

**Ver para não ser visto: visibilidade, estigma e reconhecimento no ativismo de travestis e transexuais no Brasil.**

**Seeing in order to not being seen: visibility, stigma and recognition in the activism of *travestis* and *transexuais* in Brazil.**

Mario Carvalho<sup>1</sup>

**Resumo**

Em 29 de janeiro de 2004 em Brasília (Brasil) foi lançada a campanha “Travesti e Respeito”. Esta foi a primeira de uma série de campanhas realizadas pelo movimento de travestis e transexuais brasileiro em conjunto com o Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde. O dia 29 de janeiro passou a ser o “Dia da Visibilidade Trans”, quando ocorrem manifestações das diversas ONGs de travestis e transexuais pelo país. Neste trabalho analiso parte do material empírico coletado na minha pesquisa de doutoramento, principalmente os cartazes e panfletos produzidos tanto em parcerias entre governos e ONGs como os exclusivamente produzidos por organizações ativistas. A partir da análise desse material busco uma compreensão dos sentidos dessa “visibilidade” nas possibilidades de transformação do imaginário sobre travestis e transexuais. Nessa análise, portanto, entrecruzam-se disputas de regimes de visibilidade das experiências “trans”, produções de estigmas e lutas por reconhecimento.

**Palavras-chave:** Visibilidade; Estigma; Reconhecimento; Travestis; Transexuais.

**Abstract**

In January, 29th 2004, the campaign “*Travesti* and Respect” was launched in Brasilia (Brazil). This was the first of a series of campaigns organized by the Brazilian movement of *travestis* and *transexuais* together with the Department of STD, AIDS, and Hepatitis of the Health Ministry. Since then, January 29<sup>th</sup> is the “Trans Visibility Day when *travestis* and *transexuais* NGOs organize manifestations all over the country. In this paper I analyze part of the material collected during my PhD research, mainly posters and flyers produced by governmental and non-governmental organizations. Based on the analysis of this material, I search a comprehension of the “visibility” in the possibilities of *travestis* and *transexuais* images transformations. Therefore, in this analysis, disputes over regimes of visibility of “trans” experiences, stigma productions and struggles for recognitions are interconnected.

**Keywords:** Visibility; Stigma; Recognition; *Travestis*; *Transexuais*.

---

<sup>1</sup> Psicólogo graduado pela Universidade de São Paulo (2008), mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social (IMS-UERJ) na área de concentração de Ciências Humanas e Saúde, doutorando no mesmo programa sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Carrara. Pesquisador no campo de gênero, sexualidade e política. Correio eletrônico: mariofelipe@yahoo.com.br

## Introdução

“Muito prazer, eu existo!”, esse foi o slogan do XVI Encontro Nacional de Travestis e Transexuais (ENTLAIDS), realizado entre os dias 6 e 10 de dezembro de 2009, na cidade do Rio de Janeiro (Brasil). Conforme consta em sua convocatória, “a pauta principal desta XVI edição são os projetos de lei que visam garantir a utilização do nome social nos documentos oficiais”<sup>2</sup>. Condensado no próprio *slogan* do encontro, em seu principal ponto de pauta e na iconografia a ele vinculada (ver abaixo, Figura 1), o reconhecimento social<sup>3</sup> vem se configurando como a reivindicação central do movimento brasileiro de travestis e transexuais<sup>4</sup>. As observações realizadas levantaram vários outros elementos que apontam para a prioridade do tema e para os diferentes significados que assume para as lideranças do movimento.



Figura 1: Logomarca do XVI ENTLAIDS (acervo da pesquisa)

<sup>2</sup> (<<http://associacaodastravestisetransexuaisrj.blogspot.com>>, acesso em 04/12/2009)

<sup>3</sup> Nancy Fraser (2008) propõe dois entendimentos analíticos da "injustiça": a injustiça socioeconômica e a injustiça cultural ou simbólica. Como solução para tais injustiças, a autora propõe uma distinção heurística entre redistribuição, em resposta à injustiça socioeconômica, e reconhecimento, em resposta à injustiça cultural ou simbólica. Nas palavras da autora: "The remedy for cultural injustice, in contrast, is some sort of cultural or symbolic change. This could involve upwardly revaluing disrespected identities and the cultural products of maligned groups. It could also involve recognizing and positively valorizing cultural diversity. More radically still, it could involve the wholesale transformation of societal patterns of representation, interpretation and communication in ways that would change *everybody's* sense of self" (FRASER, 2008, p. 17, grifo no original).

<sup>4</sup> A entrada de "homens transexuais", "homens trans" ou "transexuais FTM" no ativismo brasileiro é recente. Para as finalidades desse artigo concentro boa parte das minhas análises no ativismo de "travestis" e "mulheres trans". Encontra-se no prelo uma publicação de nossa autoria sobre a organização política de "homens trans" no Brasil.

De um ponto de vista mais geral, o não reconhecimento social de que são objeto travestis e transexuais diz respeito a tradicionais hierarquias de respeitabilidade, nas quais elas invariavelmente ocupam as posições menos valorizadas. De um ponto de vista mais específico, o não reconhecimento social significa a não garantia de certos direitos.

Poder exigir serem tratadas a partir da identidade de gênero que se auto-atribuem e, mais fundamentalmente, poder oficializar tal prerrogativa através da mudança de nome e de “sexo” nos documentos de identificação pessoal podem ser considerados espécie de “efeito-instrumento”, para utilizar um vocabulário foucaultiano, nesse processo, uma vez que além de ser em si mesmos um sinal desse reconhecimento, podem promovê-lo em inúmeras outras situações e contextos. Não possuir o estatuto de pessoa e conseqüentemente de cidadão, como argumentam muitas lideranças do movimento, é justamente o ponto central da falta de reconhecimento, tal como descrito por Axel Honneth (2009). Desse modo, a demanda pelo direito de alterar nome e “sexo” no registro civil comporia, em termos gerais, uma luta pelo reconhecimento da diferença dentro das possibilidades de cidadania plena outorgadas pelo Estado. Ou seja, a afirmação de tal direito implica o reconhecimento mesmo do fato de que pessoas transitam no espectro das identidades de gênero e, portanto, do próprio reconhecimento da existência de travestis e transexuais.

A demanda por facilitação dos processos de alteração de nome e sexo no registro civil é apenas uma das pontas, a jurídica, da luta por reconhecimento do ativismo de travestis e transexuais. Para uma maior compreensão teórica da utilização que faço do conceito de reconhecimento, apresento brevemente na sequência os três padrões de reconhecimento intersubjetivo (amor, direito e solidariedade) postulados por Honneth (2009)<sup>5</sup> a partir de uma releitura da filosofia de Hegel e da psicologia social de George Herbert Mead.

---

<sup>5</sup> Ao longo da última década houve um intenso debate no campo da filosofia política sobre as possibilidades de diferenciação entre políticas de reconhecimento e políticas de redistribuição, a partir de proposições de Nancy Fraser (2008). Uma das principais vozes crítica à proposta teórica da filósofa norte-americana foi o alemão Axel Honneth (2009). Neste debate a questão é se as demandas sociais poderiam ser diferenciadas entre questões materiais de desigualdade na distribuição de renda (políticas de redistribuição) e questões culturais de reconhecimento das diferenças e paridade de participação social (políticas de reconhecimento). Para os fins desta pesquisa tal debate é de pouca valia, e optei pela utilização da teoria do reconhecimento de Honneth por acreditar que a mesma é mais completa para as análises que me proponho a fazer sobre o ativismo de travestis e transexuais.

Recorrendo à psicanálise, e principalmente às teorias de relação de objeto, Honneth (2009) descreve como primeira forma de reconhecimento intersubjetivo o “amor”. Desenvolvido nas primeiras relações com as figuras de referências (mãe, pai, etc.); a função principal deste padrão de reconhecimento seria o processo de individuação e produção de autoconfiança. Embora o “amor” represente

uma simbiose quebrada pela individuação recíproca [e] o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é manifestadamente apenas uma independência individual; (...) só [tal] ligação (...) cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2009, p. 178).

Por se tratar de um fenômeno altamente psicológico desenvolvido nas relações primárias e atravessado por questões inconscientes, tal padrão é de pouca importância para a pesquisa social, sendo mais central nos campos da psicologia clínica e da psicanálise.

As outras duas formas de reconhecimento (relações jurídicas e solidariedade) se destacam como mais relevantes para as minhas finalidades. A distinção entre as duas formas só se faz possível com as transformações pelas quais as relações jurídicas passam na modernidade. Antes disso, há uma forte vinculação entre “o reconhecimento como pessoa de direito” e o “*status social*”. Somente com o avanço dos ideais liberais é que é possível distinguir o sujeito de direito de sua estima social. Nesse sentido, afirma Honneth (2009, p. 188):

toda comunidade jurídica moderna, unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros.

A partir de uma distinção dos direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar; Honneth (2009, p. 193) propõe que o reconhecimento jurídico não se encontra “só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso”<sup>6</sup>. Neste sentido, a autonomia do sujeito (resultante das relações de reconhecimento com base no

---

<sup>6</sup> Neste ponto pode-se notar o principal desacordo de Honneth (2009) com a distinção entre políticas de reconhecimento e de redistribuição proposta por Fraser (2008), uma vez que o primeiro considera que as desigualdades socioeconômicas comprometeriam as capacidades do sujeito de direito, sendo portanto parte de uma mesma luta por reconhecimento.

“amor”) só pode se manifestar no plano político uma vez que este sujeito seja dotado de reconhecimento jurídico. Assim, o autor conclui que a “autonomia” estaria para as “relações de amor” assim como o “autorrespeito” estaria para as “relações jurídicas”. Será, então, somente a partir de experiências de desrespeito que podemos observar empiricamente as proposições teóricas do autor. A falta de reconhecimento jurídico se caracteriza como uma das principais forças catalisadoras de diversas lutas sociais que, nesse sentido, podem ser caracterizadas como lutas por reconhecimento.

Entretanto, a demanda pela facilitação da alteração de nome e sexo no registro civil está circunscrita a um processo de privação de direitos e, portanto não daria conta de formas de desrespeito que afetam mais diretamente a “dignidade”; como a ofensa, a agressão física e o assassinato. Tais situações, por sua vez, estão no espectro da terceira forma de reconhecimento descrita por Honneth (2009): a “solidariedade”.

Segundo o autor, a “solidariedade” decorria de uma “estima social” que permite aos sujeitos uma relação positiva com suas capacidades e propriedades concretas, estando, portanto, relacionada com as características particulares que diferenciam as pessoas. Neste sentido, o reconhecimento propriamente social necessita de uma mediação que universalize as possibilidades de diferença. Tal mediação seria operada pelo que o autor chama de “autocompreensão cultural de uma sociedade”:

um quadro de orientação simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos de uma sociedade. (...) A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas (HONNETH, 2009, p. 200).

### *Diferença, estigma e poluição*

Nesse ponto, gostaria de fazer algumas considerações sobre o lugar abjeto da travestilidade e da transexualidade enquanto transgressões da matriz heterossexual.

Mary Douglas propõe:

Admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão. A ordem implica restrição; de todos os materiais possíveis, uma limitada seleção foi feita e de todas as possíveis relações foi usado um conjunto limitado. Assim, a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização. Daí por que, embora procuremos criar ordem, nós simplesmente não condenamos a desordem. Reconhecemos

que ela é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder. (DOUGLAS, 1976, p. 117)

Assim, imagens relacionadas a travestis e transexuais, ao mesmo tempo em que são nocivas aos padrões estabelecidos de homem e mulher, também são necessárias para a construção das fronteiras entre masculino e feminino. Mary Douglas (1976), em outra passagem, colocará a dificuldade de reinserção social de ex-presidiários e ex-pacientes de serviços de saúde mental, que passa pela ausência de um ritual que recoloca o sujeito dentro das fronteiras aceitáveis pela sociedade (como realizado em diversas sociedades “primitivas”). É possível, então, pensar nos vários casos apresentados na compilação de Herdt (1996)<sup>7</sup> que no olhar da sociedade ocidental seriam uma clara poluição das fronteiras de gênero, mas que nos seus contextos específicos são ritualmente incluídos dentro de outros padrões de gênero e a estas pessoas é comumente atribuída uma posição de poder. Logo, a “diferença” expressa nos modos de vida de travestis e transexuais se caracteriza de forma hegemônica em nossa sociedade como uma poluição de gênero, à qual é comumente atribuída uma série de valores negativos. É evidente que a transformação da “diferença” em estigma, para usar um termo de Goffman, não é imutável. Seja no “padrão” de Mary Douglas ou na “autocompreensão cultural” de Axel Honneth; as valorações culturais e sociais de certos atributos pessoais estão constantemente em disputa, havendo a possibilidade de ampliação das fronteiras do humano ou da comunidade de valores. É justamente sobre tais fronteiras que incide a luta por reconhecimento social.

Sobre o processo de constituição do que estaria dentro ou fora dessas fronteiras, Honneth (2009, p. 207) afirma que: “o valor conferido a diversas formas de autorrealização, mas também a maneira como se definem as propriedades e capacidades correspondentes, se mede fundamentalmente pelas interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais”. Ora, se ainda vivemos numa sociedade na qual as finalidades sociais<sup>8</sup> são imbuídas de fortes distinções de gênero, parece lógico afirmar que sejam atribuídos valores depreciativos às formas de autorrealização expressas nas experiências de travestis e transexuais.

---

<sup>7</sup> “Third Sex, Third Gender”, obra organizada por Herdt, reúne onze trabalhos, históricos e antropológicos, que questionam o lugar privilegiado do dimorfismo sexual a partir de estudos de sistemas alternativos de organização do “sexo” e do “gênero” em distintas culturas.

<sup>8</sup> As finalidades sociais são um conjunto de objetivos e funções esperadas da organização social.

Tais interpretações dependem da força que os diferentes grupos sociais têm para influenciar as imagens hegemônicas sobre suas formas de vida. Assim,

nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios de força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2009, p. 207).

Portanto, proponho que, ao menos no caso do ativismo de travestis e transexuais, esta luta tem sido operada a partir da proposição de regimes de visibilidade alternativos, criando novos padrões para as experiências trans, que pode ser caracterizada em termos de rituais de purificação. Tais rituais, entretanto, não implicam uma relação direta entre purificar e enquadrar-se em padrões hegemônicos. As minhas observações de campo sugerem que no processo de construção de uma carreira militante há uma politização das identidades que traz consigo o aprendizado de uma nova forma de falar, andar, se vestir, possivelmente até de como ser<sup>9</sup>. A nova performance é, ao mesmo tempo, política e higiênica. Esse processo é necessário para que esses atores políticos possam adentrar os espaços de poder do Estado, a fim de lutar por direitos, não através de argumentos médicos, mas do que há de mais básico nos princípios liberais, a igualdade de direitos e o reconhecimento da liberdade de autodeterminação. Nesse sentido, ao afirmar que a proposição de regimes de visibilidade alternativos estaria relacionada com rituais de purificação, considero estes como um pré-requisito político para a negociação das fronteiras do humano. Além disso, os processos de purificação dependeriam da diferenciação de modos de autorrealização aceitáveis de outros modos abjetos.

#### *A disputa entre regimes de visibilidade*

Em 29 de janeiro de 2004 em Brasília (Brasil) foi lançada a campanha “Travesti e Respeito: já está na hora dos dois serem vistos juntos. Em casa. Na boate. Na escola. No trabalho. Na vida”. Esta foi a primeira de uma série de campanhas realizadas pelo movimento de travestis e transexuais brasileiro em conjunto com o Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais do Ministério da Saúde, que ultrapassam a questão da

---

<sup>9</sup> Para um debate mais profundo sobre carreira militante e rituais de purificação, ver Carvalho (2011b).

saúde. O dia 29 de janeiro passou a ser o “Dia da Visibilidade Trans”, quando ocorrem manifestações das diversas ONGs de travestis e transexuais pelo país.

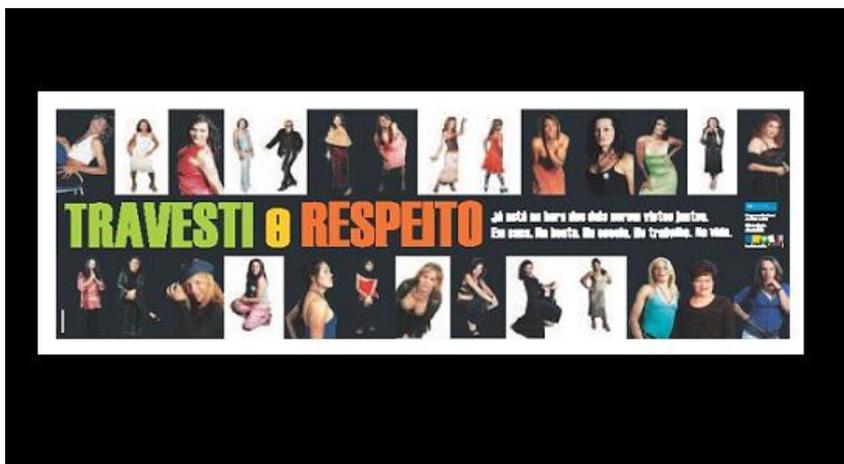


Figura 2: Cartaz da Campanha "Travesti e respeito" (acervo da pesquisa)

Na disputa política do movimento brasileiro de travestis e transexuais operam diferentes regimes de visibilidade, ou seja, diferentes formas de apresentação social de modos de vida. Tais regimes e as considerações morais associadas aos mesmos compõem uma luta política permanente.

Podemos pensar, então, numa certa oposição entre dois sentidos da “visibilidade”: como o sujeito coletivo se faz visível e como o mesmo é visibilizado. Para uma melhor elaboração de tais noções, é importante lembrar a forte relação entre as políticas de enfrentamento à epidemia de SIDA e o surgimento do movimento de travestis e transexuais no Brasil<sup>10</sup>. É a partir dessa relação que se constituem travestis e transexuais como “população-alvo” de uma política pública, abrindo a possibilidade de que sejam consideradas como cidadãs (configurando-se como certo nível de reconhecimento jurídico). Todavia, isso só é possível, até hoje, através dos financiamentos relacionados às políticas de enfrentamento da epidemia de SIDA. Pelúcio (2009) chamou esse processo de “SIDAdanização”:

(...) o atual modelo (de prevenção dialogada) procura considerar as singularidades das visões de mundo e as experiências sociais compartilhadas (...). Porém, a politização desses indivíduos, tomada como meta, pode ser vista como uma estratégia de controle bastante sutil, centrada na responsabilização dos sujeitos (...). A partir da AIDS, (...) essas pessoas devem construir uma bioidentidade. Ao estimular, o “senso de organização de categoria”, fomentar a “consciência política” trabalhando auto-estima e o fortalecimento, (...) volta-se para o desenvolvimento de uma

<sup>10</sup> Para um histórico mais detalhado do movimento de travestis e transexuais no Brasil, ver Carvalho & Carrara (2013).

“nova” consciência política (...). Desloca-se, assim, a responsabilidade pelas doenças, para a forma de como os indivíduos se relacionam entre si e com seu entorno. (Pelúcio, 2009, p. 110-111)

Um exemplo marcante desse processo foi a própria construção da campanha “Travesti e Respeito” e conseqüentemente a escolha do dia 29 de janeiro como “Dia da Visibilidade Trans”. As razões para a escolha dessa data como dia representativo da luta desse movimento parecem destoar da escolha como dia do “Orgulho Gay” o dia 28 de junho. Essa data foi consagrada após a sequencia de confrontos com a polícia nos arredores do *Stonewall Inn*, em Nova Iorque, que teve início justamente no dia 28 de junho de 1969. Já o dia 29 de janeiro não marca uma batalha de resistência, mas um momento simbólico de conquista de reconhecimento pelo poder público. O que pode parecer para alguns como um sinal de cooptação de um movimento, para essas militantes, é um marco nas possibilidades concretas de serem vistas como sujeitos de direito.

Não é apenas a motivação na escolha das diferentes datas que merece nossa atenção. De um lado, fala-se em “orgulho”; do outro, de “visibilidade”. Sabemos que em grande medida a reivindicação de um “orgulho gay” seria uma resposta ao “armário” e todas as suas implicações. Entretanto, em que medida essa “visibilidade” seria uma resposta à violência sofrida por “pessoas trans”? Como diferentes regimes de visibilidade interagem nos discursos sobre preconceito e na construção da resposta ativista? Estas pessoas seriam “invisíveis” ou automaticamente “visíveis”? Como regimes de moralidade interagem na proposição/purificação de regimes alternativos de visibilidade?

Desde minha entrada no campo estranhei essa demanda por “visibilidade”, pois a primeira vista me parecia óbvio que travestis e transexuais eram visíveis na sociedade brasileira. Porém, algumas vezes o termo era utilizado como “visibilidade positiva”, o que implica a existência de uma visibilidade negativa preponderante e que deve ser combatida numa disputa entre regimes de visibilidade. Como podemos perceber na figura abaixo, busca-se jogar luz sobre o estigma (ou a “visibilidade negativa”) para dar ao mesmo outros sentidos (o que seria a “visibilidade positiva”).



Figura 3: Campanha realizada em 2010 (acervo da pesquisa)

Pensando sobre tais regimes, não podemos nos deter em um raciocínio maniqueísta no qual haveria apenas dois regimes que competem entre si; sendo um proposto pelas organizações ativistas e outro presente na sociedade englobante. Muitas imagens de “pessoas trans” estão disponíveis; da travesti prostituta e marginal ao transexual medicalizado e reconhecido como portador de um transtorno mental. Há ainda a imagem militante construída ativamente nos espaços do movimento. Em um jogo de olhares e visualizações, as ações militantes colocam luz sobre o estigma justamente na finalidade de enfraquecê-lo, em um tipo de estratégia de transformação (simbólica e política) de “não-pessoas” em “pessoas”. Tais processos visam superar a exclusão simbólica de travestis e transexuais do espectro de inteligibilidade do humano.

Entretanto, o que demarca tais sujeitos como “não-pessoas” são atos de violência extrema. Pensando sobre a violência como instrumento de poder, a socióloga Gail Mason (2002, p. 11, tradução livre) afirma:

Eu sugiro que podemos pensar na instrumentalidade como uma questão de conhecimento, da capacidade da violência em moldar as formas como vemos, e consequentemente chegamos a conhecer, certas coisas. Desta maneira, o ato de violência é por si mesmo um espetáculo. Isto não é tanto pelo fato da violência ser algo que observamos, mas, mais pelo fato da violência ser um mecanismo através do qual distinguimos e observamos outras coisas. Em outras palavras, a violência é mais que uma prática que atua sobre sujeitos individuais para infligir dano ou prejuízo. Ela também é, metaforicamente falando, uma forma de olhar para esses sujeitos.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> “I suggest that we might think of instrumentality as a question of knowledge, of the capacity of violence to shape the ways that we see, and thereby come to know, certain things. In this way, the act

Assim, as imagens de travestis mortas divulgadas em jornais nos informam também sobre a associação entre certos modos de vida e a criminalidade. Recorrendo ao panóptico, tanto de Bentham quanto de Foucault, Mason (2002) faz uma relação entre sistemas de conhecimento e de visibilidade afirmando que tornar algo visível é tornar algo conhecido de uma determinada maneira. Logo, nos deparamos com respostas politicamente condicionadas que o ativismo de travestis e transexuais constrói frente a processos de estigmatização (“aidéticas”, “criminosas”, “putas”, “loucas/os”).



Figura 4: Cartaz do Dia da Visibilidade Trans em Belo Horizonte, 2013 (acervo da pesquisa)

Trata-se de um processo de disputa em torno do foco de luz do panóptico que privilegia iluminar certas características, às quais atribui valores e saberes que as

---

of violence itself is a spectacle. This is not so much because violence is something that we observe, but, more, because violence is a mechanism through which we distinguish and observe other things. In other words, violence is more than a practice that acts upon individual subjects to inflict harm and injury. It is, metaphorically speaking, also a way of looking at these subjects.”

configuram como estigma ou possibilidades de auto-realização. E o que é possível perceber ao longo dos anos é uma tentativa cada vez maior de retratar imagens de travestis e transexuais ligadas a aspectos de certa “cidadania burguesa” a fim de conferir respeitabilidade num processo de luta simbólica por estima social. Assim, o material produzido fala menos de prostituição e reproduz imagens de “pessoas trans” com empregos considerados respeitáveis dentro da moral burguesa. Não posso deixar de ressaltar que a temática do trabalho sexual e do tráfico de pessoas é muito cara ao ativismo e está sempre presente nos debates realizados em seus encontros anuais, porém as menções ao tema vêm desaparecendo do material utilizado em campanhas públicas.



Figura 5: Campanhas virtuais em parcerias locais entre ONGs e governos em 2013  
(acervo da pesquisa)

### *Considerações Finais: os paradoxos das (in)visibilidades*

O estigma é um traço que fará com que um indivíduo deixe de ser considerado “criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída” (GOFFMAN, 1988, p. 12). Porém, tal traço não é necessariamente evidente, havendo

assim, os estigmatizados desacreditados e os desacreditáveis. Os primeiros são aqueles que assumem que seu estigma é imediatamente evidente, enquanto os desacreditáveis assumem que o estigma é passível de ocultação. A passagem de um ponto ao outro, da ocultação à evidência do estigma, não está na qualidade do atributo, mas na interação entre os signos que transmitem a informação e a percepção de quem a recebe, a capacidade decodificadora da audiência; ou seja, na manipulação interativa da informação social.

Durante o ato realizado na Cinelândia (Rio de Janeiro) pelo grupo Transrevolução em virtude do “Dia da Visibilidade Trans” de 2013, dois rapazes que passavam em frente à escadaria da Câmara dos Vereadores comentavam o ato e um deles disse: “Ei, rapaz, cadê as travestis? Não tem travesti aí não!” (diário de campo, 29/01/2013). Para o meu olhar eram poucas/os entre as/os ativistas, perfiladas/os na escadaria gritando palavras de ordem e discursando, que não seriam identificados automaticamente como uma “pessoa trans”. Porém, a afirmação convicta de que “não tem travesti aí não” indica o quanto o (re)conhecer um sujeito enquanto “travesti” depende do contexto de visualização. É neste ponto que acredito se fazer necessária a discussão em torno da evidência do estigma trans.

Nas entrevistas que realizei com lideranças do movimento de travestis e transexuais no curso da pesquisa de mestrado, uma das questões abordava as diferenças entre “homofobia” e “transfobia” enquanto categorias de discriminação e preconceito. Entre vários pontos apresentados, repetia-se a ideia de que travestis e transexuais, ao contrário de gays e lésbicas, não tinham como ocultar o estigma e conseqüentemente sofreriam mais preconceito. Tal premissa passa pela relação entre homossexualidade e o “armário”. Segundo Vale de Almeida (2010, p. 14):

O “armário” é a mais conhecida metáfora dos problemas subjetivos, sociais e políticos da homossexualidade enquanto categoria de identidade e de discriminação. “Estar no armário” significa não ter assumido perante os outros a sua orientação sexual; “sair do armário” significa fazê-lo e assim estabelecer um ritual performativo que simultaneamente reinstalou o sujeito enquanto homossexual e obriga o entorno social a reconhecer a existência de (mais) um ou uma homossexual. Neste sentido, a homossexualidade diferencia-se de categorias suas semelhantes – como a “raça” ou o gênero – pois só tem saliência através do processo de visibilização e pronunciamento.

Sedgwick (1990), em sua “Epistemologia do Armário”, também afirma que tanto o racismo quanto opressões baseadas em idade, gênero, tamanho ou deficiência física

são processos fundamentados em estigmas visíveis. Mas seria o estigma das experiências trans automaticamente visível? Podemos falar em um “armário trans”?

Duas situações do campo me sugerem a plausibilidade desta proposição. A primeira foi numa conversa com um “homem trans”. Ele me contava sobre as dificuldades sofridas em seu processo de transição e se referia ao momento em que decidiu iniciar as transformações corporais com a seguinte frase: “foi aí que eu fiz o meu *outing trans*”. A outra situação foi ouvindo o relato de uma “mulher trans” sobre o momento em que revelava sua transexualidade a um rapaz com quem estava saindo, dizendo ao grupo que: “aí eu tive que sair do armário”.

Creio que o melhor caminho para se explorar o “armário trans” é pelas situações de saída do armário ou de *outing*. Como podemos perceber, sair do armário tem sentidos distintos nas duas situações: iniciar as transformações corporais e revelar-se “trans” durante uma interação social. Além dessas, outros momentos se configuram como saídas voluntárias ou involuntárias do armário, tais como ter que apresentar documentos com o nome e sexo assignados ao nascer ou uma simples ida ao médico.

As definições em torno da homossexualidade, argumenta Sedgwick (1990), marcam uma gama de contestações de significado na cultura ocidental do século XX. Conjuntamente com as díades segredo/revelação e privado/público, mais claramente condensadas nas metáforas do “armário”, uma crise de definição marca outras díades fundamentais para a organização cultural moderna: masculino/feminino, maioria/minoria, inocência/iniciação, natural/artificial, novo/velho, crescimento/decadência, urbano/provinciano, saúde/doença, igual/diferente, cognição/paranoia, arte/*kitsch*, sinceridade/sentimentalidade e voluntarismo/dependência.

Penso que a partir de tais díades devemos ir além do debate infrutífero se as experiências trans desestabilizam ou reificam o famigerado binarismo de gênero. A problemática do armário trans não é apenas circunscrita a estima social de um indivíduo em questão, mas exige respostas de diversas instituições modernas envolvidas na manutenção/produção da incomensurabilidade dos sexos, para usar um termo de Laqueur (2001). Em um jogo de tensões entre sistemas de visibilidade, de conhecimento e de poder; tais instituições (medicina, religião, justiça, sistema

educacional, etc.) se apresentam ativamente na carpintaria do armário, dando sentido às diferentes diádes da crise epistemológica da modernidade.

Mas não sem resistência.

### Referências Bibliográficas

Carvalho, Mario Felipe de Lima. 2011a. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Carvalho, Mario Felipe de Lima. A (im)possível pureza: medicalizações e militância na experiência de travestis e transexuais. *Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad*. Rio de Janeiro: IMS-UERJ, CLAM, n. 8, p. 36-62, 2011b.

Carvalho, Mario; Carrara, Sérgio. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Revista Latinoamericana: Sexualidad, Salud y Sociedad*. Rio de Janeiro: IMS-UERJ, CLAM, n. 14, p. 319-351, 2013.

Douglas, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976. 232p. (Coleção Debates)

Fraser, Nancy. *Adding insult to injury*. London: Verso, 2008. 358p.

Goffman, Ervin. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 158 p.

Herdt, G. *Third Sex, Third Gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. Nova York: Zone Books, 1996. 614p.

Honneth, Axel. 2009. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34. 291p.

Laqueur, Thomas. *Inventando o sexo : corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 313p.

Mason, Gail. *The spectacle of violence: homophobia, gender and knowledge*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2002.

Pelúcio, Larissa. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2009. 264p.

Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1990.

Vale de Almeida, Miguel. *A chave do armário: homossexualidade, casamento, família*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.