



A FAMÍLIA E A VIDA TRANS: CONTRIBUIÇÕES SOBRE O PARENTESCO NO DESENVOLVIMENTO SOCIOECONÔMICO DE MULHERES TRANS E TRAVESTIS

THE FAMILY AND THE TRANS LIFE: CONTRIBUTIONS ON KINSHIP IN THE SOCIOECONOMIC DEVELOPMENT OF TRANS WOMEN AND TRAVESTIS

*João Pedro Barros Klinkerfus

Recebido em: 31/12/2020

Aceito em: 18/06/2021

Resumo

Neste artigo, as teorias levistraussianas de parentesco e a crítica feminista de Gayle Rubin a elas são usadas para pensar a opressão da mulher, em geral, e de mulheres trans e travestis, em particular. Propõe-se um diálogo entre teoria antropológica clássica, teoria feminista e estudos contemporâneos sobre a população de mulheres trans e travestis no Brasil, com ênfase no trabalho de Laura Martendal sobre experiências profissionais dessas mulheres em Santa Catarina. Articula-se um raciocínio que relaciona a estrutura familiar – e a ausência dela – na vida das pessoas dessa população com a opressão e a vulnerabilização socioeconômica vivenciadas por elas.

PALAVRAS-CHAVE: parentesco, opressão, família, mulheres trans, travestis.

Abstract

In this article the levistraussian theories of kinship and Gayle Rubin's feminist criticism of them are used to think the oppression of women in general and of trans women and travestis in particular. It's proposed a dialogue between classic anthropological theory, feminist theory and contemporary studies about the population of trans women and travestis in Brazil, with emphasis on the work of Laura Martendal about the professional experiences of those women in Santa Catarina. A reasoning is articulated that relates the family structure – and the absence of it – in the life of the people in that population with the oppression and socioeconomic vulnerability experienced by them.

KEY WORDS: kinship, oppression, family, trans women, travestis.

1 Introdução

Os debates clássicos da antropologia sobre parentesco, sejam eles do britânico Alfred Radcliffe-Brown (1973) ou do francês Claude Lévi-Strauss (1982), costumam investigar a formação familiar dentro das ditas sociedades primitivas, não se atentando para os dilemas

encontrados às margens da própria sociedade ocidental, dita civilizada. Neste artigo, pretendo abordar as dinâmicas de parentesco a partir da população de mulheres transexuais e travestis brasileiras, apresentando notas e questionamentos sobre as estruturas familiares que as envolvem. Procuo

traçar um diálogo entre a teoria clássica levistraussiana do parentesco [1], as críticas feministas a este campo e as contribuições de pesquisadoras brasileiras – cis e trans – para o tema das condições de vida das mulheres trans e travestis.

Inicialmente, é importante dizer que a transexualidade não é algo singular e o indivíduo transexual não é apenas definido por esta característica, por isso a socióloga brasileira Bento (2008), em seu livro “O que é transexualidade” [2], faz questão de dizer que o termo mais adequado para o debate é experiência transexual.

No entanto, os sentidos e os significados do que é ser transexual ultrapassa as convivências sociais, pautadas em compreensões heteronormativas (normas heterossexuais), e binárias (masculino e feminino), necessariamente ligadas ao sexo. [...] A mulher transexual rompe a ideia de sexo relacionada ao gênero. Sua expressão corporal, através das transformações estéticas e do ser social, foge das normas e valores impostos pelo padrão que está posto. Partindo desta realidade, considera-se que a grande polêmica está no reconhecimento de uma identidade negada, ou seja, o corpo está incoerente com seu psiquismo e, por isso, acabam sendo tratadas como indivíduos com transtornos. (MARTENDAL, 2015, p. 18).

De forma semelhante à heteronormatividade (MISKOLCI, 2016), precisamos falar da ideia de cisheteronormatividade (NASCIMENTO, 2021). Enquanto o primeiro termo explica a transformação da heterossexualidade em norma, o segundo expande essa ideia também para a cisgeneridade. Mas o que é isso? Bom, as normas de gênero começam a ser acionadas desde o momento em que os genitais de uma criança são visualizados dentro da barriga de uma pessoa grávida. As

cores azul e rosa, roupas diferentes, brinquedos diferentes, nomes diferentes. A estrutura biológica dita da criança informa como ela vai ser recebida em questão de gênero. Um bebê com pênis é recebido em um mundo onde ele deve enquadrar-se na caixa binária do “masculino”. Estas pessoas com pênis que crescem e são homens, reconhecem-se como homens, são pessoas cisgêneras; o mesmo se aplica para pessoas com vagina que crescem e são mulheres, reconhecem-se como mulher. Em resumo: homens e mulheres cis são aqueles que se reconhecem no gênero que lhes foi prescrito quando passaram a fazer parte da vida em sociedade. A cisheteronormatividade opera então transformando pessoas trans em “anormais” – ou monstros (STRYKER, 2006).

Já a distinção entre mulheres trans e travestis [3] é uma discussão ampla e complexa que não cabe ser aprofundada neste trabalho [4]. Para uma elucidação a respeito deste antigo debate, Bento (2008) diz que “tanto a transexualidade quanto a travestilidade são construções identitárias que se localizam no campo do gênero e representam respostas aos conflitos gerados por uma ordem dicotomizada e naturalizada para os gêneros.” (p. 69). A autora explica que diferenciar estas experiências dizendo que mulheres trans se enquadram na categoria mulher, enquanto travestis não, estaria errado, pois isto seria “tomar a categoria mulher como um dado que por si só evoca um conjunto de atributos que pertence a todas as mulheres” (Ibidem, p. 75). O que importa pontuar neste trabalho é que essas populações experienciam realidades muito semelhantes, assim como opressões individuais e estruturas da mesma natureza, isto é, a transfobia. Para concluir esse debate, vale destacar que “não se trata de



‘identidade transexual versus identidade travesti, mas de apontar os mecanismos que operam nas subjetividades para construir identificações e repulsas, e como estes mecanismos são materializados nas interações com as instituições sociais.’ (Ibidem, p. 80).

Por fim, apresenta-se a ideia de uma experiência transfeminina – a partir de corpos entendidos como transfemininos (NASCIMENTO, 2021) –, isto é, o conjunto de experiências vivenciadas tanto por mulheres trans quanto por travestis, incluindo também aquelas que se identificam de forma feminina dentro do espectro trans de gênero; pessoas não-binárias que se reconhecem e se apresentam como pessoas no feminino. Neste trabalho, os conceitos são usados de forma mais ampla, tendo noção que as experiências debatidas, especialmente em relação à família, são experienciadas por todas as populações que se identificam dentro desta definição maior de pessoas transfemininas. Olhemos agora para como as teorias antropológicas serão utilizadas.

Primeiramente, entendo que haja uma distância entre a teoria antropológica clássica dos séculos XIX e XX – produzida majoritariamente por homens, europeus, brancos e cisgêneros – e a realidade vivida por essas populações. Por esse motivo, faz-se necessário apontar que o presente trabalho não defende a ultrapassada ideia de que o saber produzido pelo polo europeu seja universal e possa explicar a realidade em todos os lugares do mundo (GROSGOUEL, 2016). Pelo contrário, proponho aqui colocar estas teorias clássicas em perspectiva, como conhecimento situado (CUPANI, 2018) em um lugar e tempo, produzido a partir de uma realidade específica, para só então trabalhar quais pontos dessa teoria são úteis

para o debate sobre família e mulheres trans e travestis no Brasil. Este é um trabalho que se constrói a partir da ideia do psicanalista martinicano Frantz Fanon de usar partes do pensamento produzido dentro do polo colonizador como ferramentas para entender a realidade do polo colonizado [5].

Na primeira parte procuro desenrolar uma linha de raciocínio que conecte a teoria de parentesco levistraussiana (LÉVI-STRAUSS, 1982) a opressão da mulher e a LGBTQIAfobia. Dialogo principalmente com os trabalhos de duas pesquisadoras – cis –, a estadunidense Gayle Rubin (2017) e francesa Françoise Héritier (1989) que pensam a questão da opressão de gênero a partir dos trabalhos da antropologia clássica e, de formas diferentes, tecem críticas e apontamentos à obra de Lévi-Strauss (1982). Trabalho com a ponte analítica construída por Rubin (2017) entre a opressão da mulher e opressão de pessoas LGBTQIA – aquelas que se desviam da heteronormatividade.

Em seguida, apresento contribuições de algumas pesquisadoras sobre a forma como mulheres trans e travestis vivem e sofrem opressões dentro da sociedade brasileira, dando destaque para a forma como a família – ou a falta dela – tem um papel central na vida dessas pessoas. Para tentar compreender como a estrutura familiar afeta o desenvolvimento socioeconômico delas, procuro dialogar com o trabalho da assistente social – trans – Laura Martendal (2015), estudiosa das relações de trabalho da população de mulheres trans no estado de Santa Catarina. Espelhando os estudos comuns de Lévi-Strauss (1982) – o qual não ia a campo, porém analisava os trabalhos de colegas que o faziam –, este trabalho procura não apenas apresentar para o leitor conceitos gerais sobre

a população de mulheres trans e travestis, mas sim apontar algumas origens para a opressão dessas pessoas – a grande preocupação que motivou a pesquisa e a escrita deste trabalho.

Apresento, por fim, algumas formações de família para mulheres trans e travestis no Brasil, essas formações podendo ser consanguíneas ou de aliança, através do casamento [6]. Entendendo o pertencimento a um grupo de parentesco, não apenas, mas também como ter responsabilidades mútuas a respeito de questões materiais e afetivas (ALBER; HÄBERLEIN; MARTIN, 2010), levanto os questionamentos: poderia a formação familiar preservar a raiz do sistema de sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2017) que oprime os indivíduos que fogem das normas heterossexuais de comportamento e apresentação? Como funciona e como é perpetuada a opressão dentro do seio familiar? Também, a partir da noção de que a organização de parentesco acaba sendo necessária para que estas pessoas sobrevivam e está ligada à sua situação socioeconômica, o que acontece com as mulheres trans e travestis quando são jogadas para fora de suas famílias consanguíneas?

2 Do parentesco à opressão de gênero: Lévi-Strausse a crítica feminista

Os sistemas de parentesco são tema central para a antropologia clássica e integram os debates dentro da área desde seu surgimento, sendo o foco de diversas etnografias e teorias. Estudar a organização familiar dentro de aldeias indígenas, comunidades isoladas ou até mesmo dentro de grandes cidades tornou-se, ao longo do tempo, papel importante não apenas da Antropologia, mas

também de todas as ciências sociais. É necessário destacar a importância do surgimento dessas relações de parentesco para a subsistência e desenvolvimento econômico dos povos. Uma vez em grupos organizados, sejam eles pelas relações consanguíneas e/ou de aliança, as pessoas conseguiram se desenvolver e assim criaram-se famílias, clãs, comunidades, etc. Para muitos povos, o casamento, diferente da relação afetiva que muitos acreditam ser hoje, surge como um fenômeno econômico (LÉVI-STRAUSS, 1982). Estas formações familiares desenvolvem-se com suas especificidades, de acordo com cada população, as quais designam objetivos específicos para sua manutenção e níveis diferentes de importância para a família dentro da organização social.

O papel central do parentesco nas sociedades não é apenas percebido e debatido pelos clássicos da antropologia – autores do polo colonial, do norte global, metrocêntricos (CONNELL, 2012). Antropólogos do sul global também observam essas relações e aceitam essa afirmação. O antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga (1986), em um estudo sobre a África subsaariana, explica que “o sistema de parentesco é a referência fundamental do africano. Não é a profissão, a nacionalidade, a classe social” (p. 60). Fica evidente que a família tem papel central na vida dos indivíduos de tantas culturas diferentes, assim como esse fato pode ser percebido por tantas vertentes teóricas diferentes, não apenas aquelas hegemônicas nas ciências sociais do norte global.

Lévi-Strauss (1982), em *As estruturas elementares do parentesco*, caracteriza essas relações para além do vínculo biológico, consanguíneo, colocando grande relevância no papel da cultura. Ele entende a correlação das



duas, assumindo que “a cultura tem de inclinar-se diante da fatalidade da herança biológica” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 71), ao mesmo tempo que estas regras fazem com que “o original já nasça contaminado pela cultura” (BENTO, 2008, p. 36). Também fica explícito que a função dos elementos culturais numa comunidade é manter o grupo, e grande parte dessa manutenção está ligada ao controle das mulheres e dos alimentos; ou seja, das ditas relações de troca. Essa questão de gênero presente na discussão foi, de certa forma, subdesenvolvida pelo autor francês, sendo trabalhada por críticas feministas a sua obra – sendo uma das mais detalhadas o texto *O tráfico de mulheres* [1975], escrito por Rubin (2017).

O discurso que colocava mulheres como sujeitas a serem tratadas como objetos nas trocas entre grupos – logo, tratadas como inferiores – usava de noções filosófico-médicas; mas não passaria “como o mito, [de] um discurso precisamente ideológico” (HÉRITIER, 1989, p. 18). A partir disso é possível observar a instituição “medicina” agindo como arma de opressão, assim como a ciência [7] negando o ideal de neutralidade em prol dos interesses de um grupo dominante. Dentre os povos estudados por Lévi-Strauss é observável a ideia de que o “parentesco é organização, e a organização cria poder” (RUBIN, 2017, p. 25-26), assim como esse poder historicamente tem estado nas mãos dos homens. Ainda segundo Rubin, o papel da dominação masculina dentro da organização de parentesco está diretamente ligado à manutenção da economia política de sistemas sexuais.

Quando contextualizamos a crítica de Rubin para a sociedade capitalista ocidental, percebemos que esse sistema de sexo/gênero/desejo, pautado na superioridade

masculina, se alia com a ideologia da superioridade branca para garantir a manutenção do sistema de produção; não apenas criando formas de exploração mais cruéis para mulheres e populações negras e indígenas, mas também criando uma fragmentação e ódio dentro da própria classe trabalhadora por meio de mitos racistas e sexistas (ver DAVIS, 2016; GONZALEZ, 1984). O sistema de sexo/gênero/desejo, com suas raízes na estrutura de parentesco patriarcal, está diretamente relacionado com as diversas formas de opressão sofridas por diversas populações.

Dentro desse sistema, a dominação das mulheres gera regras de opressão que se expandem para os desvios à heteronormatividade, ou seja, ideias homofóbicas e lesbofóbicas surgiram da mesma opressão sofrida pela mulher dentro da estrutura de parentesco da supremacia do homem (RUBIN, 2017). Entende-se aqui heteronormatividade como o conjunto de “verdades” e normas que transformam a heterossexualidade na regra – no padrão, naquilo que é “natural” – tornando outras sexualidades exceções, anormalidades; “a heteronormatividade é um regime de visibilidade, ou seja, um modelo social regulador das formas como as pessoas relacionam-se” (MISKOLCI, 2016, p. 44). Este padrão heteronormativo funciona como parte da ideologia dominante, ele transformou-se na “ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero” (Ibidem, p. 46).

Dentre essas violências, estão as diversas formas de LGBTQIAfobia, como a homofobia, a lesbofobia e a transfobia. Estou de acordo com o psicólogo brasileiro Luan



Cassal (2020) quando ele define que LGBTQIAfobia é [...] um processo que afirma que algumas vidas são menos legítimas, com condições restritas para existir; e, em contrapartida, mais facilmente executáveis. Trata-se, portanto, mais de condições sociais do que de sentimentos individuais. (p. 304).

Dessa forma, a homofobia pode ser entendida como a inferiorização de indivíduos homossexuais a partir de tudo que é entendido como identidade “Gay” (ver MSIBI, 2011). Já a lesbofobia é um semelhante processo para com mulheres lésbicas, ao mesmo tempo que carrega as particularidades desenvolvidas a partir da intersecção com a violência misógina e sexista. Separo uma seção abaixo para discutir de forma mais extensa sobre a ideia de transfobia. Por hora, é necessário dizer que estas violências encontram especificidades em cada letra da sigla LGBTQIA+ – violências essas que precisam cada vez mais serem discutidas e estudadas pelas ciências sociais, mas que não cabem neste texto.

3 Transfobia: é a parte que te cabe dessa estrutura

Corpos e identidades que fogem da norma binária ocidental de gênero sempre existiram. Rubin fala sobre o exemplo dos mohaves [8] – etnia indígena, nativo americana, que ocupa regiões hoje conhecidas como Califórnia e Nevada, nos EUA –, dizendo que “o “travestismo” institucionalizado deles permitia que uma pessoa mudasse de um para outro sexo” (2017, p. 37). É importante apontar essas experiências para desmentir a comum alegação de que a transgeneridade só teria surgido recentemente no Ocidente. “Quando se retira o conteúdo histórico dessa experiência [trans], apagam-se

as estratégias de poder articuladas para determinar que a verdade última dos sujeitos está no sexo” (BENTO, 2008, p. 24). Este é um alerta que ecoa a ideia de Marx e Engels (2017) de que “as ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes” (p. 47) e de Hérítier (1989) de que essa ideologia se disfarça como razão, como natural, podendo apagar experiências reais para sustentar seu argumento. Pesquisar a experiência trans, assim como estudar qualquer questão social, precisa incluir o estudo do desenvolvimento histórico que a molda.

O uso desses argumentos biologizantes para legitimar a opressão não é nada novo, muito pelo contrário, vem sendo usado para dar suporte às opressões machistas e racistas há séculos, como é explorado por autores antirracistas como Kabengele Munanga (1986), Lélia Gonzalez (1984), Frantz Fanon (2020) e Angela Davis (2016), assim como tantos outros. Aliado ao argumento, estão os discursos religiosos, com foco naqueles de origem cristã, que durante séculos serviram para legitimar a escravidão, a colonização e a dominação do homem sobre a mulher. Estes discursos também podem ser percebidos quando usados para apoiar posicionamentos e políticas LGBTQIAfóbicas (BULGARELLI, 2018; MSIBI, 2011).

Os estudos de Laura Martendal (2015) exploram a natureza da opressão e das violências sofridas pelas populações trans, apontando que elas começam na infância, dentro do seio familiar e da escola, através de relatos de sua trajetória como mulher trans em Florianópolis, Santa Catarina, e de entrevistas com outras mulheres trans. A partir de sua pesquisa a respeito de mulheres trans no mercado de trabalho, a autora nota que essas pessoas são “vistas pela sociedade como exclusivamente trabalhadoras



sexuais” (MARTENDAL, 2015, p. 12). A análise realizada por Martendal (2015) mostra que “os depoimentos relatados pelas mulheres transexuais entrevistadas registram mais do que suas histórias sobre sua relação com o mercado formal de trabalho; eles materializam experiências, sentimentos e “vozes”, que se quis dar visibilidade para compreender” (p. 21), evidenciando profundas conexões entre as condições socioeconômicas dessas pessoas e a forma como elas se movem pelo mundo.

Aqui trabalhar-se-á com a ideia de que, para as mulheres trans e travestis, a sua identidade de gênero e a forma como a expressam é suficiente para serem expulsas de casa (MARTENDAL, 2015). Os dados coletados pela ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020) dão uma face nova às ideias de que a opressão de gênero surge nas relações de parentesco. Para pessoas trans, essa opressão é tão explícita e literal que elas são muitas vezes removidas da relação familiar consanguínea por conta delas. A experiência trans é tão condenável no pensamento hegemônico brasileiro – no sistema (PATEL, 2017) [9] – que pode ser comparada à aversão sentida por tantos povos pelo incesto.

Lévi-Strauss (1982) apresenta as diferentes relações de diversos povos para com o incesto, demonstrando que a expressão recebe significados levemente diferentes em cada cultura, assim como a condenação do ato é teorizada de diferentes maneiras por diversos autores:

Para Havelock Ellis a repugnância com relação ao incesto explica-se pelo papel negativo dos hábitos cotidianos sobre a excitabilidade erótica, ao passo que para Westermarck adota uma interpretação do mesmo tipo, mas transposta para um plano mais estritamente psicológico (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 54-55).

O autor francês prossegue apresentando os pontos de vista teóricos de Lubbock, Dahlberg, Morgan, Maine e Durkheim (ver LÉVI-STRAUSS, 1982) sobre o assunto. A respeito do caráter da condenação, fica claro que ela não é uniforme e exclusivamente dependente dos fatores biológicos, reforçando o argumento levistraussiano de que questões sociais não podem ser explicadas unicamente pela biologia; o que explicita bastante a respeito da questão da opressão transfóbica pautada no argumento biologizante.

As pessoas transfemininas que conseguem sobreviver fora da organização familiar natural, ou que são aceitas pelas famílias, ainda precisam encarar a opressão dentro das escolas, onde acabam sofrendo uma espécie de expulsão compulsória (MARTENDAL, 2015).

A discriminação contra as mulheres transexuais acontece desde os primeiros anos da educação formal. Esta as excluem das escolas pelas violências sofridas em seu cotidiano e, conseqüentemente, do mercado de trabalho, pelo baixo nível de instrução, mas acredita-se que este não seja o verdadeiro motivo que as tiram do mercado formal de trabalho. Os estigmas e vulnerabilidades são vivenciados tanto no âmbito familiar, escolar quanto no convívio social, repercutindo em suas possibilidades profissionais. (MARTENDAL, 2015, p. 9)

A exclusão destas mulheres da estrutura familiar se revela como um dos principais pontos que as tornam vulneráveis na sociedade, mesmo que não seja o único. Aqui voltamos ao surgimento da estrutura de parentesco: fica explícito que a sobrevivência e garantia de subsistência dessas mulheres fora de uma organização familiar entra em risco. E os dados estão aí para comprovar a precariedade socioeconômica com a qual elas vivem. Diante das expulsões dos espaços familiares, de trabalho formal e de escolarização muitas



transexuais passam a ter como única opção a prostituição, convivendo com cafetões, policiais e uma extrema vulnerabilização psicossocial (MARTENDAL, 2015), e de acordo Benevides e Nogueira (2020), atualmente 90% delas trabalha na prostituição em todo o Brasil.

Considero aqui a prostituição como uma forma de vulnerabilização a partir de pesquisas, como a dos antropólogos brasileiros Sérgio Carrara e Adriana Vianna (2006), que relacionam a violência letal sofrida por travestis com os perigos do trabalho da prostituição dentro da forma em que ele é realizado no Brasil. Eles explicam que, para além de sofrer violência física, as travestis também são negligenciadas pelo sistema de justiça e “esse quadro de investigações precárias se agrava ainda mais quando há evidência de participação de travestis em atividades de prostituição ou de tráfico de drogas” (CARRARA; VIANNA, 2006, p. 237). Ecoa também o ponto de vista da pesquisadora transfeminista brasileira Letícia Nascimento (2021), que escreve:

A questão da prostituição não é analisada sob um prisma moral, pois é entendida como um emprego legítimo que deveria ser salvaguardado pelas leis trabalhistas. A grande questão é que, para muitas, essa é a única opção de trabalho, já que os empregos formais excluem travestis e transexuais não apenas por conta da transfobia estrutural, mas também pelo fato de elas não terem componentes mínimos exigidos em muitos empregos, tais como o ensino médio completo. (p. 178).

Este trabalho compreende que mulheres trans e travestis estão à margem do Estado e, portanto, sujeitas a diversos tipos de violência. Estas pessoas e (literalmente) seus corpos não apenas são jogadas à margem geográfica da paisagem urbana, como também são constantemente

deslegitimadas pelo processo burocrático (DAS; POOLE, 2004), seja ele legal ou médico (BENTO, 2008). Quando não estão empregadas na prostituição, só lhes restam duas outras áreas socialmente aceitáveis: outras formas da indústria do sexo, como boates e saunas, e a indústria estética; ambas áreas mal remuneradas com condições de trabalho precárias (MARTENDAL, 2015), sendo a maioria dessas trabalhadoras pobres e negras. Mas mesmo que esses empregos sejam precarizados são eles que garantem a sobrevivência dessas pessoas. A obtenção desses empregos, muitas vezes apenas bicos, está diretamente ligada às alianças e formações de comunidades, às relações de parentesco com outras pessoas trans e aliados. É importante pontuar que existe a formação de aliança também através das chamadas houses [10], mas aqui darei foco à questão do casamento.

4 Casamento: nem todos são um bom negócio

We, as gay people, we get to choose our family; we get to choose the people that we're around. I am your family. We are a family here. I love you. (RuPaul Charles para Roxxy Andrews [11])

Dentro da comunidade LGBTQIA+ são muito comuns frases como essa do reality show estadunidense RuPaul's Drag Race, todavia, na maioria das vezes, esse tipo de afirmação é limitada a uma parcela da comunidade. Frases como essa concebem “família” apenas como um grupo afetivo, nunca se atentando ao impacto socioeconômico que ela tem no futuro dos indivíduos que a compõem.

A ideia de construção familiar por meio de alianças para mulheres trans e travestis é muito mais complexa.



A antropóloga brasileira Isadora Lins França (2006), pesquisando com travestis em São Paulo percebeu que “os anseios de inclusão social delas [são]: marido, peito e dinheiro.” (p. 108). Ela explica que essas pessoas passam a ter maior aceitação e possibilidade de ascensão social – econômica e cultural – a partir desses três pontos que podem ser traduzidos para: passabilidade (peito), heterossexualidade e família (marido) e poder aquisitivo (dinheiro).

O dinheiro, dentro do capitalismo, obviamente é um dos pré-requisitos para que essas pessoas transfemininas consigam reconhecimento social; e o “poder pagar” para entrar nos lugares é uma grande ferramenta de legitimação da presença delas nos espaços que as barram (FRANÇA, 2006). Em seu estudo, França relata detalhadamente o que foi a blitz trans, movimento organizado por travestis paulistanas para demandar que fossem permitidas entrar em estabelecimentos que as proibiam, com auxílio da Lei 10.948 que, “aprovada em 2001, com validade no estado de São Paulo, dispõe sobre as penalidades a serem aplicadas a práticas de discriminação contra gays, lésbicas, travestis, transexuais e bissexuais.” (Ibidem, p. 114).

Já a ideia de passabilidade é um pouco menos óbvia. Para serem respeitadas não apenas como seres humanos, mas também como “mulheres de verdade”, mulheres trans e travestis precisariam fisicamente se parecer com uma mulher cisgênero – camuflar-se no sistema. Para tanto, elas passam por diversos processos estéticos e hormonais, incluindo a cirurgia para “pôr peitos” (geralmente a mamoplastia) e em alguns casos a transgenitalização (mudança de genitália) (BENTO, 2008; FRANÇA, 2006) [12]. Inclusive, por muito tempo e ainda hoje, diversos

médicos e órgãos de medicina se recusam a oferecer os procedimentos hormonais e acompanhamento psicológico para pessoas trans que não sentem a necessidade de mudar sua genitália, alegando que estas pessoas não seriam “transexuais de verdade” (BENTO, 2008); expondo não apenas o caráter controlador da medicina social (FOUCAULT, 1979) sob corpos trans, mas também a ideologia de gênero, o sistema de sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2017), que ela preserva. No caso específico das mulheres trans e travestis, a identificação na categoria de mulher lhes é negada por não se encaixarem no padrão ocidental (“biológico”) do que seria uma mulher.

Lévi-Strauss (1982) já havia identificado o erro na lógica transfóbica da medicina social quando afirmara que “há um círculo vicioso ao se procurar na natureza a origem das regras institucionais que supõem a cultura” (p. 46). Poderíamos aprofundar esse dilema questionando, em diálogo com a filósofa estadunidense Judith Butler (2017), se o sexo realmente seria “biológico”, e não apenas mais uma construção social de poder. Muitos dos parâmetros da medicina brasileira e da própria OMS (Organização Mundial da Saúde) se negam a reconhecer mulheres trans e travestis que não se incomodam com seus pênis, pois, culturalmente, a ideia que se tem de uma “mulher de verdade” é aquela que possui uma vagina e uma vulva (BENTO, 2008). Todavia, “a noção de exceção é inteiramente relativa” (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 47-48).

Deve-se destacar que muitas dessas pessoas transfemininas, devido a uma situação de extrema vulnerabilidade social e ao difícil e extenso processo que encontram no sistema de saúde brasileiro [13], acabam recorrendo a procedimentos estéticos clandestinos que

geram enorme risco às suas vidas. Não apenas a família e a escola, mas o sistema de saúde também se mostra ineficaz no auxílio e na manutenção de uma vida digna para a população trans. Frente a tais dados é inevitável fazer o questionamento que propõe o advogado e pesquisador brasileiro Vicente de Paula Faleiros (1986): para quem servem essas políticas sociais no Brasil?

É também sob esse molde biologizante que a figura do marido entra em jogo na luta por reconhecimento social. Bento (2008) explica que pessoas trans e travestis são mais facilmente aceitas em espaços públicos quando conseguem entrar em moldes heterossexuais, ou seja, uma mulher trans precisaria necessariamente se atrair por homens, já que “a heterossexualidade daria coerência às diferenças binárias entre os gêneros” (p. 44). Logo, não é todo casamento, toda aliança ou estrutura de parentesco que pode oferecer às mulheres trans e travestis uma melhor condição de vida. Quando Rubin (2017) explica o desenvolvimento da homofobia e da lesbofobia a partir da dominação da mulher ela não contava com a possibilidade de ambas as formas de opressão serem depositadas em um corpo só. Mulheres trans e travestis sofrem violência homofóbica quando são lidas erroneamente como homens, assim como, quando sentem atração por outras mulheres, sofrem com a lesbofobia que as condena por não estarem vivendo a ideia de mulheres da forma correta; perdendo o posto não só de “mulher de verdade”, como também de “trans de verdade”.

O casamento, então, acaba sendo o terceiro item para reconhecimento social apenas quando é no padrão heterossexual, e de preferência com um homem cisgênero e branco, já que apenas este tipo de homem daria, aos olhos

da sociedade, validade para uma mulher trans ser lida como – a falaciosa ideia de uma – “mulher de verdade”. Essa relação é um paradoxo de inclusão e exclusão na abstrata categoria de “mulher”. Ao mesmo tempo que elas sofrem transfobia a nível estrutural por não serem reconhecidas como mulheres, elas também são submetidas a uma imagem de natureza feminina, submissa ao homem, como tendo uma essência de mulher. Para além dessa postura submissa, o antropólogo sueco Don Kulick (1998 apud FRANÇA, 2006) observou que, uma vez que as travestis conseguem um marido (muitas vezes apenas namorados) elas acabam tendo de sustentá-lo. França (2006) explica que essas mulheres se encontram:

[...] desempenhando ao mesmo tempo o papel de “esposas submissas” e de “provedoras do lar”; e o dinheiro, outra preocupação fundamental para as travestis, não só porque, como todo mundo, precisam atender às suas necessidades básicas de “comer, morar e vestir”, mas também porque o dinheiro possibilita o sustento dos maridos, traz a admiração da família e lhes confere um status mais elevado, incluindo-as socialmente como consumidoras [...] (p. 108, grifos da autora).

Ainda assim, existem benefícios para elas por terem um marido, isto é, se essa relação não desafiar a hegemonia da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2017). E essa vantagem surge da oposição binária, semelhante a teorizada por Robert Hertz (1980) quanto às mãos direita e esquerda, entre uma esposa (pura, correta e respeitável) e uma prostituta (impura, incorreta e desprezível). Rubin (2017, p. 86) explica que existe uma hierarquia do sexo, diferenciando o círculo mágico e os limites externos. Dentro desta relação, mulheres casadas representariam uma sexualidade boa, normal,



natural e sagrada; em oposição estariam aquelas mulheres em pecado, vivendo uma sexualidade má, anormal, antinatural e maldita. A partir do momento em que uma mulher trans afirma ter um marido, logo entende-se que ela sai do estigma da prostituição que é colocado nelas e entra no papel de “esposa”. Este pensamento surte efeito, mesmo não correspondendo com a realidade, já que, segundo França (2006), muitas destas mulheres precisam continuar na prostituição para bancar estes maridos.

E se o casamento com um homem é algo vantajoso, em alguns aspectos, para mulheres trans e travestis no Brasil, o casamento com um homem branco significaria ainda mais respeito e legitimação. A explicação curta para isso é: racismo, a “sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 1984, p. 224). Lélia Gonzalez (1984) explica que a elite racista brasileira desenvolveu vários meios para sustentar a ideologia de superioridade branca: criando o mito da democracia racial, condicionando a imagem de mulheres negras como serviçais e objetos sexuais e, entre tantas coisas mais, administrando uma política de embranquecimento da população. Ao se casar com uma pessoa branca, a pessoa negra estaria garantindo que a prole nasceria mais clara, logo aumentando seu status social e conseqüentemente o status social de suas futuras gerações. No caso de mulheres trans e travestis em estado de vulnerabilidade social, em sua maioria negras, a geração de um filho não é a chave para maior respeito, mas sim estarem acompanhadas de um homem; um homem branco. É a “lógica de dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (GONZALEZ, 1984, p. 237).

Vale também lembrar as semelhanças da opressão que mulheres trans e mulheres negras sofrem no Brasil. O racismo se sustenta fortemente em cima de argumentos pautados no que Munanga (1986) vai chamar de discursos pseudo justificativos, que usam de uma biologia a serviço do evolucionismo social para tentar justificar a opressão. O mesmo pode ser identificado nos processos médicos extensos e violentos pelos quais pessoas trans precisam passar para comprovar para o Estado brasileiro que são “trans de verdade”. Mesmo que de uma forma diferente, argumentos motivados por crenças cristãs também influenciam a opinião da população sobre pessoas trans no Brasil, servindo para a manutenção da estrutura transfóbica.

É necessário que seja feito um paralelo mais específico entre mulheres negras (cis) e mulheres trans e travestis. Da mesma forma que a sexualização da mulata (GONZALEZ, 1984) ganha roupagem de celebração no carnaval, vestir-se com as vestimentas designadas ao “sexo oposto” durante as festividades carnavalescas é aceitável. Os corpos tão desejados pelas travestis quando dizem a França (2006) que querem “peito”, mas também “bunda”, e que atraem clientes na prostituição lembram muito a figura hipersexualizada da mulata no carnaval. Quando a magia do carnaval se vai, mulheres cis negras são submetidas a imagem de empregadas, enquanto os corpos de mulheres trans (em sua maioria negras no Brasil) que desafiam as normas de gênero voltam a pertencer nas esquinas escuras das cidades brasileiras. Esse paralelo acaba dando um significado ainda mais poderoso a ideia de Lélia Gonzalez (1984) de que o carnaval como subversão “na especificidade só tem a ver com o negro” (p. 239);

com os corpos negros, sejam eles cis ou trans.

5 Conclusão

Héritier (1989) desenvolve a ideia de que “é preciso considerar essas oposições binárias [de sexo/gênero] como sinais culturais e não como portadoras de um sentido universal – o sentido reside na própria existência destas oposições e não no seu conteúdo – ”é a linguagem do jogo social e do poder” (1989, p. 19). Já Bento (2008) completa dizendo que “imitar um gênero é revelar a estrutura imitativa do gênero em geral” (p. 48). Pensar gênero, sexualidade ou sistemas de sexo/gênero/desejo como naturais e dadas de forma completa é um grande erro de tantos teóricos; assim como desvincular estas ideias de seus contextos históricos e políticos, apresentando narrativas a-históricas e falsamente neutras. Corpos trans não são naturais, mas tão pouco são os corpos cis (NASCIMENTO, 2021).

O desenvolvimento socioeconômico de mulheres trans e travestis no Brasil está diretamente ligado à forma como a estrutura racista, sexista e LGBTQIAfóbica do Estado funciona dentro do capitalismo. Mesmo que existam políticas sociais de assistência a essa população, é apresentado pelas autoras discutidas neste trabalho que elas não são eficientes. Uma afirmação de Faleiros (1986), num contexto de debate sobre políticas sociais para populações carentes, pode ser usada aqui, o autor afirma que “a intervenção do Estado na garantia de benefícios e serviços não significa que tenha substituído a família” (p. 13).

O presente estudo não pretende esgotar esse assunto, muito pelo contrário, objetiva apresentar como

a população trans e a opressão transfóbica precisam ser estudadas dentro de um contexto mais amplo, interseccional e crítico do capitalismo. É preciso compreender essa(s) violência(s) como um pilar de sustentação não apenas de uma ideologia de superioridade cisgênera, mas também como instrumento para a manutenção da supremacia branca, do sistema de sexo/gênero/desejo colonial da dominação masculina e do sistema de produção capitalista. Este trabalho apenas procurou mostrar que um dos pilares que vem contribuindo historicamente para esta opressão de mulheres trans e travestis é a “família” no molde cisheteronormativo.

Ignorar o impacto do desenvolvimento industrial na opressão das mulheres, só porque o capitalismo não inventou a dominação do homem, seria ignorar a realidade e as ferramentas de como essa opressão poderia ser enfrentada nos dias atuais. Pensar numa inclusão das populações marginalizadas dentro do sistema capitalista de produção e não questionar os limites dessa inclusão é um erro. É o antigo debate que a filósofa estadunidense Angela Davis (2016) já trazia: se libertar da escravidão doméstica e entrar para escravidão na indústria não é o suficiente. Cabe aos cientistas sociais questionarem como esse debate deverá ser trazido para a realidade da população trans brasileira.

Estudar o centro e as margens e as relações de poder e dependência existentes é compreender que entre eles “não é uma relação binária, simplista, antagônica” (BENTO, 2008, p. 49). Mulheres cis podem ter certos privilégios quando comparadas às vivências de mulheres trans e travestis, mas elas ainda sofrem um tipo de exploração cruel dentro do capitalismo. Mesmo que existam vantagens socioeconômicas que a população trans



consegue através do casamento, elas ainda são a população com menor expectativa de vida e o Brasil ainda é o país que mais as mata no mundo (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020).

Da mesma forma que mulheres brancas saindo do meio doméstico para a indústria, ou mulheres negras saindo do processo de escravização para empregos domésticos não é emancipação; a simples retirada de mulheres trans e travestis da prostituição para a escravidão doméstica ou empregos assalariados não é o suficiente. Ecoo aqui o relato pessoal de Laura Martendal (2015), quando escreve:

[...] deparei-me com uma realidade a qual não estava acostumada. Passei a conviver com cafetões, policiais, transexuais mais velhas, e clientes. Todos extorquiam e ameaçavam diariamente, seja por ponto, por drogas, por dinheiro ou outros interesses. Nunca compartilhei a ideia de associar travestis e transexuais com prostituição, sempre imaginei como inaceitável a situação que me fora imposta, ou seja, a de ter somente a prostituição como alternativa para viver. (p. 10).

Ainda assim é uma ferramenta de sobrevivência que deve ser levada em consideração e analisada pela Antropologia e pelas ciências sociais. Compreender as problemáticas da sujeição das mulheres negras “livres” à serviços domésticos (GONZALES, 1984; DAVIS, 2016) jamais será uma apologia à volta do regime escravagista; assim como criticar as limitações da ascensão social de pessoas transfemininas através do casamento ou da obtenção de empregos assalariados jamais será uma defesa à sua permanência na brutalidade que é a prostituição no Brasil.

O que as pesquisadoras abordadas neste trabalho deixam evidente é que essa população necessita e reivindica

mais, principalmente do Estado, o qual claramente tem falhado com elas. A começar pela educação, as escolas não são preparadas para dar suporte para essas pessoas transfemininas que são obrigadas a abandonar os estudos por conta da violência que sofrem dentro e fora da sala de aula. Uma vez nas ruas, o Estado volta a falhar com elas, oferecendo um serviço social e um sistema de saúde que constroem, julgam e maltratam essas pessoas e seus corpos. O mercado de trabalho também acaba não sendo de utilidade para essa população, já que fecha as portas em suas caras e as obrigam a ter que buscar sustento dentro da prostituição.

“[O trabalho feito nas margens] pode não ser capaz de quebrar tal ligação de uma vez por todas, mas ele mostra que as derrotas e vitórias do dia-a-dia tem a habilidade de nos trazer de volta do metafísico para o comum, o ordinário” (DAS; POOLE, 2004, p. 30, tradução nossa). Analisar o resultado de políticas públicas, políticas sociais, e do funcionamento do mercado precisa ser analisar os impactos na vida da população. Uma educação, um sistema de saúde, uma legislação, um serviço social que não são capazes atender às necessidades de uma população precisam ser repensados. A única conclusão que este trabalho poderia ter é mostrar como a vulnerabilidade social de mulheres trans e travestis no Brasil é resultado de uma série de ideologias, estruturas e políticas que as violentam e as oprimem em todos os espaços que elas ocupam, assim como expor que o princípio dessa opressão está ideológica e literalmente dentro das estruturas de parentesco ocidentais e coloniais: da família.

6 Notas

*Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

E-mail: hitsupedroclin@gmail.com

[1] O presente trabalho foi elaborado a partir dos debates sobre a teoria antropológica de Lévi-Strauss, assim como das críticas feministas a ela, dentro da disciplina de Teoria Antropológica II, ofertada pelo curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) no semestre 2020.1 e ministrada pela professora Viviane Vedana.

[2] Este trabalho da socióloga Berenice Bento (2008), apesar de conter uma extensa pesquisa sobre o tema, foi escrito dentro de uma perspectiva biomédica, por isso é necessário ter em mente que a experiência transexual não pode ser tida como um olhar sobre toda a população trans.

[3] Mesmo que o uso de pronomes não necessariamente define a identidade de gênero de um indivíduo, é importante destacar que o correto é sempre se referir a uma pessoa travesti com os pronomes femininos (ela/dela). Este trabalho usa de pronomes femininos para a população focada, tendo em vista que é o mais adequado para referir-se a pessoas que se identificam no espectro transfeminino, mas que não seja uma característica unânime.

[4] No decorrer deste artigo procuro utilizar “trans” como um termo guarda-chuva para pessoas transexuais e transgênero, em concordância com a pesquisadora transfeminista brasileira Letícia do Nascimento (2021), a qual explica que identidades que fogem das regras da cisgeneridade não são esgotadas dentro desses dois termos.

[5] O psicanalista martinicano Frantz Fanon explora o diálogo com autores europeus - de metrópoles coloniais - em várias de suas obras. Em *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 2020) o autor dialoga diretamente com psicanalistas e diversos pesquisadores franceses para sustentar seus argumentos a respeito da psique do negro. Para uma leitura da obra de Fanon e da possibilidade de se usar partes do pensamento produzido dentro do norte global colonizador como ferramentas para compreender a realidade do polo colonizado, ver *CONCERNING Violence*. Direção de Göran Olsson. Dinamarca; Finlândia; Suécia; Estados Unidos: Story; Sveriges Television; Louverture Films; Final Cut For Real; Helsinki Filmi, 2014. (85 min.), son., color.

[6] É importante destacar que existem as famílias que se organizam para além dos laços consanguíneos e do casamento, aquelas famílias escolhidas. Acredito que sejam estruturas familiares tão complexas quanto qualquer outra e que poderiam ser pesquisadas e analisadas dentro da antropologia.

[7] Entende-se como ciência aqui os métodos e procedimentos realizados para alcançar o conhecimento científico, assim como a ciência como uma instituição social (tal qual o Estado, o mercado, a igreja, etc.) (CUPANI, 2018).

[8] Rubin escreve sobre os mohaves a partir de outros trabalhos. Ver DEVEREAUX, George. Institutionalized Homosexuality Among Mohave Indians. *Human Biology*, nº 9, 1937; ver também MCMURTRIE, Douglas.



A Legend of Lesbian Love Among North American Indians. *Urologic and Cutaneous Review*, abril de 1914.

[9] Cientista social não-binária do Malawi Nigel Patel (2017) escreve: “por sistema, refiro-me ao poder sistematizado que oprime, subjuga e marginaliza as pessoas trans” (p. 51, tradução nossa).

[10] Expressão que surge junto com a cultura ballroom nos anos 60, que designa A house é um grupo com relações afetivas, socioeconômicas e hierarquia semelhantes a uma família; elas eram bastante comuns no auge dos anos 80 com o surto do HIV, onde eram formadas por jovens gays e transexuais que haviam sido expulsos de casa e buscavam abrigo para passar a noite nos ballrooms.

[11] “Nós, como pessoas gays, podemos escolher nossas famílias; nós podemos escolher as pessoas que estão à nossa volta. Eu sou sua família. Nós somos uma família aqui. Eu amo-te” (tradução nossa). A frase foi dita por RuPaul Charles na quinta temporada de seu reality show *RuPaul’s Drag Race*, quando a participante Roxxxxy Andrews revelou ter sido abandonada num ponto de ônibus aos 3 anos de idade por sua mãe biológica.

[12] Faz-se necessário pontuar que a busca por passabilidade não é a única razão que leva mulheres trans e travestis a fazer procedimentos estéticos. É de vital importância explicitar que elas possuem uma parcela de agência e controle do que querem fazer de seus próprios corpos, a partir de suas vontades.

[13] Em seu livro *O que é transexualidade*, Berenice

Bento (2008) reserva um capítulo para detalhar as dificuldades enfrentadas por Andréia Stefanie, uma mulher trans, na luta para ser reconhecida pelo Estado como tal e ter acesso aos procedimentos legais e de saúde.

7 Referências

ALBER, Erdmute; HÄBERLEIN, Tabea; MARTIN, Jeannett.

Changing Webs of Kinship: Spotlights on West Africa. *Africa Spectrum*, [s. l.], v. 45, n. 3, p. 43-67, 2010.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara N. B. (org.).

Dossiê: assassinatos contra travestis brasileiras e violência e transexuais em 2019. São Paulo: Expressão Popular, 2020. 84 p.

Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/01/dossic3aa-dos-assassinatos-e-da-viole3aancia-contra-pessoas-trans-em-2019.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2020.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade.** São Paulo: Brasiliense, 2008.

BULGARELLI, Lucas. Moralidades, direitas e direitos LGBT nos anos 2010. In: GALLEGO, Esther Solano (org.). **O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil.** São Paulo: Boitempo, 2018. p. 97-102.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana R. B.. “Tá lá o corpo estendido no chão...”: a violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/3TPLG3ckGKmShzJZdhCMRmd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 14 jun. 2021.

CASSAL, Luan Carpes Barros. O menino morto com um sorriso sem dentes: narrativas de assassinatos de adolescentes por LGBTIfobia no Brasil. **Revista M. Estudos Sobre A Morte, Os Mortos e O Morrer**, [S.L.], v. 5, n. 10, p. 298, 30 dez. 2020. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro UNIRIO. Disponível em: <http://seer.unirio.br/revistam/article/view/9866>. Acesso em: 14 jun. 2021. 19 nov. 2021.



- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S.L.], v. 27, n. 80, p. 09-20, out. 2012. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZZZqDf3h5FwNbfCMQ66jPqF/?lang=pt>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- CUPANI, Alberto. A ciência como conhecimento “situado”. In: **A Sobre a ciência: estudos de filosofia da ciência**. Florianópolis: Editora da Ufsc, 2018. Cap. 10. p. 245-261.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. Anthropology in the margins of the state: comparative ethnographies. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **Anthropology in the margins of the state: comparative ethnographies**. Santa Fe: School Of American Research Press, 2004. Cap. 1. p. 3-33. Disponível em: <https://seketmaaref.files.wordpress.com/2017/10/das-and-poole-the-state-and-its-margins-2004.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2020.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FALEIROS, Vicente de Paula. **O que é política social**. São Paulo: Brasiliense, 1986
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu editora, 2020.
- FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Medicina Social. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: 18a Edição. Graal. 1979 p. 79-98.
- FRANÇA, Isadora Lins. “Cada macaco no seu galho?”: poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 103-105, fev. 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/3200669/Cada_macaco_no_seu_galho_Poder_identidade_e_segmenta%C3%A7%C3%A3o_de_mercado. Acesso em: 28 nov. 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**: ANPOCS, São Paulo, p. 223-244, 1984. Anual. Disponível em: https://disciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20
- GONZALES%2C%20L%3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 28 nov. 2020.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: Joaze BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). Dossiê:Decolonidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016
- HÉRITIER, Françoise. Masculino/feminino. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**: Volume 20. Parentesco. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1989. p. 11-26.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença. n.6, 1980. p. 99-128.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares de parentesco**. São Paulo: Vozes, 1982.
- MARTENDAL, Laura. **Experiência(s) Profissional(s)?: Relatos de mulheres transexuais**. 2015. 60 f. TCC (Graduação) - Curso de Serviço Social, Centro Socioeconômico, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30431883.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2020.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MISKOLCI, Richard. **A Introdução à teoria queer**. Belo Horizonte, Autêntica, 2016
- MSIBI, Thabo. The lies we have been told: on (homo) sexuality in Africa. **Africa Today**, v. 58, n. 1, p. 55-77. 2011. Disponível em: <https://go.gale.com/ps/i.o?id=GALE%7CA270362836&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=00019887&p=AONE&sw=w&userGroupName=anon%7E49fc029c>. Acesso em: 19 nov. 2021
- MUNANGA, Kabengele. **ANegritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1986.



NASCIMENTO, Leticia Carolina do. **Transfeminismo**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

PATEL, Nigel. **Violent cistems: trans experiences of bathroom space**. *Agenda*, p. 51-63, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10130950.2017.1369717>. Acesso em: 11 nov. 2021.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.

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

STRYKER, Susan. My words to Victor Frankenstein above the village Chamounix: performing transgender rage. In: STRYKER, Susan; WHITTLE, Stephen (Ed.). **The transgender studies reader**. New York: Routledge, 2006, cap. 19, p. 244-256.