

Corpo e gênero como experiências: trabalho de campo com travestis e mulheres trans em São Paulo / Body and gender as experiences: fieldwork with travestis and trans women in São Paulo

RESUMO

O artigo visa retratar as possibilidades de existências e performatividades a partir de observação e participação em uma oficina de dança no 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 dos corpos e experiências. Assim, práticas, tecnologias e políticas devem ser repensadas para considerar a multiplicidade das experiências trans e travestis.

Palavras-chave: Transidentidade; Performance; Gênero; Sexualidade; Travestis;

ABSTRACT

The article 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 the bodies and experiences. Thus, practices, technologies and policies must be rethought to consider the multiplicity of trans and transvestite experiences.

Keywords: Transidentity; Performance; Gender; Sexuality; Travestis;

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública (PPG-SP) da Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, Brasil) e bacharel e licenciado em Psicologia pela Universidade de Santo Amaro (UNISA, São Paulo, Brasil).

Minha atuação como psicólogo voluntário em uma ONG e em um centro de acolhida para pessoas LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) foi atravessada por relatos de travestis e mulheres trans¹ que suscitaram inquietações sobre o acesso a serviços, práticas e tecnologias da saúde. Estas falas traziam um pouco da dimensão dos obstáculos – visíveis, materiais e subjacentes, implícitos – no acesso à serviços de saúde por estas pessoas que desestabilizam as fronteiras de gênero socialmente construídas. E assim, estas barreiras na saúde pública e as estruturas que justificariam esta exclusão, se tornaram objetos iniciais em minha pesquisa no mestrado em Saúde Pública.

Nesta trajetória, através do método etnográfico, busquei conhecer os itinerários terapêuticos e por onde estas pessoas transitavam na busca por cuidado e para tornar suas vidas possíveis. Nesta caminhada conheci o grupo Transamigas, parte do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Saúde da População LGBT (NUDHES). Lá, tive a oportunidade de participar de um exercício de dança do ventre e dança cigana, entre maio e agosto de 2019, com mulheres trans e travestis, que tensionou não apenas meus conceitos teóricos sobre gênero e suas performatividades, mas também o meu próprio corpo, tornando minha vivência, como homem, cisgênero², negro e gay, parte da análise sobre como as normas e expectativas – *hétero-cis-binárias* - de gênero moldam ossos, epiderme, movimentos, ritmo e posturas.

O trabalho 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), localizado na República, região central, encontra-se como intervenções psicossociais, diferente de um acolhimento clínico ou hospitalar, por exemplo, uma vez que nestes locais o objetivo não era um diagnóstico ou tratamento, mas o oferecimento de um acolhimento que precisa lidar com aspectos sociais e psicológicos (não hierarquizados ou superpostos). Esta característica do acolhimento psicossocial está comprometida com o empoderamento do sujeito e com o incentivo na busca por soluções para suas dificuldades que façam sentido para sua vivência, considerando também

¹ Utilizarei no texto os termos ‘trans’ e ‘travesti’ que são os mesmos utilizados pelas interlocutoras durante meu trabalho de campo, para se referir as pessoas que não se sentem contempladas com o gênero que lhes foi atribuído em seu nascimento.

² Pessoas que se sentem contempladas pelo gênero que lhes foi atribuído no nascimento são categorizadas como ‘cisgênera’, ou ‘cis’ por abreviação.

estender essa rede à família, assim como a articulação com outros serviços para o atendimento de demandas como busca por moradia, doações de roupas e alimentos, alterações de documentação de forma gratuita, indicação para vagas de emprego etc (MACEDO & CONCEIÇÃO, 2017).

No CRD e no Pró-Diversidade, muitas das pessoas que acessavam estes espaços 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 profissional do sexo, mas grande parte das pessoas que chegavam em busca do acolhimento psicossocial eram LGBT.

As falas de algumas interlocutoras que utilizarei neste trabalho desfazem a métrica do tempo que não é a mesma que dele se faz hoje, 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, sobre o papel. Fixa as palavras ditas e os movimentos observados outrora, cristaliza as vozes e os gestos pela materialidade do texto. Neste 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

Por uma coincidência ou coisa semelhante, descobri a existência do grupo Transamigas, organizado pelo NUDHES - Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Saúde da População LGBT+. Uma confusão na impressora do departamento de pesquisa da universidade me colocou em contato com o professor Ivan França Junior, que iria ministrar naquela mesma semana uma aula sobre redação de artigos científicos no departamento de pesquisa da Santa Casa, a convite de Maria Amélia Veras, coordenadora do NUDHES. A aula do professor Ivan era para auxiliar na redação de artigos científicos de trabalhos que o departamento de Saúde Coletiva da Santa Casa e os orientandos de Maria Amélia já estavam desenvolvendo com população trans e travesti. Algo 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 que eu tinha conhecimento. E surpreso, por se tratar de um departamento tão próximo geograficamente da Faculdade de Saúde Pública, onde realizava minha formação acadêmica - o Hospital Central da Santa Casa de

Misericórdia de São Paulo fica localizado na região central de São Paulo, próximo aos bairros da Santa Cecília, República e do Largo do Arouche.

A aula em questão era direcionada para os profissionais do núcleo de pesquisa, composto majoritariamente por médicos, homens, cis, brancos. Como exercício de treinamento, o professor utilizou artigos produzidos por alguns destes integrantes que versavam sobre a incidência do HIV em mulheres trans e travestis. Neste momento conheci Maria Amélia, médica epidemiologista à qual contei sobre meu projeto e interesse em conhecer mais sobre quais os processos de cuidado, agenciamentos terapêuticos e resiliência de pessoas trans e travestis, e como estes 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 do município de São Paulo, em um prédio onde além do NUDHES se encontram outros núcleos de pesquisa e ONGs, como É de Lei (voltado para práticas e políticas de redução de danos) e Koinonia (que oferece acolhimento a grupos histórica e culturalmente vulnerabilizadas), tornando o espaço um lugar de circulação de pessoas socialmente vulnerabilizadas e marginalizadas, como pessoas vivendo com HIV, trans, travestis, usuários de drogas ilícitas, pessoas em situação de rua etc. O prédio, antigo e que tinha sinais de ter sido um prédio residencial em alguma época passada, era rodeado por ambulantes que ofereciam aos gritos fotos 3x4 e xerox, devido a proximidade do Poupatempo, serviço de emissão e troca de documentos para a população, 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 aquela 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 o grupo, oito participantes neste primeiro dia, e expus meu interesse em participar da oficina de dança como observador e expliquei sobre 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 apenas uma condição: a de que eu também dançasse com elas. Observado, somente? Nem pensar.

Uma das participantes, Aline³, verbaliza:

Eu me sentiria incomodada se um “homem” quisesse participar, porque aí eu me sentiria inibida em fazer alguns movimentos. Abrir as pernas. Mas que comigo não teria problema.

[Aline - Diário de campo - Maio de 2019]

Para Aline, eu não apresentava características que me categorizasse como “homem”. Mesmo não tendo revelado minha orientação sexual até aquele momento, fui lido por Aline e pelo grupo pela minha postura, tom de voz, gestos e movimentos, que não preenchiam suas expectativas de um homem “heterossexual”, 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 de meu corpo, bem como minhas concepções sobre minhas próprias performatividades de gênero até ali. E um duplo exercício também se produziu: a experiência de conhecer sobre a realidade de mulheres trans e travestis, ao mesmo tempo em que se experimentava a dança e a representação “feminina” neste corpo.

Mulheres de verdade

No Transamigas conheci algumas mulheres trans e travestis que apresentaram questões para pensar em minha pesquisa, como o sexo, a prostituição, educação, trabalho e família. Estas interlocutoras, durante conversas e diálogos me trouxeram histórias de construção de corpos travestis e trans que viveram as décadas de 80 e 90, épocas em que o Processo Transexualizador⁴ nos moldes de hoje ainda era um sonho distante. A capacidade de criar redes e contatos que auxiliassem não apenas nas mudanças de seus corpos, mas nos cuidados da saúde, na transmissão

³ Os nomes das participantes da oficina citados no texto são fictícios.

⁴ O Processo Transexualizador foi criado em 2008 pelo Ministério da Saúde, por meio da Portaria 1707/200811, passando a permitir procedimentos para alterações físico-corporais relacionados a adequação de gênero, incorporando-os na tabela de procedimentos do SUS. Mas somente em 2013 uma nova portaria ampliou o acesso a travestis e homens trans ao Processo Transexualizador, que até então dava assistência somente para mulheres trans.

de saberes sobre como se manter viva, onde conseguir receitas médicas para hormônios, quais *bombadeiras*⁵ eram confiáveis, vínculos de afetos e amizades para cuidar umas das outras.

As oficinas de dança ocorriam semanalmente, toda quarta-feira à noite. Nestes dias nos reuníamos na sala de pesquisa, eu, Daniel e as participantes até o horário de início. Neste interim tomávamos o café da tarde, composto por bolos, pães, salgados, doces e frutas, trazidos por Daniel e pelas integrantes. Por diversas vezes, este 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 destes momentos, o grupo conversava sobre o baile de carnaval que acontecia no Rio de Janeiro nas décadas de 80 e 90. Esta festa, que acontecia no *Scala*, reunia muitas travestis e mulheres trans – na época o termo “trans” ainda era pouco conhecido, restrito a espaços acadêmicos e médicos - que ganhavam um momento de visibilidade, desfilando com fantasias e exibindo seus corpos esculpidos ou *bombados*.

As meninas contam que ser entrevistada por um dos repórteres da TV Manchete – citam Monique Evans, Otávio Mesquita e Rogéria⁶ - ou ter uma foto publicada em uma das revistas ou jornais da época, ganhava um *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 aquela que 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 a 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 personagem protagonista parecia mostrar que o tempo dos corpos de mulheres erotizados e cobertos por “tarjas pretas” haviam sido superados. A revista Playboy, direcionada a um “novo homem”, apresentava ao país uma nova mulher, uma *trans-mulher* como proposto por Paul Preciado (2011). A revista Playboy e outros

⁵ 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.

⁶ Rogéria foi uma das repórteres do Gala Gay, transmitido pela TV Manchete e se auto intitulava como a “travesti da família brasileira”.

objetos da mídia, como novelas e filmes, se tornam assim veículos de imagens de gênero e sexualidades, demonstrando novas possibilidades de existências e cruzamentos que dialogam com cenários e cotidianos que estão para além destes 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 sobre o corpo daquela pessoa que “havia nascido homem, mas que em certo momento ‘mudou de sexo’ e agora era uma mulher”. O pai deste pesquisador foi uma destas pessoas, que comprou a revista para saber como era o corpo de uma mulher trans. A revista Playboy era um dos pilares do regime *farmacopornográfico*, termo cunhado por Preciado (2011), parte de 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, onde a autoridade do discurso médico sobre os “corpos trans” se tornaria global, produzindo uma homogeneização e padronização em torno da categoria trans, e construiria uma “comunidade trans global imaginada”.

Ao mesmo tempo em que alguns programas de televisão e algumas revistas retratavam Roberta como uma mulher transexual, algumas anunciavam que “a mulher mais bonita do Brasil era um homem”. Na própria revista Playboy, em maio de 1984, o texto da matéria descrevia que a modelo “confundia muita gente”. As afirmações trazem a ideia de que havia um “se passar por” mulher no caso de Roberta Close. 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 que fazia com que as pessoas não pudessem reconhecer Roberta como uma “mulher de verdade”. 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).

Mario Carvalho (2018) apresenta em sua pesquisa como a categoria “travesti” era imbuída de valores morais negativos, relacionados à marginalidade, vulgaridade, indecência e prostituição, e inserido num 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”.

As aparições de Roberta sempre foram marcadas pela capacidade de “passabilidade”, ou seja, os traços socialmente apresentados por ela não levantavam dúvidas sobre seu gênero, em especial para quem desconhecia sua história, possibilitando uma circulação em ambientes sociais com naturalidade. Não podemos negar que Roberta teve um papel importante, dando visibilidade às experiências trans, entretanto, apresentada sempre como uma transexual requintada em contraponto às travestis, contribuía para a marginalização das 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, de um corpo feminino ideal e de um masculino ideal, reforçando os limites e fronteiras entre esses padrões corporais (LEITE Jr., 2011).

A ideia de “se passar por” se aproxima do termo que ganha cada vez mais visibilidade nos trabalhos atuais, “passabilidade”. 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 estes corpos seriam reconhecidos pela sociedade como “não-trans”, isto é, uma passabilidade cisgênera.

Outra integrante do grupo, Ana me conta 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 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.

[Ana - Diário de campo - Maio de 2019]

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, sem ser reconhecida na paisagem dos espaços seria uma estratégia de “esquiva” ante a 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 sociais presenciadas em

sua pesquisa, como o uso do termo transexual funcionaria como um processo civilizador e homogeneizante, tornando a identidade travesti como um discurso antropológico, uma forma de se contrapor a 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. *Cis-tema*⁷ esse que também 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 a luz do dia ou morar em bairros distantes do centro. E 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*⁸.

[Aline – Diário de campo - Maio de 2019]

Aline apresenta um corpo que passou por transformações físicas através de intervenções hormonais e cirúrgicas plásticas. Conforme a interlocutora, 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”. As experiências que estas intervenções apresentam não seriam, portanto, unicamente “performances”, mas “transformações corporais físicas, sociais e políticas que ocorrem não no palco, mas no espaço público” (PRECIADO, 2007, P.53).

⁷ 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 ser cis também é uma categoria.

⁸ Gíria para mulher cisgênero.

Mas Aline também demonstra 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 represente uma “mulher de verdade” também demonstra que *héterocisnormatividade* se impõe sobre corpos, anulando a possibilidade da diferença. Corpos não passáveis seriam corpos que estariam incompletos ou não conseguiram atingir um nível de verdade que impossibilitaria 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. Larissa Pelúcio (2009) trouxe em sua pesquisa esta 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) 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 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 o grupo realizava uma roda de aquecimento, onde Dione, fisioterapeuta, mulher cis, mediava uma conversa onde todas escolhiam um tema, assim surgiam temáticas como “solidariedade”, “amor-próprio”, “autoestima” e “sororidade”. Algumas participantes falavam de suas experiências, desabafavam sobre algum ocorrido naquele dia ou recentemente, mas algumas preferiam não verbalizar nada. Várias das participantes já se prostituíram em algum momento da vida, então várias vezes este momento inicial foi preenchido

por falas sobre alguma cena sexual com um cliente, falas sobre roupas ou perucas, ou cenas de violência e preconceito que haviam passado.

Algumas das meninas sugeriram que minha apresentação não precisava ser “vestido de mulher”, utilizando um “traje masculino” e com “passos e movimentos de um homem”. Mas outras achavam que minha participação deveria ser com os mesmos trajes e com os mesmos passos da dança que elas iriam utilizar. Minha opinião foi consultada como forma de decidir qual coreografia e trajes seriam usados. Escolhi por utilizar os mesmos trajes e aprender os mesmos passos da dança que as participantes. Essa diferença homem/mulher, masculino/feminino se tornou uma das reflexões em minha pesquisa.

Evidenciando o pensamento médico, Tomas Laquer (1996) argumenta que a diferença criada entre os sexos surge nos séculos XVIII e XIX. O Ocidente não concebia a sexualidade humana como algo binário e dividido entre masculino e feminino até o século XVIII, desse modo, até este período 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 esta tarefa é difícil e complexa para nós, seres humanos construídos em um mundo onde a diferença de sexos é algo enraizado, naturalizado e reforçado em nossos pensamentos e práticas diárias. No modelo de sexo único, que foi o pensamento que prevaleceu no Ocidente durante vinte séculos, existia uma hierarquia corporal, onde o corpo do homem era considerado o grau máximo de perfeição e o corpo da mulher visto como inferior. Nesta 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 certo tempo atrás considerados como órgãos reprodutores - eram considerados 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, e poderíamos pensar também cisgênero/transgênero) é uma das marcas da modernidade (LOURO, 2008). A necessidade na época de diferenciar homens e mulheres era uma preocupação do pensamento iluminista que influenciou a forma como as ciências conceberam e interpretaram as 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 de “figuras” e de “identidades” nos séculos seguintes baseadas na sexualidade.

Neste 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 este fenômeno de biopoder, exercido em relação a determinada população. O biopoder não está preocupado com o indivíduo, mas com a população, que é um problema biológico, político, científico e, conseqüentemente, um problema de poder. A diferenciação biológica do sexo é um dos dispositivos do biopoder. Para o autor, o biopoder foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. O capitalismo 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 ajustamento dos fenômenos populacionais ao sistema econômico. Fez-se necessário para o capitalismo tornar os corpos mais úteis e mais dóceis, as forças, as habilidades e a vida em geral sem tornar as pessoas mais difíceis de sujeitar, e é pelo exercício do biopoder que fenômenos ligados à vida da espécie humana passam a ser objetos da relação poder-saber. Assim, a partir do século XVII, surge um movimento de produzir discursos verdadeiros 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 (FOUCAULT, 1988).

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

Na lógica binária construída a partir destas produções de discursos, sempre existirá e se admitirá um polo que será desvalorizado, designado como minoria que, apesar de ser diferente ou

desviante, poderá ser “tolerado” pela sociedade. Mas ao apresentar-se feminina ao mundo, a travesti e a mulher trans desestabilizam as correspondências pré-estabelecidas entre sexo-gênero, e sua identidade embaralha as fronteiras, quando foge, de forma indisciplinar, do seu destino dado pelo corpo biologizado (AMORIM, 2019).

Entrando na dança

Dione escolhe a dança do ventre como uma das atividades a serem desenvolvidas. Esta 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, esta dança 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 & TAKUSI, 2000). Nesse período, era uma dança 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 aí que a população tomou conhecimento da dança do ventre.

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

As danças do ventre e dança cigana possuem peculiaridades, como rebolado marcado dos quadris, movimentos que transmitam sensualidade, 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 limites corporais que eram latentes até aquele momento. Além de criar tensões em outras esferas de minha vida, por exemplo, explicar para o meu companheiro que iria “me vestir de mulher” para fazer aulas de dança, solicitar auxílio de mulheres cis do meu local de trabalho na compra de maquiagem e bijuterias, desestabilizando estas 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 possuem como característica em comum a utilização do quadril, através de um rebolado

marcado e constante. Algo que todas parecem dominar sem grandes dificuldades. Nem todas, pois Aline parece ter dificuldades em realizar alguns movimentos com os quadris, algo que as outras brincam que seria “culpa do excesso de hormônio”. Uma tarefa simples para um corpo que repetiu o ato de rebolar diversas vezes. Porém, algo mais complicado para um corpo, como o deste pesquisador, que recebeu interdições sociais para que este movimento fosse não estivesse no repertório corporal de um “homem”. Será que minha dificuldade e a de Aline seriam resultados do mesmo processo? Uma questão para a qual não tenho e não sei se haveria resposta.

Uma das práticas corporais que estas danças exigem, é o “ornamentar do corpo”. Vestir uma saia cigana, aprender a utilizar o véu da dança cigana, utilizar trajes que permitissem movimentos da dança, mas que ao mesmo tempo representassem uma imagem de sensualidade e feminilidade. Este 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 pêlo 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 – Diário de Campo – Maio de 2019]

Uma jornada teve início na busca por aprender técnicas de maquiagem. Busquei em vídeos na internet, tutoriais e conteúdos sobre maquiagem e que me permitissem um contato básico sobre como passar batom (quais cores, texturas e combinações utilizar), utilizar rímel, sombra, *brush*, base etc. Para isto era necessário retirar o bigode e os pêlos da face, assim a retirada diária dos pelos com a gilete em frente ao espelho se tornou um ritual de reflexão sobre a processo de minha identificação como uma pessoa cis. A busca pelos produtos de maquiagem se tornou uma jornada paralela dentro desta trajetória, pois comprar estes 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 destes 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 existente 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. E

cada vez mais me questioneei a razão pela qual nunca precisei (acreditei que não precisava) aprender sobre estes 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 pêlos, segundo minhas companheiras de dança. O excesso de pêlos, na face ou no resto do corpo, é lido pela sociedade como uma característica que remetem a virilidade, ou seja, quase sinônimo de masculinidade. Um corpo sem pêlos – de forma inata ou produzida – então poderia ser visto como mais próximo do “feminino” e assim maior chance de ser reconhecido socialmente como tal. Assim a depilação com lâmina e com cera, sugestões das participantes, foram outras técnicas que me submeti para a apresentação da 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. Tornar consciente aquilo que era executado constantemente de forma automática, o que era “natural” no corpo do pesquisador 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 mantém o discurso da heterocisnormatividade nas pequenas coisas da vida, no cotidiano, no corpo e, conseqüentemente, a relação com o mundo

Romena e Aline me ensinam 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 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, considerando assim 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, 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 esta mesma sociedade ser capaz de ler aquele corpo como um corpo de homem ou um corpo de mulher. E as exigências dessa binariedade heterocisnormativa não afetam somente pessoas trans, travestis e

não binárias, mas também pessoas cis que não se encaixam nestes limites das fôrmas “homem” e “mulher” impostas.

O corpo será circunscrito em tensões musculares e limitações, que permitirão este corpo rebolar ou não, conseguir 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 esta marcação, mas para isso necessitarão ser continuamente refeitas, reiteradas e ressignificadas. Judith Butler (2003) reflete sobre as regulações de gênero e observa que este processo tem início desde quando a mãe anuncia sua gravidez. Este anúncio vem carregado com as 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 deste sujeito que irá nascer. A criança ganhará roupas rosa ou azul, *Barbie* ou *Hot Wheels*, maquiagem ou ferramentas de construção, vestidos de princesa ou videogame. E 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 através das quais os corpos dos sujeitos são “marcados” por gênero, ou seja, os usos do corpo dentro de um estilo de dança poderão ser analisados como mecanismos de normatização, de que produzirão determinados tipos de corpos masculinos ou femininos (ANDREOLI, 2010). O fato da dança ser praticada por sujeitos com vivências singulares e específicas e sempre ocorrer dentro de contextos culturais precisos, o olhar de normatização desta prática se torna uma tarefa complexa e de difícil análise. Assim, o método etnográfico tem sido uma alternativa para dar conta desta complexidade. Alguns trabalhos brasileiros (XAVIER, 2006; SOUZA, 2007; SANTOS, 2008), que seguem esta linha, possibilitam 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 melhor articulado através 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 estudo etnográfico de Andréa Souza (2007), a associação entre dança e falta de masculinidade, ou seja, à homossexualidade aparece muito fortemente na cultura brasileira, assim, 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) traz 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 tidos como não adequados para o corpo masculino. Ao considerar os processos fisiológicos do corpo da mulher cisgênero como estrutura da dança do ventre, desconsideraria as outras possibilidades de feminilidade, como os corpos travestis e de mulheres trans. Outros elementos aparecem associados, caracterizando-a também como dança de sedução, dança erótica, etc. No entanto, Cinthia Xavier (2006) aponta que mesmo apesar de toda essa forte representação, existe uma certa resistência cultural que faz com que a prática da dança do ventre masculina ainda persista nos dias de hoje. O projeto de dança ao qual cito neste trabalho também carrega a ideia de que a dança do ventre realizada por corpos de mulheres não ligadas à gravidez ou a fertilidade, fora do espectro cisgênero, podem reconfigurar as representações de feminilidade e reconfigurar assim estes modelos hegemônicos.

Larissa 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, 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 numa apresentação única e 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 nestes encontros e danças, permitiram reflexões sobre biopoder, performatividades e a construção de verdade para experiências travestis e experiências trans, mas também sobre a cisgeneridade. Os saberes expressos pelos corpos envolvidos, por seus movimentos, marcas e histórias possibilitam conexões sobre as possibilidades de existências e de suas estratégias, tensionando e reconfigurando as tais verdades estabelecidas. Nestes encontros vidas entraram na dança, certezas saíram do ritmo e a instabilidade permitiu a produção de diferenças produtivas. As relações que fazem fazer, ou seja, não relações entre unidades que constroem semelhanças ou oposições, mas “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 segurança. Estas possibilidades escancaram um problema estrutural e de saúde pública, uma vez que políticas públicas direcionadas para pessoas trans e travestis, como o Processo Transexualizador e as regras para hormonização disponíveis no sistema público de saúde, se apresentam como resposta a essa busca

Paralelamente, a ideia de uma “mulher de verdade” traz seu complementar binário que é o de “homem de verdade”. Quando Aline reconhece que o pesquisador não é um “homem de verdade”, mas ao mesmo tempo necessita de diversas intervenções estéticas, de gestos e de posturas para “se parecer com uma mulher”, também demonstra um não lugar para este corpo. Ou seja, os padrões de gênero não permitem desvios e heterogeneidade atribuindo a algumas existências legitimidade (verdadeiro, natural, genuíno) e outras ilegitimidade (falso, fictício, suspeito). As relações em campo tensionaram e provocaram dúvidas sobre o corpo e a identidade do pesquisador, lançando luz sobre a construção de sua cisgeneridade. A compulsoriedade da cisgeneridade possibilita que existências cis não se coloquem no lugar de objeto de reflexão, mesmo ela sendo (re)aprendida e (re)afirmada 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 também 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.

E a partir do campo, desses encontros COM mulheres que compartilharam seus saberes, suas histórias e seus ritmos, dos quais se tornou possível uma constituição diferente, um devir, da forma de fazer o mundo, uma vez que os corpos são construídos nas e pelas 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 – nem busca ser – diferente. As reflexões e os saberes aqui expostos são mutáveis, limitadas e que não aspiram o centro, mas sim propor linhas de fuga, perspectivas diferentes de olhar para as estruturas de gênero e seus efeitos nos mundos que se produzem a partir disso.

Referências bibliográficas

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**, v.13, n. 2, p. 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**, v.15, n.1, p. 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, p.46-66, novembro, 2014.

_____. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006

BRASIL. Ministério da Saúde. 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. Portaria n. 1.707, de 18 de agosto de 2008. Disponível em:

[http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2008/prt1707_18_08_2008.html]. Acesso em: 03 Mai. 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.

CONNEL, Robert W. Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, v. 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.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª Edição. Rio de Janeiro, DP&A editora, 2006.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes antropológicos*, v. 17, n. 35, p. 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**, 2:1-10, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas**. *Pro-Posições*, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago, 2008

_____. **Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 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**, São João del-Rei , v. 12, n. 1, p. 129-146, abr. 2017 . Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082017000100010&lng=pt&nrm=isso]. Acesso em: 07 mar. 2020.

NAHID, Michele, TAKUSI, S. Os benefícios que a dança do ventre proporciona a quem pratica. **A MILENAR Dança do Ventre**, 1:1-82, 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.

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, p. 7-42, 2002.

CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 375 – 405, 2007.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, v.19, n.1, p. 11-20, jan./abr., 2011.

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

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

SANTOS, Éderson C. **Masculinidade espetacularizada: pensando a produção de masculinidade de jovens dançarinos de hip hop**. Dissertação (Mestrado em [Educação]) – UFRGS, Porto Alegre, 2008.

SARAIVA, Maria do Carmo. Dança do ventre: ressignificações do feminino? In: Fazendo Gênero: Corpo, violência e poder, 8, 2008, Florianópolis. – **ANAIS** do XVIII Seminário Internacional Fazendo Gênero: Corpo, Violência e Poder. Florianópolis: UFSC 2008.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SOUZA, Andréa B. **Cenas do masculino na dança: representações de gênero e sexualidade: ensinando modos de ser bailarino**. 2007. Dissertação (Mestrado em [Educação]) – ULBRA, Canoas, 2007.

STOLLER, Robert J. **SEX AND GENDER: THE DEVELOPMENT OF MASCULINITY AND FEMININITY**. New 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.

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