

# Danças e gêneros: Etnografia em um grupo de dança com travestis e mulheres trans em São Paulo

*Michel de Oliveira Furquim dos Santos<sup>1</sup>*

Este artigo visa retratar e discutir as possibilidades de existências e performatividades a partir da observação e participação em uma oficina de dança do grupo Transamigas, direcionado para travestis e mulheres trans na cidade de São Paulo. Durante os encontros e as conversas com as participantes, constatou-se uma fala em comum sobre a busca de um corpo de uma “mulher de verdade”, que vai ao encontro do discurso e de tecnologias biomédicas que fornecem um status de legitimidade de certos corpos e experiências. O texto mostra que práticas, tecnologias e políticas devem ser repensadas para considerar a multiplicidade das experiências trans e travestis.

**Palavras-chave:** transidentidade, performance, gênero, sexualidade, travestis

**Dances and Genders: Ethnography in a Dance Group with Travestis and Trans Women in Sao Paulo** aims to portray the possibilities of existence and performativity based on observation and participation in a dance workshop in the Transamigas group, aimed at travestis and trans women in the city of São Paulo. During the meetings and conversations with the participants, there was a common speech about the search for the body of a “real woman”, which meets the discourse and biomedical technologies that provide a status of legitimacy of certain bodies and experiences. The paper shows that practices, technologies and policies must be rethought to consider the multiplicity of trans and transvestite experiences.

**Keywords:** transidentity, performance, gender, sexuality, travestis

## Introdução

Minha atuação como psicólogo voluntário em uma ONG e em um centro de acolhida para pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) na cidade de São Paulo foi atravessada por relatos de travestis e mulheres trans<sup>2</sup> que suscitaram

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública (PPGSP) da Universidade de São Paulo (USP) e bacharel e licenciado em psicologia pela Universidade de Santo Amaro (Unisa). E-mail: michelfurquim@usp.br

<sup>2</sup> Utilizarei neste texto os termos “trans” e “travesti”, os mesmos utilizados por minhas interlocutoras durante o trabalho de campo realizado para esta pesquisa, para me referir às pessoas que não se sentem contempladas com o gênero que lhes foi atribuído em seu nascimento.

inquietações sobre o acesso a serviços, práticas e tecnologias da saúde. Esses relatos traziam um pouco da dimensão dos obstáculos – tanto visíveis, materiais, quanto subjacentes, implícitos – no acesso a serviços de saúde por essas pessoas que desestabilizam as fronteiras de gênero socialmente construídas. A partir dessa observação, escolhi fazer uma pesquisa, durante meu curso de mestrado em saúde pública, sobre essas barreiras no acesso à saúde pública e às estruturas, buscando compreender como se justifica essa exclusão.

Nessa trajetória, por meio do método etnográfico, busquei conhecer os itinerários terapêuticos usados por travestis e mulheres trans e por onde essas pessoas transitavam na busca por cuidado e para tornar suas vidas possíveis. Os trabalhos no Instituto Pró-Diversidade, ONG localizada no bairro do Brás, na Zona Leste de São Paulo, e no Centro de Referência e Defesa da Diversidade (CRD), na República, região central, em que atuei como psicólogo voluntário, podem ser caracterizados como intervenções psicossociais. Essas são diferentes de um acolhimento clínico ou hospitalar, por exemplo, uma vez que o objetivo não é diagnosticar ou tratar, mas oferecer acolhimento, envolvendo aspectos sociais e psicológicos (não hierarquizados ou superpostos). O acolhimento psicossocial é comprometido com o empoderamento do sujeito e com o incentivo na busca por soluções para suas dificuldades e que façam sentido para sua vivência. Ele considera também estender a rede de acolhimento à família e promover a articulação com outros serviços para o atendimento de demandas como busca por moradia, doações de roupas e alimentos, alterações gratuitas de documentação, indicação para vagas de emprego etc. (MACEDO e CONCEIÇÃO, 2017).

Muitas das pessoas que acessavam o CRD e o Pró-Diversidade eram gays, lésbicas, mulheres trans, homens trans, travestis, não-binários e bissexuais. Os dois serviços realizavam acolhimento para pessoas de baixa renda, em situação de rua e/ou profissionais do sexo, mas grande parte de quem chegava em busca do acolhimento psicossocial era LGBT.

Em minha caminhada trabalhando nesses dois espaços, conheci o grupo Transamigas, parte do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Saúde da População LGBT+ (NUDHES), vinculado ao Departamento de Saúde Coletiva da Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo<sup>3</sup>. Lá, entre maio e agosto de 2019, tive a oportunidade de participar de um exercício de dança do ventre e dança cigana com mulheres trans e travestis. A experiência, que tensionou não apenas meus conceitos teóricos sobre gênero e suas performatividades,

---

<sup>3</sup> Conferir: <http://nudhes.com/sobre>

mas também o meu próprio corpo, tornando minha vivência, como homem, cisgênero<sup>4</sup>, negro e gay, parte da análise sobre como as normas e expectativas – *hétero-cis-binárias* – de gênero moldam ossos, epiderme, movimentos, ritmo e posturas.

Neste artigo, revisito alguns passos dessa trajetória, conhecendo algumas personagens chave em minha entrada no campo. A partir desse primeiro contato, sigo com algumas reflexões sobre os regimes de visibilidade e o status de verdade atribuído aos corpos e experiências. A troca com minhas interlocutoras oferece ao presente texto uma possibilidade de pensar as performatividades de gênero inscritas e reinscritas, constante e diariamente, além da construção em diversos graus do corpo e alguns fatores que intermediam essas mudanças. A jornada também contribui para os trabalhos sobre a importância do corpo do(a) pesquisador(a) no trabalho de campo e como este é agente mobilizador nas/das relações.

As falas de algumas interlocutoras que utilizarei neste trabalho desfazem a métrica do tempo que não é a mesma que dele se faz no presente e no agora. Entre o tempo falado durante o trabalho de campo e o tempo escrito há o tempo do pesquisador, que, depois de escutar as vozes, inscreve a escuta, letra a letra, no papel. Fixa as palavras ditas e os movimentos observados outrora, cristaliza as vozes e os gestos pela materialidade do texto. Nesse silêncio do falar e de revisitar as afetações do/no campo, descreve-se um grupo humano, gente de carne e osso, e assim descrevem-se saberes aprendidos e atravessamentos.

## **Primeiros passos: transitando**

Foi por coincidência ou coisa semelhante que descobri o grupo Transamigas. Uma confusão na impressora do departamento da universidade, uma troca acidental (?) de folhas no equipamento, me colocou em contato com o professor Ivan França Junior, que ministraria naquela mesma semana uma aula sobre redação de artigos científicos no Departamento de Saúde Coletiva da Santa Casa de São Paulo, a convite de Maria Amélia Veras, médica epidemiologista e coordenadora do NUDHES. A aula do professor Ivan era para auxiliar na redação de artigos científicos de trabalhos que o departamento e os orientandos de Maria Amélia estavam desenvolvendo com população trans e travesti, que me deixou animado e surpreso. Animado, pois naquela época eram poucos os trabalhos na área da saúde voltados para população trans e travesti em andamento de que eu tinha conhecimento, e surpreso

---

<sup>4</sup> A categoria “cisgênero” ou “cisgênera” – ou “cis”, sua forma abreviada – se refere a pessoas que se sentem satisfeitas, contempladas, com o gênero que lhes foi atribuído em seu nascimento são categorizadas como “cisgênera”, ou “cis” por abreviação.

porque se tratava de um departamento muito próximo, geograficamente, da Faculdade de Saúde Pública, onde eu realizava minha formação acadêmica – o Hospital Central da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo localiza-se na região central de São Paulo, próximo aos bairros da Santa Cecília, República e do Largo do Arouche.

A aula em questão era direcionada aos profissionais do núcleo de pesquisa, composto majoritariamente por médicos, homens, cis, brancos. Como exercício de treinamento, o professor utilizou artigos produzidos por alguns desses integrantes que versavam sobre a incidência do HIV em mulheres trans e travestis. Naquele momento conheci Maria Amélia, a quem contei sobre meu projeto e meu interesse em conhecer mais sobre os processos de cuidado, agenciamentos terapêuticos e resiliência de pessoas trans e travestis, e como esses movimentos tornavam suas vidas possíveis. Sua disponibilidade imediata e acolhedora me colocou em contato com Daniel Barros, um dos responsáveis pelo projeto Transamigas.

Meu contato inicial com Daniel ocorreu na sede do NUDHES, onde são desenvolvidos pesquisas, entrevistas, oficinas e trabalhos. O núcleo fica na região da Praça da Sé, Centro de São Paulo, em um prédio onde se encontram também outros núcleos de pesquisa e ONGs, como a É de Lei – voltada para práticas e políticas de redução de danos – e a Koinonia – que oferece acolhimento a grupos histórica e culturalmente vulnerabilizadas –, tornando o espaço um lugar de circulação de pessoas socialmente vulnerabilizadas e marginalizadas, como aquelas vivendo com HIV, trans, travestis, usuários de drogas ilícitas, pessoas em situação de rua etc. O prédio, antigo, com sinais de ter sido residencial em alguma época passada, era rodeado por ambulantes que ofereciam aos gritos fotos 3x4 e fotocópias (xerox), devido à proximidade a uma unidade do projeto do Poupatempo, que oferece serviço de emissão e troca de documentos para a população, sendo um local de intensa circulação.

Apesar da anuência de Maria Amélia e de Daniel, nenhum dos dois poderia me incluir na oficina de dança que se iniciava naquele mesmo período. Era necessária a permissão das participantes do projeto, afinal, aquele espaço e a oficina de dança eram para elas. Segundo Michael Agrosino (2009), a observação participante do pesquisador somente será reconhecida pelo grupo caso este concorde com sua presença. Encontrei-me com oito participantes do grupo naquele primeiro dia e expus meu interesse em participar da oficina como observador, explicando meu objetivo com o trabalho de campo. Fui acolhido pelas “meninas” – como muitas delas se chamavam – do Transamigas, que

aceitaram minha presença nas oficinas de dança do ventre e dança cigana, porém com uma condição: que eu também dançasse com elas. Observador, somente? Nem pensar.

Uma das participantes, Aline<sup>5</sup>, disse:

– Eu me sentiria incomodada se um “homem” quisesse participar, porque aí eu me sentiria inibida em fazer alguns movimentos, abrir as pernas.

Contudo, disse que comigo não teria problemas. Para Aline, eu não apresentava características que me categorizassem como “homem”. Mesmo não tendo revelado minha orientação sexual até aquele momento, fui lido por ela e pelo grupo pela minha postura, tom de voz, gestos e movimentos, que não preenchiam suas expectativas de um homem “heterossexual” e, conseqüentemente, um “homem de verdade”. Mesmo com hesitação – afinal, a dança nunca foi algo familiar em minha vivência – aceitei a condição, e assim novas reflexões e dúvidas se apresentaram. O processo exigiria reaprender e ressignificar os limites do meu corpo, bem como minhas concepções sobre minhas próprias performatividades de gênero até ali. Um duplo exercício também se produziu: a experiência de conhecer sobre a realidade de mulheres trans e travestis, ao mesmo tempo que experimentava a dança e a representação “feminina” nesse corpo.

## **Mulheres de verdade**

No Transamigas conheci algumas mulheres trans e travestis que apresentaram questões para pensar em minha pesquisa, como sexo, prostituição, educação, trabalho e família. Essas interlocutoras, durante conversas e diálogos me trouxeram histórias de construção de corpos travestis e trans que viveram as décadas de 1980 e 1990, épocas em que o Processo Transexualizador<sup>6</sup> nos moldes de hoje ainda era um sonho distante. Ela falaram sobre a capacidade de criar redes e contatos que auxiliassem não apenas nas mudanças de seus corpos, mas nos cuidados da saúde, na transmissão de saberes sobre

---

<sup>5</sup> Os nomes das participantes da oficina citados no texto são fictícios.

<sup>6</sup> O Processo Transexualizador foi criado em 2008 pelo Ministério da Saúde do Brasil, por meio da portaria nº 1.707/200811. Ele passou a permitir procedimentos para alterações físico-corporais relacionados à adequação de gênero, incorporando-os na tabela de procedimentos do Sistema Único de Saúde (SUS). Contudo, foi somente em 2013 que uma nova portaria ampliou o acesso a travestis e homens trans ao Processo Transexualizador, que até então dava assistência apenas para mulheres trans.

como se manter viva, onde conseguir receitas médicas para hormônios, quais *bombadeiras*<sup>7</sup> eram confiáveis, vínculos de afetos e amizades para cuidar umas das outras.

As oficinas de dança ocorriam semanalmente, toda quarta-feira à noite. Nesses dias nos reuníamos na sala de pesquisa – eu, Daniel e as participantes – até o horário de início. Nesse ínterim, tomávamos o café da tarde, composto por bolos, pães, salgados, doces e frutas, trazidos por Daniel e pelas integrantes. Por diversas vezes, esse momento se tornou um espaço onde alguma das participantes demonstrava seus “dotes culinários” com alguma receita para agradar o grupo. Pouco a pouco aquele espaço se tornou um lugar seguro, onde violências, medos e preocupações pareciam distantes. Em meio a uma bolacha e outra, emergiam conversas diversas, sobre passados gloriosos, presentes preocupantes e futuros esperançosos.

Em um desses momentos, o grupo conversava sobre um baile de carnaval que acontecia no Rio de Janeiro nos anos 1980 e 1990. A festa, que acontecia no *Scala Rio*, na Zona Sul da cidade, reunia muitas travestis e mulheres trans – na época o termo “trans” ainda era pouco conhecido, restrito a espaços acadêmicos e médicos – que lá ganhavam visibilidade, desfilando com fantasias e exibindo seus corpos esculpido ou *bombados*.

As meninas contam que quem era entrevistada por um dos repórteres da TV Manchete – citando Monique Evans, Otávio Mesquita e Rogéria<sup>8</sup> – ou tinha uma foto publicada em uma das revistas ou jornais da época ganhava status de fama e *glamour*. Na conversa, instaurou-se um consenso de que a modelo Roberta Close foi a personalidade “trans” mais famosa que passou pelo *Scala*, e que ela se parecia com uma “mulher de verdade”. A conversa sobre Roberta Close me fez revisitar memórias antigas sobre o tema e como sua aparição em revistas tem conexão com essa ideia de “mulher de verdade”.

Em 1984, as bancas de jornal brasileiras receberam a edição de uma revista “masculina” que seria responsável pelo recorde de vendas até então. A protagonista da edição parecia mostrar que o tempo dos corpos de mulheres erotizados e cobertos por “tarjas pretas” havia sido superado. A revista *Playboy*, direcionada a um “novo homem”, apresentava ao país uma nova mulher, uma *trans-mulher*, como proposto por Paul Preciado (2011). Assim, a *Playboy*, bem como novelas e filmes, se tornava veículos de imagens de

---

<sup>7</sup> *Bombadeiras* são pessoas que travestis e mulheres trans procuram para aplicar silicone industrial em gel, fora de serviços de saúde, e assim, de forma rápida, darem a seus corpos formas voluptuosas.

<sup>8</sup> Rogéria foi uma das repórteres que cobria o baile Gala Gay, transmitido pela TV Manchete. Ela se autointitulava a “travesti da família brasileira”.

gênero e sexualidades, demonstrando novas possibilidades de existências e cruzamentos que dialogam com cenários e cotidianos que estão para além desses materiais.

Na época, todos queriam comprar a revista que mostrava, como vários diziam, “a mulher mais bonita do Brasil”. No entanto, era possível perceber um interesse subjacente pelo corpo daquela pessoa que “havia nascido homem, mas que em certo momento ‘mudou de sexo’ e agora era uma mulher”. Meu pai, aliás, foi uma dessas pessoas que comprou a revista para saber como era o corpo de uma mulher trans. A *Playboy* era um dos pilares do regime *farmacopornográfico*, termo cunhado por Preciado (2011) que diz respeito a um processo semiótico-técnico da subjetividade, com aparato discursivo-material, que transformaria conceitos como feminilidade e transexualidade em corpos e biótipos – a invenção de um sujeito e, em seguida, sua reprodução global. Bruno Cesar Barbosa (2015) desenvolve em seu trabalho o termo *transglobalização*, referente ao processo pelo qual a autoridade do discurso médico sobre os “corpos trans” se tornaria global, produzindo homogeneização e padronização em torno da categoria trans, e construiria uma “comunidade trans global imaginada”.

Ao mesmo tempo que alguns programas de televisão e revistas retratavam Roberta Close como uma mulher transexual, outros anunciavam que “a mulher mais bonita do Brasil era um homem”. Na própria *Playboy*, em maio de 1984, o texto da matéria descrevia que a modelo “confundia muita gente”. As afirmações sugerem que havia um “se passar por” mulher no caso da modelo. Seu corpo e sua aparência poderiam confundir as pessoas e, se havia confusão, era porque haveria uma verdade que estaria “escondida”, algo que “não era dito” e fazia com que as pessoas não pudessem reconhecer Roberta como uma “mulher de verdade”<sup>9</sup>.

Mario Carvalho (2018) mostra em sua pesquisa como a categoria “travesti” é imbuída de valores morais negativos, relacionados à marginalidade, vulgaridade, indecência e prostituição, e inserida em um regime de visibilidade que passa por ideias de “truque”, “falsidade”, “quase mulher” etc., ao mesmo tempo que carrega a pressuposição de uma impossibilidade somática e/ou psíquica de trânsito completo, ou seja, que nunca será uma mulher “de verdade”.

---

<sup>9</sup> A verdade pode ser considerada como aquilo que se mantém inalterável, em qualquer tempo e lugar. Michel Foucault nos mostra que aquilo que é qualificado como verdadeiro é produzido para justificar racionalmente uma identidade cultural (FOUCAULT, 1997).

As aparições de Roberta Close sempre foram marcadas pela capacidade de “passabilidade”, de “se passar por”. Ou seja, os traços socialmente apresentados por ela não levantavam dúvidas sobre seu gênero, em especial para quem desconhecia sua história, possibilitando sua circulação em diversos ambientes sociais com certa naturalidade. Não podemos negar que ela teve um papel importante, dando visibilidade às experiências trans. Contudo, era apresentada sempre como uma transexual requintada, em contraponto às travestis. Assim, contribuía para a marginalização dessas últimas, cada vez mais vinculadas à rua, à violência, ao HIV/AIDS, à prostituição e à degeneração. A utilização da imagem de Roberta, na época, fortaleceu o discurso binário caracterizado por um corpo feminino ideal e um corpo masculino ideal, reforçando limites e fronteiras entre esses padrões corporais (LEITE JR., 2011).

O termo passabilidade não é novo e já foi utilizado para explicar outros processos, como passabilidade branca e passabilidade hétero. No entanto, nos casos de pessoas que vivenciam experiências trans e experiências travestis, a passabilidade seria a situação em que esses corpos seriam reconhecidos pela sociedade como “não-trans”, isto é, uma passabilidade cisgênera.

Outra integrante do grupo, Ana, me contou sobre a importância de não ser lida como um corpo travesti nos espaços em que circula.

– Eu moro numa comunidade lá na Zona Sul, Chácara Santo Antônio, conhece? Então, eu não tenho mais carro, vou de ônibus. Se eu não for bem feminina, e comportada, lógico, as pessoas não [me] respeita [sic]. As pessoas vão olhar e falar “ah lá, a travesti”. Andar pelo Centro é uma coisa, aqui ninguém fica olhando pras bichas. Mas se você vai mais pra lá, é bem diferente.

Em seu trabalho etnográfico, Larissa Pelúcio (2009) retrata e aborda as violências que atingem corpos-travestis no deslocamento pelo espaço público. Atingir certa passabilidade, ou seja, não ser reconhecida na paisagem dos espaços como travesti, seria uma estratégia de “esquiva” diante da violência que ocorre no espaço público da rua. O discurso biomédico, ao legitimar o termo transexual, também fez com que o termo travesti ganhasse, para muitas, um significado desagradável, depreciativo, sendo utilizado muitas vezes como algo ofensivo, como é possível perceber no relato de Ana. Barbosa (2015) analisa, a partir de situações presenciadas em sua pesquisa, como o uso do termo transexual funcionaria como um processo civilizador e homogeneizador, tornando a identidade travesti um discurso antropológico, uma forma de se contrapor à transglobalização. A possibilidade de ser



agredida quando se é lida pela sociedade como um corpo “não-cis”, que não atende as expectativas sociais de um estereótipo de gênero, e de se ter segurança quando se é lida como um corpo cis, legitimado e que poderá circular nos espaços públicos livremente, expõe um dos dispositivos do sistema *héterocisnormativo* em que todos estamos inseridos. *Cistema*<sup>10</sup> esse que delimita não apenas os locais, mas também os horários por onde os corpos circularão e de que forma, fazendo com que pessoas trans e travestis evitem sair de casa à luz do dia ou morar em bairros distantes do centro da cidade.

O que nós, pessoas cis, fazemos com isso?

## Configurando o corpo

– Uma vez participei de um quadro da [emissora de televisão] Record, *Ele & Ela*, no Programa do Faro, sabe? Os *boys* tinham que descobrir se era homem ou mulher, e todos, sem exceção, disseram que eu era mulher. Até hoje, ninguém sabe que eu não era *amapoa*<sup>11</sup>. (Ana)

Aline apresenta um corpo que passou por transformações físicas graças a intervenções hormonais e cirúrgicas plásticas. Conforme diz, o silicone e o quadril largo foram conquistados com muito trabalho e muitas noites na rua. Preciado (2007) descreve que a passabilidade se constitui também pela utilização de tecnologias e técnicas que, em última análise, produzem “processos de incorporação de sexo e de gênero” (p. 53). As experiências que essas intervenções apresentam não seriam, portanto, unicamente “performances”, mas “transformações corporais físicas, sociais e políticas que ocorrem não no palco, mas no espaço público” (*Idem*).

Mas Aline demonstra também que “andar de forma feminina” é essencial para uma “mulher de verdade”. O gênero, além das características que se apresentam inscritas no corpo, também seria a soma da repetição de atos, gestos e signos, do âmbito cultural, que reforçariam a construção dos corpos masculinos e femininos tais como nós os vemos atualmente. Trata-se, portanto, de uma questão de performatividade, conforme já proposto por Judith Butler (1990). Para a filósofa, gênero é um ato intencional, um gesto performativo que produz significados (PISCITELLI, 2002). A busca por um corpo que

---

<sup>10</sup> Viviane Vergueiro Simakawa (2015) propõem que a experiência de corpos que atendem à construção sexo-gênero adquirem privilégios e utiliza o termo *Cistema* para afirmar que toda a organização, produção e legitimação de saberes-poderes está calcada na lógica ocidental que realiza a manutenção da cisgeneridade como norma ao desconsiderar que cis também é uma categoria.

<sup>11</sup> Gíria para mulher cisgênero.

represente uma “mulher de verdade” também demonstra que *heterocisnormatividade* se impõe sobre corpos, anulando a possibilidade da diferença. Corpos não passáveis seriam aqueles incompletos, ou que não conseguissem atingir um nível de verdade, impossibilitando assim sua legitimação. A passabilidade, implicada em uma performatividade de gênero, dispõe um conjunto de atos regulados e repetidos que asseguram uma imagem substancial de gênero no registro de uma matriz heterossexual e cisgênero. Pelúcio (2009) trouxe em sua pesquisa essa busca pela “perfeição” como meta para a maioria das travestis. Essa “perfeição” significa se “passar por mulher”, ou seja, ser lida pela sociedade como uma mulher cisgênero.

Berenice Bento (2014), por sua vez, aponta o caráter múltiplo das vivências trans de corpo e gênero a partir de sua pesquisa em um hospital em Goiânia, onde percebeu que a produção de um sujeito trans homogêneo acontecia como moeda de negociação na relação com os saberes médicos, mas que fora do ambiente do hospital as vivências de corpo e gênero eram bastante diversificadas. Nesse sentido o corpo e o gênero se dão como experiências singulares, que variam de uma pessoa para outra, evidenciando a condição trans como uma vivência de afirmação da multiplicidade.

## **Dançando como uma mulher: diferença sexual e biopoder**

Antes do início dos exercícios das danças, as pessoas do grupo Transamigas realizavam uma roda de aquecimento. Dione, fisioterapeuta, mulher cis, mediava uma conversa em que todas escolhiam um tema, e sempre surgiam assuntos como “solidariedade”, “amor-próprio”, “autoestima” e “sororidade”. Algumas participantes falavam de suas experiências, desabafavam sobre algum ocorrido naquele dia ou recentemente, enquanto outras preferiam não compartilhar nada. Várias delas já haviam se prostituído em algum momento de sua vida, então várias vezes aquele momento inicial era preenchido por falas sobre alguma cena sexual com um cliente, falas sobre roupas ou perucas ou cenas de violência e preconceito que haviam vivenciado.

Algumas das meninas sugeriram que para participar da oficina eu não precisava estar “vestido de mulher”, e poderia utilizar um “traje masculino” e ter “passos e movimentos de um homem”. Outras, por sua vez, achavam que eu deveria usar os mesmos trajes que elas e aprender mesmos passos da dança. Minha opinião foi consultada como forma de decidir qual coreografia e trajes seriam escolhidos. Optei por utilizar os mesmos

trajes e aprender os mesmos passos de dança que as participantes. Essa diferença entre homem e mulher, masculino e feminino se tornou uma das reflexões em minha pesquisa.

Thomas Laqueur (1996) argumenta que a diferença entre os sexos surge nos séculos XVIII e XIX sob a perspectiva biomédica, especialmente da medicina, porém em resposta a uma demanda social da época. O Ocidente não concebia a sexualidade humana como binária e dividida entre masculino e feminino até o século XVIII; desse modo, até então o modelo de sexualidade era o modelo de sexo único (*one-sex model*). É possível supor que outras formas de pensar a sexualidade e o gênero tenham existido, mas esse exercício imaginativo é difícil e complexo para nós, seres humanos construídos em um mundo onde a diferença de sexos é enraizada, naturalizada e reforçada em nossos pensamentos e práticas diárias. No modelo de sexo único – o pensamento que prevaleceu no Ocidente por tantos séculos –, havia uma hierarquia corporal, em que o corpo do homem era considerado o grau máximo de perfeição e o corpo da mulher era visto como inferior. Nessa escala de perfeição, que começava com a mulher e atingia seu apogeu com o homem, a mulher não era diferente do homem, mas um homem invertido. Até o século XVIII, os órgãos do corpo feminino, como a vagina, o clitóris e os ovários – até pouco tempo atrás considerados órgãos reprodutores – eram vistos como versões invertidas dos órgãos do corpo do homem, como o pênis e os testículos (LAQUEUR, 1996).

Segundo Jurandir Freire Costa (1995), a teoria da diferença sexual nasceu do interesse filosófico, moral e político de encontrar algo para afirmar e justificar a inferioridade moral, política e jurídica das mulheres. As mudanças nos parâmetros científicos só ocorreram devido à polêmica cultural em torno dos discursos da natureza e do papel da mulher na sociedade, e não em razão das novas descobertas. Para Joan Scott (1990), é recorrente nos estudos e na compreensão das sociedades uma análise dicotômica sobre gêneros, na qual homem e mulher são concebidos como polos opostos, tendendo a marcar uma superioridade do homem sobre a mulher. Aliás, a dicotomia – teoria/prática, ciência/ideologia, presença/ausência, homossexual/ heterossexual (poderíamos pensar também em cisgênero/transgênero) – é uma das marcas da modernidade (LOURO, 2008). A necessidade de diferenciar homens e mulheres era uma preocupação do pensamento iluminista que influenciou a maneira como as ciências conceberam e interpretaram questões relacionadas ao sexo e ao gênero. Sob esse aspecto, a ciência não se apresenta como um fator neutro, mas é concebida e investida em uma rede de poder. A linguagem

científica foi uma das grandes influências para o surgimento, nos séculos seguintes, de “figuras” e “identidades” baseadas na sexualidade.

Nesse período, ocorre “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (FOUCAULT, 1999, p. 286). Foucault vai chamar esse fenômeno de biopoder, que, sendo exercido sempre sobre determinada população, não está preocupado com o indivíduo, mas com a população, que é um problema biológico, político, científico e, conseqüentemente, um problema de poder. Nesse sentido, a diferenciação biológica do sexo é um dos dispositivos do biopoder.

Conforme Foucault (*Ibid.*), o biopoder foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, que só conseguiu se sobrepor a outras estruturas políticas e de vida por meio do controle dos corpos no aparelho de produção e de uma regulamentação ou um ajustamento dos fenômenos populacionais ao sistema econômico. Fez-se necessário, para o capitalismo, tornar os corpos mais úteis e mais dóceis, transformando as forças, as habilidades e a vida em geral sem tornar as pessoas mais difíceis de sujeitar; é pelo exercício do biopoder que fenômenos ligados à vida da espécie humana passam então a ser objetos da relação poder-saber. Assim, a partir do século XVII, surge um movimento de produção de discursos de verdade sobre o sexo. Não houve uma recusa em conhecer o sexo; pelo contrário, forçou-se todos a falarem dele, para assim formular um regime ordenado de saber e a produção de uma verdade (*Idem*, 1988).

Na produção de um sexo verdadeiro, normal, produziram-se assim os sexos e as sexualidades que seriam os “falsos”, anormais ou não naturais. Essa lógica binária tornou os sujeitos marginalizados, seus sexos e sexualidades, necessários para circunscrever os contornos do que era normal e que, de fato, seriam aqueles que importam, em contraposição aos desviantes (BUTLER, 1993; LOURO, 2004).

Na lógica binária construída a partir desses discursos, sempre existirá e se admitirá um polo a ser desvalorizado, designado como minoria que, apesar de diferente ou desviante, poderá ser “tolerada” pela sociedade. Mas ao apresentarem-se feminina ao mundo, a travesti e a mulher trans desestabilizam as correspondências pré-estabelecidas entre sexo e gênero; suas identidades embaralham as fronteiras quando fogem, de forma indisciplinar, do seu destino dado pelo corpo biologizado (AMORIM, 2019).

## Entrando na dança

Dione escolheu a dança do ventre como uma das atividades a serem desenvolvidas. Essa dança não é simplesmente um exercício: ela faz parte de uma tradição muito antiga, ligada ao culto da terra e do útero da mulher. Conhecida há seis mil anos, surgiu, ao mesmo tempo, no Egito, na Mesopotâmia e na região do Pacífico. Pela necessidade de oferecer um ritual totalmente dedicado às deusas Isis (no Egito), Istar e Inana (na Mesopotâmia), nos templos, durante as festas religiosas, surgiu essa dança, também usada na iniciação sexual das jovens e na preparação do parto (NAHID e TAKUSI, 2000). Nesse período, a dança do ventre era secreta e muito importante, só sendo realizada pelas altas sacerdotisas, mulheres importantes e respeitadas na cultura egípcia, sendo proibida a apresentação em público. Com o tempo, foram permitidas apresentações em palácios, e foi assim que a população tomou conhecimento da dança do ventre.

A dança cigana não tem uma origem tão clara, mas alguns relatos afirmam que ela surgiu na Índia. Por serem nômades, os ciganos foram incorporando à dança, ao longo do tempo, elementos e influências de vários lugares. Diferentemente da dança do ventre, a dança cigana tem a participação de homens, porém, eles se distinguem das mulheres pelos passos, trajes e acessórios.

As danças do ventre e dança cigana têm peculiaridades, como o rebolado marcado dos quadris, movimentos que transmitam sensualidade e a presença de adereços tidos como femininos: saia, pulseiras, brincos, colares, maquiagem, véu e leque. Dançar ao lado de mulheres trans e travestis tensionou diversos dos meus limites corporais que eram latentes até aquele momento. Além disso, criou tensões em outras esferas de minha vida. Por exemplo, precisei explicar para o meu companheiro que iria “me vestir de mulher” para fazer aulas de dança e solicitar auxílio de mulheres cis do meu local de trabalho na compra de maquiagem e bijuterias, desestabilizando essas relações a ponto de precisar explicar a razão de tais escolhas.

Ana e Lilian realizam os exercícios da oficina de dança facilmente. As danças cigana e egípcia têm como característica em comum a utilização do quadril, por meio de um rebolado marcado e constante – algo que todas parecem dominar sem grandes dificuldades. Mas nem sempre é fácil. Aline parece ter dificuldades em realizar alguns movimentos com os quadris, algo que as outras brincam que seria “culpa do excesso de hormônio”. Se era tarefa simples para um corpo que repetiu o ato de rebolar diversas vezes, dançar daquele jeito se tornava um desafio para um corpo, como o meu, que recebeu interdições sociais

para que esse movimento fosse não estivesse no repertório corporal de um “homem”. Será que minha dificuldade e a de Aline seriam resultados do mesmo processo? Essa é uma questão para a qual não tenho, e não sei se teria, resposta.

Uma das práticas corporais que essas danças exigem é o “ornamentar do corpo”, como vestir uma saia cigana, aprender a usar o véu da dança cigana e utilizar trajes que permitissem movimentos da dança, mas, ao mesmo tempo, viabilizassem a sensualidade e a expressão de feminilidade. Esse ornamentar foi comparado pelas integrantes com o “montar” das travestis:

– Você vai ter que tirar esse bigode. Pra parecer uma mulher de verdade não pode ter pelo na cara. E vai precisar passar uma maquiagem, eu posso te ajudar com a maquiagem. E tem que andar de forma feminina, delicada. Se não, não tem como. (Aline)

Uma jornada teve início em minha busca por aprender técnicas de maquiagem. Procurei vídeos na internet, tutoriais e conteúdos sobre maquiagem que me ajudassem a passar batom – quais cores, texturas e combinações utilizar –, usar rímel, sombra, *brush*, base etc. Para isso, era necessário retirar o bigode e os pelos da face; a retirada diária dos pelos com a gilete em frente ao espelho se tornou um ritual de reflexão sobre o processo de minha identificação como uma pessoa cis. A busca pelos produtos de maquiagem se tornou uma jornada paralela nessa trajetória, pois comprar esses materiais também exige um conhecimento sobre a função de cada produto e as marcas disponíveis no mercado, que tem graus de qualidade e preço que variam exponencialmente. Alguns desses saberes foram adquiridos com Romena, que trabalha como maquiadora e cabelereira. Onde comprar maquiagem “boa e barata” e como utilizar maquiagem para ficar “bem menininha” foram alguns dos saberes apresentados a mim. Uma grata surpresa foi descobrir o microcosmos nas práticas de maquiar e de “se montar”, que vão desde saberes sobre química – essenciais para manter a pele e os cabelos saudáveis – até a destreza artística para realizar traços com pincéis, lápis e batons. Cada vez mais me questionava sobre a razão pela qual nunca precisei (acreditei que não precisava) aprender sobre esses mundos até aquele momento.

Além da maquiagem para o rosto, outras alterações corporais me foram sugeridas pelas participantes do grupo, como a depilação das pernas. As pernas femininas não poderiam ter pelos, segundo minhas companheiras de dança. O excesso de pelos, na face ou no resto do corpo, é lido pela sociedade como uma característica que remete à virilidade, ou seja, é quase sinônimo de masculinidade. Um corpo sem pelos – de forma

inata ou produzida – poderia ser visto então como mais próximo do “feminino”, e assim oferecer maior chance de tonar a pessoa reconhecida socialmente como tal. A depilação com lâmina e com cera, sugestões das participantes, foram então outras técnicas às quais que me submeti para a oficina de dança.

Além dos ornamentos, exercitar a consciência corporal que permitisse o andar de forma “mais feminina”, emitir gestos “delicados” e dançar “como se fosse” uma mulher se tornaram tarefas diárias em minha vida. Tornar consciente aquilo que era executado constantemente de forma automática, o que era “natural” em meu corpo também precisou entrar na dança e se tornar objeto de análise e de reconfiguração. Buscar conhecer as experiências *trans* se tornou uma experiência de questionar as construções – simbólicas e corporais – que mantêm o discurso da heterocisnormatividade nas pequenas coisas da vida, no cotidiano, no corpo e, conseqüentemente, a relação com o mundo.

Romena e Aline me ensinaram o processo de “aquendar”, prática realizada por algumas travestis, mulheres trans e *drag queens* de esconder “o pinto e o saco pra trás”. Ocultar o pênis, utilizando uma fita adesiva ou emplasto, seria mais uma técnica para que a imagem corporal se aproximasse do corpo de uma mulher cisgênero, ou seja, com vagina. A depilação nas regiões da virilha e genital também foram sugeridas por Aline e Romena, para que a retirada da fita adesiva depois da dança fosse menos dolorida. Segundo Robert Connel (1995), gênero é uma construção direcionada fundamentalmente aos corpos, dizendo respeito a postura corporal, valores e atitudes na vida, mediante as expectativas sociais do que é ser homem ou mulher. O corpo masculino e o corpo feminino devem caminhar, correr, parar, sentar-se, segurar um objeto ou se relacionar sexualmente de forma específica, ensinada pela sociedade – pais, avós, tios, escola, creche, trabalho, televisão, cinema, dança, videogame, música etc. –, e que permita a essa mesma sociedade ser capaz de ler aquele corpo como um corpo de homem ou um corpo de mulher. As exigências dessa binariedade heterocisnormativa não afetam somente pessoas trans, travestis e não binárias, mas também pessoas cis que não se encaixam nesses limites das formas “homem” e “mulher” impostas.

O corpo será circunscrito em tensões musculares e limitações, que permitirão a ele rebolar ou não, caminhar em um sapato com salto alto ou não, suportar a dor de uma depilação com cera ou não. Guacira Lopes Louro (2004) dirá que definir alguém como mulher ou homem significa classificar, nomear ou “marcar” seu corpo no interior de uma cultura e definir as normas regulatórias de gênero e sexualidade que irão possibilitar essa

marcação, mas para isso, elas necessitarão ser continuamente refeitas, reiteradas e ressignificadas. Butler (2003) reflete sobre as regulações de gênero e observa que esse processo tem início desde quando a mãe anuncia sua gravidez. O anúncio vem carregado de expectativas sociais de que aquele bebê será menino ou menina, produzindo uma cadeia de atos de linguagem e um discurso em relação ao gênero, que visam moldar o corpo e a vida do sujeito que irá nascer. A criança ganhará roupas rosas ou azuis, bonecas *Barbie* ou carrinhos *Hot Wheels*, maquiagem ou ferramentas de construção, vestidos de princesa ou videogames. Assim, se produzirá uma performatividade de como aquele corpo deverá/poderá se expressar e se apresentar, a partir de uma estilização repetida e ritualizada atendendo às normas culturais e sociais.

A dança também pode ser analisada como uma das muitas práticas socialmente instituídas por meio das quais os corpos dos sujeitos são “marcados” por gênero. Ou seja, os usos do corpo em um estilo de dança poderão ser analisados como mecanismos de normatização que produzirão determinados tipos de corpos masculinos ou femininos (ANDREOLI, 2010). Pelo fato de a dança ser praticada por sujeitos com vivências singulares e específicas e sempre ocorrer em contextos culturais precisos, o olhar de normatização dessa prática se torna uma tarefa complexa e de difícil análise. O método etnográfico tem sido uma alternativa para dar conta desta complexidade. Alguns trabalhos brasileiros (XAVIER, 2006; SOUZA, 2007; SANTOS, 2008) que seguem essa linha ajudam a analisar como as representações hegemônicas de gênero impõem regulações sobre os corpos que dançam. A dança parece convergir com a noção de relação com o corpo, representada pela estética de feminilidade hegemônica. No entanto, ela parece ser imprópria para uma prova de virilidade masculina, o que historicamente sempre foi mais bem articulado por meio de uma associação entre o “corpo viril do homem” e certos esportes, e que faz com que o homem, para dançar, tenha que superar vários obstáculos sociais.

Segundo um estudo etnográfico de Andréa Souza (2007), a associação entre dança e falta de masculinidade, ou seja, entre dança e homossexualidade, aparece muito fortemente na cultura brasileira. É com o interesse de sustentar um modelo hegemônico de masculinidade e sexualidade, o modelo heterossexual masculino cisgênero, que a sexualidade, na dança, é elemento de hierarquização e regulação de gênero. A partir daí, surge a noção de que homens que se aproximam da dança não seriam totalmente homens, “homens de verdade”.



Maria do Carmo Saraiva (2008) diz que a dança do ventre está ligada à noção de celebração e mostra a ligação da mulher à sua “natureza” e ao seu corpo, aos seus “ciclos naturais”, à menstruação, à gravidez, à menopausa e aos ciclos de fertilidade. Ela é, em vista disso, considerada uma “dança da mulher”, e seus movimentos são tidos como não adequados para o corpo masculino. Considerar os processos fisiológicos do corpo da mulher cisgênero como estrutura da dança do ventre desconsideraria outras possibilidades de feminilidade, como os corpos travestis e de mulheres trans. Outros elementos aparecem associados a essa dança, caracterizando-a também como dança de sedução, dança erótica etc. No entanto, Cinthia Xavier (2006) aponta que, mesmo apesar de essa forte representação, há certa resistência cultural que faz com que a prática da dança do ventre masculina ainda persista nos dias de hoje. O projeto de dança que apresento neste trabalho também carrega a ideia de que a dança do ventre realizada por corpos de mulheres não ligadas à gravidez ou à fertilidade, fora do espectro cisgênero, pode reconfigurar as representações de feminilidade, reconfigurando, assim, esses modelos hegemônicos.

Pelúcio (2009) destaca que no convívio com o cotidiano das travestilidades e, sobretudo, da prostituição, constrói-se uma relação entre lógicas de cuidado de si diferentes da medicina oficial. No entanto, o discurso oficial médico e o “universo travesti” se encontram em travestis agentes de saúde, por exemplo, compondo em suas estratégias um conjunto de saberes e técnicas, tanto dos valores biomédicos como de saberes populares.

Como resultado das oficinas, o grupo Transamigas apresentou uma performance de dança aberta ao público que reuniu amigos, amigas e familiares das participantes, e que não seguiu nenhuma das coreografias ensaiadas durante meses. Os movimentos e os gestos aprendidos foram usados livremente pelo grupo, de forma assíncrona e imprevisível, ocasionando uma apresentação singular, impossível de ser reproduzida. O grupo se tornou um corpo só que se movimentava sem seguir normas e sem saber até onde poderia chegar.

## **Considerações temporárias**

As relações construídas nos encontros e nas danças aqui apresentados permitiram reflexões sobre biopoder, performatividades e construção de verdade para experiências travestis e trans, mas também sobre a cisgeneridade. Os saberes expressos pelos corpos envolvidos, por seus movimentos, marcas e histórias, estimulam conexões sobre as

possibilidades de existências e estratégias de sobrevivência, tensionando e reconfigurando verdades estabelecidas. Nos encontros do grupo Transamigas, vidas entraram na dança, certezas saíram do ritmo e a instabilidade permitiu a produção de diferenças produtivas. Produziu-se, assim, relações que *fazem fazer*, ou seja, que não se tratam de relações entre unidades construindo semelhanças ou oposições, mas de “devires” como pontos de fugas possíveis (TAVARES, 2017).

A ideia de uma mulher de verdade, representada pela imagem de uma mulher cisgênero que atende as expectativas sociais de feminilidade, apareceu como uma das buscas das mulheres trans e travestis, seja por uma passabilidade, por uma legitimidade social ou por segurança. Essas possibilidades escancaram um problema estrutural e de saúde pública, uma vez que políticas públicas direcionadas a pessoas trans e travestis, como o Processo Transexualizador e as regras para hormonização disponíveis no SUS, se apresentam como resposta a essa busca.

Paralelamente, a ideia de uma “mulher de verdade” traz seu complementar binário: o “homem de verdade”. Quando Aline reconhece que eu não era um “homem de verdade” e diz que eu precisava de diversas intervenções estéticas, de gestos e posturas para “[me] parecer com uma mulher”, ela também demonstra um não lugar para esse corpo. Ou seja, os padrões de gênero não permitem desvios e heterogeneidade, atribuindo a algumas existências legitimidade (verdadeiro, natural, genuíno) e a outras ilegitimidade (falso, fictício, suspeito). As relações em campo tensionaram e provocaram dúvidas sobre meu corpo e minha identidade, lançando luz sobre a construção de minha cisgeneridade. A compulsoriedade da cisgeneridade possibilita que existências cis não se coloquem no lugar de objeto de reflexão, mesmo elas sendo (re)aprendidas e (re)afirmadas por todos nós, dia após dia. Assim, um dos resultados deste trabalho foi a reflexão dos motivos de ter escolhido trabalhar com “pessoas trans”, e não “pessoas cis”, por exemplo.

A dança também se apresenta como uma técnica de desconstrução de performatividades e possibilidades de gênero, ao mesmo tempo que funciona como um “marcador” que irá reforçar e normatizar expectativas de um corpo masculino e um corpo feminino. Na experiência da dança, foi possível notar a repetição de discursos que dividem as possibilidades de gênero em normas hétero-cis-binárias.

A partir do trabalho de campo, desses encontros com mulheres que compartilharam seus saberes, suas histórias e seus ritmos, tornou-se possível uma constituição diferente, um devir, da forma de fazer o mundo, uma vez que os corpos são construídos *nas* e *pelos*

relações, como nos mostra a filósofa Donna Haraway (2011). Toda ciência é feita de modo pessoal, localizada e posicionada, e esta proposta de construção momentânea não é – e nem busca ser – diferente. As reflexões e os saberes aqui expostos são mutáveis, limitados e não aspiram ao centro, mas sim propõe linhas de fuga, perspectivas diferentes de olhar para as estruturas de gênero e seus efeitos nos mundos que se produzem a partir disso.

## Referências

ABRÃO, Ana Carla Peto; PEDRÃO, Luiz Jorge. “A contribuição da dança do ventre para a educação corporal, saúde física e mental de mulheres que frequentam uma academia de ginástica e dança”. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, vol. 13, n. 2, pp. 243-8, 2005.

AGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

AMORIN, Frederico Levi. **Gestos performativos como atos de resistência: Corpas-monstro na cena contemporânea**. 2019. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, 2019.

ANDREOLI, Giuliano S. “Dança, gênero e sexualidade: um olhar cultural”. **Conjectura: filosofia e educação**, vol. 15, n. 1, pp. 107-118, 2010.

BARBOSA, Bruno Cesar. **Imaginando Trans: Saberes e ativismos em torno das regulações das transformações corporais do sexo**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BENTO, Berenice. “O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans”. **Revista Florestan**, São Carlos, ano 1, n. 2, pp. 46-66, 2014.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006

BRASIL. **Portaria n. 1.707, de 18 de agosto de 2008**: Institui, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), o Processo Transexualizador, a ser implantado nas unidades federadas, respeitadas as competências das três esferas de gestão. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2008. Disponível em: [http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707\\_18\\_08\\_2008.html](http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707_18_08_2008.html) (acesso em: 03/05/2019).

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

CARVALHO, Mario. “‘Travesti’, ‘mulher transexual’, ‘homem trans’ e ‘não binário’: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas”. **Cadernos Pagu**, n. 52, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1809444920100520011>

CONNEL, Robert W. “Políticas da masculinidade”. **Educação & Realidade**, vol. 20, n. 2, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. **A face e o verso: Estudos sobre o homoerotismo II**. São Paulo: Escuta, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARAWAY, Donna. “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”. **Horizontes Antropológicos**, vol. 17, n. 35, pp. 27-64, 2011.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Duramá, 1996.
- LEITE JUNIOR, Jorge. **Nossos corpos também mudam: A invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico**. São Paulo: Annablume, 2011.
- LOPES, M. “Os benefícios que a dança do ventre proporciona a quem pratica”. **Tudo sobre Dança do Ventre**, vol. 2, pp. 1-10, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. “Gênero e sexualidade: Pedagogias contemporâneas”. **Proposições**, vol. 19, n. 2 (56), 2008
- LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MACEDO, Etienne Oliveira Silva de; CONCEICAO, Maria Inês Gandolfo. “Atendimento psicossocial a crianças e adolescentes em situação de violência: o psicólogo e a rede de atenção”. **Pesqui. prá. psicossociais**, vol. 12, n. 1, pp. 129-146, 2017.
- NAHID, Michele, TAKUSI, S. “Os benefícios que a dança do ventre proporciona a quem pratica”. **A Milenar Dança do Ventre**, vol. 1, pp. 1-82, 2000.
- NARDI, Henrique. Caetano. “Nas tramas do humano: quando a sexualidade interdita o trabalho”. *In*: POCAHY, Fernando. **Rompendo o silêncio: Homofobia e heterossexismo na sociedade contemporânea. Políticas, teoria e atuação**. Porto Alegre: Nuances, 2007, pp. 71-80.
- PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS**. São Paulo: Annablume, 2009.
- PISCITELLI, Adriana. “Recriando a (categoria) mulher?”. *In*: ALGRANTI, L. (org). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Textos Didáticos, n. 48. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, pp. 7-42.
- CARRILLO, Jesús. “Entrevista com Beatriz Preciado”. **Cadernos Pagu**, n. 28, pp. 375-405, 2007.
- PRECIADO, Beatriz. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. **Estudos Feministas**, vol. 19, n. 1, pp. 11-20, jan./abr., 2011.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1, 2018.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu, 2017.

SANTOS, Éderson C. **Masculinidade espetacularizada**: Pensando a produção de masculinidade de jovens dançarinos de hip hop. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

SARAIVA, Maria do Carmo. “Dança do ventre: ressignificações do feminino?”. In: **Anais do XVIII Seminário Internacional Fazendo Gênero: Corpo, Violência e Poder**, Florianópolis, 2008.

SCOTT, Joan. “Gênero: Uma categoria útil de análise histórica”. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, vol. 16, n. 2, pp. 5-22, 1990.

SOUZA, Andréa B. **Cenas do masculino na dança**: Representações de gênero e sexualidade: ensinando modos de ser bailarino. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Luterana do Brasil, Canoas, 2007.

STOLLER, Robert J. **Sex and Gender**: The Development of Masculinity and Femininity. Nova York: Science House, 1968.

SIMAKAWA, Viviane V. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

XAVIER, Cinthia N. **...5, 6, 7, 8... do oito ao infinito**: Por uma dança sem ventre, performática, híbrida, impertinente. 2006. Dissertação (Mestrado em Arte) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

Recebido em: 29/04/2020

Aprovado em: 26/01/2021