ou de minha primeira namorada experimentadas em segredo não me fizeram mulher, mas esses momentos, marcados por abjeção e entusiasmo, me permitiam vislumbres efêmeros de como eu poderia ser, de um reflexo que melhor me refletisse. Esses experimentos nunca estiveram livres do fantasma do sistema sobre minha cabeça, sempre foram apenas breves momentos, secretos e fugazes, de inconformação. E assim foi se consolidando a vergonha que até hoje preciso enfrentar para afirmar ser quem sou. É de se admirar, portanto, que busquemos apoio nas “receitas de bolo”, nas trajetórias pré-prontas, que elevemos esses experimentos à condição de evidência de quem somos?

Outro ponto em disputa nos vídeos em relação às matrizes relacionadas às identidades de gênero trans é a da *disforia* com o corpo: o discurso comum de que nascemos no corpo errado, que não conseguimos nos olhar no espelho, que odiamos nossos corpos. Essa, afinal, é uma característica institucionalizada enquanto parte do nosso *diagnóstico*, é inseparável do saber científico produzido sobre nós. O laudo da psiquiatra que precisei apresentar para iniciar minha terapia hormonal dizia que eu não me sentia à vontade com meu corpo – e não me sinto, mesmo, mas não é essa a questão aqui. Lutamos contra a patologização de nossas identidades, mas para muitas de nós a conformação a ela é única forma de garantir direitos básicos como o acompanhamento médico e o reconhecimento jurídico de seu gênero e nome verdadeiros. Isso, entretanto, invisibiliza as tantas de nós que não se encaixam nesse recorte. Há um esforço político por parte dos vídeos de enfatizar que não há relação causal entre gênero e órgão sexual (da mesma forma em que não há no sentido oposto) e que alterações corporais não são um pré-requisito para ser trans:

Na minha cabeça, para ser trans você tinha que odiar sua vagina, e eu não odeio minha vagina, eu não preciso fazer nenhuma cirurgia para isso. Tá tudo bem se algum menino trans não quer tomar hormônio, [...] não quer fazer cirurgia, e tá tudo bem se ele também quiser. [...] A gente tem que respeitar as diferenças e as individualidades das pessoas. [...] Chegam muitas dúvidas de pessoas sobre se entenderem enquanto trans, mas, ao mesmo tempo, não odiarem tanto seus corpos. Isso é muito normal. Antes de me entender, eu tinha um problema com meus seios, mas não era nada que me fizesse me odiar ou odiar o meu corpo ou odiar os meus

seios. [...] Existem vários meninos que não odeiam os seus seios e por causa desses pré-requisitos têm medo de falar. (NAJAR, 2017d)

Rosa Luz costuma dizer que é uma “mulher de peito e pau”, e que “meu pau é de mulher.” Há um alinhamento com a matriz de que se, em primeiro lugar, o órgão genital com o qual nascemos não é responsável por definir nosso gênero, também não é essencial para este que tenhamos problemas com aquele. Esse discurso foi de grande importância no meu próprio processo de identificação enquanto mulher trans: nunca tive problemas específicos com meu pênis a ponto de querer fazer uma cirurgia de transgenitalização, e isso me causava inseguranças, como se desta forma eu fosse *menos* trans. Thiessita traz em um dos seus vídeos, um questionamento importante sobre o tema:

Por que a gente fala que a vagina é um órgão reprodutor feminino, sendo que a gente sabe que existem homens com vagina? Se ele quiser falar que aquilo é um órgão reprodutor masculino, está nele, ele pode falar. [...] Eu acho isso muito errado, porque antes da minha cirurgia eu tinha um pênis, e eu não deixava de ser mulher por isso. Porque ser mulher vai muito além. Eu te pergunto o que é ser mulher: ninguém consegue responder isso. [...] A questão de *ser*, de gênero, não é o que está no meio de suas pernas, é o cérebro. Falam que é um transtorno, que o cérebro da pessoa não condiz com seu órgão reprodutor, mas por que tem que *condizer*? (WOINBACKK, 2017d)

É possível perceber que esse posicionamento nem sempre esteve presente entre os YouTubers analisados. Isso porque os discursos hegemônicos sobre nossas identidades trans são muito presentes nas nossas próprias experiências, e desconstruí-los é um processo. Não é por sermos trans que estamos imunes a eles. A mesma Thiessa da citação acima já recorreu, anteriormente, ao discurso médico para justificar a existência de pessoas trans: “A própria medicina explica que o cérebro da pessoa, por exemplo, se for uma mulher trans, é feminino, homem trans o cérebro é masculino.” (WOINBACKK, 2017b) Em seu primeiro vídeo, Mandy Candy diz que

O cérebro não tem como mudar, por isso pessoas que têm disforia de gênero têm que mudar o corpo. Não tem como fazer cirurgia no cérebro pra começar a pensar como um homem, mas você tem como tomar hormônios, fazer cirurgias no seu corpo, pra deixar o corpo em harmonia com sua mente, pra você conseguir ter uma vida normal. (CANDY, 2015a)

Mas reconhece a mudança de pensamento em vídeos subsequentes: conta que, mesmo depois da transição, costumava dizer que mulheres trans eram as que não tinham pênis, que tinham passado por uma cirurgia de redesignação sexual, que quem tinha pênis era travesti e deveria fazer a cirurgia caso quisesse ser mulher. “Não sei por que eu falava isso, eu era uma imbecil. [...] Morro de vergonha de já ter falado isso. [...] Levou um tempo, mas eu me desconstruí e vi que não é um genital que vai dizer se uma pessoa é homem ou mulher.” (CANDY, 2016b)

Parte da narrativa padrão sobre a transgeneridade diz respeito às sexualidades dessas pessoas, e deixa ver a força da heteronormatividade. Como apontei no capítulo anterior, é comum a visão de pessoas trans enquanto apenas um passo seguinte no trajeto da homossexualidade. É recorrente, por sua vez, em todos os canais analisados a tentativa de romper a norma heterossexual e explicitar que identidade de gênero não define orientação sexual, que pessoas trans, assim como pessoas cis, podem ter sexualidades diversas. Mas o que considero mais interessante para pensarmos aqui é como a cisheteronorma e a invisibilidade trans atuam de forma a criar um suposto “percurso homossexual” para muitas das narrativas trans. Todos os YouTubers aqui analisados afirmam ter pensado, em algum momento de suas vidas antes da transição, que eram homens gays ou mulheres lésbicas. Ao mesmo tempo, sentiam que seus conflitos não diziam realmente respeito à sexualidade: Rosa Luz, por exemplo, começou a achar que era assexual por não sentir atração por homens gays, até perceber que “não era uma questão de sexualidade, mas de identidade.” (LUZ, 2016e) Mandy Candy, se considerava um menino gay, mas não se imaginava “sendo um menino ficando com outro menino.” (CANDY, 2017a) A influência da heteronormatividade foi também forte no meu próprio percurso de descoberta do meu gênero: sabia que havia algo em mim que fugia ao sistema e cheguei a pensar que poderia ser um homem homossexual. Até recentemente, mesmo namorando com mulheres, minha mãe acreditava que eu escondia ser gay. Mas, desde cedo, eu sabia que era bissexual, que gostava de meninos e meninas, então não poderia ser esse o caso – o que me causava constante confusão. Ariel Modara fez um vídeo em resposta ao questionamento de se todo homem trans teve um “passado lésbico”:

Eu posso ser trans e hétero, trans e gay, qualquer coisa. [...] A maioria dos meus conhecidos teve, sim, esse “passado lésbico”, mas isso não é regra, porque não existem regras para ser trans. Conheço histórias de pessoas que tinham medo de contar que eram homens trans porque namoravam homens. [...] Não, nem todo homem trans teve um “passado lésbico.” (MODARA, 2017a)

Todas essas questões, de disputa e conformação, acionadas pela norma criam um contexto favorável ao surgimento nos indivíduos trans de diversos conflitos identitários, confusões, inseguranças, medos, culpas. E lidar com tudo isso sozinha exige um esforço imenso. O consenso entre os canais é de que é necessário buscar apoio, principalmente psicológico. Fazer terapia foi essencial para que eu conseguisse dar conta do turbilhão de sentimentos que me atravessavam antes de iniciar a transição, e a maioria das pessoas trans no Brasil não tem o privilégio de um acompanhamento psicológico.

Acredito que todo mundo que é trans já passou por alguma confusão dessas, e muitas vezes essa confusão não se soluciona sozinha: o primeiro passo é procurar a ajuda de um profissional que entenda do assunto. [...] Mas não é esse psicólogo que

vai te dizer se você é trans. Ninguém tem essa resposta pra te dar, a única pessoa que sabe, que vai poder te responder, é você mesma. Mas esse profissional vai te dar uma mãozinha e estar te guiando e te ajudando a se encontrar. (CANDY, 2017c)

Eles enfatizam também a importância de poder contar com o apoio de pessoas próximas. Ariel Modara, em seu primeiro vídeo, gravado antes de se assumir para a família, expressa uma sensação, que também foi muito real para mim, de que “a cada pessoa que eu conto, eu me sinto mais seguro.” (MODARA, 2015a) Nesse processo, eles admitem a possibilidade de que a pessoa trans que os assiste talvez não tenha ninguém com quem conversar, e se disponibilizam a estar presentes para ajudá-la. “Eu tenho certeza que você pode ter um amigo que pode te ajudar, e, se você não tiver, me chama, que eu sou sua amiga e eu te ajudo.” (WOINBACKK, 2017e) Mesmo sem conversar com os autores diretamente, esses canais foram de grande importância no meu próprio processo – era reconfortante o simples fato de saber que alguém mais *entendia* pelo que eu estava passando. Lucca partilha do sentimento: vídeos de pessoas trans no YouTube o ajudaram a se perceber enquanto homem trans, e esse foi um dos motivos de ter criado o seu canal. (NAJAR, 2016a)

Se entender enquanto trans é um processo extremamente subjetivo e individual, algo que não se pode rastrear a um momento específico, uma experiência definidora, nem resumir a uma narrativa homogênea. Não sei se nascemos assim, mas, com certeza, não o *viremos* da noite pro dia. Também não há certezas ou garantias. Mas, ao menos para mim e para os autores dos canais que aqui analiso, chegar a essa percepção de nós mesmas foi libertador. “Eu me imaginei em 10 anos, seguindo o que me fazia feliz, seguindo quem eu era, anunciando que eu era um homem trans e eu via um futuro pra mim.” (MODARA, 2017c) Independentemente de todos os medos, inseguranças, angústias e ansiedades envolvidos, vale a pena se permitir ser quem realmente é.

Antes eu era uma pessoa infeliz [...], eu não sabia direito o que era – nem sabia que tinha alguma coisa errada comigo, eu sabia que não era feliz. Comecei a ver a minha vida acontecer a partir do momento que fui e entendendo como mulher e me permitindo ser mulher (WOINBACKK, 2017e)

4.4. Revelações

Recebo muitos e-mails de pessoas falando que têm um pouco de medo de se assumir trans pra sociedade, pra família. Esse medo [...] é muito comum. [...] Demorei 25 anos pra me entender enquanto uma pessoa trans. E, quando eu entendi, eu pensei: o que é que eu vou fazer agora? Como é que as pessoas vão lidar com isso? A gente tem medo do que as pessoas vão achar. E por quê? A gente tem que se questionar sobre isso. Esse medo vem porque a gente vive num sistema do hétero,

cisnormativo, branco, então, quando a gente foge disso e se depara com a transexualidade, a gente tem medo. Eu tive medo. Eu tinha uma vida, uma namorada, uma família, um emprego, faculdade. Como é que eu ia lidar com tudo isso? [...] Como é que eu ia virar pra minha mãe e falar que agora ela tem um filho? [...] Essa aflição e esse medo são muito comuns, você não tá sozinho. [...] E é importante a gente falar, conversar, ler, pesquisar sobre o assunto, porque quanto mais a gente entende e sabe e domina esse assunto mais a gente se empodera. (NAJAR, 2017d)

Após me entender enquanto mulher trans e travesti, ainda levaria quase dois anos (e muita terapia) para que eu conseguisse me assumir socialmente e, principalmente, para minha mãe. Até o momento da escrita dessa monografia, inclusive, a maioria dos meus familiares ainda não sabe que sou trans (situação que pretendo mudar muito em breve). Os medos aos quais Lucca se refere na citação acima nunca saíram da minha cabeça.

Chega um momento, entretanto, que a urgência fala mais alto que o medo. Eu precisava viver como queria, precisava parar de me esconder. Boa parte dos meus amigos já sabia, já me tratavam no feminino, já me chamavam de Wendi. Durante 2017, participei de um curso de roteiro de série televisiva e o meu projeto era justamente sobre uma mulher trans, e nada mais justo que eu me assumisse para os professores, a turma, os produtores para quem apresentei a série ao final do ciclo. Mas revelar para minha mãe continuava sendo um obstáculo que eu não conseguia juntar forças para superar. Eu não fazia ideia de qual seria a reação dela, e isso me aterrorizava.

Os canais que aqui analiso foram parte integrante desse processo. Há em muitos deles uma preocupação em se dirigir diretamente a uma audiência LGBT, contando o modo como se assumiram de forma a nos ajudar nesse processo. E realmente me ajudaram. Não só me deram ideias dos modos como poderia fazê-lo, mas o contato com esses relatos, muitos deles com participação das próprias mães dos YouTubers, foi essencial para que eu criasse coragem. Em um dos vídeos de Lucca Najjar, por exemplo, ele diz que

se você estiver passando por um momento desses, que já se entendeu, mas não consegue falar pra família, não desiste. Corre atrás da sua felicidade. [...] A vida é uma só, e a gente tem que viver ela da melhor forma possível. E ser uma pessoa trans não muda nada quem a gente é. (NAJAR, 2016b)

Um ponto interessante que atrai minha atenção é o fato de que as mães tanto de Mandy Candy (CANDY, 2015b) quanto de Rosa Luz (LUZ, 2016e), costumarem ter problemas em elas usarem roupas ditas “femininas” e maquiagens antes de assumirem serem trans. Minha mãe, como a de Rosa Luz, brigava comigo toda vez que me via de maquiagem, unhas pintas ou alguma roupa mais “feminina.” Assim como Mandy Candy, eu costumava (e ainda o faço em alguns momentos), sair de casa com uma roupa que não me causasse problemas com a

minha mãe para depois trocar pela que eu realmente pretendia usar. Esses são pontos pequenos, irrelevantes para a análise, mas que ressoaram muito com a minha própria trajetória, e me ajudaram a ter coragem de ser quem sou, mesmo diante de uma mãe que algumas vezes já gritou comigo no meio da rua por eu estar com esmalte nas unhas.

Como falei na seção anterior, é interessante notar a importância do YouTube nos processos dos próprios autores. O primeiro vídeo do Transdiário (SCARPELLI, 2016a) é justamente um relato inicial de Luca revelando ser trans e pedindo para ser chamado pelo seu novo nome. Mandy Candy, para se assumir, mostrou vídeos de YouTubers trans estrangeiros (porque na época não havia conteúdo brasileiro do tipo) para a mãe e disse que era como eles. (CANDY, 2015b) Por sua vez, uma espectadora lhe contou por e-mail que fez o mesmo com os seus próprios vídeos. (CANDY, 2017f) Na própria carta que mandei para minha mãe (em Junho de 2017) contando a verdade, inclusive, coloquei *links* para alguns dos vídeos que trabalharei nessa seção. Não só para, como no caso de Mandy, fazê-la entender melhor do que eu estava falando, mas porque muitos deles contêm recados dos YouTubers e suas mães para os pais das pessoas que estão em processo de se assumir.

Esse vídeo não é só pra ajudar os meninos e meninas trans a criarem coragem pra contar pros pais, é também pros pais, pra família, verem e criarem consciência pra acolher essas pessoas. (NAJAR, 2017b)

A possibilidade, por mínima que seja, de ter o reconhecimento de sua existência enquanto sujeito negada pelas próprias pessoas que a geraram é uma ideia aterrorizante. Em um dos seus vídeos (CANDY, 2017f), Mandy Candy fala sobre como é difícil esse processo de se assumir para os pais, mesmo em casos como o dela, que tinha total abertura de diálogo com a mãe. Há muito medo de “por eu ser assim, trazer algum desgosto, alguma decepção.” (ibid.) Ela imagina que, para aquelas pessoas que não têm um canal de diálogo tão aberto com os pais, deve ser ainda mais difícil. E é bem difícil mesmo, Mandy. Nesse sentido, a mãe de Lucca Najar fala diretamente aos pais de pessoas trans sobre esse receio que os filhos têm em revelar sua identidade:

Muitos jovens sofrem muito pra ter coragem de dizer pros pais. A rejeição dentro da família costuma ser muito grande. Isso não é fácil, porque eles também sabem que os pais idealizaram outra vida pra eles, criaram uma expectativa diferente, e, no fundo, é dizer: “eu não sou do jeito que você queria que eu fosse.” [...] Nós precisamos aprender a respeitar o sofrimento deles, não supervalorizar o nosso – respeitar o nosso, mas entender que eles também estão sofrendo, precisando do nosso apoio, da nossa compreensão, pra eles viverem uma vida com dignidade, com amor, porque o mundo aí fora às vezes é cruel e a família precisa dar esse apoio. (NAJAR, 2017a)

Mandy Candy, por sua vez, deixa um recado para os pais (como a minha mãe) que dizem ser difícil entender a identidade dos filhos.

Não tem dificuldade nenhuma em entender seu filho ou filha trans, gay, lésbica. Continua sendo a mesma pessoa. Os pais têm que colocar na cabeça que não estão perdendo um filho ou uma filha, mas ganhando um filho ou uma filha e agora essa pessoa vai ser quem ela é de verdade. [...] Acha que é difícil ter um filho ou filha trans, gay, lésbica? Difícil é viver com medo de poder se abrir pros seus pais, pro mundo, e falar quem você realmente é. É difícil você viver uma vida toda com medo do julgamento das pessoas. (CANDY, 2017f)

Um discurso muito presente nas falas das mães dessas pessoas é a importância do apoio da família diante da sociedade transfóbica em que vivemos. É fato, como enfatizei na introdução a essa monografia, que vivemos num país extremamente adverso aos corpos trans. Muitas de nós, ainda jovens, são expulsas de casa por serem como são. Por conta disso, se encontram numa situação de completo desamparo, o que contribui, por exemplo, para nossa minúscula expectativa de vida. Como disse Mandy Candy,

se minha mãe tivesse me colocado pra fora de casa na minha adolescência, eu nem tendo acabado a escola, como é que eu ia me sustentar, onde é que eu ia dormir? Eu não ia ter opção nenhuma [...], ia ter que me prostituir, roubar, pra conseguir sobreviver. Talvez eu nem estivesse viva hoje. (CANDY, 2016d)

Essas mães, então, se dirigem diretamente a pais que, diferentemente deles, não aceitam a identidade de gênero dos filhos. A mãe de Mandy Candy é clara: “se dentro de casa não encontra amor da família, [...] vai pra rua, pra droga, pro álcool, se prostituir, e não é isso que se quer pros filhos.” (CANDY, 2016d), assim como a de Rosa Luz: “deem amor, carinho, aceitem. É bem melhor um filho assim do que estar jogado na rua, as pessoas olhando como se fosse bicho, uma doença que pega.” (LUZ, 2017c) A mãe de Luca Scarpelli é ainda mais incisiva: “se seu amor é condicional, você não pode ser mãe ou pai. Se você tem vergonha de seu filho ou filha, eu tenho vergonha de você.” (SCARPELLI, 2017c)

Ao mesmo tempo, acredito que com base na matriz discursiva do “nascemos assim” discutida na seção anterior, podemos perceber em alguns dos vídeos (principalmente aqueles que contam com a presença dos pais) a ideia de que as pessoas à sua volta, de alguma forma, “já sabem.” A namorada de Lucca, por exemplo, disse que já sabia quando ele se assumiu para ela. (NAJAR, 2016b) Mandy afirma que “a família sempre sabe que você é diferente, não tem como não saber” (CANDY, 2015b), mesmo que não queira enxergar (CANDY, 2017f) – e sua mãe confirma a ideia de que já sabia antes de ela contar (CANDY, 2016d). Esse argumento busca validar a identidade dessas pessoas, como se fosse algo tão certo que chegaria a ser óbvio. E muitas vezes é verdade: o primeiro amigo para quem contei também me disse que era óbvio, e minha mãe durante muitos anos suspeitava que eu fosse um homem gay (afinal, a identidade trans não era algo existente em seu imaginário) – o que dá força à ideia de que a família, no fundo, sabe que há algo de “diferente” em nós. Mas, ao mesmo

tempo, precisamos problematizar o modo como essa suposta obviedade se articula a uma narrativa trans específica. Ela convoca matrizes culturais não apenas sobre o que se espera da experiência trans, mas de padrões de gênero: afinal, por que seria óbvio que alguém é trans? Existem infinitas maneiras de ser trans, bem como de se viver seu gênero, mesmo sendo cis. Como afirmar enquanto óbvia a transexualidade de alguém sem convocar matrizes específicas e hegemônicas relacionadas a como encaramos o gênero? Ao nos conformarmos a essas matrizes, acabamos ajudando na manutenção de um discurso que invisibiliza e exclui pessoas (cis e trans) que não vivenciam os seus gêneros da maneira como o sistema espera.

Do mesmo modo, acho necessário enfatizar que as vivências desses YouTubers não representam a realidade de boa parte das pessoas trans no Brasil – e é recorrente o esforço de explicitar isso. Todos tiveram a sorte (ou o privilégio) de contar com o apoio das famílias nesse processo. Todas as mães, assim como a minha, responderam praticamente da mesma forma: variações da ideia de que “vou te amar do jeito que for.” (CANDY, 2015b) Segundo Mandy Candy, as famílias da maioria das pessoas transexuais que ela conheceu as expulsaram de casa, ou não aceitaram, e ela teve medo que fosse assim, mas desde o primeiro momento a sua a apoiou em tudo: “eu tive muita sorte de ter uma família que reagiu dessa forma.” (CANDY, 2017f) Até mesmo a mãe de Rosa Luz, que a manteve trancada no quarto por três meses quando tinha 13 anos por se assumir como um garoto gay (LUZ, 2016e), que “não entendia, tinha vontade de matá-la, de se matar” (LUZ, 2017c), reagiu bem, disse que a amava do jeito que ela era. (LUZ, 2016e) Luca Scarpelli reflete que é privilegiado pelo apoio que teve, que seu caso é “completamente fora da curva”, e que dói saber disso. (SCARPELLI, 2017b) Da mesma forma, Lucca Najar reflete que

A tranquilidade que eu tive em me assumir, das pessoas me aceitarem, não acontece com a maioria das pessoas. É uma exceção, o que é muito triste, ver as pessoas que são expulsas de casa simplesmente por serem trans. Muitas vezes elas não se assumem porque têm medo de como as pessoas vão receber essa notícia. (NAJAR, 2016b)

Existe, portanto, a ressalva a ser feita de que nem todas as pessoas trans têm as condições de se assumir para a família da forma como esses YouTubers fizeram. Algumas sofrem riscos que variam de serem expulsas de casa a sofrerem agressões ou até serem assassinadas por pais que não aceitem suas identidades enquanto válidas. É possível perceber uma ideia recorrente de que é necessário falar a verdade, se libertar, viver como a pessoa que você realmente é e sempre quis ser – afinal, não devemos, de fato, esconder nossas identidades pelo medo da reação do sistema, temos mesmo que existir –, mas essa não é uma possibilidade acessível a todos. Para essas pessoas, Mandy Candy diz que

Minha família tem uma cabeça muito aberta. Talvez a sua não tenha, mas você tem que contar, tem que ser verdadeira. Tem que abrir o jogo o quanto antes, porque tempo é algo que você não vai recuperar. [...] Mas sua família pode não te aceitar. Aí você vai ter que aguentar uma barra. [...] Minha dica é esperar, juntar dinheiro. Quando você vir que tem condição de sair de casa, você conta. (CANDY, 2015b)

O último ponto que eu gostaria de abordar nesta seção diz respeito aos relatos dos pais dos YouTubers sobre suas reações ao saberem que os filhos eram trans. Acredito que neles podemos ver muitas das matrizes em disputa que tenho discutido desde o capítulo anterior. Matrizes essas que consegui perceber na reação da minha própria mãe quando fui eu a me assumir. Para a mãe de Luca Scarpelli, “foi um pouco assustador porque não sabia do que se tratava, não sabia o que falar, não sabia nada.” (SCARPELLI, 2017c) O maior medo delas dizia respeito, basicamente, às violências que seus filhos e suas filhas poderiam sofrer. “Eu tinha medo da rua, dos outros.” (CANDY, 2016d) “A primeira coisa que pensei foi que a vida do meu filho ia ser uma merda, que ia apanhar, ser xingado. Não criei um filho pra isso. [...] Fiquei em desespero, foi essa a base de todo o meu choro por meses.” (SCARPELLI, 2017c) “A primeira coisa que pensei foi ‘o que ele vai enfrentar lá fora?’” (MODARA, 2016) É esse o lugar que, em geral, ocupamos na sociedade: de abjeção, repulsa, marginalização. É compreensível que uma mãe se preocupe com a segurança de um filho ou uma filha trans em um país em que todo dia uma de nós é assassinada. E essa preocupação pode fazer com que queiram protegê-los por meio de apoio no enfrentamento ao sistema ou em querer que escondamos quem somos para evitar toda essa carga de problemas que recebemos quando assumimos ser quem realmente somos.

A minha escolheu a segunda opção. Pediu um tempo para conseguir entender a situação, eu respeitei, e desde então finge que nada aconteceu. Isso significa que vivo atualmente num limbo. Em casa, minha mãe ignora o fato de eu ter me assumido para ela – me trata no masculino, me chama pelo nome de registro. Socialmente, boa parte das pessoas ao meu redor já sabe, mas em determinados lugares eu ainda tenho muito medo de falar que sou uma mulher trans. Ainda estou no início da transição, ainda sou facilmente lida enquanto homem pelos outros, ainda uso muitas roupas ditas “masculinas” (mesmo que eu tivesse dinheiro para mudar completamente o guarda-roupa da noite para o dia, eu gosto bastante das minhas camisetas largas com estampa de filme), me apresentar enquanto mulher em determinadas situações traz muitos olhares dos quais minha fobia social¹⁰⁶ só quer fugir. Não consigo me livrar da sensação de que o que estou fazendo (leia-se: existindo) é algo errado, vergonhoso.

¹⁰⁶ Um diagnóstico que acredito mais a ver com a sociedade do que comigo. É difícil não ter medo de interações sociais quando se vive em um sistema que te marginaliza, te despreza, te assassina por ser quem você é.

De qualquer forma, teve início a minha transição de gênero, e é a partir dela que acesso os vídeos na próxima seção.

4.5. Transições

Me perguntam: “você quer fazer a transição completa?” O que quer dizer isso? Transição é uma coisa muito particular, então não existe uma fórmula completa. Não existe [...] “fazer tudo”. Às vezes, tomar hormônio é fazer tudo, ou fazer só a cirurgia dos peitos é fazer tudo. Pra cada um existe uma transição diferente, até o momento que aquela pessoa se sente confortável e sente que tá de acordo com o que a cabeça dela acha. (SCARPELLI, 2016b)

Não sei dizer ao certo quando teve início meu processo de transição de gênero. Teria sido em Agosto de 2017, quando iniciei a terapia hormonal? Ou em março de 2016, quando tive minha primeira sessão com minha antiga psicóloga? No meio de 2015 quando contei para as primeiras pessoas? Ou lá em 2008, quando experimentava as possibilidades para meu corpo ao vestir em segredo roupas ditas “femininas”? De certo modo, nossos gêneros estão sempre em transição. Mas permanece o fato de que assim nomeamos o percurso pelo qual nós, pessoas trans, passamos para vivermos nossos corpos e nossos gêneros da maneira como gostaríamos.

Ainda que o conceito de transição seja vago, sem limites ou definições explícitos, permanece que é visto como parte essencial da experiência trans. Poderia se argumentar que, afinal, *ser* trans já é transicionar de um gênero para outro. Cada pessoa tem seus próprios processos a serem abrangidos pelo termo: terapia hormonal, mudança de roupas, cirurgias diversas, ou apenas anunciar ao mundo sua identidade. Cada pessoa tem, também, suas expectativas de aonde esse caminho levará. Ariel Modara, no seu primeiro vídeo, antes da transição, expressa bem o que passava na minha cabeça quando estive no mesmo momento:

A vida é curta demais para eu ser infeliz. Eu tenho a chance de mudar para o que eu sou, e eu não posso ter medo, não posso recuar agora, porque eu me arrependeria mais tarde. [...] Vale a pena. As mudanças que ocorrerão daqui pra frente, boas ou ruins, são necessárias. (MODARA, 2015a)

Segundo sua mãe, as mudanças a partir daí foram visivelmente boas: ela diz que ele hoje é “uma pessoa muito mais feliz, realizada, alegre, afetuosa. Tudo o que veio foi tão bom.” (MODARA, 2016) Esse sentimento é partilhado pela mãe de Mandy Candy (CANDY, 2016d). Segundo Mandy, entretanto, “a transição foi a melhor e a pior parte da minha vida,” devido às agressões e deboches aos quais era submetida quando percebiam que ela era trans.

Devido a seu papel de centralidade na vivência das identidades trans, a transição parece despertar o interesse daqueles olhares cis que não nos encaram com completa repulsa – seja enquanto curiosidade frente ao exótico, ou enquanto busca de melhor compreender o que dizem nossos corpos. É interessante o modo como esses olhares se configuram nos formatos não apenas em conteúdo, mas também em audiovisualidades. O caso de Rosa Luz, por exemplo, chama a atenção. Seu processo de descoberta e afirmação enquanto trans se deu, em parte, pela expressão artística – notadamente pela fotografia de autorretratos, pelo rap e por performances. Em um dos vídeos sobre sua transição (LUZ, 2016e), ela relata seu processo ao mesmo tempo em que seus autorretratos e registros de performances ocupam a tela. Essas manifestações artísticas complementam o relato de si, dando conta de representar sentimentos que as palavras dela não conseguiriam sozinhas.

Por outro lado, temos vídeos de “reações”, comuns no YouTube: a pessoa retrata sua reação a algo que os espectadores também vemos em tela, desde um trailer de um novo filme a seus primeiros vídeos no canal. Esse tipo de conteúdo ganha outro significado no contexto dos canais de YouTubers trans. Mandy Candy, Thiessita, Ariel Modara e Lucca Najar já produziram vídeos em que reagem a imagens suas *antes* da transição. Estes, a partir da divisão de espaço na tela entre os YouTubers hoje e suas fotos do passado, assumem um caráter de “antes e depois” que serve a dois propósitos paralelos: ao mesmo tempo em que saciam a curiosidade do público cis sobre como mudam nossos corpos – “um dos termos mais procurados quando a pessoa pesquisa meu nome é ‘fotos de quando era ‘homem’” (CANDY, 2017d) –, eles também contribuem para dar a nós, espectadores trans, indícios e expectativas de o que esperar do processo de transição – “tem muita gente que está numa transição, não digo nem transição de gênero [...], espero que esse vídeo tenha servido como a motivação que você precisava.” (idem). Além disso, são um modo específico de configurar o relato de si: as fotos evocam memórias, e a partir delas os autores vão montando suas narrativas.

No caso de Ariel Modara, Lucca Najar e Luca Scarpelli (Transdiário), que iniciaram seus canais em paralelo à transição, há ainda uma outra camada para a expressão audiovisual do processo de transição. A partir do recurso de, praticamente mês a mês, documentarem as mudanças pelas quais seus corpos passam, se constrói um relato destes. Ao longo dos meses, uma história é narrada sobre estes corpos e, mais importante, *por* estes corpos. As mudanças que neles ocorrem, capturadas em câmera, dão uma dimensão visual ao caráter gradual do processo de transição, ausentes em vídeos focados na ideia de “antes e depois.”

Em muitos casos (mas não em todos, lembre que ser trans, afinal, não é uma “receita de bolo”), a transição de gênero inclui uma terapia hormonal. Tomamos hormônios, no geral, para alterar determinadas características dos nossos corpos com as quais não nos sentimos confortáveis. No caso das mulheres trans, isso geralmente envolve o uso de estrogênio, bloqueadores de testosterona e, em alguns casos, progesterona. Para os homens trans, é a testosterona. É recorrente a ênfase na importância de um acompanhamento médico ao longo desse processo. Thiessita, inclusive, por ser bióloga, dedicou um vídeo (WOINBACKK, 2017a) aos riscos da auto-hormonização. Essa, entretanto, não é uma possibilidade para muitas das pessoas trans no país – Rosa Luz, por exemplo, não tem acompanhamento endocrinológico, devido à falta de condições do SUS¹⁰⁷ em lidar com essa situação (LUZ, 2017a) – e o próprio vídeo de Thiessita, apesar de enfatizar os riscos, explica o que seria necessário para se iniciar a hormonização e os efeitos esperados.

Gostaria de tomar um momento para explicitar algo que pode parecer óbvio, mas nunca se sabe. Lutar contra a patologização de nossas identidades pelo discurso médico não significa não considerar importante o acompanhamento médico durante o processo de transição hormonal. Existem sérios riscos à saúde, desde trombose ao aumento das taxas dos hormônios que se quer justamente diminuir, que podem ser mitigados pela atenção endocrinológica. A existência de iniciativas como ambulatórios trans é uma urgência de saúde pública para uma população marginalizada, mas igualmente importante é o preparo de qualquer profissional de saúde para lidar com nossas identidades com naturalidade.

Transicionar é um processo, uma promessa. É uma jornada sem destino específico: não existe um ponto aonde chegar, não se passa por ela para atingir um objetivo definido e se transformar em algo que antes não se era. É comum, entretanto, até mesmo entre nós, a ideia de que o que buscamos com a transição é atingir a *passabilidade*, isto é, a configuração dos nossos corpos de forma a sermos lidas socialmente enquanto pessoas cis (o que quer que isso queira dizer), a não ser mais “perceptível” que somos trans.

Algumas pessoas acham que ser passável enquanto mulher que nasceu de buceta na nossa sociedade é uma coisa necessariamente boa. Durante muito tempo, eu ouvi várias pessoas me parabenizando dizendo "nossa, você é trans, nem parece, você é linda!", como se mulheres trans não pudessem ser bonitas. Como se não pudessem ocupar um espaço onde tanto mulheres cis quanto mulheres trans possam nos ter como referência estética, intelectual, da vida. Esse pensamento está muito conectado com uma sociedade cissexista onde pessoas cis dominam o mundo e ditam as regras de beleza. (LUZ, 2016d)

¹⁰⁷ A fala de Rosa diz respeito à situação no Distrito Federal, onde mora. Em Salvador, o SUS conta com o ambulatório trans no CEDAP (Centro Estadual Especializado em Diagnóstico, Assistência e Pesquisa), onde eu, inclusive, sou acompanhada.

É normal não quisermos chamar atenção para o fato de sermos trans. Somos, afinal, alvo de todas as transfobias engendradas pelo sistema. Ser “passável” é uma estratégia de sobrevivência e significa, muitas vezes, evitar sofrer diversas violências cotidianas – ainda que, no caso das mulheres trans e travestis, ainda soframos com a misoginia. É importante, de todo modo, problematizarmos a noção de passabilidade, principalmente enquanto *objetivo* da transição. Ela passa pela construção visual de nossas identidades, que valida algumas ao passo que marginaliza outras – outra forma de se estabelecer uma “receita de bolo”, como disse na seção anterior. Todos os YouTubers analisados aqui, lembrando que foram selecionados por um critério de popularidade, possuem passabilidade, por exemplo – e não digo isso como forma de deslegitimá-los, e sim de problematizar as possibilidades para os corpos trans nesse contexto. A passabilidade está intimamente relacionada com os padrões social e culturalmente consolidados de como os gêneros devem parecer corporalmente, consolidação essa que, é claro, encontra sustentação na configuração audiovisual dos corpos. Encarar a passabilidade como ideal a ser atingido com a transição é, portanto, se afiliar à noção de que, para obtermos reconhecimento social, precisamos tornar invisível a multiplicidade de corpos possíveis. Rosa Luz descreve muito bem esse processo em um dos seus vídeos:

Isso está muito ligado com algumas ideias preconceituosas, por exemplo que mulheres trans nasceram no corpo errado, ou que eu sou mais digna que as travestis que moram aqui na esquina e são viciadas em crack. [...] Como nosso olhar está adestrado, reproduz várias imposições midiáticas envolvendo beleza. O belo é muito relativo. Passabilidade cis envolve uma série de normas e códigos que vão fazer com que pessoas trans sejam mais mulheres, mais bonitas, mais aceitas socialmente, tenham mais privilégios, se elas se parecerem com mulheres que nasceram biologicamente com uma vagina. [...] Isso é muito complicado, por conta de uma questão simples, [...] que é o fato de que eu sou uma mulher de peito e pau e é assim que quero ser tratada. Eu quero ser tratada bem pela minha existência, não por parecer algo que eu não sou. (LUZ, 2016d)

A perversidade da ideia de passabilidade está no fato de que esta é um modo de regulação dos nossos corpos que nós mesmas acabamos por difundir simplesmente por quisermos nos refugiar de violências. Ela é um modo de atribuir certo grau de validade a determinados corpos trans em detrimento de outros, a partir de sua conformação a padrões estéticos cisgêneros. Acredito que isso está profundamente relacionado à visibilidade das configurações visuais de nossos corpos: se, por um lado, há uma expectativa de como se *parece* ser trans, por outro existem os padrões de beleza cisgêneros de como as pessoas trans *deveriam* parecer (i.e., cis) para conseguir aceitação – e, creio eu, o mesmo se dá com toda identidade marginalizadas. Não é que as pessoas com passabilidade estejam imunes à regulação dos seus corpos (obviamente não estão), mas que a própria existência da passabilidade é mais uma forma de regulação sobre nossos corpos a partir de um olhar

cistêmico. Muitas pessoas trans passáveis acabam escondendo que são trans, e isso por si só, esse apagamento de suas identidades, já é uma violência contra elas. Mandy Candy, por exemplo, diz que:

Passei mais de três anos escondendo isso do mundo inteiro. Quando eu consegui minha passabilidade (que palavra horrível [...]), quando eu consegui ser vista pelos olhos da sociedade como “normal” (sendo que todos somos normais), eu quis usar isso como uma forma de fugir do preconceito. Negava até a morte que eu era uma mulher transexual. Ninguém notava, então eu tentava viver numa bolha. E isso me fazia muito mal, porque eu estava negando quem eu realmente era. Eu sou uma mulher? Sou sim. Mas eu tenho meu passado e eu não posso negar ele. [...] Eu passei 10 anos em transição, indo em psicólogo, lutando pra ser aceita nessa sociedade, e eu tenho vergonha? Eu tenho que ser orgulhosa de mim mesma por ter lutado tanto pra ser reconhecida como eu sou. (CANDY, 2016a)

Sobre isso, Thiessita traz um relato semelhante:

O meu intuito nunca foi falar aqui no canal que eu sou trans, eu nunca tive a cara de falar [...]. Eu sempre me escondi, essa é a verdade. Eu ia levar esse canal como uma pessoa aleatória que gosta de fazer vídeo pra internet, independentemente de ser trans. [...] Só que isso me sugava, esconder da sociedade o fato de eu ser trans, [...], cada vez mais que eu me atava numa armadura, ela me sufocava. [...] Até que eu vi no canal uma forma de poder revelar isso e nunca mais voltar atrás, e poder encontrar aqui – e encontrei muito – apoio, carinho, defesa, porque, querendo ou não, eu sempre tive muito medo de ser atacada por ser trans. (WOINBACKK, 2016)

A questão da passabilidade, inclusive, atingiu um extremo quase surreal no caso de Thiessita. Por ter um problema no funcionamento de sua hipófise, ela não teve a ação da testosterona na sua adolescência. Isso fez com que, ao iniciar a terapia hormonal, ela atingisse “grande” passabilidade. Por conta disso, das expectativas cistêmicas de como devem ser nossos corpos, se espalharam boatos na internet de que ela *fingia* ser trans – a ponto de ela considerar necessário fazer vídeos respondendo a eles. Thiessita precisou explicar o funcionamento do sistema endócrino humano (por ser bióloga), mostrar fotos suas pré-transição, apresentar sua antiga carteira de identidade e até mesmo recorrer ao depoimento de sua médica – confirmando sua “condição de mulher trans” (WOINBACKK, 2016) –, simplesmente por não “parecer trans” o suficiente sob um olhar cis.

Do mesmo modo, tanto Thiessita quanto Mandy Candy são continuamente indagadas sobre aspectos dos seus corpos, como barba, voz, ou pomo de adão, ou até mesmo de suas genitálias. Isso acaba levando à constante produção de vídeos sobre o assunto, os quais, ao mesmo tempo em que atendem a uma demanda cis de compreender a constituição de nossos corpos, também mantêm um posicionamento político de validar a multiplicidade de corpos (cis e trans) possíveis fora do padrão hegemônico – mulheres cis também têm pelos, pomo de adão, voz grossa. “A gente tem que quebrar esses estereótipos, porque isso é ruim pra uma

pessoa trans e também pode ser ruim pra uma pessoa cis, porque muitas vezes elas vão se sentir diminuídas por algum desses fatores.” (CANDY, 2017h)

Tendo ou não a passabilidade como foco, o processo de transição envolve diversas expectativas sobre como configurar nossos corpos de forma a nos sentirmos mais confortáveis dentro deles. Roupas, maquiagem, remoção (ou criação) de pelos faciais e corporais, hormonização, intervenções cirúrgicas, a adoção de um novo nome, nada disso é um pré-requisito, cada pessoa tem sua própria trajetória com seu corpo, mas são elementos comuns e que já configuram um imaginário sobre a transição de gênero. Um fator importante dentro desse contexto são os modos de se expressar a identidade de gênero. Não é por sermos trans que iremos, necessariamente, nos associar a elementos configuradores de uma feminilidade ou masculinidade hegemônica. “Minha identidade de gênero é homem, mas eu escolho como manifesto o meu gênero. Eu posso ser um homem que gosta de usar brinco e maquiagem, [...] de usar saia, isso não me faz menos homem.” (SCARPELLI, 2017a) Os signos associados a determinados gêneros não são um requisito para ser trans, nem para transicionar. Podem servir, entretanto, como modos de, inseridas numa sociedade inegavelmente generificada, nos sentirmos mais à vontade com nossos corpos.

Quando eu coloquei meu primeiro batom, algo se iluminou aqui dentro, porque, durante toda a minha adolescência, o uso das cores me foi privado. Passar um batom era algo que sempre me empoderava, porque eu saía nas ruas e conseguia me sentir mais segura. [...] Por outro lado, várias mulheres criticam o uso de cosméticos por acreditarem que existe uma ditadura estética sobre como uma mulher deve se portar na sociedade. [...] O mais importante é que a gente respeite que [...] cada mulher se relaciona com objetos estéticos, como um batom, de forma diferente. [...] É indescritível a tortura que um homem ou mulher trans passa durante toda sua vida até poder transicionar. Um batom pode prevenir, em certo momento da vida de uma transexual, que ela se mate. (LUZ, 2016b)

Dentro das expectativas de como se configuram nossos corpos, uma das grandes curiosidades do olhar cis sobre nós diz respeito às cirurgias de redesignação sexual (popularmente conhecida como “mudança de sexo”, ou apenas “a cirurgia”). Muitos dos meus próprios amigos, psicólogas com quem me consultei, minha psiquiatra, perguntaram se eu pretendia “fazer a cirurgia” quando contei que era trans. A narrativa sobre nós, com base nas matrizes de sexo e gênero que explorei no capítulo anterior, costuma colocar a redesignação sexual como fronteira final da transição. Afinal, se vamos transgredir as normas do gênero, que ao menos tenhamos a decência de alinhar nossa genitália à nossa aparência. Mais do que isso, devido à ininteligibilidade dos nossos corpos e à expectativa de coerência entre órgão sexual e expressão de gênero, há uma fascinação por o que ocorre entre nossas pernas. Sobre isso, Luca Scarpelli responde que “se você não tem intimidade o bastante comigo pra me falar

pra que lado seu pinto é torto ou se sua vagina é esquisita, não me pergunte sobre minha genitália.” (SCARPELLI, 2017f) Mandy Candy, que já falou diversas vezes (CANDY, 2017e) sobre sua própria vaginoplastia, teve que, inclusive, fazer um vídeo pedindo para que parassem de pedir fotos de sua vagina:

Sei que muita gente tem curiosidade, afinal é uma coisa nova, um assunto novo. Eu tinha curiosidade antes de fazer minha cirurgia, pra saber como é que ia ficar, mas eu não saí falando com ninguém que eu não conhecia, que não tinha intimidade, pra mostrar a pecca. Pra esse tipo de coisa existe google. (CANDY, 2016f)

A genitalização sistêmica de nossos corpos é perceptível nos comentários aos quais os YouTubers respondem relacionados ao assunto. Mandy Candy e Thiessita já tiveram que responder a questionamentos que iam desde se sentem prazer na vagina (WOINBACKK, 2017c) a se podem menstruar (CANDY, 2015c). Mas é também presente o claro posicionamento político contra a redução de nossas identidades aos genitais. Rosa Luz, por exemplo, faz questão de se declarar “mulher de peito e pau”. Lucca Najar também enfatiza que não tem problema algum em ter uma vagina.

Muita gente costuma achar que a mulher transexual nasceu no corpo errado, que somos doentes, que a nossa existência é uma patologia, quando, na verdade, se a gente escutar a pluralidade e a diversidade que existe no meio trans, [...] vai perceber que as identidades estão para além do genital. Mulheres trans podem sim ter vontade de fazer uma cirurgia de redesignação sexual, [...] mas ela também pode optar por não fazer isso, e isso não vai fazer dela menos mulher. [...] Eu existo para além do meu genital. (LUZ, 2017f)

A respeito dos homens trans, Luca Scarpelli tem um posicionamento semelhante:

Por que um homem trans precisa necessariamente ter um pinto? Por trás desse discurso está a noção, mesmo que inconsciente, de que um homem não está completo sem um pinto. Isso é uma coisa que a gente precisa questionar. O homem não é feito só de um pinto. [...] Um homem trans não é menos homem por não ter um pinto. [...] Existem homens trans que não querem [...], eles não têm nenhum problema com a genitália que eles têm, tá tudo bem. (SCARPELLI, 2017e)

A questão da cirurgia de redesignação sexual me é muito importante, pessoalmente. Não podemos esquecer que esse é um dos critérios pelos quais se conferem diferentes status sociais às identidades de mulheres transexuais e travestis. Eu nunca quis passar por essa intervenção no meu corpo: tenho medo de cirurgias, não tenho dinheiro, e também não tenho aversão ao meu pênis. Devido ao poder dos discursos cisnormativo, durante muito tempo isso foi motivo de conflito para mim, de me sentir menos válida. O posicionamento dos canais analisados, devido à minha relação afetiva com eles no início da transição, e, principalmente, a performance do corpo de Rosa Luz, marcadamente confortável com sua genitália, foram influências marcantes para mim.

Um último ponto que quero discutir nessa seção diz respeito aos nossos *nomes*. Quando assumimos um novo nome, é porque acreditamos que este é mais representativo de como nos vemos do que aquele que nos foi atribuído ao nascer. Toda vez que alguém me reconhece enquanto Wendi, por exemplo, eu me sinto segura de que minha identidade será respeitada – e para uma pessoa trans, ainda mais no início de seu processo de transição, essa segurança é rara, e de suma importância. Uma forma muito comum de deslegitimar nossas identidades é, justamente, a de ignorar o nome que escolhemos para nós – o nome antigo tem, muitas vezes, o suporte do discurso jurídico, já que o processo para sua alteração é difícil e demorado. “Quando alguém me chamava pelo nome de batismo me remetia a um passado de sofrimento, de dor, de uma pessoa que eu não era.” (CANDY, 2016g) A regulação do Estado sobre nossas identidades, os entraves jurídicos para que retifiquemos legalmente nosso registro, representa, portanto, uma institucionalização do desrespeito às nossas identidades. Sem esse suporte, ficamos à mercê das pessoas em cada contexto para que nosso nome *verdadeiro* seja validado.

O nome que tá na minha identidade é um nome que não me representa, que eu não me reconheço, que causa constrangimento, que eu tô tentando há quase um ano retificar. E é um processo superburocrático porque as pessoas que não são trans infelizmente ainda detêm o poder, e eu dependo de uma juíza que é bastante transfóbica, que não entende a minha identidade, que entende a minha existência de maneira patologizada. (LUZ, 2017f)

Todos os YouTubers relatam ser recorrentes os momentos em que pessoas lhes perguntam seus nomes “de verdade” – “o que é nome de verdade, caralho?”, questiona Rosa Luz, “o nome da nossa identidade civil não nos representa, não é o nosso nome, é só um bando de letras escrito num pedaço de papel, e serve só pra nos aniquilar.” (LUZ, 2017d) –, como se o nome pelo qual querem ser chamados fosse menos válido. “O que essa informação vai mudar na sua vida além de me deixar desconfortável e você sanar uma curiosidade inútil?” (SCARPELLI, 2017f), indaga Luca Scarpelli.

O caráter dos relatos de apoio aos espectadores trans fica mais uma vez visível nos vídeos que tratam desse assunto, juntamente com o viés de desabafo diante dos constantes desrespeitos que sofrem. Muitos deles explicam como funciona o processo jurídico de retificação do nome, sendo que Luca Scarpelli e Ariel Modara trazem inclusive a participação de familiares juristas para tirar dúvidas dos espectadores – este último até mesmo disponibilizou um modelo padrão de requisição de uso do nome social feito por seu pai. Rosa Luz registrou, de maneira bastante documental, o início do seu processo para retificação do registro civil, e suas dificuldades (muitas pessoas que ela conhecia não tinham dinheiro para pagar uma das certidões necessárias, o defensor público perguntou se eram “operadas”, os

termos “transexualismo” e “travestismo” são recorrentes no texto do processo), em seu canal: “eu não tenho que estar feliz, eu não tenho que agradecer ao Estado e à Defensoria Pública. O que vocês estão fazendo não passa da obrigação de vocês e vocês fazem de maneira muito porca.” (LUZ, 2017d) A configuração audiovisual focada em autenticar a performance do seu corpo nessa situação, com todo seu cansaço, revolta, afrontamento, é essencial para expressar a dificuldade desse processo.

A retificação do nome vai me trazer dignidade. A nossa sociedade é transfóbica, e usa qualquer brecha pra tentar nos deslegitimar, nos inferiorizar. Isso acontece, por exemplo, quando eu vou em vários estabelecimentos e tenho que mostrar minha identidade e, quando mostro, as pessoas me constroem, me tratam no masculino [...], mesmo eu dizendo que meu nome é Rosa Luz, sou uma mulher trans e quero ser respeitada pelo pronome de tratamento a que pertença. (LUZ, 2017d)

As dificuldades no processo de mudança de registro civil faz com que tenhamos que utilizar um *nome social*. Desde 2016, instituições federais (como o SUS e universidades) são obrigadas por lei a respeitar o uso do nome social de pessoas trans, mas isso não é válido para outras situações. Ficamos, assim, na dependência do reconhecimento legal de nossas identidades pelo Estado, para que estas sejam validadas e tenhamos dignidade – e, enquanto isso, acabamos nos contentando com a aceitação do nome social em ambientes específicos. Luca Scarpelli problematiza bem essa questão ao dizer que:

pra mim, não deveria existir o nome social. Por mais importante que seja, e realmente é [...], a grande questão aqui é [...] mudar a lei e a gente conseguir que nossos documentos sejam mudados o mais rápido possível. [...] A gente não tem que aceitar nome social, nome social é uma migalha. A gente tem que ser reconhecido, gente tem o direito de dignidade como qualquer pessoa cis. [...] [Quando] tenho que mostrar meu documento, tenho que ficar explicando que sou trans, me exponho à violência, à transfobia. [...] Num mundo permeado de ignorância, principalmente relacionado à identidade de gênero, a gente não pode ficar tão exposto. [...] Acho que nenhuma pessoa cis consegue entender a importância de ter seu nome certo nos documentos, [...] quantas vezes você tem que se expor a esse momento de ter seu documento reconhecido, e o quanto é constrangedor você ter que se explicar pra uma pessoa que você não conhece. [...] É uma questão de saúde pública. (SCARPELLI, 2017d)

A dificuldade de alteração do registro exemplifica bem o modo como as matrizes de gênero se configuram em institucionalidades cisnormativas que atuam sobre nós de forma a regular nossas existências. Os entraves colocados para que possamos viver digna e livremente nossas identidades, para que o Estado nos reconheça enquanto pessoas em nossas particularidades, são apenas mais uma face da mesma violência sistêmica que nos pune por sermos quem somos, com base em todas as matrizes culturais que discuti no capítulo anterior. Não podemos nos contentar com conseguirmos esse reconhecimento: precisamos desafiar sua própria necessidade enquanto institucionalização de uma matriz cisnormativa que também se configura em ritualidades nos modos como somos cotidianamente tratadas pelo sistema.

Minha transição está apenas começando, e não faço ideia de se um dia poderei dizer que ela acabou. Neste capítulo procurei, sob a ótica desse processo, analisar como as transgeneridades, transexualidades e travestilidades se configuram audiovisualmente no âmbito do YouTube, mas a partir dos meus próprios processos identitários, da minha própria trajetória – fazendo, assim, um breve relato de mim. Essa escolha não foi um mero recurso metodológico, mas um posicionamento político de não submeter os canais a uma análise impessoal e, por que não?, de buscar a interlocução como modo de estabelecer reconhecimento.

A partir da articulação entre o pensamento de Raymond Williams e Jesús Martín-Barbero, procurei entender como se relacionam tecnicidades e identidades, modos de sentir e convenções no contexto do audiovisual para internet, e como os vídeos em questão acionam matrizes culturais relativas tanto às questões de gênero quanto ao modo de fazer audiovisual. Procurei encontrar os pontos de desestabilização da norma hegemônica assim como compreender os motivos que levaria à conformação a ela, e quais os corpos trans possíveis de alcançar visibilidades nesse contexto. Trabalhei com a hipótese de que a grande potência dos canais era a de deslocar a narrativa sobre nós, pelos outros, para uma narrativa sobre nós, por nós, para nós, a partir do ato de relatar audiovisualmente (e, portanto, de certa forma, documentarizar) a si mesmo. A seguir, farei minhas conclusões finais sobre esse trabalho.

E não esqueça: se gostou, dá um *like*.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos anteriores, meu intuito era o de entender as articulações entre tecnicidades e identidades na contemporaneidade a partir da configuração audiovisual de identidades *trans* na internet. Tomei como base o pensamento de Jesús Martín-Barbero e Judith Butler para pensar a força do ato de *relatar a si mesmo* no contexto dos canais do YouTube feito por pessoas trans, a partir da associação com o trabalho de Stuart Hall sobre representação e de Michel Foucault sobre a relação entre poder e saber por meio dos discursos e regimes de verdade.

A partir de Foucault, vimos que o sujeito é construído pelo discurso. Os regimes de verdade se configuram nas normas que, apesar de não serem completamente determinantes, são condição de possibilidade para a emergência do Eu – as normas delimitam a viabilidade de se tornar sujeito do discurso, delimitam o que é reconhecível e inteligível socialmente enquanto forma válida de *ser*. Articulei Butler a Martín-Barbero para mostrar como a interlocução é essencial para a atribuição de reconhecimento recíproco na sociedade, e como a própria estrutura da interlocução está submetida às normas discursivas.

Expliquei como a hegemonia se estabelece a partir da produção de consenso cultural, e não do domínio imposto à força, e trabalhei com isso a partir da concepção de poder em Foucault, disperso, descentralizado, para pensar as práticas da vida cotidiana enquanto possibilidades de enfrentamento aos sistemas de sujeição de nossas identidades. Pensei, a partir da associação entre Martín-Barbero e Raymond Williams, o presente cultural enquanto coexistência de múltiplas temporalidades, em permanente processo de disputa e conformação. Nesse sentido, procurei entender como as representações (encaradas, a partir de Hall, enquanto produção de sentido por meio de linguagem) hegemônicas sobre nossas identidades se configuram audiovisualmente de forma a conformar um olhar sobre nós (enquanto patologia ou piada, sempre no lugar de Outro) que mantém discursos a nosso respeito, os quais se expressam na prática na regulação, abjeção e marginalização de nossos corpos – e como, por sua vez, o deslocamento dessa representação para as nossas mãos pode se traduzir em construção de outros olhares possíveis.

Uma importante hipótese com a qual trabalhei foi a da importância da visibilidade trans em meio às mutações existentes no contexto do entorno tecnocomunicativo contemporâneo. A partir das transformações atuais nas tecnicidades, no estatuto cognitivo da imagem, no lugar

que as audiovisuais e a comunicação ocupam enquanto chave de transformação política, passamos a ter mais acesso a possibilidades de construir relatos sobre nós, de configurar audiovisualmente olhares sobre nós que fujam das representações hegemônicas. Os discursos delimitam o que é reconhecível enquanto sujeito, e as próprias regras da cena de interlocução que permitiria esse reconhecimento. Nos fazermos visíveis significa, então, forçar o questionamento das normas que conferem inteligibilidade a uns e a negam a outros – nossa própria existência é uma afronta à cisheteronormatividade. Significa também mostrar para muitas pessoas que ser trans é algo possível para elas, que existe nome para o que sentem, que não estão sozinhas – a representação é parte essencial da produção de significados numa cultura, os quais, por sua vez, estão intimamente ligados à criação de um senso de identidade. Para Martín-Barbero, a alfabetização dos grupos marginalizados na linguagem do audiovisual, a partir do novo estatuto cognitivo que as imagens detêm na atualidade, se mostra como uma nova forma de cidadania, de se fazer existir socialmente. E é isso que acredito estar em jogo nesse caso.

Minha maior preocupação era, portanto, a de trabalhar o que considero a grande potência dos relatos audiovisuais de nós sobre nós, a de construir diferentes representações e ajudar a tomar de assalto as narrativas – o que associei à importância, apontada por Bill Nichols, dos por ele chamados documentários performáticos. A representação está profundamente ligada à identidade, e procurei, a partir dos mapas formulados por Martín-Barbero, demonstrar como esta se reconfigura em meio às mutações no entorno tecnocomunicativo contemporâneo. As mutações às quais Martín-Barbero se refere permitem compreender como o contexto atual é propício para que possamos nos relatar audiovisualmente e disputar não apenas visibilidades mas a própria definição de nossas identidades. Procurei analisar as convenções acionadas pelos vídeos, a partir de Williams, buscando o que essas revelariam sobre sensibilidades contemporâneas.

A partir da análise dos vídeos, procurei entender quais relatos trans eram possíveis nesse contexto, que corpos trans conseguiram alcançar visibilidade. Percebi que a hipótese de que o fenômeno trans seria expresso audiovisualmente com convenções próprias, de que novas sensibilidades configurariam novas formas de se fazer o audiovisual, não se fazia de todo visível nos canais. Expus, com isso, a força daquilo que já se constitui enquanto hegemônico no contexto do YouTube (o foco no relato pessoal, a validação de uma autenticidade) e o modo como as matrizes e as fortes convenções do audiovisual brasileiro tradicional ainda operam nesses vídeos. Explorei também o modo como as convenções da plataforma enfocam

a performance do YouTuber, e se tratando de corpos trans (abjetos, ininteligíveis, invisíveis), isso ganha uma nova força. Percebi também em ação uma maior valoração do conteúdo do que da forma dos vídeos (matriz cultural forte em relação à comunicação como um todo), associada a um esforço de tornar esses conteúdos mais compreensíveis para um público cis. Chamei a atenção para a importância de não deixarmos se estabelecer uma “receita de bolo”, a validação de apenas uma narrativa trans padrão, de enquadrarmos uma identidade que se recusa justamente a enquadrar.

Realizei esse percurso a partir de um relato de mim para ir de encontro a qualquer esforço sistematizante de categorização dos indivíduos, canais e vídeos presentes na análise. Também não havia como realizar uma análise fria, distanciada, de um fenômeno tão pessoal. Mais do que isso, em um contexto que apaga nossas identidades, trazer a minha à tona é um esforço político de disputar, também, visibilidades. O sujeito padrão do texto acadêmico, afinal, com suas terceiras pessoas ou segundas do plural e seus sujeitos indeterminados, tende a sustentar o padrão do homem branco cisgênero heterossexual. Colocar o meu Eu em destaque significa colocar uma voz trans em destaque e tomar as rédeas da narrativa sobre nós. Importante também notar que meu contato com os vídeos em questão não é desprovido de afetos, e encará-los a partir do meu próprio percurso com eles significa também ser honesta sobre essa relação. No processo, localizei disputas que eram acionadas pelos vídeos tanto em relação às matrizes de identidade de gênero que explorei no capítulo 3, quanto em relação à minha própria trajetória.

Parti dos Estudos Culturais por acreditar que é possível mudar o mundo, que é possível ter esperança. Acredito que o desmantelamento dos sistemas de opressão passa pela cultura. A disputa por diferentes representações faz parte desse esforço, por ajudar a mudar os discursos sobre nós, que tanto delimitam nosso reconhecimento e nossa própria emergência identitária, quanto se expressam em regulações e violências sobre nossos corpos e identidades. A luta por visibilidades se faz uma luta contra as violências decorrentes de não termos nossas existências reconhecidas como válidas. Por muito tempo vivemos nas sombras. Não mais. O monstro não está mais dentro do armário, nem debaixo da cama, e já passou da hora de sermos vistas como *pessoas*.

É 29 de Janeiro de 2017 quando escrevo essas últimas linhas da monografia. Dia da Visibilidade Trans. Haveria maneira mais simbólica de fechar esse ciclo? Impossível não refletir sobre onde hoje nos encontramos. Acredito que, pouco a pouco, temos, sim, conseguido maior visibilidade, disputado reconhecimento, impedido que nos ignorem. Ao

longo dessa monografia, tentei discutir sobre essas visibilidades, a partir da relação trazida pelas mudanças na cultura e sociedade entre as identidades e as novas tecnicidades da internet. Espero ter conseguido demonstrar a importância de nos fazermos visíveis para que possamos construir discursos contra-hegemônicos sobre nós, de forma a conseguirmos nos fazer existir socialmente, e o papel central que a internet ocupa na abertura de possibilidades para que o façamos. Reitero, entretanto, que a visibilidade por si mesma não é o bastante: não podemos nos contentar em nos tornar reconhecíveis, precisamos instrumentalizá-la como forma de combater o sistema e explicitar a pluralidade das nossas vivências.

Me obrigo a ter esperança de que não há mais como voltar atrás. Que mais e mais de nós, com seus corpos e vivências diversas, poderão produzir seus relatos, contar suas histórias, se fazer visíveis, serem reconhecidas em suas individualidades e em nossas coletividades. Que, cada vez mais, poderemos encontrar novos modos, anti-hegemônicos, de configurar audiovisualmente nossos corpos e relatos. Que arranjaremos novas formas, nossas formas, de afrontar o dominante, de dismantelar os aparatos dos sistemas, de fazer nossas vozes serem ouvidas, de não deixar por um segundo sequer que finjam que não existimos. E, enquanto isso, continuamos a navegar, a atravessar, a travecar – a *reexistir*.

Look at where you are
Look at where you started
The fact that you're alive is a miracle
Just stay alive, that would be enough
 (Lin-Manuel Miranda – That Would Be Enough)

Um beijo pra quem é de longe
Um beijo pra quem é daqui
Um beijão para o meu bonde
Um beijo pras travesti
 (MC Xuxu – Um Beijo)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(ABGLT) Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. **Manual de Comunicação LGBT**. 2010. Disponível em: <<https://unids.org.br/wp-content/uploads/2015/09/Manual-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-LGBT.pdf>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

(APA) American Psychiatric Association. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014.

(ICJ), International Commission of Jurists. **Yogyakarta Principles: Principles on the application of international human rights law in relation to sexual orientation and gender identity**. 2007.

(OMS; FSP; OPS) Organização Mundial da Saúde; Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo; Organização Pan-Americana de Saúde. **Décima Revisão da Classificação Internacional de Doenças e de Problemas Relacionados à Saúde (CID-10)**. 1993. Disponível em: <<http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/cid10.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

(SJDC/SP) São Paulo, Governo do Estado, Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania. Coordenação de Políticas para a Diversidade Sexual. **Diversidade sexual e cidadania LGBT**. São Paulo: SJDC/SP, 2014. Disponível em: <http://www.rekursoshumanos.sp.gov.br/lgbt/cartilha_diversidade.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

(TVT) Transrespect Versus Transphobia Worldwide – Transgender Europe. **Trans Murder Monitoring: 2017 Update**. 14 nov. 2017. Disponível em: <http://transrespect.org/wp-content/uploads/2017/11/TvT_TMM_TDoR2017_Tables_EN.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2018.

BAGAGLI, Bia Pagliarini. **O que é cisgênero?** *Transfeminismo*, 2014. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/o-que-e-cisgenero/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

BARRETT, Michele. **Rethinking Women's Oppression: A reply to Brenner and Ramas**. In: *New Left Review*, n.146, pp. 123-128. 1984.

BENJAMIN, Jessica. **Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination**. In: SNITOW, Ann; STANSELL, Christine; THOMPSON, Sharon. *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*. Nova York: Monthly Review Press, 1983.

BORTONI, Larissa. 20 jun. 2017. Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. **Senado Notícias**, 20 jun. 2017. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/especial-cidadania/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional/expectativa-de-vida-de-transexuais-e-de-35-anos-metade-da-media-nacional>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Undoing Gender**. Nova York: Routledge, 2004.

BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. Nova York: Fordham University Press, 2005.

CARVALHO, Mario; CARRARA, Sérgio. **Em direção a um futuro trans?: Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil**. In: *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*. n.14. pp. 319-351. Ago. 2013.

- CHODOROW, Nancy. **The Reproduction of Mothering**: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley: University of California Press, 1978.
- COMSCORE. Comscore Multi-platform, 2014-2017, Brasil. **Youtube Insights**, jul. 2017. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/youtubeinsights/2017/de-play-em-play/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- CORNEJO, Giancarlo. **La guerra declarada contra el niño afeminado**: Una autoetnografía “queer”. *Conos*: Revista de Ciencias Sociales, Quito, n. 39, p. 79 – 95, Janeiro 2011.
- DUMARESQ, Leila. **O cisgênero existe**. *Transliteração*, 15 dez. 2014. Disponível em: <<http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 2. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua portuguesa. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2008.
- FIRESTONE, Shulamith. **The Dialectic of Sex**. Nova York: Bantam Books, 1970.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **Power/Knowledge**: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. Nova York: Pantheon, 1980.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense, 2008.
- GIL CALVO, Enrique. **Los depredadores audiovisuales**: Juventud y cultura de masas. Madrid: Tecnos, 1985.
- GILLIGAN, Carol. **In a Different Voice**: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- GOMES, Itania. **Gênero televisivo como categoria cultural**: um lugar no centro do mapa das mediações de Jesús Martín-Barbero. In: *Revista Famecos*, v.19, n.01. Porto Alegre, 2011a. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/8801/6165>>.
- GOMES, Itania. **Raymond Williams e a Hipótese Cultural da Estrutura de Sentimento**. In: GOMES, Itania; JANOTTI JR, Jeder. *Comunicação e Estudos Culturais*. Salvador: EDUFBA, 2011b. pp. 29-48.
- GOOGLE Brandlab. Dossiê BrandLab - A busca por diversidade no Brasil. **Think With Google**, out. 2017. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/tendencias-de-consumo/dossie-brandlab-diversidade/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- GOOGLE; REDS. Pesquisa Google e Reds com consumidores brasileiros online – 05/2017. **YouTube Insights**, jul. 2017a. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/youtubeinsights/2017/introducao/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- GOOGLE; REDS. Pesquisa Google e Reds com consumidores brasileiros online – 05/2017. **YouTube Insights**, jul. 2017b. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/youtubeinsights/2017/de-play-em-play/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

GROSFUGUEL, Ramón. **Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas**: para além das esquerdas eurocêntrica rumo a uma esquerda transmoderna decolonial. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 2, n. 2, pp. 337-362, 2012.

HALL, Stuart. **Representation**: Cultural Representation and Signifying Practices. Londres: Sage, 1997.

HALL, Stuart. **Estudos Culturais e seu legado teórico**. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

HARTMANN, Heidi. **Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex**. In: *Signs - Journal of Women in Culture and Society*, v.1, no. 3, pp. 137-169. 1976.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss: sinônimos e antônimos**. 3. ed. São Paulo: Publifolha, 2011.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Goiânia: Ser-Tão, 2012. Disponível em: <https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf>. Acesso em 22 jan. 2018.

KAAS, Hailey. **O que é cissexismo?** *Transfeminismo*, 2012. Disponível em: <<https://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

KELLY, Joan. **Doubled Vision of Feminist Theory**: A Postscript to the “Women and Power” Conference. In: *Feminist Studies*, v. 5, n. 1, pp. 216-227. 1979.

KOYAMA, Emi. **“Cis” is real** – even if it is carelessly articulated. *Eminism*, 9 set. 2013. Disponível em: <<http://eminism.org/blog/entry/399>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LAPA, Nádia. O preconceito contra transexuais no mercado de trabalho. **Carta Capital**, 31 out. 2013. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/feminismo-para-que/o-preconceito-contra-transexuais-no-mercado-de-trabalho-2970.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LEITE JR, Jorge. **Nossos Corpos Também Mudam**: sexo, gênero, e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. 230p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2008.

LIVNE, Roy. Expanding Community on YouTube. **YouTube Creator Blog**, 29 nov. 2017. Disponível em: <<https://youtube-creators.googleblog.com/2017/11/expanding-community-on-youtube.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MARCOS, Marcela. YouTube censura conteúdo LGBT, deixa de vetar alguns vídeos extremistas e perde gigantes patrocínios. **Revista Fórum**, 25 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/2017/03/25/youtube-censura-conteudo-lgbt-deixa-de-vetar-alguns-videos-extremistas-e-perde-gigantes-patrocinius/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MARINHO, Maria Helena. Pesquisa Video Viewers 2017. **Think With Google**, set. 2017a. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/advertising-channels/v%C3%ADdeo/pesquisa-video-viewers-2017-cinco-insights-sobre-consumo-de-videos-no-brasil/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

- MARINHO, Maria Helena. A personalidade mais influente do Brasil é um YouTuber. **Think With Google**, set. 2017b. Disponível em: <<https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/advertising-channels/v%C3%ADdeo/personalidade-mais-influente-do-brasil-e-um-youtuber/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Pistas para entre-ver meios e mediações**. In: *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Tecnicidades, identidades, alteridades**: mudanças e opacidades da comunicação no novo século. In: MORAES, Denis de. *Sociedade midiaticizada*. Rio de Janeiro: Manuad X, 2006, pp. 51-79.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **As formas mestiças da mídia**. Entrevista concedida à *Revista Pesquisa Fapesp*. 2009a. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2009/09/01/as-formas-mesticadas-da-midia/>>
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Uma aventura epistemológica**. *Revista MATRIZES*, v. 2, n. 2, p. 143-163. 2009b. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38228>>
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. **A Comunicação na Educação**. São Paulo: Contexto, 2014.
- MCKINNON, Catherine. **Feminism, Marxism, Method, and State**: An agenda for theory. In: *Signs - Journal of Women in Culture and Society*, v.7, no. 3, pp. 515-544. 1982.
- MOIRA, Amara. **O cis pelo trans**. In: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.25, n.1, pp. 365-373, Abr. 2017a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2017000100365&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 jan. 2018.
- MOIRA, Amara. **Quem tem medo do movimento trans?** *Mídia Ninja*, 03 abr. 2017b. Disponível em: <<http://midianinja.org/amaramoira/quem-tem-medo-do-movimento-trans/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- MOTA, Jéssica. Casos de violência contra transexuais se multiplicam pelo país. **Congresso em Foco**. 09 nov. 2015. Disponível em: <<http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/casos-de-violencia-contratranssexuais-se-multiplicam-pelo-pais/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Campinas: Papyrus, 2005.
- O BRASIL é o país mais violento contra transexuais. E o que mais procura pornografia trans no RedTube. **HuffPost Brasil**, 19 fev. 2016. Disponível em: <http://www.huffpostbrasil.com/2016/02/19/pornografia-transexuais_n_9272598.html>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- O'BRIEN, Mary. **The Politics of Reproduction**. Londres: Routledge, 1981.
- RAGO, Margareth. **Descobrimos historicamente o gênero**. In: *Cadernos Pagu*, n.11, 1998, pp. 89-98.
- SCOTT, Joan. **Gênero**: Uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*, v.20, n.02. Porto Alegre, jul./dez. 1995, pp. 71-99.
- SERANO, Julia. **Whipping Girl FAQ on cissexual, cisgender, and cis privilege**. *Whipping Girl*, 25 ago. 2011. Disponível em: <<http://juliaserano.blogspot.com.br/2011/08/whipping-girl-faq-on-cissexual.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SERANO, Julia. **Cissexism and Cis Privilege Revisited - Part 1**: Who Exactly Does “Cis” Refer To? *Whipping Girl*, 01 out. 2014. Disponível em: <<http://juliaserano.blogspot.com.br/2014/10/cissexism-and-cis-privilege-revisited.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

SODRÉ, Muniz. **A forma de vida da mídia**. Entrevista concedida à *Revista Pesquisa Fapesp*. 2002. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2002/08/01/a-forma-de-vida-da-midia/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 244p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Salvador, 2015.

VIOLÊNCIA contra pessoas trans é ‘extremamente alta’ nas Américas, apontam ONU e parceiros. **Nações Unidas**. 15 abr. 2016. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/violencia-contrapessoas-trans-e-extremamente-alta-nas-americas-apontam-onu-e-parceiros/>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: A vocabulary of culture and society**. Nova York: Oxford University Press, 1976.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOJCICKI, Susan. A Message on Pride and LGBTQ Initiatives. **YouTube Creator Blog**, 19 jun. 2017. Disponível em: <<https://youtube-creators.googleblog.com/2017/06/a-message-on-pride-and-lgbtq-initiatives.html>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

Referências Audiovisuais

CORES e Flores para Tita. Direção, roteiro, fotografia e produção executiva: Susan Kalik. Montagem, assistência de direção e câmera: Thiago Gomes. Com: Andréa Magnoni, Diego Nascimento, Keila Simpsons, Lanmi Tripoli, Miguel Marques, Sofia Favero, Tito Carvalhal, Victor Summers e Viviane Vergueiro. 2016. 90 min. Cor. Digital.

CANDY, Mandy. **Sim, Sou uma MULHER TRANSEXUAL! Prazer, Amanda**. YouTube, Mandy Candy. 6 fev. 2015a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9kfGE3V8fbI>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **Como Revelei ser Transexual para minha Mãe**. YouTube, Mandy Candy. 05 out. 2015b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gTLXGzhUaEM>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **Menstruação e Sexo após Cirurgia! - Rapidinha com a Mandy #8**. YouTube, Mandy Candy. 19 out. 2015c.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eZbf5I4mjjc>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **#OrgulhodeSer TRANS**. YouTube, Mandy Candy. 23 jun. 2016a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BrJcCrscx-0>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **EU JÁ FUI TRANSFÓBICA HOMOFÓBICA E ESCROTA**. YouTube, Mandy Candy. 28 jun. 2016b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=q8Diit83q70>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **VIREI GAY ASSISTINDO MANDY CANDY**. YouTube, Mandy Candy. 28 jul. 2016c.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_vscyunBjYA>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **MINHA FILHA É TRANSEXUAL E EU AMO ELA**. YouTube, Mandy Candy. 04 out. 2016d.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OBZfCOeQcWc>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **REAÇÃO ASSISTINDO MEU PRIMEIRO VÍDEO NO YOUTUBE EM 2014!** YouTube, Mandy Candy. 18 out. 2016e.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=g88JFQusn8c>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **PAREM DE PEDIR FOTO DA MINHA PEPECA**. YouTube, Mandy Candy. 24 nov. 2016f.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HdbNSX5mysk>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **COMO ESCOLHI MEU NOVO NOME ♡AMANDA♡**. YouTube, Mandy Candy. 08 dez. 2016g.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=O5E46FFybzo>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **COMO ME DESCOBRI TRANSEXUAL #VisibilidadeTRANS**. YouTube, Mandy Candy. 25 jan. 2017a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=K1eL455yufw>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **EU SOU MAIS QUE UMA MULHER TRANS**. YouTube, Mandy Candy. 29 abr. 2017b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KC35-quSt00>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **COMO SABER SE VOCÊ É TRANSEXUAL**. YouTube, Mandy Candy. 03 set. 2017c.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yVZN1jzHD0s>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **REAGINDO AS FOTOS DE QUANDO EU ERA "MENINO" NA INFÂNCIA E ADOLESCÊNCIA**. YouTube, Mandy Candy. 12 out. 2017d.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Kj8fbKqOnSA>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **RESPONDENDO PERGUNTAS SOBRE MINHA "MUDANÇA DE SEXO" +16**. YouTube, Mandy Candy. 21 nov. 2017e.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XOzEL67b02Y>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **COMO MINHA FAMÍLIA REAGIU QUANDO DESCOBRIU QUE SOU TRANS**. YouTube, Mandy Candy. 01 dez. 2017f.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xSrd709mNcQ>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **CANSEL..** YouTube, Mandy Candy. 7 dez. 2017g.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7u5kBZSkgpk>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

CANDY, Mandy. **EU TENHO GOGÓ? (Pomo de Adão)**. YouTube, Mandy Candy. 09 dez. 2017h.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jzLlmyviuU8>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **EMPODERAMENTO TRANS**. YouTube, Barraco da Rosa TV. 19 jan. 2016a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rP48s0w7EHo>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **NOSSOS CORPOS, NOSSAS REGRAS**. YouTube, Barraco da Rosa TV. 27 jan. 2016b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PLw2ejvyNtk>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **UM POUCO SOBRE A MINHA TRANSIÇÃO**. YouTube, Barraco da Rosa TV. 08 mar. 2016c.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TGKrAaTUGZM>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **PASSABILIDADE É O CARALHO: SOU MULHER DE PEITO E PAU!** YouTube, Barraco da Rosa TV. 30 mar. 2016d.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9BjOvuR51g>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **COMO CONTEI PRA MINHA MÃE QUE SOU TRANS!** YouTube, Barraco da Rosa TV. 18 mai. 2016e.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tL91KO2ZxWM>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **FUI EXCLUIDA DO FACEBOOK.** YouTube, Barraco da Rosa TV. 24 out. 2016f.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fLo6mg5_04c>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **"COMO VOCÊ ESCONDE SEUS PELOS?"**. YouTube, Barraco da Rosa TV. 30 mar. 2017a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=e-XhPpWrLXI>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **DRAG vs. TRANS.** YouTube, Barraco da Rosa TV. 24 abr. 2017b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-AEj1NUk8Fs>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **MULHER TRANS TAMBÉM TEM MÃE!** YouTube, Barraco da Rosa TV. 10 mai. 2017c.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ne7_fn0LTIA>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **BONDE TRANS VAI PRA JUSTIÇA!** YouTube, Barraco da Rosa TV. 24 mai. 2017d.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RYZbkzJdG_s>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **E TEM BOY TRANS EM BH? | Lucca Najjar e Rosa Luz.** YouTube, Barraco da Rosa TV. 29 mai. 2017e.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DxYKsBNpxWE>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **5 COISAS QUE MULHERES TRANS GOSTARIAM QUE VOCÊ SOUBESSE.** YouTube, Barraco da Rosa TV. 23 out. 2017f.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=te3YCYomFOY>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

LUZ, Rosa. **NÓS POR NÓS ft. Ariel Modara ♥ #YoutubeTrans.** YouTube, Barraco da Rosa TV. 04 jan. 2018.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KVwn4t3xPN0>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MODARA, Ariel. **Desabafo Inicial | DIÁRIO FTM.** YouTube, Ariel Modara. 17 nov. 2015a.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bbQWj_1p4xc>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MODARA, Ariel. **Como contei pra mãe que sou transgênero + nome | DIÁRIO FTM.** YouTube, Ariel Modara. 31 dez. 2015b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=awbRIeTNOFM>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MODARA, Ariel. **ESCOLHI MEU NOME DEFINITIVO + MÃE DE TRANS.** YouTube, Ariel Modara. 22 mar. 2016.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Z3otSTC40Lg>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MODARA, Ariel. **TODO HOMEM TRANS TEVE PASSADO LÉSBICO?** YouTube, Ariel Modara. 22 mai. 2017a.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tEF0yv8jnyg>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

MODARA, Ariel. **SURTANDO COM MANDY CANDY + mini bônus especialíssimo.** YouTube, Ariel Modara. 27 set. 2017b.

Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=a7nVmO5URmQ>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

- MODARA, Ariel. **COMO EU ME DESCOBRI TRANS**. YouTube, Ariel Modara. 14 out. 2017c.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=u5YtAbgdd3Q>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **SE A PRIMEIRA VEZ FOI DIFÍCIL, IMAGINA NA SEGUNDA?** YouTube, Lucca Najar. 11 set. 2016a.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wSK1AZ-7FaY>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **COMO CONTEI QUE SOU HOMEM TRANS**. YouTube, Lucca Najar. 18 set. 2016b.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=h0D-gMHTtGY>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **COMO É TER UM FILHO TRANS?** YouTube, Lucca Najar. 15 jan. 2017a.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sxQmyIFq0qQ>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **COMO CONTAR PARA A FAMÍLIA QUE SOU TRANS?** YouTube, Lucca Najar. 21 mai. 2017b.
Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sSYpv2_9x0g>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **COMENTANDO OS PRIMEIROS VÍDEOS DO CANAL**. YouTube, Lucca Najar. 03 set. 2017c.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PTOb5Cy5364>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- NAJAR, Lucca. **SER TRANS NÃO É UMA RECEITA DE BOLO**. YouTube, Lucca Najar. 18 out. 2017
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ys6kOoMQW8k>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **EU SOU TRANS!** YouTube, Transdiário. 01 out. 2016a.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=W9sUjwLCX0Q>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **O QUE É SER TRANS?** YouTube, Transdiário. 09 out. 2016b.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sj31UfJgPI>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **COMO CONTEI QUE SOU TRANS**. YouTube, Transdiário. 24 out. 2016c.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=r-onLh-cRDw>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **Meu namorado é TRANS | FTM**. YouTube, Transdiário. 06 nov. 2016d.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aBaD0D-ugW8>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **HOMEM TRANS É HOMEM DE VERDADE?** YouTube, Transdiário. 23 jan. 2017a.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UHNLPvTRIN4>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **TRANSIÇÃO NO TRABALHO**. YouTube, Transdiário. 21 fev. 2017b.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MAxLs5AVvnQ>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **MEU FILHO É TRANS - Transexualidade FTM**. YouTube, Transdiário. 14 mar. 2017c.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bIHsZevAu8c>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **A TRETA DO NOME SOCIAL - Transexualidade FTM**. YouTube, Transdiário. 21 mar. 2017d.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oGFzZjuGgCw>>. Acesso em: 22 jan. 2018.
- SCARPELLI, Luca. **Homem trans pode ter pinto?** YouTube, Transdiário. 21 mai. 2017e.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xxFGeqbLjy8>>. Acesso em: 21 mai. 2017.

SCARPELLI, Luca. **Coisas que homens trans escutam**. YouTube, Transdiário. 29 dez. 2017f.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2jdXcFr2qJ8>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **EU SOU UMA FARSA**. YouTube, Thiessita. 21 dez. 2016.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=VDWwiAqGliY>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **MINHA TERAPIA HORMONAL + RISCOS DA TERAPIA HORMONAL PARA MULHERES TRANS**. YouTube, Thiessita. 03 jun. 2017a.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=lMdYYEbrHbk>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **BATE-PAPO TRANS - ONDE PROCURAR TRATAMENTO?** YouTube, Thiessita. 18 jul. 2017b.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aIIHUnBh7j0>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **MULHERES TRANS SENTEM PRAZER NA PPK DEPOIS DA CIRURGIA?** YouTube, Thiessita. 03 ago. 2017c.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=W4WezUHMhX0>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **PROBLEMATIZEI**. YouTube, Thiessita. 24 ago. 2017d.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QTkcIcfPk8o>>. Acesso em: 22 jan. 2018.

WOINBACKK, Thiessa. **COMO ME DESCOBRI COMO MULHER TRANS**. YouTube, Thiessita. 26 set. 2017e.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kzmFaehZZGY>>. Acesso em: 22 jan. 2018.