

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Alisson Machado

**TODA TRABALHADA NA WI-FI: COTIDIANO TRAVESTI EM  
TRAJETÓRIAS DIGITAIS**

Santa Maria, RS  
2019

**Alisson Machado**

**TODA TRABALHADA NA WI-FI: COTIDIANO TRAVESTI EM TRAJETÓRIAS  
DIGITAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Comunicação.**

Orientadora: Dra. Sandra Rubia da Silva

Santa Maria, RS  
2019

Machado, Alisson

Toda trabalhada na Wi-Fi: Cotidiano travesti em  
trajetórias digitais / Alisson Machado.- 2019.  
198 p.; 30 cm

Orientadora: Sandra Rubia da Silva  
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Comunicação, RS, 2019

1. Internet 2. Redes sociais digitais 3. Cotidiano 4.  
Travesti 5. Consumo I. , Sandra Rubia da Silva II. Título.

**Alisson Machado**

**TODA TRABALHADA NA WI-FI: COTIDIANO TRAVESTI EM TRAJETÓRIAS DIGITAIS**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Doutor em Comunicação**.

**Aprovada em 31 de maio de 2019:**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**



---

**Sandra Rubia da Silva, Dra. (UFSM)**  
Presidenta/Orientadora



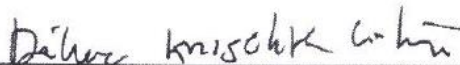
---

**Nísia Martins do Rosário, Dra. (UFRGS)**  
Participação por videoconferência.



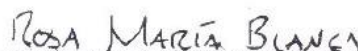
---

**Márcia Veiga da Silva, Dra. (Unisinos)**



---

**Débora Krischke Leitão, Dra. (UFSM)**  
Participação por parecer.



---

**Rosa Maria Blanca Cedillo, Dra. (UFSM)**

Santa Maria, RS  
2019

## **DEDICATÓRIA**

A tese é dedicada a todas as pessoas que lutam pela educação pública, gratuita e de qualidade.  
E para todas as pessoas que fazem de seus próprios corpos a utopia de uma outra realidade possível.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, Rita e Cláudio, mãe e pai, Ondina, tia-mãe, Ander e Ale, meus irmãos, Maiquel e Maicon, meus cunhados, e Goretti, minha madrinha.

Aos meus migues, que há tempos e de diferentes formas fizeram morada no meu peito: Tai, Mel, Gus, Martha, Diei, Carline, Suélen, Ariel, Ariane, Fernanda Beauty, Olívia e aos que se somaram nessa jornada: Karen, Rosana, Will, Camila M., Camila P., Otávio, Alice, Lara, Marizandra, Fernanda C., e ao bonde de São Borja, Aline e Alle, amiga travesti que tanto me ensina, Flávia, David e Rafa Ella.

Ao Tai ainda devo a alegria de me apresentar Pâmela, Fernanda e Márcia. E depois tantas e tantos que vieram nos cursos de extensão na UFRGS, na UFSC e na UFSM. E depois, ainda, a todas as pessoas que não só participaram, mas fizeram o nosso I Aquenda de Comunicação, Gêneros e Sexualidades acontecer.

As minhas coorientandas de TCC em suas jornadas de pesquisa, em especial Laura e Bia. As alunas e alunos que confiaram em mim para a avaliação de seus TCCs e as alunas e alunos das turmas de Comunicação e Mídias Digitais, que tive a oportunidade de conhecer nos estágios de docência orientada.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFSM, em especial ao professor Flavi e a professora Milena, amigos de jornadas afetivas. Ao Maurício, nosso secretário. Às funcionárias do cotidiano, das portarias e da limpeza, pelo trabalho indispensável e na maioria das vezes invisível.

Aos colegas do grupo de pesquisa Consumo e Culturas Digitais.

A minha orientadora. Nas dinâmicas do parentesco da pós-graduação, que são tanto afetivas quanto de trabalho, sempre que me perguntavam de quem eu era orientando, eu respondia orgulhoso: de Sandra Rubia, uma antropóloga da comunicação. Ser orientando de Sandra me insere, junto aos colegas do grupo de pesquisa, na tradição fonsequiana de “fê no trabalho de campo”, afinal, Sandra foi orientanda de Carmen Rial, orientanda de Claudia Fonseca. No entanto, Sandra também é precursora de uma linhagem de novas pesquisadoras e pesquisadores que apostam nos estudos etnográficos para a compreensão das culturais digitais e do campo da comunicação. Jamais pensei em melhor companhia nessa jornada. Obrigado por tudo, principalmente por tua delicadeza e comprometimento.

À Jurema, que me seduziu à antropologia e aos caminhos búdicos e terapêuticos: amora, nós sabemos do tamanho do nosso amor. À Mona e Francis, pelo carinho, ensinamentos e acolhidas nas noites lúdicas e nos cafés. À Semíramis e Fernando (também a Cher e Juliana), feliz presente que a vida me deu. Ao clã dos Brites, Elisa, Ramiro, João, Zelinho e Juçara, bem como a Mônica e ao Gabi, pela acolhida. À Thays, que me apresentou um Rio santo e profano.

As professoras Nísia, Márcia, Débora e Rosa, que aceitaram avaliar o trabalho, com um tipo de atenção e gentileza comprometida do qual serei sempre grato.

Ao Marlon, que persiste no amor.

A todas as minhas interlocutoras, sem as quais a pesquisa não seria possível. Muito obrigada a todas e a cada uma por terem compartilhado comigo as suas trajetórias, por terem doado um pouco do seu tempo.

À Capes, pelo apoio financeiro imprescindível.

*Picumã,  
cílios de garota,  
prótese, eu quero prótese,  
neca  
Pirelli,  
edi,  
e unha de boneca.  
Corpo de pajubá,  
travestilidade comunica,  
travestilidade comunista.*

Ika Eloah (Literatura do Corpo. Antologia Trans, 30 poetas trans, travestis e não-binários)

*Em parte a gente é arte  
Em outra parte técnica  
Sou de carne e osso e eletrônica*

Acende o Crepúsculo (Marina Lima e Antonio Cícero, na voz de Gal Costa)

*Sempre senti que, se eu tivesse uma alma, ela seria travesti.*  
Denilson Lopes (E eu não sou um travesti também? O homem que amava rapazes e outros  
ensaios)

## RESUMO

### **TODA TRABALHADA NA WI-FI: COTIDIANO TRAVESTI EM TRAJETÓRIAS DIGITAIS**

AUTOR: Alisson Machado

ORIENTADORA: Sandra Rubia da Silva

Este estudo tem por objetivo investigar as formas com que a internet é apropriada no cotidiano travesti através do mapeio e da observação das trajetórias digitais das interlocutoras da pesquisa. O desenvolvimento da pesquisa é ancorado em uma perspectiva etnográfica, considerando as possibilidades de diálogo entre as áreas da comunicação e da antropologia, refletindo a respeito das práticas de consumo das mídias digitais, em especial do site de rede social Facebook, mas também de outros aplicativos utilizados por elas, atentando aos trânsitos e às transgressões estabelecidas com as demais dimensões da vida social. O trabalho de campo foi mobilizado pela observação participante em encontros de curta duração ou de duração intercalada (devido ao regime de temporadas que caracteriza as rotinas de algumas delas que, em razão do trabalho na prostituição, deslocam-se de forma constante entre diversas cidades) e pela observação participante junto a algumas interlocutoras residentes na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Partindo de um enfoque teórico-conceitual a respeito do consumo das mídias digitais, a pesquisa identifica e interpreta alguns gêneros culturais da utilização da internet e das formas com que as mídias digitais interatuam na elaboração das experiências socioculturais e sociocorporificadas do cotidiano travesti. A pesquisa entende que o Facebook, assim como outros sites de redes sociais e aplicativos, possui determinadas configurações e regramentos que ora permitem e potencializam determinadas ações, ora impõem constrangimentos uma vez que suas ações são organizadas em um modelo pré-formulado de disposições. Além disso, os contextos de interação observados são demarcados pela precariedade e vulnerabilidade social, bem como por diferentes manifestações da violência e da transfobia que se expressam a partir regulações das normas cisgêneras e heterossexuais vigentes na sociedade. No entanto, os gêneros culturais observados apontam para um trabalho de inventividade que elabora tanto rupturas a respeito dos regramentos sociais mais hegemônicos quanto formas de disputar os sentidos pelos quais suas vivências são interpretadas. Da mesma forma, a pesquisa aponta diferentes práticas que se estabelecem a partir das redes digitais, que incidem sobre as formas de manejo e organização das sociabilidades, sobre as dinâmicas e interações que são singularizadas pelo trabalho na prostituição e pela economia das trocas eróticas e do desejo e sobre as vivências religiosas articuladas na interface com as tecnologias digitais. A pesquisa conclui que a utilização de sites de redes sociais digitais e demais aplicativos que constituem as trajetórias digitais das interlocutoras são organizados por diferentes regimes em que as fronteiras entre as dimensões públicas e privadas da vida social acabam sendo negociadas, bem como indica como a intimidade é tensionada tanto como sendo um elemento dissidente das normas sociais, quanto impulsionado pelas disposições que buscam a ordenação de suas realidades.

**Palavras-chave:** Internet. Redes Sociais Digitais. Cotidiano. Travesti. Consumo.



## ABSTRACT

### ALL WORKED UP IN WI-FI: TRAVESTI EVERYDAY LIFE IN DIGITAL TRAJECTORIES

AUTHOR: Alisson Machado  
ADVISOR: Sandra Rubia da Silva

This study aims to investigate the ways in which travestis appropriate the Internet in their everyday lives, through the mapping and observation of the digital trajectories of the research interlocutors. The development of the research is anchored in an ethnographic perspective, considering the possibilities of dialogue between the areas of communication and anthropology, reflecting on the consumption practices of digital media, especially the social network site Facebook, but also other apps used by them, paying attention to the transits and transgressions established with the other dimensions of social life. The fieldwork was mobilized by participant observation in short-term or interim-length meetings (due to the seasonal regime that characterizes the routines of some of them that are constantly moving between cities, because their work in prostitution) and by participant observation with some interlocutors that live in the city of Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brazil. Based on a theoretical-conceptual approach to the use of digital media, the research identifies and interprets some cultural genres of the Internet uses and the ways in which digital media interact in the elaboration of sociocultural and sociocorporific experiences of travesti everyday life. The research understands that, as well as other social network sites and apps, Facebook has certain configurations and regulations that allow and potentiate certain actions, or impose constraints once their actions are organized in a preformulated model of dispositions. In addition, the contexts of interaction observed are marked by precariousness and social vulnerability, as well as by different manifestations of violence and transphobia expressed through regulations of the cisgender and heterosexual norms in force in society. However, the observed cultural genres point to a work of inventiveness that elaborates ruptures regarding the more hegemonic social regulations and ways of disputing the senses by which their experiences are interpreted. In the same way, the research points out different practices that are established from the digital networks, that focus on the forms of management and organization of the sociabilities; on the dynamics and interactions that are singularized by the work in prostitution and by the economy of the erotic exchanges and the desire and; on the religious experiences articulated in the interface with the digital technologies. The research concludes that the use of digital social networking sites and other applications that constitute the digital trajectories of the interlocutors are organized by different regimes in which the boundaries between the public and private dimensions of social life ends up being negotiated, as well as indicates how intimacy is stressed as much as being a dissident element of social norms, as driven by dispositions that seek the ordering of their realities.

**Keywords:** Internet. Digital Social Networks. Everyday life. Travesti. Consumption.

## SUMÁRIO

<b>SOBRE RECIPROCIDADE .....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1 COTIDIANO TRAVESTI EM TRAJETÓRIAS DIGITAIS .....</b>	<b>23</b>
1.1 UMA PERSPECTIVA SOBRE O CONSUMO.....	34
1.2 DESLOCAMENTOS PARA PENSAR GÊNERO E SEXUALIDADE .....	44
1.3 BABADO E FUNÇÃO: DUAS FORMAS DE ACESSO ÀS TRAJETÓRIAS DIGITAIS .....	51
<b>2 NOTAS SOBRE UMA ETNOGRAFIA TRANSALIADA.....</b>	<b>71</b>
2.1 ACOMPANHAR, VER, OUVIR, TECLAR, CONVERSAR, ESCREVER: ETNOGRAFIA PARA A INTERNET .....	83
2.2 DIMENSÕES ÉTICAS DA PESQUISA .....	96
2.3 TODA TRABALHADA NO TEXTO ETNOGRÁFICO .....	99
<b>3 INTERPRETAÇÕES-TRAVESTIS DAS MÍDIAS DIGITAIS .....</b>	<b>105</b>
3.1 UM ESTUDO TRANSVIADO: SOCIOCORPORALIDADES E SUBJETIVIDADES DISSIDENTES .....	106
3.2 DO CORPO SINGULAR ÀS CORPOREIDADES EM AMBIENTES DIGITAIS ..	112
3.3 ENTRE TRÂNSITOS E TRANSGRESSÕES.....	120
3.4. “AONDE É QUE SE PODE SER MULHER?”: O FACEBOOK COMO NARRATIVA DE VIDA.....	129
3.5 “LÁ EU POSSO SER MULHER!”: A INTERNET NO COTIDIANO TRAVESTI .	139
<b>4 “RESPEITANDO JÁ É O SUFICIENTE!”: O FACEBOOK E AS POLÍTICAS DA INTIMIDADE.....</b>	<b>155</b>
4.1 “NÃO EXISTE AMOR NO APP”: A INTIMIDADE DENTRO E FORA DO FACEBOOK.....	160
4.2 RUIM COM AS MARICONAS, PIOR SEM ELES.....	169
4.3 REGILIOSIDADE EM CONTEXTOS DE MÍDIA DIGITAL .....	174
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>185</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>189</b>

## **SOBRE RECIPROCIDADE<sup>1</sup>**

Em setembro deste ano, tive a oportunidade de apresentar meu trabalho em um seminário na UERJ, Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Ao avisar para as gurias, como carinhosamente chamo minhas interlocutoras, de que viajaria para o Rio, para falar sobre elas, nos divertimos conversando sobre o sonho de muitas que é o de andar de avião ou conhecer a Cidade Maravilhosa, dos bofes sarados da praia que eu iria encontrar ou de aproveitar para dançar em algum batidão. No domingo daquela semana, dia 2 de setembro, fomos todos surpreendidos pela avassaladora notícia do incêndio no Museu Nacional. Acompanhei durante um bom pedaço da noite, através de um link da internet, a cobertura realizada pela Globo News. Era difícil não sentir um tipo de dor angustiante frente às imagens do fogo que destruiu o acervo e, com ele, grande parte de nossa história social, cultural e científica. Para minha surpresa, no outro dia de manhã cedo, recebo uma mensagem de Jéssica, via WhatsApp.

Recupero a frase: “Força amigo pelo incendio do museu”.

Jéssica, de 26 anos, natural de Pelotas, travesti não branca, devota de Santa Bárbara, trabalhadora da prostituição, nunca esteve neste ou em qualquer outro campus universitário e pouco recorda se, quando criança, visitou algum museu. Na vida adulta, sabe que não. Em nossa cultura cis-hétero-orientada, os museus, assim como as universidades, ainda parecem ser lugares onde dificilmente iremos encontrar com Jéssica ou qualquer outra travesti que viva em circunstâncias semelhantes. Ela não sabe, por exemplo, como é bom caminhar pelo campus num dia de sol, encontrar amigos e amigas para tomar um café no intervalo das aulas ou escolher um livro para ler na biblioteca. Tampouco experimentou a tensão de esperar o resultado das notas no portal do aluno ou a felicidade do primeiro dia das férias. É sabido das exceções à regra – e como elas nos animam! – mas também sabemos que são pouquíssimas e que tiram uma absurda força das circunstâncias de toda a sorte que encontram.

Dentro do nosso regime de práticas estabelecidas, acabo sempre me questionando sobre o quanto ainda ficamos devendo para Jéssica. Se o conhecimento aqui produzido, se alguma aula dada, se algum relatório chato e aparentemente sem fim-finalidade, se algum artigo publicado em B1 ou A2, se algum e-mail-sempré-urgente que tenha nos devorado o tempo, efetivamente tenha conseguido fazer algo a seu favor, mesmo que em sua forma mais mínima,

---

<sup>1</sup> Trecho adaptado de uma fala que realizei no I Fórum de Direitos Humanos, promovido pela Pró-Reitoria de Extensão da Universidade Federal de Santa Maria, em dezembro de 2018. Jéssica não é um nome fictício.

como de também desejar forças perante as suas perdas dolorosas. Com isso não quero fazer nenhum tipo de comparação, a generalização apresentada não diz respeito a ninguém de modo específico, nem a práticas universitárias que acredito serem fundamentais para a consolidação da democracia e do livre pensamento.

No entanto, é preciso que revisemos, cotidianamente e a todo momento, as nossas práticas sociais e de produção de conhecimento, optando somente por aquilo que realmente faça sentido. De que maneira vamos superar a barreira quase intransponível que separa o arco da UFSM com o meio-fio da calçada onde ela trabalha todas as noites? Como vamos conciliar esses espaços-tempos que parecem tão impossíveis? Questões que seguem em aberto, sem respostas definidas, mas que podem nos apontar novos caminhos.

Na outra ponta desse processo, Jéssica, que vive às beiras das esquinas e rodovias vendendo o corpo aos passantes, que não pertence aos museus e à universidade, que não postou em seu Facebook no dia das eleições presidenciais uma foto sua indo votar com livros nas mãos – porque na casa de Jéssica não há sequer um livro impresso –, neste seu quase invisível gesto, revelou toda a fé que deposita no nosso trabalho, se colocando, nesses tempos de obscurantismo político e retrocesso, na defesa das instituições que lutam pela garantia de nossos já minguados direitos democráticos e aqui me refiro não apenas aos direitos das populações LGBT+.

## INTRODUÇÃO

Nasci em 1989 em uma cidade no interior gaúcho. Minha família sempre morou de aluguel. Nas casas de minha infância, além dos aparelhos domésticos comuns, havia uma televisão de tubo colorida – que funcionou até poucos anos atrás, em que assistia aos desenhos animados na TV aberta antes de ir para a aula à tarde – e um aparelho de som que tocava fitas K7 e LPs, o que era motivo de diversão para meu irmão mais velho e eu. Havia também um dicionário de capa vermelha e duas coleções de livros infantis comprados por minha mãe em uma feira do livro. E muitos brinquedos, que iam desde bolas de gude, bodoques de madeira, até jogos de tabuleiro famosos na época como os vendidos pela Estrela e pela Grow – a maioria, presentes de meus avós e tias maternos em datas especiais. Por algum tempo, minha mãe assinou gibis dos personagens da Disney que o correio entregava. Nunca aprendi a jogar videogame e perdi as contas de quantas vezes deixei morrer de fome meu *tamagotchi*, febre chamada por todos de “bichinho virtual”.

Meu primeiro celular foi um modelo pequeno e pesado da Nokia, que ganhei em 2004, quando fui cursar o ensino médio em Santa Maria. Por segurança, meus pais resolveram me dar o aparelho caso precisasse usar em alguma emergência, ou mesmo para saberem como eu estava. Tive outros celulares, em geral de segunda mão, usados pelo meu irmão, que era mais antenado com a tecnologia e que trocava de aparelho com mais frequência. O primeiro computador que me lembro de ter visto em funcionamento na vida foi na secretaria da minha escola fundamental, usado com toda a ritualidade somente pela diretora. Mesmo sem ter computador em casa, em 2003, meus pais me matricularam em uma escola de informática, cujo valor do curso foi parcelado em várias vezes. O curso ensinava a usar softwares como o Word, o Excel e o Power Point. Foi lá que eu aprendi como se ligava a máquina, o que era o cursor, o momento de desligar o PC, quando aparecia uma mensagem avisando “Por favor aguarde enquanto seu computador está sendo desligado. Seu computador foi desligado com segurança”.

Foi nessa escola que acessei pela primeira vez à internet, usando o navegador do Windows Explorer. Não havia pendrives, nuvens e as provas eram salvas em disquetes. Se procurar bem, ainda devo ter guardado os certificados de conclusão do curso, que eram devidamente assinados pelo professor. Meu primeiro notebook, comprado em 24 parcelas em uma loja de varejo, ganhei de meus pais em 2008, quando ingressei na universidade, pois eles consideravam impossível não ter *um lugar* para fazer os trabalhos. Antes disso, eu pagava R\$ 2,00 a hora, frequentando *lan houses*, tanto para acessar à internet quanto para treinar a

digitação no teclado. Eu realmente “catava milho” e demorava muito tempo para digitar um pequeno texto.

Se hoje me sento em frente ao notebook, para realizar e escrever uma tese sobre trajetórias digitais pareço esquecer de todo um processo anterior e demorado no tempo, de aprendizados, desconfianças e descobertas. Naturalmente pareço ligar a máquina. Intuitivamente seguir os caminhos, ainda que pouco saiba desconfiar de todo o aparato além-tela. Atos contínuos, a maioria deles, irrefletidos. Na verdade, a aparente naturalidade com que assumo a internet, em muitos contextos do meu cotidiano, parece apagar toda uma trajetória de aprendizagem anterior. Lembrar essas memórias é pontuar um pouco a minha própria trajetória digital, a partir da qual se assentam essas descobertas. No fundo, toda trajetória digital é um pouco uma história de vida.

\*\*\*

Foi Clifford Geertz (2012) quem escreveu que ninguém olha para o abismo impunemente, da mesma forma que ninguém consegue fixar o sol. Quem passa pelo abismo, ou o atravessa, de alguma forma o leva consigo, porque mesmo encoberto por nuvens, ele tende a permanecer. Quem se demora ao sol sente seu calor, como afago brando ou queimadura. Foi durante minha graduação em Jornalismo, em uma disciplina sobre a produção de filmes documentários, no final do ano de 2010, que conheci, na noite e na quadra<sup>2</sup> da cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul, um grupo de mulheres transexuais que aceitaram partilhar comigo suas histórias de vida. À época, a imaturidade reflexiva e conceitual e a precariedade técnica e laboratorial engessaram, em um pequeno e ingênuo relato audiovisual, histórias valiosíssimas sobre a vida de mulheres transexuais, todas elas trabalhadoras do sexo. Não fizemos, enquanto equipe responsável pelo documentário, jus à generosidade dessa partilha.

Com o passar do tempo, mantive contato com algumas delas, acompanhando, sempre que possível, suas trajetórias pessoais e as encontrando, pessoalmente, em algumas ocasiões. Do Orkut<sup>3</sup> rumamos ao Facebook, como mais uma forma de estar presente, *manter vivo* o contato e a proximidade. Foi da observação da inscrição dessas mulheres nas lógicas de uma

---

<sup>2</sup> Quadra é como se chamam os locais urbanos de prostituição – em geral, esquinas de ruas e avenidas ou lugares próximos a rodovias ou a postos de gasolina – onde as travestis permanecem, sozinhas ou em grupos, comumente à noite. “Fazer a quadra” significa trabalhar, estar naquele momento no exercício da prostituição. A quadra possui complexidades próprias, como um lugar ambíguo, de trabalho, exibição e violência, lazer e sociabilidade.

<sup>3</sup> O Orkut foi um site de rede social filiado ao Google, bastante popular no Brasil, criado no ano de 2004 e desativado em 2014.

comunicação digital e em rede, vivendo a experiência de ser travesti na internet, que passei novamente a me aproximar delas. E foi assim que sempre permaneci, mesmo que distante, exposto ao sol e ao abismo. O empenho reflexivo que agora realizo, na escrita da tese de doutoramento, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria, é antes de tudo um sincero pedido de desculpas e uma tentativa de reencontrar e recontar algumas dessas histórias.

Com o olhar constituído e epistemologicamente orientado dentro do campo de estudos da comunicação, em interface com a antropologia e, em especial, suas teorias sobre consumo e sua metodologia de trabalho etnográfico, busco construir as bases reflexivas desse empenho. Assumo, portanto, minha presença em um lugar híbrido, borrando algumas de suas fronteiras por – além de acreditar na potência criativa desse diálogo – procurar construir formas substanciais de compreensão das práticas e fenômenos sociais a que me dedico.

As inquietações iniciais que motivaram o desenvolvimento da presente proposta se referem à constituição das práticas sociocomunicativas pelas quais as interlocutoras da pesquisa constroem suas trajetórias digitais a partir do consumo de plataformas de redes sociais digitais. As reflexões propostas buscam problematizar a dimensão social das experiências cotidianas, pelas quais elas realizam e compreendem a si mesmas e dão significado às relações que estabelecem no cotidiano. É necessário ressaltar que a pesquisa não se pretende enquanto um discurso geral e universalista, mas que se debruça sobre um pequeno recorte empírico. As reflexões que estabeleço para demonstrar o que entendo por trajetórias digitais foram articuladas por duas características específicas do trabalho de campo: (1) observação participante através de encontros etnográficos de curta duração ou de duração intercalada, devido ao regime de *temporada* que caracteriza a vida das travestis que conheci e; (2) observação participante localizada no acompanhamento cotidiano mais próximo de algumas travestis residentes na cidade.

No primeiro caso, dependendo do ritmo das temporadas, que podiam variar entre dias, semanas ou meses, foi na sociabilidade noturna que pude *conversar* e acompanhar como as redes sociais digitais eram utilizadas por um número bastante expressivo de interlocutoras. As características específicas desse contexto, como o trânsito entre *atender* os clientes e voltar ou não para a quadra, os ritmos variados de uma sociabilidade de deslocamento na rua (pensar o que e onde comer, onde sentar para descansar, onde fazer xixi), as intempéries climáticas, as mudanças territoriais para um lugar mais lucrativo onde permanecer, a vigilância moral e as ameaças simbólicas que às vezes suas presenças desencadeavam, afastaram qualquer possibilidade de pensar em conduzir entrevistas – fossem mais abertas ou formalizadas, aquelas

que são mobilizadas em um ambiente “adequado” para a fruição do regime de tempo próprio entre pergunta-resposta. A instabilidade situacional e rotatividade social e territorial demarcaram que a melhor maneira de aproximação com essas trajetórias seria a conversa, a escuta atenta de suas narrações e um retorno (ainda que de minha parte bem mais roteirizado pelos temas de interesse da pesquisa) aberto ao diálogo.

No segundo caso, modificações significativas das condições espaço-temporal dos contextos empíricos da pesquisa permitiram uma maior aproximação com as interlocutoras. Visitar suas casas e acompanhar rotinas outras que não aquelas que giravam em torno do “viver na noite” foi importante para compreender o manuseio das redes sociais digitais em suas trajetórias de vida. Nesse contexto, o trabalho de campo estava mais aproximado às condições vividas em territorialidades e espacialidades rotineiras, o que possibilitava um outro regime de tempo inclusive para a retomada de narrativas. A decisão de pensar essas trajetórias enquanto *digitais*, longe de querer demarcar algum tipo de oposição entre contextos de vida online e offline, indica que tanto em um nível metodológico quanto em relação à dimensão empírica da pesquisa, privilegiei contextos (de fala e de observação participante) em que as práticas de consumo dessas tecnologias eram mobilizadas ou tematizadas.

Dessa forma, o tema de pesquisa está circunscrito às articulações das trajetórias digitais das travestis, observadas principalmente através das dimensões da corporeidade e das relações sociais. Tematizam-se as experiências digitais e suas interconexões a outras ambiências a partir do consumo das redes sociais digitais como um lugar privilegiado de interpretação da vida social. Pensar a internet como um espaço de comunicação descentralizada e de interconexão entre indivíduos (CASTELLS, 2003) oportuniza refletir sobre os processos de constituição e reelaboração das experiências sociais e das próprias categorias com as quais as pessoas utilizam as tecnologias digitais para definirem a si mesmas e ao mundo a sua volta. O desenvolvimento e a consolidação dessas tecnologias vêm tensionando e transformando de forma significativa as atuações sociais, individuais ou coletivas, redefinindo as relações interpessoais em rearranjos complexos e dinâmicos.

Em maior ou menor proporção, tendo em vista a consolidação de formas de acesso à internet, bem como as possibilidades advindas de suas articulações em diferentes contextos sociais, experimentamos significativas alterações nos processos de gerenciamentos de experiências socioculturais e identitárias. A inserção em ambientes digitais complexos, difusos e orientados por diferentes estímulos também tem possibilitado o desenvolvimento de novos regimes de sociabilidade, bem como demarcações de exclusão e pertencimento. Nesse contexto,



o corpo também passa a ser produzido e consumido em trânsitos culturais distintos, ocupando diferentes materialidades e articulando-se através de inúmeras possibilidades de significação.

Nesse sentido, delimita-se como **tema** desta investigação uma aproximação empírica e de caráter etnográfico às experiências do consumo que as travestis fazem dos ambientes de redes sociais digitais, bem como as interconexões com as demais dimensões da vida social. Ao observar cotidianamente as postagens em seus perfis pessoais, especialmente na rede social digital Facebook, bem como as interações públicas ali realizadas, os conteúdos postados e o significativo trânsito deste com outros ambientes digitais, passei a considerar as possibilidades de um diálogo entre os campos da comunicação e da antropologia, pensando através dos pressupostos da etnografia que contemplassem as disposições do digital (HINE, 2015, 2016) sinalizados através dos usos interpretados e reinterpretados que as travestis fazem da internet.

A etnografia, nessa perspectiva, permite a observação das confluências entre diferentes práticas, produzidas e localizadas na interface de distintos ambientes digitais, destacando as reconfigurações dos espaços sociais, através das interações que, por meio da internet, os indivíduos e grupos realizam. Dessa forma, é possível examinar as conexões e os limites dos trânsitos que se estabelecem nas e entre as fronteiras das práticas online e offline. Ao buscar entender os imbricamentos e as interpenetrações entre as práticas sociais e culturais das trajetórias digitais das travestis e tentar romper com a aparente dicotomia que ainda parece compreender a internet como uma instância autônoma e separada do cotidiano dos sujeitos, é que me aventuro em um fazer etnográfico, edificado na perspectiva do trabalho de campo. Almejando uma “vivência antropológica” (DAMATTA, 2010), é na crença de que, através das trajetórias digitais das interlocutoras, consiga compreender os elementos que integram e constituem o contexto de suas experiências.

Nesse cenário, a pesquisa privilegia a observação como parte fundante do trabalho efetuado em campo (LAPLANTINE, 2012). O trabalho de campo, dessa forma, consiste em um processo que se singulariza nas interações e reciprocidades com as interlocutoras e com o desenvolvimento da reflexividade entre o pesquisador, na relação estabelecida com as práticas de consumo que constituem o foco da investigação, tomando por base diferentes experimentações do campo através da observação participante. A necessidade de uma perspectiva dialógica e compreensiva torna-se evidente, na medida em que o conhecimento etnográfico resultante da intermediação produzida pelos participantes da pesquisa em sua relação direta com o pesquisador (DAMATTA, 2010) desloca um esforço interpretativo para as formas próprias de compreensão dos sujeitos de pesquisa.

É neste sentido que a pesquisa se orienta em buscar compreender as categorias pelas quais as interlocutoras refletem suas experiências de consumo da internet e como desenvolvem trajetórias específicas a partir dessas práticas. Priorizando a imersão do pesquisador em campo, o fazer etnográfico envolve a necessidade de abandonar os prejulgamentos e imperativos interpretativos arbitrários, embora mantenha a consciência que a presença em campo e o olhar para as relações sempre é localizado sobre uma perspectiva que é tanto pessoal quanto orientada pelo viés teórico-metodológico-epistemológico que constitui a pesquisa.

Sendo orientado por um quadro teórico que busca refletir o consumo como um fenômeno cultural privilegiado para entender a vida contemporânea (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004; SLATER, 2002; SAHLINS, 2003; MILLER, 2013; BARBOSA; CAMPBELL, 2006, entre outros), invisto na investigação do consumo das tecnologias digitais, em especial das redes sociais digitais, como forma de compreender os empenhos de significado pelos quais suas realidades sociocorporificadas são construídas nos fluxos sociais que realizam. Esse enquadramento permite pensar o consumo como atividade constante que desempenha um papel central na estruturação dos valores e hierarquias sociais que constroem percepções de mundo, identidades, regulações e mapas culturais (ROCHA, 2004).

Conforme Lívia Barbosa<sup>4</sup> e Colin Campbell (2006), para além dos aspectos da produção e reprodução da vida física e material, o consumo oportuniza expressar as posições *de sujeitos atuantes no mundo*, experimentado as relações sociais em diferentes materialidades e regimes de significado. Território ambíguo, o consumo foi percebido, pelas sociedades ocidentais e pelas ciências sociais contemporâneas, em uma relação paradoxal com o trabalho. Enquanto este foi considerado como fonte de ação, atuação e criatividade sobre o mundo, o consumo foi tomado como alienante, explorador, desagregador e individualizante. Na atualidade, uma série de esforços sociais e acadêmicos vêm sendo produzidos, no sentido de inquirir, sem moralizar positiva ou negativamente, o consumo como uma prática social legítima de investigação, abrindo possibilidades de pesquisa e novas formas de compreensão das realidades sociais.

Entendendo o consumo como um mapa da ordem social e da reprodução cultural das relações e classificações sociais (SLATER, 2002), o estudo pretende articular o universo empírico observado à noção de que as apropriações das tecnologias digitais servem a uma infinidade de propósitos, produzindo significados partilhados pelas travestis no interior das relações sociais em que participam. A fim de interrogar essas posições dentro das estruturas

---

<sup>4</sup> A pesquisa decide pela citação do nome completo de autoras mulheres cada vez que sejam acionadas no texto, a fim de evitar o desaparecimento da demarcação do gênero feminino no modelo de citações que privilegiam apenas a neutralidade do sobrenome.

socioculturais vigentes, bem como as formas com que elas constroem, negociam e resistem em suas posições e contextos demarcados pela precariedade política das vidas (BUTLER, 2015), articula-se um estudo que privilegia o consumo das experiências digitais em redes sociocomunicativas da experiência humana.

A perspectiva do consumo articula, conforme Miller (2013), as tecnologias da comunicação digital não apenas como coisas, meros aparatos técnicos, ou em função de suas capacidades, mas sim as entendendo como gêneros culturais, articuladas pelas apropriações locais e usos singulares. Entender a internet como um gênero cultural lança luz às apropriações que as participantes da pesquisa fazem dos ambientes digitais.

Dessa forma, a **problemática da pesquisa** se inspira em uma provocação de Miller (et. al. 2016; 2013) de que devemos perguntar não o que a internet (ou os sites de redes sociais) “faz com” ou “modifica” as pessoas e suas relações, mas sim o que as pessoas estão fazendo com a internet. Nesse sentido, a partir de um enfoque nas interações e nos ambientes de redes sociais digitais, a pesquisa persegue um questionamento mais geral: como as trajetórias digitais configuram o cotidiano travesti?

Ao refletir sobre essas questões, foi necessário pensar nas experiências e nas relações sociais que singularizam as trajetórias digitais das interlocutoras da pesquisa, deslocando um olhar reflexivo às apropriações locais que elas fazem desta. Parto da observação de que o cotidiano travesti também é produzido e consumido em redes de sociabilidade online complexas, em fluxos constantes de interações e de significações.

A corporalidade é vivida e experienciada nas dinâmicas de uma comunicação em rede, orquestrada por lógicas próprias, possibilitadas pelas gramáticas da internet, articuladas por contextos particulares de apropriação dessa tecnologia. Compreendo e pretendo demonstrar que o corpo, investido nos fluxos da sociabilidade online, não se resume à esfera da representação do social dos indivíduos, tal qual um espelho que reflete uma imagem, mas que pode ser interpretado como uma experiência viva na cultura, no sentido de ser uma linguagem, ela própria uma experiência corporificada de presença no mundo (CSORDAS, 2008).

Entendendo a corporificação da experiência social como um fenômeno da cultura, reflito os modos como os significados que se atribuem ao cotidiano travesti também se constroem nos fluxos da comunicação em rede, como uma forma de elaboração consciente (SILVA, 1993), orientada por uma infinidade de práticas, técnicas e estratégias (corporais, sociais, culturais, sexuais, tecnológicas, entre outras). A literatura especializada tem indicado que as travestis se orientam pelas vivências do feminino próprio (BENEDETTI, 2005) e pelos

símbolos do feminino (PELÚCIO, 2009), reconstruindo seus corpos, bem como a seus gêneros e sexualidade, em práticas e lugares de ambiguidade, ressignificação e conflito.

Partindo do horizonte de que, ao subverter as distinções sexuais entre os aspectos psíquicos internos e externos dos indivíduos, as travestis zombam da expressividade e da unidade dos gêneros, bem como da inércia corporal atribuída aos sujeitos pelo sistema normativo e binário da divisão sexual (BUTLER, 2013), a pesquisa busca situar o tema das experiências travestis, personificada através dos fluxos nas redes sociais digitais na interface com a vida cotidiana. Torna-se necessário, portanto, uma articulação da observação empírica com a categoria epistêmica de gênero, que aponta à construção social, à historicidade, à contextualidade e às particularidades das diferenças tornadas desigualdades, denunciando a artificialidade dos binarismos prescritivos e dos processos de normalização dos corpos.

Socialmente construído, o gênero, em sua dimensão relacional, manifesta-se em caráter de processualidade, indicando transitoriedade e partilha de significados a respeito das construções humanas. Além disso, a perspectiva dos estudos de gênero, problematizando a naturalização do discurso biológico das diferenças sexuais (LOURO, 1997), permite um questionamento a respeito das convicções estabelecidas dentro de uma matriz social heterossexual e cisgênera vigente. Os corpos que não se enquadram a essas estruturas acabam por ser classificados e excluídos em diversos graus nos arranjos sociais. Dessa forma, essas práticas de significado delegam posições de subalternidade aos sujeitos, tornando-os marginais e abjetos frente à normatividade dessas estruturas.

A diversidade nos padrões de sociabilidade, enquanto marca da especificidade de nossas sociedades (CASTELLS, 2003), permite indagar a maneira como as redes de sociabilidade online não substituíram as formas tradicionais de comunicação entre as pessoas, mas as complexificaram e dinamizaram nas distintas formas com que a internet adentra a vida cotidiana (HINE, 2015). Para entender as experiências de consumo das tecnologias digitais, a pesquisa atenta aos trânsitos das interações na construção e articulação de elos sociais e laços afetivos e a como, através deles, diferentes capitais sociais são acionados na rede (RECUERO, 2012).

Dessa maneira, o **objetivo geral** da pesquisa se conforma na perspectiva de investigar as trajetórias digitais das travestis através das relações que o consumo das redes sociais digitais estabelece em seus cotidianos. Para tanto, elencam-se como **objetivos específicos**: (1) identificar e interpretar os gêneros culturais a respeito das práticas de consumo da internet e em especial das redes sociais digitais, com o intuito de (2) compreender a articulação das tecnologias digitais na formulação das experiências socioculturais e sociocorporificadas do cotidiano travesti.

A pesquisa se conecta, em certo sentido, a um contexto articulador mais amplo, de tentar, através de um estudo pontual, colaborar no debate a respeito da defesa dos direitos sociais e humanos das populações LGBT+, especialmente das travestis. Embora essa população nos últimos anos tenha conseguido maior visibilidade, expansão de suas sociabilidades e certas formas de reconhecimento – muito em função de políticas públicas voltadas às suas demandas – as moralidades cis-heterossexuais que constituem e atravessam nossa sociedade seguem alimentando os contextos de precariedade social. As travestis ainda são vítimas prioritárias e preferenciais da violência física e simbólica e das políticas de extermínio das diferenças<sup>5</sup>. Nesse sentido, a pesquisa pretende colaborar na interpretação do funcionamento dos diferentes regimes simbólicos que, de maneira mais silenciosa e cotidiana, parecem compor as práticas sociais que operam por sistemas de subalternidade e violência a que elas estão submetidas.

Debatendo sobre alguns elementos desse universo social, na interface entre os campos da comunicação e da antropologia, o esforço da pesquisa se estende ao encontro das experiências que constituem trajetórias digitais que são marcadas por regimes normativos da vida social, mas que encontram no cotidiano a ser enfrentado, brechas e fissuras para se realizarem enquanto outros projetos possíveis do viver. As linhas que seguem sobre essas trajetórias pretendem não encerrar esses movimentos, pois eles seguem errantes, mas colocá-los sob uma perspectiva de horizontes tanto reais e necessários de serem enfrentados quanto de horizontes possíveis.

O primeiro capítulo apresenta as principais perspectivas teóricas que conduzem a pesquisa. Nele é apresentado o percurso teórico em torno da ideia de *trajetórias digitais* que constitui o empenho de pesquisa e que possibilita acesso às práticas de consumo das tecnologias digitais das interlocutoras. Neste capítulo, se apresenta uma mirada a respeito da perspectiva dos estudos de consumo e dos deslocamentos teóricos a respeito do gênero e da sexualidade, bem como algumas considerações a partir das formas empíricas (babado e função) que permitem acesso às trajetórias digitais.

---

<sup>5</sup> Conforme pesquisa divulgada em 2015, pela ONG Transgender Europe (TGEU), rede europeia de organizações que apoiam os direitos das populações transgêneras, naquele ano o Brasil foi considerado o país que mais matava travestis e transexuais no mundo, sendo registradas, entre janeiro de 2008 e março de 2014, o número de 604 mortes. Em 2016, conforme os dados do Grupo Gay da Bahia, foram mortas 127 travestis e transexuais, na média de uma pessoa a cada três dias. Segundo o Mapa de Assassinatos de Travestis e Transexuais no Brasil, do ano de 2017, publicado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), ocorreram 179 assassinatos de pessoas trans, sendo 179 de travestis e mulheres trans e 10 homens trans. Desses casos, somente 4% resultaram em denúncias à Justiça e 96% foram arquivados. Ambos os relatórios indicam que o número de mortes pode ser maior dada a subnotificação dos casos. Nos últimos anos, a expectativa de vida travestis segue na média de 35 anos, enquanto a média nacional é de 75 anos.

O segundo capítulo apresenta algumas notas a respeito do trabalho etnográfico, a condução do trabalho de campo, atentando às especificidades da etnografia para a internet. Nele se destacam também algumas considerações a respeito da ética na pesquisa e sobre a escritura do texto etnográfico.

Os dois capítulos finais apresentam as interpretações empíricas das práticas de consumo das interlocutoras. No terceiro capítulo, as interpretações-travestis das mídias digitais enfocam nos trânsitos e nas transgressões vividas nas culturas digitais, entendendo o Facebook como uma narrativa de vida, bem como interpretando algumas formas da internet no cotidiano travesti. O quarto capítulo reflete a respeito dos modos com que o Facebook e os demais aplicativos utilizados pelas interlocutoras organiza suas práticas de consumo cotidiano, seja nas políticas da intimidade, nas formas como as interações a respeito da sexualidade são negociadas entre a rua e a tela e como a religiosidade é vivida nos contextos de mídia digital.

## 1 COTIDIANO TRAVESTI EM TRAJETÓRIAS DIGITAIS

*Na frente do espelho as gurias se montam. Na frente da página aberta do Word, eu me monto. E um dia na banca também estarei montado. Tudo parece não passar de estar trabalhada no Word. Toda trabalhada no Word também podia ser uma ideia, só que para o meu lado, de pós-graduando. No espelho, elas veem um rosto, prestes a ter os melhores traços definidos e as imperfeições suavizadas. E depois de feito, elas observam o rosto pronto, acabado, cada parte definida por uma cor. Boca vermelha, contornos dos olhos pretos, sombra colorida, bochechas rosadas. Eu vejo, às vezes com bastante desespero, uma página em branco, porque cada pincelada exige um esforço imenso e uma responsabilidade tamanha de narrar uma história que não é minha, mas que passou a ser. O Word é meu espelho tecnológico. Tenho uma paleta de cores teóricas. Um pincel para a metodologia. Preciso definir os contornos éticos. De quem é, afinal, o rosto que irei ver? (Diário de Campo, pequena reflexão sobre responsabilidade de quem pesquisa. Anotado em janeiro de 2017).*

Na cidade de Santa Maria, o vento norte é característico de alguns meses do ano. A ventania quente e veloz assola as ruas da cidade, principalmente quando antecede alguns dias de chuva. Ventava bastante em uma noite de setembro de 2015, quando sai para me encontrar com Carolayne<sup>6</sup>, uma amiga travesti, moradora de um bairro popular da cidade, que trabalhava, entre outros tantos lugares, em uma esquina próxima da minha casa, no centro da cidade. A esquina da Rua Duque de Caxias com a Avenida Presidente Vargas há anos vem sendo uma espécie de território conquistado, vitrine aos passantes, emblema da resistência travesti na noite, um dos pontos de prostituição mais conhecidos da cidade.

Era, há alguns anos, o *ponto alto* da avenida, mantido inclusive por regimes de tempo auto-organizado, no esquema de “quem chegar primeiro leva”. Quem chegasse primeiro levava o direito ao lugar, mas que poderia vir a ser requisitado pela fama da ocupante, ou pelas relações de amizade estabelecidas, ou mesmo ainda, nas noites em que se dividia a quadra e o cliente não fazia distinção por ninguém, a primeira a chegar possuía o direito a ser a primeira a sair. Para quem desce a avenida, no sentido Centro-Patronato, a esquina que foi a mais importante vinha logo abaixo: a da Rua Conde de Porto Alegre, apelidada de Condessa ou Conde do Ponto Alegre, o *ponto lusho* da cidade, a quadra que era a mais *bem* frequentada. No entanto, a gentrificação urbana e a modificação no trânsito levaram praticamente ao abandono dessa quadra. Outro motivo para essa baixa foi a instalação de grades de ferro pontiagudas no chão das escadas e nas soleiras das vitrines de uma loja de decoração que fica bem na esquina, impedindo que elas permanecessem ali sentadas ou escoradas.

---

<sup>6</sup> Como apontado por Claudia Fonseca (2010a), optar pelo anonimato ou não é um desafio a ser enfrentado na pesquisa etnográfica. Adiante discuto as implicações que me levaram a apresentar nomes fictícios para todas as minhas interlocutoras.

Quatro quadras abaixo, a esquina da Avenida Borges de Medeiros ainda “não foi entregue”, embora também não tenha se transformado em um lugar de referência como as outras duas. Era considerada como um ponto de segunda classe, perdendo apenas para a “última esquina da avenida” – embora esta não fosse geograficamente a última, a Avenida Liberdade, no sentido do Cemitério Municipal, já considerada “fim de carreira”, local de menor prestígio. Nessas esquinas, diferentemente do que acontece na Duque, ainda é comum avistar travestis trabalhando mais à madrugada do que no início da noite. É a “repescagem”, “saideira da balada”, última oferta já quando o dia está para amanhecer.

Por volta das dez horas da noite, quase chegando na esquina, avistei Carolayne. Ela usava botas de cano alto, brancas, um *short* justíssimo colado ao corpo e um pequeno *top*, também brancos, balançando os longos cabelos negros e lisos, na altura das nádegas, no ritmo de uma música inaudível aos passantes. Estava com um fone de ouvido, dançando sozinha, feito bailarina, à luz trêmula do poste. O celular, um modelo “novíssimo” da *Samsung*, único objeto visível além das roupas, estava preso entre os seios quase totalmente à mostra. Quando me avistou, tirou um dos fones de um ouvido e gritou alegre: “Bicha, tô aqui!!!, toda trabalhada na Wi-Fi”. Carolayne não usava nenhuma rede Wi-Fi naquele momento. Estava conectada aos dados móveis do pacote de internet que havia adquirido junto à compra do celular. No entanto, brincava que tudo fazia parte da sua Wi-Fi, que iria catar os ocós, os homens, com o poder da Wi-Fi. Que estava “preparada” com a Wi-Fi, um entendimento de “celular com internet”, para os babados todos. Quando percebi que não se tratava de nenhuma rede do tipo, apenas perguntei se estava com internet. Ela respondeu que sim, “agora ninguém me segura”.

Quando decidi narrar episódios e histórias do cotidiano travesti, como essa imagem de Carolayne, havia possibilidades de entradas teóricas e mesmo metodológicas bem variadas na constituição do que seria o caminho da pesquisa. Antes de iniciar a pesquisa, eu já conhecia algumas das *gurias* que viriam a ser minhas interlocutoras e já acompanhava seus perfis na plataforma de rede social Facebook. Aliás, *gurias* parece um bom termo para me referir, no plural, às participantes da pesquisa. Uso *gurias*, *manas* e *meninas* como sinônimo de travesti, o que torna o texto também mais fluído.

A partir da leitura de Letícia Lanz (2017), autora trans, passei a pensar a definição de que o grande território trans(gênero) é composto por transidentidades, que são identidades gênero-divergentes às normas sexuais e de gênero estabelecidas. Todas as minhas participantes se reconhecem como travestis – o que, em alguns casos e situações, também faz com que se considerem mulheres trans (tomando a palavra travesti como sinônimo de mulher trans) e sempre enquanto mulheres (travesti como sinônimo de mulher). Para elas, e para mim, travesti



designa mulher ou mulher trans (que também designa mulher). A oposição entre travesti e mulher trans (ou apenas trans ou transexual), sendo esta aquela que deseja/pretende ou que passou pela cirurgia de redesignação sexual, não encontrou respaldo em meu campo. A maioria delas não realizou e nem pretende realizar tal procedimento, o que não as impede de se identificarem como mulheres trans, trans ou simplesmente mulheres. No cotidiano, essas palavras são utilizadas como sinônimos. Inclusive, travesti, como elas próprias dizem, possui um sentido entendido como mais forte, “mais político” e “mais autêntico”, sem que se perca, com isso, a dimensão do feminino expresso nas outras palavras. Às vezes se adjetiva o termo mulher, dizendo que se é mulher trans, equivalendo novamente a travesti.

Como já seguia o perfil de algumas das gurias nas redes, a primeira delimitação que selecionei foi seguir acompanhando os perfis, de modo mais regular e sistemático, o que garantiu, assim, a manutenção e atualização de um vínculo social para além das oportunidades e espaços onde nos encontrássemos pessoalmente. No entanto, o próprio curso das trajetórias observadas no Facebook já apontava para espriamentos e fluxos em outros sites e aplicativos que passaram a ser considerados. Da mesma forma, a convergência com outras mídias também pode ser observada como constituinte de suas trajetórias.

As observações online nos perfis e as primeiras conversas que tivemos apontaram a necessidade de um tipo de reflexão capaz de compreender essas histórias, a maioria delas fruto de conversas enquanto fazia companhia nas noites, nas festas, eventos e passeios na cidade, nas visitas em suas casas, todas elas atravessadas e constituídas por nossas interações na rede. Foi a partir de algumas noções da orientação antropológica, em interface com a comunicação, assumida por um viés dos estudos de consumo, bem como das leituras, reflexões e debates no grupo de pesquisa Consumo e Culturas Digitais, que busquei por ideias que pudessem traduzir o modo com que as práticas observadas em campo poderiam ser interpretadas.

Compreender o que minhas interlocutoras diziam ou faziam a respeito da internet me levou a refletir essas práticas em torno da noção de *trajetória*. Essa noção advém de uma apropriação um tanto indevida de algumas noções de Michel de Certeau (2014), assumindo que nas práticas de consumo, as engenhosidades *das fracas* tiram partido *dos fortes* desembocando em um engenhoso processo de politização da vida cotidiana. No entanto, Certeau argumenta que a ideia de trajetória, embora evoque a noção de movimento, resulta em um plano horizontalizado de uma redução, uma transcrição em linhas de um movimento que não consegue ser apreendido<sup>7</sup>. Ao optar por “retornar” a essa noção, estabelece-se o problema

---

<sup>7</sup> Certeau (2014, p. 91-93) abre mão do conceito de trajetória por evocar um movimento temporal no espaço, uma representação insuficiente que, segundo ele, reduz o tempo e o movimento a uma linha visível, totalizável pela

de colocar o “traço” ou o “gráfico” em vez das “operações e dos atos”, mas se assume, ao menos, a inventividade do caminho e do próprio processo de definir os passos para mapear possíveis trajetos.

A noção de trajetória aqui é antes um esquema precário e provisório da inventividade para percorrer caminhos do que a certeza de um desenho finalizado. Trajetória traz consigo a noção de movimento, que partilha com Tim Ingold (2015, p. 41) a ideia de que mover, conhecer e descrever – ou seja, fazer antropologia, ou fazer pesquisa – não são operações separadas, mas sim facetas de um mesmo processo de “seguir o que está acontecendo, rastreando as múltiplas trilhas do devir, onde quer que elas conduzam”.

Trajetória implica seguir linhas, para Ingold, devires humanos, formas criativas de construção humana em ações concretas e simbólicas dentro das correntes, redes e fluxos de atividades com que eles e elas estejam inseridos. Essas linhas são antes rascunhos que obra exposta, tanto caminho para quem não quer se perder como caminho para quem se deixa perder para descobrir com as descobertas. A pesquisa toma por trajetória uma narração inventada, embora não objetificada. Por narração inventada sinaliza os esforços de um trabalho autoral, aos moldes do trabalho acadêmico reconhecido, embora refletido em função da renovação de alguns paradigmas e, por narração não objetificada, que essa própria trajetória é fruto de saberes tomados como empréstimos de trajetos de interlocução, dádivas cuja retribuição nem sempre vai ocorrer em pé de igualdade. *Hau de difícil retribuição*. São as trajetórias – de minhas interlocutoras – que são tornadas trajetórias mais uma vez, organizadas em linhas possíveis, visíveis e textualizáveis, em um presente etnográfico que, ainda que registre certo número de práticas, entende que elas não são estagnadas, mas que se transformam ao longo do trabalho do tempo no cotidiano vivido.

Sobre o ponto de vista da retribuição da dádiva, a experiência é tomada como algo com o que se pode aprender. Experiência como chave para o aprendizado, como aponta Denilson Lopes (2002, p. 254), “fazer daquilo que não somos, mas poderíamos ser, parte integrante do nosso mundo. A experiência é mais vidente que evidente, criadora que reprodutora”. A experiência teria

[...] por função retirar o sujeito de si mesmo, de fazer com que ele não seja mais o mesmo. A experiência revela e oculta, tem espaços de luz e de sombra. A experiência não é apreendida para ser repetida, simplesmente, passivamente transmitida, ela

---

visão e legível no instante. Para contrapor esse modelo, oferece o modelo da análise polemológica da cultura, dividindo as práticas de consumo entre estratégias e táticas. É aqui que me refiro a uma apropriação indevida, a dificuldade em separar as práticas sociais observadas em torno do binômio estratégia-tática.

acontece para migrar, recriar, potencializar outras vivências, outras diferenças (LOPES, 2002, p. 254).

Inventividade da pesquisa, do trabalho de campo, das noções teóricas e da própria cultura assumida na perspectiva de Roy Wagner (2012, p. 157), por meio da experiência e da criação da própria realidade a que se estuda, “cujo significado é e precisa ser continuamente reinventado”. Wagner atenta ao fato de que a força e a criatividade humana residem na capacidade de objetificar, de identificar elementos simbólicos como realidades, colocando-nos, muitas vezes, a estudar a nossa concepção de realidade sobre as concepções da cultura estudada. Na contradição de classificar a cultura que se estuda, corre-se o risco de objetivar a sua criatividade, uma vez que “a criatividade das culturas que estudamos sempre está derivada da nossa própria criação da realidade” (WAGNER, 2012, p. 333).

Contra esse risco, assumir o caráter precário e provisório das formulações em torno da ideia de trajetória indica a constante necessidade de reflexão de que os movimentos que levam aos processos de interpretação do vivido são operações de sentido e, portanto, não podem ser compreendidas como algo essencial, natural ou universal. Essas pontuações iniciais assumem o chamado de Donna Haraway (1995) a respeito das totalizações e dos relativismos fáceis e da necessidade de uma prática de pesquisa cuja objetividade privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em redes, bem como as transformações dos sistemas de conhecimento. Na afirmação da autora, se os saberes que produzimos são localizados, a trajetória da pesquisa, que organiza outras trajetórias de vidas, também é. Isso implica um tipo de responsabilidade do pesquisador que requer que “o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento ‘objetivo’” (HARAWAY, 1995, p. 36).

Djamila Ribeiro (2017) também pontua a necessidade de responsabilidade a respeito da forma com que os conhecimentos são apreendidos e significados pelas diferenças racializadas, sexualizadas e generificadas dos sujeitos:

Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito de poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas de fato possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar de seus limites. Porém, falar a partir de lugares, é também romper com essa lógica de que somente subalternos falem de suas localizações,

fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem (RIBEIRO, 2017, p. 33-34).

Essas formulações evidenciam o trabalho de localização do próprio conceito de trajetória, que utilizo como chave de leitura privilegiada na condução da pesquisa. Através dele, as práticas sociais são refletidas a partir de algumas aproximações à noção de experiência do cotidiano. As trajetórias, tanto a da pesquisa quanto as das interlocutoras, são acessadas por um processo semelhante ao que Carlo Ginzburg (1989) chamou de paradigma indiciário, a busca por fragmentos, relatos, pistas e sua organização em uma sequência narrativa. Trajetórias que se encontram na concretude da experiência, não como algo que é realizado/vivido e depois abandonado, mas em um sentido de prática social, nos contornos dados por Raymond Williams (2011) a respeito da complexidade da hegemonia, o enfrentamento de todo um sistema abstrato e concreto de vida, que se relaciona à cultura como ela é organizada e efetivamente vivida.

Para o autor, no verbete *Experiência* (WILLIAMS, 2003), essa noção possui duas dimensões: a primeira, que faz relação aos conhecimentos reunidos sobre acontecimentos passados, e a segunda, um tipo particular de consciência que se elabora sobre a vida social. A experiência *passada* é aquela tomada pela observação e reflexão dos fenômenos e acontecimentos, aquilo que se experimenta, aprendizado conquistado. A experiência *presente* é uma consciência do presente, uma formulação de como a vida transcorre, que se vincula e resulta da primeira. Essas noções ainda podem “escorregar” para uma terceira noção, quando a experiência passa a possuir um sentido de *estado* ou *condição*, uma aplicação que é social, mas que pode ser tomada como “interna”, “pessoal” e que converge uma ampla possibilidade de interpretações dentro de uma única forma em que é culturalmente interpretada.

Como exemplo, Williams cita casos de experiências religiosas, ou mesmo das interpretações diversas do que seria o self ou as identidades na modernidade. Essa forma de entendimento possibilita a crítica aos regimes contemporâneos de produção de verdades a respeito de si, embora, alerte o autor, que esses sistemas precisem ser interpretados em função dos mecanismos que produzem essas formas de interpretação. Quando a experiência é tomada como uma condição, um estado plano, elas se “propõem não somente como verdades, mas como o tipo mais autêntico das verdades” (WILLIAMS, 2003, p. 139).

Noção semelhante é atribuída por Michel Foucault (2009, p. 10) à sexualidade tratada pelas sociedades ocidentais modernas como “uma ‘experiência’, tal como os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de “sexualidade”. Por experiência, além da circunscrição corporificada e sensorial, Foucault (2009, p. 10) identifica todo um projeto histórico localizável,

ou seja, “se entendermos por experiência a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”.

Em Foucault, essa experiência da sexualidade é historicamente singular e suportada por três dimensões: a formação dos saberes a que ela se refere, os sistemas de poder que regulamentam suas práticas e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos de uma determinada sexualidade. Nessa perspectiva, a noção de sexualidade enquanto experiência, expressa nas trajetórias, indica pistas para uma análise dos sistemas de poder e de suas tecnologias, práticas alternativas a “um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro” (FOUCAULT, 2009, p. 11).

Essas aproximações com a noção de experiência me levaram a considerar as dimensões específicas, em relação aos sistemas mais complexos e gerais que emergiam das trajetórias de minhas interlocutoras, a saber, a identificação da transexualidade como um problema social e não os processos, saberes e práticas que tornam as transidentidades, especialmente as travestis, alvos prioritários da subalternidade e da violência. Aqui estabeleço um paralelo com a noção de experiência e pobreza de Walter Benjamin (1987), quando o autor escreve sobre a experiência da pobreza na vida moderna, refletindo sobre como a vida precária da modernidade revela uma experiência de viver sem experiência.

Embora o autor caracterize a impossibilidade de narrar a vida em função da pobreza dos poucos conhecimentos éticos deixados pelas civilizações pós-guerras – tomada tanto em seu sentido material quanto em suas formas simbólicas – como *ethos* moderno de desfalecimento da experiência, Benjamin (1987, p. 116) também demarca a possibilidade de, nesse contexto, surgirem formas de engajamento com o mundo social que possibilite às pessoas atuarem como “bárbaros positivos”, sujeitos que manifestam a capacidade de “começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita, nem para a esquerda”.

Esses bárbaros de Benjamin se parecem com os fracos e despossuídos de Certeau, que se utilizam *da tática como a arte do fraco*, que jogam com o “espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar e da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhes impõe uma lei, ele aí instaura pluralidade e criatividade. Por uma arte de intermediação ele tira daí efeitos imprevistos (CERTEAU, 2014, p. 87).

É possível afirmar que as travestis com quem conversei – assim como alguns pintores e artistas de Benjamin, ou indígenas e devotos de Certeau – não possuem herança nenhuma deixada pelo excesso de experiência de demanda e oferta da modernidade e, por isso, como bárbaros e *bárbaras*, criam muito do muito pouco ou do quase nada a que possam ter acesso. O plano aqui é mais alargado do que as condições materiais básicas da existência. Benjamin fala

da experiência da pobreza para alertar à necessidade de transformações de uma “herança ética”, dos empecilhos e cancelas à dignidade humana. O mesmo paralelo pode ser traçado, a partir do pensamento de Berenice Bento (2017), de que a própria noção de humanidade/dignidade não é autoevidente, mas um projeto racializado, generificado e sexualizado, nos termos de uma disputa sobre aqueles e aquelas a quem essa noção possa abarcar.

Esse processo não ocorre livre das prescrições sociais e culturais. Na verdade, visto do lado das *despossuídas*, elas parecem disputar quase sempre perdendo para as disposições estruturais e hegemônicas de uma sociedade cis e hétero orientada. Como lembra Sherry Ortner (2011), mesmo os projetos gerados “criativamente” pelos atores tendem a assumir formas prescritivas, na medida em que os recursos e constrangimentos dos sistemas sociais são relativamente constantes para atores em posições desiguais aos estatutos gerais da cultura. Para a autora, é necessário, ao refletir “jogadas” particulares, ter em mente os intercâmbios entre “projetos” mais amplos, uma vez que a “ação em si tem estrutura (em desenvolvimento), ao mesmo tempo em que opera na, e em relação à estrutura” (ORTNER, 2011, p. 447).

Isso indica a necessidade de alguns alertas à aproximação da experiência, principalmente quando ela é interpretada sob a forma de evidência, porque foi sentida, experienciada ou vivida. Essa discussão é realizada por Joan Scott (1999), que sinaliza alguns cuidados da noção de experiência que pode vir a fragilizar ou mesmo impedir a análise do funcionamento dos sistemas mais amplos de poder. Para a autora, não basta saber que as experiências existem, é preciso escrutinar como foram construídas e com isso articular uma crítica às práticas normativas e aos mecanismos opressores.

A experiência não historicizada pode naturalizar as categorias que dispomos para a leitura do mundo social, unificando elementos e eliminando as diferenças características em função do consenso e da atribuição de significados pressupostos, estáveis, ainda que amplamente compartilhados. Criticando um modelo de experiência como evidência, na pesquisa histórica, é sobre a perspectiva da politização do cotidiano e da historicização das relações de poder que a autora afirma que “experiência é, ao mesmo tempo, já uma interpretação e algo que precisa de interpretação. O que conta como experiência não é auto-evidente, nem definido; é sempre contestável e, portanto, político” (SCOTT, 1999, p. 48).

Político se refere aos processos, notavelmente discursivos/performáticos, de produção de significados, que mantêm e autorizam o funcionamento das estruturas sociais e da relação desigual de disposições de acesso ao poder e ao privilégio. Implicada nesses mecanismos está a noção de que a experiência não é em si uma verdade, mas sim articulada por regimes e práticas

diversas ligadas tanto às possibilidades de agências humanas frente aos constrangimentos quanto à produção e análise dos conhecimentos que podem resultar dessas relações.

Percorrer algumas noções do conceito de *trajetória* (dimensão teórica da pesquisa), permitiu-me perceber e posteriormente pontuá-las como trajetórias digitais, para manifestar uma dimensão específica da vida cultural, aquela das práticas, dos contextos/operações de usos e do consumo<sup>8</sup> das tecnologias da comunicação digital, que estabelece uma relação *vis-à-vis* com a noção de *trabalho* (dimensão empírica da pesquisa) e sua derivação criativamente travesti para o que pode significar ser ou estar “toda trabalhada”. Encontrando pistas e acompanhando trajetórias digitais chega-se à noção de *trabalho*, do meu próprio trabalho de pesquisa e das formas como essa noção aparece sendo vivida e apropriada no cotidiano travesti.

Pode parecer anacrônico afirmar que os corpos não são naturais, mas sim construídos por uma série de mecanismos, regulações, discursos, ideias e práticas que constituem a vida social, mas nesse *estranho* Brasil de 2019, quando *alguns* ainda insistem que meninos vestem azul e meninas vestem rosa, nem tudo é tão evidente como é ou deveria ser. Sem jamais terem lido Michel Foucault ou Judith Butler, minhas interlocutoras me ensinaram, na prática, que o corpo – e, por extensão, a corporalidade – reúne diferentes ordens, produzindo e sendo produzido por diversos regimes, por vezes mais coerentes, por vezes mais contraditórios, de empenho, dedicação e trabalho.

A noção de *ser* ou *estar toda trabalhada* é polivalente, mas sinaliza o *poder* de atuação sobre e no corpo. Refere-se às transformações corporais, no substrato biológico, sejam elas quais forem, temporárias ou mais permanentes, mas diz respeito também às dimensões simbólicas da existência. *Toda trabalhada* é uma expressão utilizada em vários contextos cotidianos podendo significar o corpo belo, bem feito e cuidado. Faz, portanto, referência à estética corporal, seja ela prostética, de administração do silicone e das cirurgias plásticas, do vestuário e moda, de maquiagem, cabelo e unhas e da higiene pessoal.

A noção pode indicar ainda uma *disposição* ou *interesse para* – como no caso de se estar “toda trabalhada pra balada” (com vontade de sair para uma festa), “trabalhada no boy” (desejando algum pretendente) ou “trabalhada na *otim*” (estar bebendo uma cerveja com as

---

<sup>8</sup> No texto, essas três expressões são utilizadas como sinônimos, principalmente para enfocar as relações estabelecidas entre os sujeitos e os contextos de significação das tecnologias digitais – todas advindas do pensamento de Certeau, de que os usos possibilitam consumos combinatórios e utilitários, arte de *utilizar* que circunscreve as práticas cotidianas e organizam o trabalho do consumo. A elas, somam-se ainda, com mesmo significado, as expressões “gêneros culturais” e “apropriações locais”, tomadas do pensamento de Daniel Miller (2013) para sinalizar contextos particulares de consumo das tecnologias. Além disso, é preciso assinalar que, em consonância com as práticas de pesquisa do GP Consumo e Culturas Digitais, entende-se que o consumo, material e imaterial, é social, simbólico e cultural e que os contornos e enfoques midiáticos estão entremeados nessas práticas. A pesquisa não adjetiva consumo por cultural ou midiático, nem se realiza essa distinção terminológica.

amigas ou mesmo sentindo-se embriagada ou “animada” pela bebida). A expressão também é utilizada para afirmar sentimentos, emoções ou “estados”: uma *mana* “trabalhada na discórdia” é quase sempre motivo de confusão ou fofoca, da mesma forma que alguém estar “trabalhada na inveja” ou “trabalhada no cansaço” indica o quanto aquele sentimento ou estado diz sobre seus atos.

Acompanhei inúmeras vezes “processos de produção” antes da noite, seja para o trabalho na prostituição ou para o lazer próprio. Muitas vezes, minhas interlocutoras já estavam bastante bonitas, bem “produzidas”, mas mesmo assim quase sempre indicavam que precisavam “dar uma trabalhada”, reforçar os detalhes da maquiagem no espelho, adicionar algum acessório ou mesmo mudar de roupa. Nessas ocasiões, relaciona-se à atenção estética-corporal, expressões que indicam um tom contraditório, embora bastante animado de “fazer a palhaçada”, começar “o teatrinho”, “fazer a Dani”<sup>9</sup>, ou seja, novamente, *trabalhar*. Nesse jogo de palavras, a ambiguidade dessas expressões, ao revelarem um tom de ironia e brincadeira, demonstram um sentido sobre a “verdade” de si, que acompanha essa noção. Criatividade do ato de criar, um jogo entre verdade e maquiagem, ser e parecer, que muito diz do processo de *trabalhar* como forma de fazer algo acontecer.

Essa noção possui um diálogo estreito com a noção de *montada*, que deriva de “montar”, “montaria”, tal qual expressa pelo cotidiano *drag queen*. Montar (ou “se montar”), conforme Ana Paula Vencato (2002), refere-se às operações não apenas do vestir-se, mas às elaborações, dos mais variados grupos, mas em especial as *drags*, de conduzirem suas corporalidades em torno de suas performances ou personagens. Sobre esse tópico, é necessário pontuar que em algumas ocasiões pude perceber conflitos em relação a um tipo de estatuto da feminilidade a respeito de algumas travestis para com as *drag queens*. Todas *muy hermanas, pero...*, principalmente nos contextos de visibilidade como as festas LGBTs, algumas interlocutoras afirmam a plasticidade *drag* como bichas, mas não como mulheres. Existe, portanto, uma disputa dos sentidos daquilo que é entendido por “ser mulher”, vivências que propriamente venham a se relacionar com as mulheres, sejam cis ou trans (transexuais ou travestis)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> A primeira vez que ouvi essa expressão não possuía referência alguma sobre ela, mas entendi que significava exagero ou ousadia na maquiagem. Creio que se refira à maquiagem da atriz Danielle Winits, em uma festa da Rede Globo, em 2015. Alguns portais de entretenimento falam inclusive que a maquiagem utilizada por ela chamou a atenção e “dividiu opiniões” de muitos internautas nas redes sociais. Se a expressão advém desse episódio, é notório que as transformações das expressões cotidianas da linguagem se alargam com os elementos da cultura midiática contemporânea.

<sup>10</sup> Essa é uma reflexão bastante complexa e coloca vários problemas a serem refletidos a respeito das políticas das identidades e dos intercâmbios de reconhecimento. Retomo adiante essa discussão referente a considerações sobre as transidentidades.



Na vida cotidiana, montar e trabalhar podem expressar o mesmo sentido de elaboração, especialmente sobre a apresentação estético-ético-corporal. Entretanto, algumas interlocutoras foram mais taxativas sobre essa questão, entendendo o “se montar” como algo mais passageiro, algo que começa e termina, uma performance no sentido de apresentação artística, show ou espetáculo, enquanto trabalhar diria respeito a uma operação mais duradoura no tempo, como por exemplo, sentir-se mais feminina na medida em que se adota uma série de intervenções “duradouras” sobre o corpo, como a hormonização e as intervenções plásticas.

No entanto, parece não existir consenso. Nem todas elas desejam, realizam ou podem realizar grandes transformações corporais, sobretudo devido aos custos e empenhos financeiros necessários para essas realizações, ou aos riscos quando se procuram meios não profissionais para qualquer tipo de intervenção. Principalmente as mais jovens, que ainda estão descobrindo as suas formas de feminilidade, indicam o quão complexa é essa relação. Para elas, a questão não pode ser colocada exclusivamente sobre as transformações corporais como as intervenções. Não seria o ato de possuir ou não uma prótese de silicone que poderia indicar que alguém “é mulher”, pois esse processo envolveria a compreensão de si mesma, na maioria das vezes colocando questões como a administração do tempo, conflitos familiares, reflexões pessoais e recursos financeiros e simbólicos que precisam ser mobilizados. E dificilmente todos esses elementos se encontram à disposição na mesma forma de acesso. Outros discursos, que se contrapõem a esses, indicam o peso da materialidade corporal na constituição não apenas da feminilidade, mas de uma “identidade travesti”, que se assume nas circunstâncias de viver abertamente esse corpo feminino, especialmente frente às imposições da sociedade cis-heterossexualizada e às violências que atravessam e constituem seu cotidiano.

*Trabalhada* indica ainda uma relação com o trabalho remunerado, na mesma relação que se coloca para a produção da feminilidade. Estar *toda trabalhada* indica estar pronta para o trabalho na prostituição ou estar naquele momento trabalhando na pista, batendo porta, fazendo programa. Quase todas as minhas interlocutoras são profissionais do sexo ou, ainda que exerçam outra ocupação, já passaram pela prostituição e encaram de maneira muito particular a troca de relações ou atos sexuais por recursos financeiros ou qualquer outro tipo de benefício<sup>11</sup>. Essa dimensão também está relacionada ao *trabalho*, ao labor cotidiano, no sentido de esforço/pagamento, das dificuldades enfrentadas ou mesmo das privações econômicas.

---

<sup>11</sup> Embora conhecesse travestis em outras profissões – profissões essas a que se atribui um caráter de trabalho feminino, como cabeleireiras, maquiadoras (algumas inclusive muito bem reconhecidas e melhor remuneradas dentro e fora da cidade), vendedoras de roupas, cozinheiras ou faxineiras (domiciliares ou empregadas no comércio local) – é preciso pontuar que não “selecionei” para a pesquisa travestis profissionais do sexo, eu as conhecia. Minha rede de contatos cotidianos contava com algumas travestis profissionais do sexo que foram me inserindo

Encobertos ou relevados, todos esses possíveis significados atribuídos à expressão *toda trabalhada* estavam presentes na afirmação de Carolayne, que estava “toda trabalhada na Wi-Fi”. O desenvolvimento do trabalho de campo e as interpretações apresentadas a partir dele são formas de compreensão dessas diferentes interfaces, dos intercâmbios e da formulação do cotidiano a partir das práticas que configuram as suas trajetórias digitais. A seguir, são apresentadas algumas incursões teóricas sobre os estudos de consumo, bem como deslocamentos a respeito das problemáticas de gênero e sexualidade sobre as quais as interpretações são elaboradas.

### 1.1 UMA PERSPECTIVA SOBRE O CONSUMO

De acordo com Livia Barbosa (2004), os estudos sobre consumo, enquanto objeto de interesse teórico, podem ser localizados dentro de diferentes enquadramentos e perspectivas realizados por diversas disciplinas do conhecimento. Ao discutir sobre o modo como o consumo orienta as sociedades contemporâneas em função de seus arranjos particulares, a autora atenta para duas categorias que demarcam essa formulação: o consumo que atende às necessidades entendidas como “básicas” e o consumo daquilo que é “supérfluo”, sendo esse o último a ser considerado nos contornos e julgamentos avaliativos e moralistas de cada época. A reflexão que Livia Barbosa propõe é a seguinte: já que o consumo é uma atividade que perpassa todas as sociedades e que incita um diferente rol de necessidades a serem atendidas, qual seria a especificidade do consumo quando falamos de uma *sociedade de consumo*? Ao satisfazerem suas necessidades, as sociedades já não manipulariam diferentes objetos e artefatos materiais da cultura, manejando assim a própria cultura material de forma simbólica?

As respostas a essas perguntas, conforme a autora, dependem das articulações teóricas utilizadas e das características das sociedades que foram observadas por essas teorias, do reconhecimento das potências e dificuldades de cada conjunto de reflexões teóricas e metodológicas e dos contínuos debates suscitados através deles. Para demonstrar essa diferenciação, Livia Barbosa recorre a duas pressuposições teóricas: a primeira, de que todo o consumo se articula enquanto um processo cultural, não existindo consumo fora das

---

em suas rotinas e com isso me apresentando a outras, circunscrevendo o trabalho da prostituição ou os intercâmbios sexuais como importantes tópicos da pesquisa. Com o tempo e as questões que foram colocadas pelas interlocutoras, percebi o caráter compulsório da prostituição na vida da maioria delas, como demarcado por Monique Prada (2018).

delimitações da cultura; e a segunda, que caracteriza a sociedade moderna e contemporânea como uma sociedade de consumo.

Segundo a autora, o termo *sociedade do consumo* é frequentemente atrelado a outros conceitos, muitos deles usados como sinônimos<sup>12</sup>. Embora diga respeito a dimensões da realidade social muito próximas, a autora salienta a necessidade, do ponto de vista analítico, de diferenciar *sociedade do consumo* de *cultura do consumo*. Pensar a existência de tal sociedade é inquirir o modo como o consumo atravessa diferentes esferas da vida social e arranjos institucionais, possibilitando as maneiras de articulação das culturas de consumo – lógicas e práticas culturais dessa sociedade que afetam diretamente as escolhas individuais e coletivas negociadas junto a outros arranjos que delimitam os contornos sociais.

A partir dessa distinção, Livia Barbosa diferencia dois grupos de autores que podem ser lidos em função da proximidade de suas perspectivas: (1) os que pensam a cultura do consumo como cultura da sociedade pós-moderna, tais como Fredric Jameson, Zygmunt Bauman e Jean Baudrillard, que refletem as relações quase causais entre consumo, estilos de vida, reprodução social e identitária, autonomia da esfera cultural, pensando a mercadoria como signo de atributos negativos, como perda da autenticidade das relações sociais, materialismo e superficialidade; e (2) os que abordam a sociedade do consumo a partir de temas não (ou pouco) considerados nas discussões pós-modernas. Seriam exemplos dessa perspectiva, autores e autoras como Don Slater, Daniel Miller, Grant McCracken, Colin Campbell, Pierre Bourdieu e Mary Douglas, entre outros, que questionam o significado do consumo enquanto um processo que medeia as relações e práticas sociais, não apenas no tangente à materialidade das formas culturais, mas no desenvolvimento das subjetividades e da experiência social e humana.

Conforme a autora, além dos termos conceituais, essas duas perspectivas diferem em relação ao tipo de embasamento pelas quais suas argumentações são sustentadas. No caso dos autores que discutem a cultura da sociedade pós-moderna, é o teor de crítica social que se sobressai à fundamentação empírica e propriamente sociológica. Disso resulta uma imagem da sociedade em tom pessimista e mesmo apocalíptico, que universaliza os significados atribuídos ao consumo na vida cotidiana por negligenciar as evidências empíricas na quase total ausência de agência dos atores sobre seus próprios atos.

---

<sup>12</sup> Para a autora, diferentes expressões – como sociedade de informação, do conhecimento, do espetáculo, do sonho; capitalismo tardio, de risco, desorganizado, pós-moderno (em referência aos distintos entendimentos sobre as sociedades industriais e capitalistas) e sociedade do consumo – demarcam formas singulares de perceber e caracterizar as sociedades contemporâneas.

Por essa crítica, a perspectiva teórica na condução desta pesquisa acaba por se aproximar da segunda perspectiva de estudos sobre o consumo. Essa escolha tem por base o próprio encaminhamento de uma perspectiva etnográfica de estudo, no conjunto de suas formulações teórico-metodológicas com a dimensão empírica da pesquisa.

A autora argumenta que o cenário para o desenvolvimento dessa perspectiva, principalmente no final da década de 1970 e início dos anos 1980, foram uma série de reflexões realizadas a partir de dados históricos consolidados, sinalizando um revisionismo acerca da proeminência da Revolução Industrial no surgimento da sociedade contemporânea. Confrontando principalmente a historiografia tradicional, esses estudos buscaram apontar as transformações sociais ligadas à cultura, ao consumo e ao comércio que precederam a Revolução Industrial, até então entendida como evento marco da modernidade ocidental.

Ao criticar o economicismo das perspectivas produtivistas, para quem os consumidores eram “insaciáveis” e apresentavam uma “propensão natural ao consumo”, esses estudos se concentram nos fenômenos que se desenvolveram a partir do século XVI, sinalizando a passagem do consumo familiar para o consumo individual, com o aparecimento de todo um conjunto de novas mercadorias e de novos mercados, o surgimento do romance ficcional, com o aumento do grau de literalidade das populações bem como o aparecimento da prática da leitura silenciosa, as novas formas de lazer e os sistemas de comercialização que buscavam atingir e mesmo integrar novos contextos de mercado.

Um exemplo dessa revisão é a análise de Campbell (2001) a respeito do desenvolvimento da ética romântica, fundamental para o incremento da revolução do consumidor, na Inglaterra do século XVIII. O autor relaciona o declínio da sensibilidade, característico da literatura de romances sentimentais e góticos, em função de um projeto romântico, inspirado pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa, marcado pela ascensão da classe média e burguesa, dedicada ao consumo de luxo e hedonista e pela busca do prazer e da individualidade. É o devaneio e o prazer que se colocam como produtos à venda nessa sociedade, demonstrando o consumo como uma atividade social e cultural, que não diz respeito apenas ao utilitarismo dos bens e à satisfação das necessidades. O consumo desses grupos é caracterizado pelo desenvolvimento de uma ética romântica, que valoriza o prazer individual e materializa diferentes formas de devaneio, sendo disputado de forma simbólica e não apenas material, nas mais diversas arenas sociais.

Conforme Lívia Barbosa (2004), a emergência da sociedade de consumo se estabelece levando em consideração as configurações sociais, culturais, políticas e econômicas que passam a dar suporte às possibilidades de escolhas pessoais como critério para a aquisição dos bens. O

desenvolvimento de ética localizada no *self*, amparada na construção da ideia de individualismo no Ocidente, torna-se o árbitro fundamental das opções e escolhas realizadas, mesmo que constituídas por critérios de referência que podem orientar as decisões dos consumidores. Assim, ainda que a renda delimite essas ações, o consumo pode ser articulado e construído em função dos “estilos de vida” que são perpassados por toda uma série de pertencimentos sociais (localidade, gênero, geração, etnia, entre outros) que são mediados pelos constrangimentos de classe, mas que possuem igual importância na composição desses cenários.

Nesse debate, as reflexões de Anthony Giddens (2002), a respeito da reflexividade como uma das consequências da modernidade, apontam aos modos com que a elaboração dos estilos de vida são rotinizados e incorporados através das decisões sobre o consumo. Essas decisões, tomadas na vida cotidiana, estão relacionadas à construção das identidades, que em seu caráter simbólico passam a ser ofertadas pelas dinâmicas do mercado. Isso não indica, todavia, que as mesmas escolhas estejam abertas a todos, ou que certas decisões sejam tomadas com pleno reconhecimento de todas as alternativas possíveis. Aderir a um estilo de vida não diz respeito apenas à pulsão econômica dominada pela esfera do trabalho, mas deriva de várias influências que se referem não só ao modo como as pessoas agem, mas também a seus projetos identitários em andamento. Giddens também acredita que o consumo, mais do que uma atividade ligada à satisfação das necessidades, implica formas sociais e relacionais de entendimento do *self*, que abalam as antigas noções ontológicas de sujeito características das eras pré-modernas.

Contestar a noção de que o consumo implica a mera satisfação das necessidades humanas também é advogada por Slater (2002), ao afirmar que aquilo que é considerado como necessidade é relativo para cada sociedade, sendo entendido em torno de formulações sociais e culturais específicas. Para ele, tanto o sistema de produção capitalista quanto os consumidores definem o que entendem enquanto suas necessidades e definem a partir disso as ações que realizam em função delas. Esse processo envolve arranjos sociais complexos, não apenas em nível econômico, mas através de lutas simbólicas e concretas em torno desses significados.

É na capacidade articulada pelo uso das coisas que os agentes vivem tanto as determinações da ordem social quanto as possibilidades sempre presentes de fazer algum tipo de resistência a elas. Se em um sentido o consumo organiza o ordenamento e a diferença social, é através dele que os indivíduos podem encontrar formas de manejar seus recursos culturais e sociais a fim de propor agenciamentos possíveis. Segundo Slater, as formulações sobre as necessidades possuem um teor político nos termos de acesso e interdição relativos à distribuição dos recursos disponíveis e à contingência das necessidades. Seu argumento é de que através do consumo os agentes sociais utilizam toda uma série de recursos culturais (linguagens, símbolos,

imagens) para atender as suas necessidades, envolvendo ações de “reinterpretações, modificações, transgressões – e pode ser usado para questionar culturalmente, bem como para reproduzir culturalmente a ordem social” (SLATER, 2002, p. 146).

De maneira semelhante, McCracken (2003) argumenta que na modernidade os processos de subjetivação e intersubjetividade estão diretamente relacionados com o consumo dos bens e artefatos. Sem os significados que os bens atribuem à vida social, a sociedade moderna perderia os instrumentos pelos quais as culturas são produzidas, representadas e manipuladas. Para o autor, os processos econômicos, industriais, criativos e sociais que atribuem sentido ao mundo dos objetos também atribuem significação ao mundo cultural,

[...] sem eles o mundo moderno quase que certamente se desmancharia. O significado dos bens de consumo e a criação de significado levada a efeito pelos processos de consumo são partes importantes da estruturação de nossa realidade atual. Sem os bens de consumo, certos atos de definição do *self* e de definição coletiva seriam impossíveis nessa cultura (MCCRACKEN, 2003, p. 11).

O que atravessa essa perspectiva é a complexificação das práticas em torno dos sentidos sociais e culturais que são atribuídos no e pelo consumo, definido, como propõe Gisela Castro (2014), por diferentes economias de saberes e competências que demandam formas de engajamento heterogêneas e variáveis. Reorganizando os espaços e as rotinas dos indivíduos – do trabalho ao lazer –, diferentes pedagogias sociais passam a ser articuladas e socializadas por sistemáticas orientadas pelo consumo. Essas sistemáticas transpõem a dimensão das materialidades dos objetos, passando a se corresponder com a produção simbólica de formas de comunicação e significação da vida social. O consumo surge, portanto,

[...] como o resultado de um conjunto de práticas sociais e culturais fortemente relacionados às subjetividades dos atores e ao grupo social ao qual pertencem. Imersos nessas culturas do consumo, nós criamos identificações, construímos identidades, reconhecemos nossos pares e somos reconhecidos socialmente. Quando consumimos não estamos apenas admirando, adquirindo ou utilizando determinado produto ou serviço. Estamos comunicando algo e criando relações com tudo e todos os que estão a nossa volta (CASTRO, 2014, p. 60).

Enquanto uma categoria central na definição das sociedades contemporâneas, o consumo é um processo social que se refere às diferentes formas de provisão e acesso a bens e serviços, mas que também articula os mecanismos simbólicos produtores de identidades e trânsitos identitários no tecido social, bem como as estratégias pelos quais os atores e grupos definem diversas de suas posições, situações e experiências do cotidiano. De acordo com Livia

Barbosa e Campbell (2006), o consumo é um processo social elusivo e ambíguo<sup>13</sup>, que pode ser lido como um campo de investigação complexo, pois engloba as relações econômicas e do mercado e as relações sociais e simbólicas entre inúmeras atividades, atores, bens e serviços.

Dessa forma, os atores resgatam diferentes significados atribuídos ao consumo<sup>14</sup>, que remetem ao modo como nos apropriamos, usufruímos e utilizamos o universo social que se apresenta em nosso entorno (BARBOSA; CAMPBELL, 2006). Nessa perspectiva, o consumo não alude, portanto, apenas à materialidade dos bens, ao universo material que as sociedades fazem uso em sua produção e reprodução física e social, mas também à constituição de subjetividades, interesses e identidades, possibilitando aos atores e grupos sociais partilharem as formas com que expressam e interpretam suas experiências culturais.

Everardo Rocha (2004), ao criticar um posicionamento determinista a respeito do consumo<sup>15</sup>, defende seu estudo a partir de uma teoria cultural, de abordagem antropológica, que busca perceber as articulações do consumo às dinâmicas sociais, individuais e coletivas de cada sociedade. Alinhando-se ao pensamento de Mary Douglas e Isherwood (2004), o autor pensa o consumo como um sistema de classificações, atravessado pela dimensão simbólica que evidencia e estabiliza as categorias culturais que dão significado e sentido ao universo social. Através dos atos de consumir, tornam-se inteligíveis as práticas que os diferentes atores realizam e o modo como essas práticas acabam por incidir e reverberar sobre as diferentes configurações de outras práticas, experiências e cenários sociais.

Além de um sistema de classificações, conforme o autor, o consumo pode ser entendido como um código que legitima e traduz as mais diferentes relações sociais, colaborando na manutenção e nos tensionamentos dos regimes e hierarquias vigentes. Funcionando como um código reconhecido e partilhado, o consumo acaba classificando não apenas os bens materiais e simbólicos, mas incide inclusive sobre as pessoas, movendo distinções e classificações

---

<sup>13</sup> Elusivo pois, embora seja um elemento da organização social das sociedades, foi percebido no pensamento ocidental como supérfluo em detrimento ao valor do trabalho, moralmente superior ao atribuído ao consumo. Ambíguo por ser compreendido como uso, manipulação e experiência, ou ainda como exaustão, esgotamento e realização (BARBOSA; CAMPBELL, 2006).

<sup>14</sup> Lívia Barbosa e Campbell (2006) demonstram a ambiguidade da palavra consumo desde sua etimologia. Consumo deriva do latim, *consumere*, significando usar tudo, esgotar e destruir; e do inglês, *consummation*, com os significados de soma e adição. No Brasil, o significado de consumo aproxima-se da primeira dimensão, enquanto consumação diz respeito à ideia de fim, de clímax ou de realização.

<sup>15</sup> Conforme Rocha (2004), existem três enquadramentos preferenciais aos quais os significados do consumo estão associados. O enquadramento *hedonista*, que se refere à ideologia do consumo, do prisma da sedução publicitária, das ideologias dominantes e da repetição intensa da mídia; o enquadramento *moralista*, que associa o consumo à superficialidade, ao engodo e às mazelas e problemas sociais de diferentes ordens, visto que a produção seria o sacrifício – pelo trabalho – que engrandece, enquanto o consumo seria a condenação pelo prazer e; o enquadramento *naturalista*, que pretende explicar o consumo em função da natureza, da biologia ou da universalidade humana.

dependendo das formas com que elas acessam (ou não), via consumo, os códigos sociais estabelecidos.

Ao inaugurarem uma abordagem antropológica nos estudos do consumo, Mary Douglas e Isherwood (2004, p. 103) questionam sobre os usos que as pessoas fazem dos bens, demonstrando ser esse um processo ativo em que as diferentes categorias sociais vão sendo articuladas e continuamente redefinidas na “própria arena em que a cultura é objeto de lutas que lhe conferem forma”. Partindo de uma expressão célebre do antropólogo Claude Lévi-Strauss, de que alguns materiais e alimentos, mais do que bons para comer, seriam *bons para pensar*, os autores argumentam a necessidade de uma abordagem simbólica dos bens. O argumento é de que os bens de consumo são necessários às sociedades por tornarem estáveis as categorias culturais, que são sempre flutuantes, mantendo assim as relações sociais. Os bens são necessários não apenas enquanto promotores das formas de existência, nas mais diferentes materialidades, temporalidades e finalidades, mas são utilizados na composição dos regimes de significado, demarcando as linhas que definem as relações e as valorações atribuídas às diferentes práticas e às regras sociais.

Em sua capacidade de produzir sentido a respeito das relações sociais vividas pelos sujeitos, o consumo dos bens articula e fixa os significados da vida social, de modo a proporcionar certa estabilidade às categorias pelas quais as culturas dos grupos são vividas. Nessa concepção, o consumo dos bens funciona como forma social de conter a flutuação dos significados, fazendo com que seus sentidos permaneçam estáveis durante algum tempo, convencionados a assumir a formulação das bases consensuais e simbólicas de toda sociedade. É visando ao problema de fixar os significados na vida social, tornando visíveis e públicas as definições desses significados, que o consumo dos bens pode ser entendido enquanto *processos rituais*, sendo os bens, acessórios rituais, “cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p. 112).

Essa categoria conceitual não implica entender as ritualidades com que os bens são manipulados apenas em situações ou eventos extraordinários ou considerados notáveis. Embora, como esclarecem os autores, rituais mais eficazes acabem mobilizando maiores custos, materiais e pompas, é na capacidade de entender a racionalidade com que as pessoas constroem um universo inteligível para si, através dos bens, que os rituais devam ser pensados em suas alocações na vida cotidiana. As operações do consumo ritual, dessa forma, encadeiam diferentes conjuntos de marcações e classificações dentro de um referencial de tempo e de espaço, criando assim



[...] certos padrões de discriminação, superando ou reforçando outros. Os bens são, portanto, a parte visível da cultura. São arranjados em perspectivas e hierarquias que podem dar espaço para a variedade total de discriminações de que a mente humana é capaz. As perspectivas não são fixas, nem são aleatoriamente arranjadas como um caleidoscópio. Em última análise, suas estruturas são ancoradas nos propósitos sociais humanos (DOUGLAS, ISHERWOOD, 2004, p. 114).

É através dessas diferentes perspectivas arranjadas pelo consumo dos bens e pela inscrição dos agentes sociais em diferentes quadros e possibilidades de atuação que os conjuntos particulares de processos e julgamentos sociais são partilhados, tornados visíveis e reconhecidos. Os autores apontam que os consumidores aderem, de modo singularizado, às demarcações simbólicas quando consomem determinados produtos, indicando formas que expressam os significados de pertencimento ao mundo social. Bourdieu (2013), também reflete essas mesmas operações através do enfoque dos processos de distinção social, que sinalizam as formas socialmente estruturadas pelas quais tanto as mercadorias quanto os gostos são utilizados na demarcação das fronteiras entre as relações sociais.

Examinando as formas como o consumo estabelece os laços entre diferentes classes, através dos cruzamentos entre posições individuais e os estilos de vida socializados, Bourdieu demonstra a importância da manutenção de outros capitais que não apenas o econômico. Nas formulações e translações dos quadros das experiências sociais partilhadas pelos grupos, o capital cultural interessa tanto quanto o capital econômico, pois ele pode ser revertido tanto em capital econômico quanto em capital social, prestígio, podendo inclusive ser articulado contra as formulações do capital econômico. O capital cultural não expressa simplesmente as determinações do capital econômico, mas reflete outros investimentos (como tempo e interesse) em sua mobilização.

Para Bourdieu (2013), o consumo articula diferentes espaços de estilos de vida, caracterizados em função das variadas configurações do capital econômico e do capital cultural que são socializados e reconhecidos por cada grupo (classe e fração de classe). Elas se estruturam e são estruturadas pelas formas geradoras e particulares do habitus de cada grupo. Assim, o habitus, ao mesmo tempo em que é tomado por característica dos recursos econômicos disponíveis, isto é, a materialidade em que as relações sociais existem e se definem, é também movido pelas possibilidades oferecidas simbólicas vividas em cada campo da vida e nos trânsitos entre diferentes campos, o que produz os regimes sociais de diferenciação.

O consumo, nas afirmações de Bourdieu, estabelece os processos de classificação e estratificação dos grupos sociais, atuando na reprodução de um padrão socialmente partilhado e reconhecido pelas demarcações de classe. O consumo funciona não apenas para satisfazer as

necessidades básicas dos indivíduos, mas envolve sistemas simbólicos de classificação, significação e valorização que são utilizados para diferenciar um grupo social de outro. Ao inscrever as diferenças de classe nas distinções do gosto, o consumo acaba se revelando uma arena de lutas em torno da distinção, estabelecendo relações que não são explicadas apenas em função das delimitações econômicas.

As reflexões de Marshall Sahlins (2003) também podem ser lidas em função da crítica à razão utilitária do pensamento burguês e ao materialismo histórico, ao conceber que a produção material da vida condiciona todos os demais arranjos e processos de vida social. O autor refuta inclusive a separação marxiana entre estrutura e superestrutura, por perceber, nos contextos empíricos observados das sociedades capitalistas ocidentais, um constante trânsito entre a produção econômica e as formas simbólicas de produção da vida, sem que uma esfera necessariamente condicione a outra. Ao refletir sobre os tabus alimentares e sobre as posições do gênero no vestuário norte-americano, o autor busca entender o modo como essas sociedades incorporam diferentes dimensões simbólicas na constituição das explicações culturais de seus fenômenos.

Pontuando, por exemplo, como as peças do vestuário, os cortes, os modelos e as cores diferentes para mulheres e homens reproduzia a distinção social entre masculinidade e feminilidade (produzindo uma distinção de gênero), o autor percebe que a produção e o consumo são processos de realização de um mesmo esquema simbólico. Através do consumo, as pessoas classificam não apenas os objetos, mas situações e atividades e a que tipos de status as pessoas estariam relacionadas, “demarcando noções básicas de tempo, lugar e pessoa como constituídos na ordem cultural” (SAHLINS, 2003, p. 180-181). Os sistemas de produção/consumo de bens e mercadorias, assim, não produzem apenas os artefatos da cultura, mas também uma distinção simbólica inscrita de modo concreto na vida social.

Sahlins desenvolve seu argumento partindo da proposição de Lévi-Strauss a respeito do pensamento selvagem e da ciência do concreto. Ele demonstra como o pensamento selvagem constitui também o pensamento burguês, não estando localizado de modo pontual em algumas sociedades ou práticas tradicionais do passado, mas perpassando as lógicas que organizam as sociedades capitalistas, ocidentais e modernas. Para Sahlins, o “operador totêmico” que articulava a cultura nas sociedades tradicionais em função das diferenças naturais foi substituído nas sociedades contemporâneas por uma ampla variedade de objetos manufaturados que agem como as categorias totêmicas do passado, demarcando os proprietários individuais dos bens em um movimento de demarcação de toda a classificação social.

Enquanto fenômeno de classificação, a racionalidade do mercado assume as formas do totemismo moderno, sendo promovido na medida em que o valor de troca e o consumo dos bens passam a depender dos atributos de sua ‘utilidade’. A utilidade dos bens gira em torno dos contrastes concretos atribuídos nas diferenças entre os produtos e que, portanto, os tornam trocáveis e possuidores de valor. Assim como os operadores totêmicos tradicionais, o totemismo burguês, defende Sahlins, ao domesticar a natureza, inscreve na ordem da produção dos objetos um conceito humano fora de si mesmo. É pelo arranjo sistemático das diferenças atribuídas ao concreto que a ordem cultural se realiza como uma ordem de bens.

Na perspectiva etnográfica, como portadores de significado, os bens produzem processos de significação em função dos entrecruzamentos sociais e culturais. O sentido dos objetos é atribuído nas tramas do social, “nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação” (SAHLINS, 2003, p. 170). O argumento aqui é de que o consumo seja percebido em função das significações e dos atributos sociais e culturais, desenvolvido de acordo com “uma lógica significativa do concreto, de significação das diferenças objetivas, desenvolvendo, portanto, signos apropriados para as distinções sociais” (SAHLINS, 2003, p. 184-185).

Perspectivas antropológicas como a de Miller (2007, 2013) dão ênfase à maneira como a cultura material é utilizada na compreensão da natureza humana. O autor critica os debates materialistas que dominaram o foco dos estudos de consumo, os quais associavam a produção como sinônimo de trabalho, força e criatividade e o consumo como gasto, destruição e eliminação. Nessa concepção, o trabalho era percebido como a forma de humanidade mais autêntica, implicando na visão de uma sociedade em que relações sociais poderiam conter algum tipo de pureza, mas que era contaminada pela cultura das mercadorias.

O consumo era considerado como o ponto final de todas as relações sociais, a expressão final do capitalismo que produzia bens para vender às pessoas. O argumento de Miller é, ao contrário disso, que os estudos da cultura material “trabalham através da especificidade de objetos materiais para, em última instância, criar uma compreensão mais profunda da especificidade de uma humanidade inseparável de sua materialidade” (MILLER, 2007, p. 47).

Roy Wagner (2012) apresenta um argumento semelhante, demonstrando que a cultura material – a que ele se refere por ferramentas, coisas ou tecnologias – é fundamental para a própria compreensão da humanidade, em cada período histórico no qual se apresentaram e para as formulações criativas a respeito de como a cultura é inventada.

Para o autor, existe uma relação entre humanidade e natureza que esconde os jogos pelos quais a cultura é constantemente reformulada. Ao mesmo tempo em que a humanidade estaria

“para” a natureza, ela já estaria para uma natureza que é filtrada e refinada por ordens conscientes que objetificam algo que sempre é aprendido, ensinado, preservado e registrado como cultura. O consumo dos bens e das tecnologias, argumenta Wagner, não fez resultar uma humanidade como algo menos natural ou mais cultural do que as próprias formulações culturais com que cada sociedade compreende as suas relações.

Essa revisão conceitual indica os modos com os quais a pesquisa localiza o consumo da internet e das tecnologias digitais no quadro de relações sociais do cotidiano travesti e sobre essa perspectiva os usos e os gêneros culturais observados em campo são interpretados. O consumo atravessa e constitui as trajetórias digitais observadas em diversos níveis. Nos ambientes em que utilizam da internet para a condução de suas rotinas e elaborações sociocorporificadas de suas identidades, estabelece-se uma relação do consumo como parte integrante do sujeito, ou seja, um ato tanto concreto quanto simbólico e imaginativo que se faz “permeável às coisas, de, em seus pensamentos, identificações e fantasias, “transformar-se” nas coisas em seu entorno, de integrá-las ao seu conhecimento, ação e ser (WAGNER, 2012, p. 319).

## 1.2 DESLOCAMENTOS PARA PENSAR GÊNERO E SEXUALIDADE

O conceito de gênero sobre o qual a pesquisa também buscou construir as inferências interpretativas junto com as vivências empíricas do trabalho de campo se situa em uma perspectiva pós-estruturalista, que remete aos desenvolvimentos críticos de teóricas feministas, principalmente a partir das décadas de 1960 e 1970, marcadas por profundas transformações sociais, políticas e culturais (JIMÉNEZ, 2002). Os movimentos feministas, negro, contracultural e antimilitaristas são exemplos desses cenários que provocaram mudanças inclusive nos quadros conceituais-epistemológicos em muitas das disciplinas das Ciências Sociais e Humanas. De acordo com Marcos Benedetti (2005), o conceito de gênero, impulsionado especialmente pelo movimento feminista, provocou deslocamentos tanto em um nível político quanto de produções teóricas a respeito das relações entre homens e mulheres, bem como tensionamentos subsequentes às configurações sociais sobre a heterossexualidade e homossexualidade e os debates referentes à cisgeneridade e à transgeneridade.

Como são muitos os acessos possíveis aos debates sobre gênero e sexualidade e não se pretende fazer uma revisão histórica do surgimento e desenvolvimento das perspectivas feministas, localizo o impacto da publicação de *História da sexualidade*, de Michel Foucault (2010), em 1976, como um marco das reflexões em torno dos conceitos de gênero/sexualidade

empregados na pesquisa. O filósofo já havia demonstrado em *História da loucura na Idade Média* [1995], publicado em 1961, a passagem de um regime de punição pública do corpo suplicante, garantido pela soberania do rei, para um regime de administração privada e controle dos corpos. Esse processo acabou deslocando inúmeras estratégias de constatação discursiva, não apenas da loucura, mas também dos aspectos e sujeitos considerados como desviantes da vida social, incluindo aí a sexualidade humana. Em *História da sexualidade*, o autor demonstra o funcionamento de todo um aparato discursivo e administrativo que marcou a passagem de um sistema privado de confissão e penitência, desde a Contrarreforma, à incitação de um regime político e policial de controle sobre o sexo.

Esse regime culmina em um tipo de erotismo generalizado, articulado por uma série de dispositivos que criam incitações a falar, registrar, observar, regular, doutrinar, docilizar e produzir regimes de verdade sobre os corpos das crianças e adolescentes, dos soldados, dos doentes, dos sadios, dos degenerados, dos invertidos, dos devassos e toda uma série de classificações que tinham por base as atribuições do sexo aos corpos. Inventam-se nesse período, conforme o autor, as instituições, as disciplinas e os aparelhos para falar do sexo e fazê-lo falar: a medicina, a psicologia, a psiquiatria, a pedagogia, os controles familiares, encravando nos corpos e introduzindo neles as condutas, os princípios de classificação, em uma dupla incitação: prazer por parte de quem exerce o poder (fiscalizando, espiando, investigando, inquirindo, observando) e prazer por ter que escapar a esse poder (fugir, enganar, subverter).

É decisivo para o desenvolvimento dos estudos posteriores sobre gênero e sexualidade o modo com que o autor contesta a hipótese repressiva de que a sexualidade tenha sido reprimida e censurada nas sociedades capitalistas burguesas. Pelo contrário, para Foucault, essas sociedades se desenvolveram a partir de um regime não repressor a respeito da sexualidade, mas sim de liberdade constante na forma de uma explosão discursiva a respeito da verdade sobre o sexo. Diz o autor que sobre o sexo os discursos não cessaram de proliferar. Do sistema confessional à incitação de um regime administrativo do sexo, destaca-se a articulação de dispositivos institucionais e estratégias discursivas, cuja necessidade está em regular o sexo pela fala, gerindo assim discursos úteis e públicos sobre a administração dos corpos sexuados.

Para Foucault, foram dois os procedimentos geridos pelas sociedades para a produção da verdade sobre o sexo: 1) uma arte erótica (localizada na China, Japão, Índia e nas nações árabes-muçumanas), que extraia a verdade do sexo através do prazer e da experiência em si mesma; e 2) nas civilizações ocidentais, o desenvolvimento não de uma arte, mas de uma ciência sexual, calcada no procedimento de confessar o sexo, os crimes, os desejos, os sonhos e as misérias da humanidade. Assim, os corpos foram ordenados a dizer sua verdade na

economia política da vontade de saber que caracteriza essas sociedades, o que Foucault chamou de dispositivo da sexualidade.

A ideia de dispositivo está relacionada ao modo como o autor entende o poder. Em Foucault, poder – ou melhor, relações de poder – implica em condições históricas complexas e seus múltiplos efeitos. O poder não é fixo, não pode ser pensado como uma propriedade, um bem, mas sim inserido em polos de relações, que não se exerce senão entre os sujeitos, não sendo um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros. O poder, de tal forma, nunca está totalmente localizado nas mãos de alguém, mas é algo que circula e funciona em cadeia, em malhas, em rede.

Nessas redes se exerce e se sofre o poder, ele não se aplica a alguém, mas passa por ele. O dispositivo é um operador material do poder, ou seja, as técnicas, as estratégias, os discursos e as formas de produzir poder e saber sobre os corpos<sup>16</sup>. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre o conjunto que engloba os discursos, as instituições, as organizações, as regulações jurídicas, médicas, administrativas, científicas, enfim, as práticas e maneiras de sustentar o dizer e não dizer da verdade sobre os corpos e sobre a sexualidade.

Diferente do dispositivo da aliança – que previa as regras e as proibições, o sistema de patrimônio, parentesco, transmissão e circulação de nomes, bens e riquezas – o dispositivo da sexualidade está ligado à economia de produção e consumo dos corpos inscritos em relações de poder. O dispositivo da sexualidade é um dispositivo que intensifica o corpo, o faz proliferar, inova, anexa, inventa e o penetra de maneira detalhada e cada vez mais global, sendo explorado e explorando novos contextos.

Na esteira do pensamento de Foucault e do cenário de transformação dos paradigmas disciplinares tradicionais em andamento, Joan Scott (1990) argumenta sobre a potência e o desenvolvimento do conceito de gênero enquanto uma categoria histórica para a análise social. O reconhecimento histórico das mulheres, enquanto sujeitos da história, critica a autora, esteve preso a quadros de referência tradicionais, utilizando formulações epistêmicas estabelecidas e baseadas em explicações causais e universalistas. É o caso da utilização do termo “gênero” enquanto sinônimo de “mulher” ou ainda da “história” como uma “história das mulheres”. Ao

---

<sup>16</sup> O dispositivo da sexualidade está ligado em dois níveis à economia da produção social do sentido. Em um nível micro, liga-se à produção de saberes-poderes sobre o corpo, corpo individual, corpo organismo. Em um nível macro, estende-se às populações, o corpo social, precisamente, ao que ele chamou de biopolítica, o direito de morte e o poder da vida. Foucault enumera então quatro conjuntos estratégicos, a partir do século XVII, que desenvolvem dispositivos específicos da sexualidade: 1) a histerização do corpo da mulher, burguesa, mãe ociosa e mulher nervosa; 2) a pedagogização do sexo da criança, ao mesmo tempo natural e contranatural; 3) a socialização das condutas para a procriação, socialização médica e política de responsabilização do casal pelo futuro da sociedade e da espécie e; 4) a psiquiatrização do prazer perverso, análise clínica e patologização das condutas em função de uma tecnologia corretiva.

proclamar uma posição política das mulheres, permanece o paradoxo: por um lado, postula-se um posicionamento teórico das mulheres enquanto sujeitos históricos; por outro, torna invisível (ou menos nítida) a tomada de posição acerca da política e das relações de poder – sendo que esta é a própria chave para criticar a neutralidade do gênero. Além de substituto do termo “mulheres”, gênero também passou a designar os processos e as relações sociais entre os sexos, enfatizando o modo como “o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado neste e por este mundo masculino” (SCOTT, 1990, p. 75).

Esse desenvolvimento teórico passa a indicar as “construções culturais” das relações em função das ideias sobre os “papéis sociais” vividos na distinção sexual, “uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado” (SCOTT, 1990, p. 75). Esse uso, ainda descritivo, enfatiza o sistema de relações que inclui o que é determinado pelo sexo e pela diferença sexual. Ainda que possibilite destacar que as relações entre os sexos são sociais, tal uso não possibilitou às análises percorrer as razões pelas quais as relações eram construídas, seu funcionamento e possibilidade de mudança, pouco suficiente para questionar os paradigmas históricos consolidados.

Buscando desnaturalizar as oposições binárias e a universalidade das correspondências entre homens e mulheres, Joan Scott defende uma reflexão dos significados atribuídos às formas de organização política, que articulam a natureza de inter-relações do gênero como um campo primário por meio do qual o poder é articulado. É no interior dos processos e estruturas sociais, estabelecidos por certos limites e dotados de linguagem – que estabelece as fronteiras e as possibilidades de negação, resistência e reinterpretação da vida – que Joan Scott define o gênero enquanto elemento constitutivo das relações sociais baseadas na diferença percebida entre os sexos e como forma primária de dar significado às relações de poder.

No entanto, como aponta Berenice Bento (2017), embora esse conceito permita manter o foco sobre as relações de poder, ele deve ser refletido tomando por base a forma ainda binária de produção da diferença alicerçada na “diferença percebida entre os sexos”. Para a autora, é preciso refletir o modo com que a identidade de gênero ainda está baseada em corpos sexuais pensados como naturalmente distintos. Dessa forma, ao entender o gênero, a partir das diferenças sexuais, segue-se sugerindo explicitamente que todo o discurso necessita de um pressuposto da diferença sexual.

Essa reflexão tem por base uma aproximação da autora à ideia de Judith Butler (2013) de que não existe um sexo como um dado “pré-discursivo” na natureza, uma vez que qualquer inferência sobre o sexo se produz em relação à linguagem, sendo, portanto, ela própria produtora do gênero. Para Berenice Bento, isso precisa ser levado em conta quando buscamos

entender as práticas dos sujeitos que se encontram fora da binariedade. Um estudo da sexualidade hegemônica, da norma heterossexual – bem como da cisgeneridade – e das sexualidades divergentes exigem o desenvolvimento de análises que, ainda que vinculadas ao gênero, apresentem autonomia em relação a ele.

Ao estabelecer essa pontuação na articulação de um conceito de gênero coerente com a proposta da pesquisa, e partindo do posicionamento de Michelle Rosaldo (1995), de que leituras de gênero pautadas na distinção biológica dos sexos servem mais como uma desculpa do que como forma para inquirir às causas das desigualdades sociais, retomo alguns apontamentos, dentro da teoria antropológica, que considero necessários para entender que o gênero, “em todos os grupos humanos, deve [...] ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e particularmente de desigualdade social” (ROSALDO, 1995, p. 22).

O primeiro ponto é o caráter social da distinção entre natureza e cultura sobre o qual a concepção do binarismo sexual e de gênero parece se construir. No entanto, o exame crítico dessa naturalização das diferenças sexuais entre homens e mulheres já estava em andamento na teoria antropológica, já na década de 1930, com a publicação do estudo pioneiro de Margaret Mead (2003), *Sexo e Temperamento*, originalmente publicado em 1935. Nele, a autora argumenta que a natureza humana é maleável e que os comportamentos sociais não estão associados ao sexo, mas sim aos mecanismos conjuntos do condicionamento cultural.

Essa postura terá ressonância em um conjunto mais amplo de argumentos teóricos, como por exemplo, na coletânea *A mulher, a cultura e a sociedade*, organizada por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere (1979), publicada originalmente em 1974. Nesse conjunto de textos, as autoras discorrem sobre as condições de exploração e subalternidade das mulheres, deslocando problemáticas sobre a dominação masculina, bem como as demarcações da divisão entre os gêneros, enquanto forma dominante do ser e das relações sociais.

Ao pensar o gênero de forma social, relacional e subjetiva, as autoras criticam as amarras essencialistas e a-históricas da correlação direta entre gênero e sexo à luz da distinção biológica. Partindo da proposição de Simone de Beauvoir, de que as mulheres são universalmente o segundo sexo, as organizadoras dessa coletânea irão argumentar acerca dos processos que envolvem reconhecimento e aprendizagem sobre como as sociedades compreendiam o que “seria ser mulher”, criticando as perspectivas de análise que a consideram como objeto sexual passivo, mãe devotada e esposa obediente.

Para elas, a constituição biológica não autoriza a desigualdade entre os sexos como um fato universal na vida social. Dessa forma, ser homem e ser mulher depende das interpretações



biológicas associadas a cada modo de vida cultural. O que gera os processos de simbolização do humano que são formulados “pela interação das tendências biológicas com as várias expectativas culturais específicas, esquemas e símbolos que coordenam nossas ações” (ROSALDO; LAMPHERE, 1979, p. 22).

A exemplo do debate entre a biologia e os constructos culturais, em um artigo nessa coletânea, Michelle Rosaldo (1979) demonstra a impossibilidade de negar o papel das mulheres na constituição dos sistemas culturais, mesmo que a autoridade masculina seja socialmente reconhecida e autorizada. Para a autora, a desigualdade sexual está relacionada a diferentes processos sociais de distinção entre natureza/cultura, que recorrem à diferenciação sexual como paradigma, implicando processos de hierarquização e diferenciação da vida, que acaba por delinear vários aspectos das estruturas sociais e psicológicas da atividade humana.

Dessa forma, a distinção biológico-sexual acentua os modos com que as mulheres passam a ser absorvidas pelas atividades domésticas devido ao seu papel na maternidade e às formas de comprometimento nessas tarefas, que aparecem em formatos sociais entendidos enquanto universais, necessários e naturais. Essa distinção entre natureza e cultura implica na separação entre os mundos doméstico e público, resultando em diferentes formas de aprendizado sobre ser homem e ser mulher que dizem respeito ao status do indivíduo em sociedade. Às mulheres, caberia um status atribuído pela natureza, enquanto para os homens, esse status de indivíduo seria sempre conquistado na e pela cultura.

Sherry Ortner (1979), ainda nessa coletânea, aprofunda esse debate, demonstrando o “papel intermediário” da mulher entre natureza e cultura, ainda que subordinadas aos homens na maioria das culturas conhecidas pela teoria antropológica. Para a autora, existe uma lógica persuasiva no pensamento cultural que assume o corpo, a psicologia e o papel das mulheres nas sociedades em função de um atributo biológico. A biologia opera na manutenção das formulações culturais, mas em certos termos adquire significados diferentes, respaldado por uma ordem moral de superioridade/inferioridade, dentro das estruturas dos sistemas de valores culturais definidos.

Em seu argumento, a mulher está sempre “identificada com”. Partindo do exame da dicotomia natureza/cultura como alicerce da dicotomia homem/mulher, a autora argumenta um “status intermediário da mulher”, suas funções mediadoras e ambíguas da cultura, ainda que, dentro de muitos sistemas culturais, mais próximas à natureza. A separação do binômio natureza/cultura é em si um produto da cultura, da cultura sendo definida como transcendente, por meio de sistemas de pensamento e das tecnologias sociais. O papel intermediário da mulher aponta, portanto, não estar totalmente destinada à natureza, pois há aspectos do contexto

doméstico e feminino que demonstram sua participação em todo o processo cultural. Porém, na medida em que é por meio da cultura que os sistemas sociais recebem e produzem significados (formas de acesso e controle da natureza) é o próprio status de mediação da mulher que a sujeita às restrições e limitações da cultura.

O segundo ponto diz respeito ao entendimento de como a organização do sexo e do gênero por uma série de mecanismos sociais passou a ter um fim em si mesmo, autorizando formas mais ou menos gerais e reconhecidas de atribuição aos comportamentos sociais. Gayle Rubin (2017), no texto *O tráfico de mulheres*, publicado originalmente em 1975, demonstra como o gênero demarca a divisão dos corpos sexuados e o reconhecimento das práticas sexuais. Partindo de uma crítica ao marxismo – por ter fracassado em expressar e conceituar a opressão sexual – e dos instrumentos conceituais da psicanálise e do estruturalismo, a autora passa a denominar como sistema sexo/gênero todo um aparato social de construção da sexualidade e do gênero, como “um conjunto de arranjos através dos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais são transformadas e satisfeitas” (RUBIN, 1993, p. 11).

A interpretação do sexo enquanto matéria-prima das relações sociais é o argumento que desarticula a condição da mulher (e dos homens), bem como o sexo, de uma de correspondência obrigatória com a natureza. O gênero, livre dessa correspondência, liberaria também o sexo, pensado enquanto culturalmente conduzido na vida social e cultural. Demonstrando as diferenças e não correspondências entre as dicotomias sexo/natureza e gênero/cultura, a autora compreende que esse sistema informa não apenas as noções corporais e psicológicas a respeito da construção da sexualidade, mas os arranjos sociais mais amplos orientados pela percepção do lugar da sexualidade na vida humana.

Os estudos de gênero, impulsionados pela margem crítica dessa não correspondência entre gênero e sexo, conforme Verbena Pereira (2004, p. 182) passariam a problematizar e criticar os sistemas sociais mais amplos de diferenciação e classificação, em sua “vocação relacional, sobretudo cultural, trazendo outras maquinarias conceituais como: as questões relativas à constituição dos valores culturais, à instituição do imaginário social, à produção das identidades sociais e das subjetividades”.

Ao resgatar o caráter social da distinção cultura/natureza e o modo como as interpelações entre sexo e gênero são assumidas nas formulações referentes às identidades sociais e aos esquemas interpretativos mais gerais da sociedade, a articulação aqui compreendida atenta ainda à proposição de Dagmar Meyer (2003), de que o gênero continua sendo uma ferramenta conceitual, política e pedagógica central para uma elaboração reflexiva das formas de

organização social e das hierarquias e desigualdades que delas recorrem e que não toma por “natural” nenhum regime de verdade prescritivo. É no estímulo de desnaturalizar aquilo que aprendemos a ver como um dado que conseguimos compreender com os regimes de normalidade e diferenciação social passam a ser refletidos como tais.

### 1.3 BABADO E FUNÇÃO: DUAS FORMAS DE ACESSO ÀS TRAJETÓRIAS DIGITAIS

Na anedota proposta por Néstor García Canclini (2013), de que o antropólogo chega na cidade a pé, o sociólogo de carro e pela pista principal e o comunicólogo de avião, cada um registrando o que pode e construindo uma visão diferente e parcial daquilo que observam, eu fiz meu campo quase sempre a pé, ou de ônibus, mas com a diferença de estar com o celular nas mãos. Fiz meu campo ainda, no espaço de casa, em frente à tela do computador, curtindo fotografias e acompanhando discussões em postagens no Facebook. Fiz meu campo, de modo itinerante, de acordo com minha rotina de afazeres, utilizando plataformas de conversação como o WhatsApp, ou acompanhando a publicação de imagens, vídeos e transmissões ao vivo no Instagram, o que exigia tentar entender os usos particulares realizados em cada um desses ambientes e como eles estavam relacionados às trajetórias de vida das interlocutoras.

Observar e interagir com as telas estabelecia uma mudança em relação a minha presença em campo. Ainda que indicasse, desde as primeiras aproximações, estar fazendo uma pesquisa, tinha a impressão de que minha presença se diluía como qualquer outra adicionada aos perfis, diferenciada somente pelos termos das conversas, sempre voltados a entender o lugar da internet na vida cotidiana. Porém, isso se misturava ao ritmo das próprias interações cotidianas, ora mais intensas, ora mais esparsas no tempo. Para as interlocutoras, a pesquisa parecia se definir mais quando eu marcava entrevistas, visitava suas casas e estava presencialmente acompanhando suas rotinas. Apenas “estar” no Facebook, como um amigo qualquer, diluía a percepção de um trabalho acadêmico, embora nas conversas elas sempre manifestassem interesse em saber se eu estava dando continuidade à pesquisa ou se tinha visto ou acompanhado determinada postagem.

A própria rede de interlocutoras se desenvolveu com mais espontaneidade do que eu imaginava. Se no início eu temia não conseguir contatos para conversar, elas mesmas foram indicando amigas e conhecidas para eu contatar e adicionar, como também passei a receber vários convites de amizade de outras travestis, de diferentes localidades, “amigas de internet” da rede de minhas interlocutoras mais imediatas. Com muitas delas, após adicionar o perfil, conversei por diversas vezes, passando a interagir por outras plataformas, embora, em muitos casos, não tenhamos nos encontrado pessoalmente. Como o trânsito delas entre várias cidades

é constante, devido ao mercado sexual, conversei pessoalmente uma ou duas vezes, enquanto estavam na cidade, passando a manter contato exclusivamente via internet. Os sites de rede social, nesse caso, privilegiam uma etnografia não localizada nas definições geográficas específicas, o que foi extremamente útil, em um contexto de pesquisa em que as participantes não ficam mais de uma ou duas semanas na cidade.

Grande parte das interlocutoras organizam suas rotinas em função de viagens para outras cidades. A maioria delas nunca chega a desfazer as malas completamente, porque vivem por *temporadas*, passando em geral semanas ou meses em cada lugar, a depender do movimento da noite e das condições de abrigo. A tecnologia digital é fundamental nesse contexto de vida, porque colabora na manutenção das redes que são acionadas para o próprio trânsito da vida. É comum receberem um chamado, porque a casa de alguém desocupou, porque o movimento em outra cidade está alto, ou contarem com redes de amizade para permanecerem por um certo período de tempo em determinada cidade. Assim, embora tenha acompanhado a vida cotidiana daquelas que possuem uma residência fixa em Santa Maria, pude também acompanhar roteiros bem mais transitórios de vida, bastante comuns da sociabilidade das interlocutoras.

Como apontam Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2011, p. 27-28), nas pesquisas *da e na internet*, é preciso refletir se a distinção online e offline faz sentido no contexto de interações e interlocuções. Essa distinção não pode ser tomada de forma apriorística, sendo necessário “analisar a relevância da distinção on/off para os próprios sujeitos, nossos interlocutores de pesquisa. Se as interações sociais online são por eles estendidas para o off-line, através de encontros fora do ambiente digital, seria relevante que o pesquisador seguisse esses fluxos e deslocamentos, incluindo o off-line em sua pesquisa”. Na construção da trajetória da pesquisa, o acompanhamento mesclado dessas diferentes formas de presença foi útil, uma vez que a maioria dos contextos não permitia o encontro presencial com as interlocutoras de forma tão continuada. Obviamente, apenas adicionar como amigo no Facebook não basta para mapear as trajetórias. A manutenção cotidiana de laços, neste e em outros ambientes utilizados por elas, foi principalmente articulada por meio de conversas, entrevistas e observação participante.

Ao explicar se tratar de uma pesquisa, a maioria das interlocutoras prontamente já dizia estar preparada para todas as perguntas. No entanto, passada a “euforia” desses momentos de apresentação, ficava difícil manter a continuidade das conversas e muitas vezes senti que estavam cansadas e ou até mesmo aborrecidas. Demora para responder, desculpas, áudios por vezes ignorados foram alguns problemas enfrentados para a manutenção das interações ao longo do tempo, principalmente nos momentos iniciais dos contatos. No entanto, muitas delas,

ao receberem meus áudios ou mesmo em meio a uma conversa por escrito, *tiveram a paciência* (e muita!) de responder que estavam ocupadas, que no momento não podiam responder ou que retomariam a conversa depois. Respostas como “já volto”, “peraí”, “aguenta aí, mona” eram utilizadas quando nossas conversas e interações precisavam ser interrompidas. Ficava a apreensão de não responderem mais, mas na maioria das vezes, às vezes passadas várias horas, retomávamos do ponto que havíamos parado. Esse tipo de conversa assumiu, portanto, não a linearidade narrativa de uma entrevista face a face, mas uma fragmentação de pistas que precisariam ser organizadas, um amálgama de áudios, escritos e mesmo fotografias, a depender da situação em que elas se encontravam.

Com o tempo, percebi que existia uma rotina e que a maioria delas preferia conversar por áudio, sobretudo à noite. O período do começo da noite ao começo da madrugada era o mais fértil de nossas conversas, pois era quando elas me diziam que já estavam *ferendo*. A meu favor, contou que a maioria delas, tendo acesso a redes de dados móveis em seus telefones, conversavam comigo durante os intervalos de trabalho entre um cliente e outro. Ao acompanhar a rotina na rua, percebi que muitas vezes ficavam por longos períodos de tempo esperando os clientes, ou mesmo passavam uma noite inteira perambulando, devido à baixa clientela. O celular ocupa esses intervalos de espaço: elas acompanham suas *timelines* no Facebook e principalmente conversam por outros aplicativos. O período da manhã é praticamente o de sono e descanso. Envolve voltar para casa, dormir e organizar a vida cotidiana. As mensagens por escrito, consideradas mais longas, eram enviadas principalmente no período da tarde, especialmente por aquelas que possuíam computadores pessoais com acesso à internet em suas casas ou onde estivessem hospedadas. Digitar respostas longas, sobretudo pelo celular, é um incômodo e realmente exige tempo e atenção. Por isso, a maioria me dizia, em tom amistoso, que estava cansada ou sem paciência para digitar e já começava a enviar sequências de áudios.

Os áudios do WhatsApp se revelaram um instrumento interessante de pesquisa. Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017) apontam algumas especificidades do uso desse aplicativo na condução das pesquisas etnográficas. As conversas são caracterizadas por serem mais imediatas, variando de acordo com a disponibilidade de resposta entre o pesquisador e seus interlocutores, impondo um ritmo próprio ao trabalho de campo, de modo mais contínuo e permanente, muitas vezes independentemente do horário do dia ou da noite. Da mesma forma, permite saber se as mensagens foram lidas ou não, indicando os horários da última conexão realizada. Quando estavam trabalhando, era possível ouvir o barulho da rua, conversas paralelas, brincadeiras, uma resposta de uma conversa que não era comigo e principalmente o barulho dos automóveis.

O barulho da rua, ainda que pudesse dificultar (e dificultava) a escuta de suas falas, me levava, por paisagens sonoras, ao dinamismo da vida. No meio de uma conversa sobre qualquer tema, não tardava para que ouvisse um alongado “boa noooitchi”, “lá em casa agooora, amor”, “delícia”, “tá louca, heim veada”, “tááá, querida, já vou”, ou qualquer outra expressão fora de contexto (de nossa conversa), mas absolutamente contextual da vida e da sociabilidade da rua. Percebi que nossas conversas também eram utilizadas por elas de maneira contextual. Conversando pelo WhatsApp, mais de uma vez, ouvi uma interrupção do tipo “segura aí, mona (falando com outra pessoa que estava presencialmente no lugar), que eu tô aqui dando uma entrevista, *aloka!*”. Ou mesmo quando recebia áudios do tipo “bicha, fica falando comigo até a maricona [algum homem] ir embora, aproveita pra fazer a entrevista”.

Aliás, a noção de entrevista para minhas interlocutoras é bastante expressiva. Nossas conversas, por mais banais que fossem, a partir de certo ponto passaram a ser entendidas como entrevistas. Talvez porque eu constantemente reforçasse se tratar de uma pesquisa, cujos métodos, como conversas via WhatsApp, não pareciam muito usuais, ou porque sempre deixei claro que meu interesse era a vida cotidiana, independentemente do assunto que estivéssemos abordando. Por mais “banal” que fosse a nossa conversa, percebi que conversar comigo passou a ser entendido como “dar uma entrevista”.

O fato de eu me apresentar como jornalista e pesquisador colaborou para essa articulação, na atribuição simbólica que é dada aos jornalistas, como aquela “pessoa séria” que faz perguntas a algum/a entrevistado/a. Uma comprovação disso é que, em nossas conversas, online ou não, quando falavam uma expressão que julgavam muito forte, um “palavrão”, logo pediam desculpas e diziam que não era para aquilo “ir na entrevista”. Embora não se tratasse de uma entrevista jornalística, percebi que essa figura foi bastante associada ao meu trabalho. Diferentemente de Alba Zaluar (1985), que em seu trabalho de campo na Cidade de Deus precisava provar para seus interlocutores que não era jornalista, essa atribuição simbólica, embora deficitária, garantiu formas de interesse e engajamento das interlocutoras junto à pesquisa, distinguindo o modo com que interagiam comigo, em um tom sempre mais explicativo e ilustrativo do que com a maioria dos outros contatos cotidianos em suas redes. Essa distinção me parece fundamental de ser pontuada, uma vez que essa atribuição foi dada ao meu contato.

Às configurações específicas do trabalho de campo do e no digital, soma-se um número bastante significativo de travestis que conheci e conversei durante a pesquisa, tanto nos contextos de trabalho de campo fora da internet quanto interagindo com elas nas redes sociais. Estando em campo, conheci diversas travestis de várias cidades e estados brasileiros e algumas

de países próximos, como Argentina e Uruguai. Em meu perfil pessoal e trocando número de telefone para troca de mensagens, adicionei e conversei com 32 delas gerindo 11 contatos mais regulares<sup>17</sup>, cujos níveis de interação foram bastante variados. Com algumas conversei poucas vezes por perceber que elas estavam desinteressadas em contar suas histórias. Com outras, apesar de conversar poucas vezes, e de ter encontrado pessoalmente às vezes uma única noite, obtive histórias bastante reveladoras das práticas nos ambientes digitais. Com outras ainda mantive períodos de tempo mais longos e interações mais contínuas, que se prolongaram por meses, estabelecendo laços mais afetivos.

Para organizar um montante de relatos sempre crescente, optei por organizar um arquivo em Word, em separado, para cada uma delas e fazer desses arquivos espaços em que transcrevia as entrevistas, nossas conversas em áudio e anotava os elementos contextuais dos acontecimentos narrados, bem como os principais episódios sobre suas trajetórias digitais. Isso resultou não em um material uniforme, mas em diferentes elaborações narrativas: algumas bem mais ricas em termo de descrições, porque vinham de contextos de observação/narração em que era possível ter acesso a esses elementos, e outras mais pontuais, quando conseguia anotar (e entender) alguns episódios vividos, embora sem atingir noções contextuais muito elaboradas, mas bastante significados de suas trajetórias. Quando levei meu notebook na casa de Rafa, ela deu risada e disse que eu parecia um alibã, um policial, que “as *bicha* (referência para travesti) tavam tudo fichada”, brincando que eu deveria ter cuidado com o que iria fazer com essas informações.

Na condição de acompanhar os perfis online, para muitas de minhas interlocutoras, uma vez de que eu estava disposto a ouvi-las, passei a ser encarado como um tipo *consultor*, principalmente amoroso. Ouvia suas queixas e histórias amorosas, desde paixonites mais passageiras até dramas de um amor antigo, violento, avassalador, não correspondido, nem sempre ficando claro se poderia abordar esses assuntos como tema da pesquisa ou se eram confissões que elas realizavam. Talvez, naqueles momentos, elas estivessem apenas precisando de alguém para conversar e minha disponibilidade de escuta resolvia o problema. Nesses casos, pensava que ouvir (e tentar ajudar especialmente dando conselhos) era tanto uma forma de

---

<sup>17</sup> Os contatos mais regulares foram aqueles em que as condições de pesquisa puderam ficar mais claras, com quem pude conversar por mais de uma hora, ou fazer pelo menos uma entrevista mais profunda, buscando entender os contextos particulares de sua história de vida e alguns usos sobre os quais falaram ou demonstravam em suas práticas. No entanto, os esforços de uma organização sistemática às vezes falhavam quando, principalmente na rua, encontrava quase sempre com novas interlocutoras, às vezes sabendo apenas seu nome e de onde vinham e passávamos a conversar sobre os temas de interesse da pesquisa. Nesse caso, o diário de campo era fundamental para não perder essas narrativas, das quais retirei muitos dos elementos que constituem suas trajetórias digitais em termos mais gerais.

fortalecer nossos laços quanto de retribuir a atenção que elas me davam e a disponibilidade de conversar comigo. Várias vezes, depois de exposta a situação e de elas terem tomado alguma atitude a respeito, voltaram para me contar o que tinha acontecido.

A saída do campo, outro importante momento de condução da pesquisa também precisa ser pontuado, pois se tratando de ambientes e práticas digitais, possui configurações próprias. Quando não se tem campo estabelecido pela geografia para deixar, uma casa, uma aldeia, uma comunidade, a saída de campo é muito mais uma elaboração mental e um aprendizado do olhar, do que um afastamento do lugar ao qual o pesquisador se deslocava. No meu caso, tive grande dificuldade em “encerrar o campo”, pois a cada dia surgiam novos elementos do cotidiano vivido que apareciam na minha *timeline* e nas interações com minhas interlocutoras que não cessaram mesmo nos momentos mais dedicados à escrita da tese. O campo segue continuamente acontecendo e continuamente muito próximo do pesquisador. Nos meus momentos de descanso da escrita, se estava online no Facebook, já vinham novos elementos que compunham suas trajetórias. A saída de campo está ligada tanto ao tempo prévio de encerramento da pesquisa, que “precisa” acabar, quanto à noção de como dar conta de tudo o que foi observado. Exige um treinamento do olhar, pois basta trocar de tela e já se está novamente imerso em redes de contato da pesquisa, observando o que as pessoas estão fazendo, independentemente de nossa vontade, pois os contatos que passamos a acompanhar com mais intensidade, ao menos no modelo de organização da linha do tempo no Facebook, são os que mais nos são dados a ver.

No contexto de vida das travestis que acompanhei, os fluxos entre o online e o offline são constantes e multifacetados. As redes sociais digitais permitiram a elas um modelo de comunicação por interesse mobilizado em vários tipos de interação. Nas relações interpessoais com os clientes do mercado sexual, quase que independentemente da plataforma utilizada, os encontros online precisam acontecer offline. O sucesso financeiro, na verdade, depende dos encontros offline para quase todas elas. Na pesquisa, pude conversar apenas com algumas interlocutoras que também trabalhavam como *strippers virtuais* em sites especializados. O retorno econômico e simbólico para elas dependia do sucesso de suas performances online ao vivo, pois são pagas pelos minutos que o cliente fica envolvido em cada performance e pelo pagamento de posições e atos eróticos específicos – e mesmo elas relatam o uso de seus perfis nas redes sociais para encontros sexuais offline. Todas as outras utilizam seus perfis nas redes sociais e os recursos da internet para práticas sexuais em ambientes offline, uma vez que a maioria trabalha na prostituição de rua, *atendendo* muitas vezes nos próprios carros dos clientes ou utilizando dos serviços de motéis.



Não somente o trabalho sexual, nesses casos, precisa se estender dos ambientes online para o offline, mas a própria organização da vida cotidiana envolve, muitas vezes, acreditar na *promessa*<sup>18</sup> online e, com isso, se certificar de que essa é a melhor escolha a ser tomada, seja para mudar de cidade, viajar ou passar uma temporada na casa de alguém. Acompanhei mais de um caso em que as manas *se atiraram* para algum lugar, porque algum contato na rede assegurou que era a melhor opção a ser tomada, sem mesmo conhecer pessoalmente as pessoas ou o lugar. Nesse caso específico, a internet assume uma noção de *loteria*, na qual tanto se acerta quanto se erra, embora a maioria, seja por experiências que tenham passado, seja por histórias relatadas, afirmam a necessidade de certificação das pessoas e dos lugares para onde estão se deslocando.

Estando presencialmente juntos, eu pude ter acesso “às telas delas”, acompanhando suas conversas individuais e as interações no momento em que elas ocorriam, estando mais próximo aos “bastidores” de muitas das interações que, do contrário, nem saberia existir ou que já veria “aparecerem prontas” na minha linha do tempo. No entanto, essa mesma possibilidade também podia ser acessada nas interações unicamente digitais, através da troca de mensagens de texto e áudio. Por várias vezes, a captura de telas para me mostrarem algo específico sobre o que estavam fazendo foi acionada. Assim, novamente, tinha acesso às suas telas, o que servia para ilustrar situações ou para me explicar o que elas estavam fazendo em determinado momento.

O acesso desigual a diferentes interlocutoras, devido às rotinas de vida e de trabalho, fez com que o desenvolvimento da pesquisa assumisse que a noção de “estar lá”, para utilizar a expressão de Clifford Geertz (2002), era constituída por diferentes formas de presença, principalmente considerando os distintos modos de interação mobilizados na internet para se “estar lá”. “Estar lá”, mesmo estando em outros lugares, ou mesmo em minha casa, era uma possibilidade dada não somente pelas relações estabelecidas, mas pela disponibilidade tecnológica de acompanhar à distância as postagens e interações das interlocutoras. O “estar lá”, na verdade, transformava-se, em um “estar aqui”, na medida em que conseguia acompanhar trajetórias digitais que escapavam aos imperativos da presença física compartilhada. Em termos da construção narrativa dessas trajetórias, é preciso pontuar, a partir da posição de Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2011, p. 26), que “o discurso etnográfico separa o estar lá da viagem em si, do chegar lá. E, em se tratado de uma antropologia da e na Internet, a tecnologia digital é tanto o meio de transporte que executa a viagem quanto o ambiente no qual o campo

---

<sup>18</sup> Promessa não faz referência à ingenuidade. Pelo contrário, o comportamento do perfil na rede, o quanto se conhece das pessoas envolvidas e a possibilidade de poder conversar com quem já passou, ou está pelo lugar ou conhece as pessoas envolvidas são fundamentais para a tomada de decisões.

acontece”. A noção tomada pelas autoras não é de que a internet oportunize suporte para as relações da cultura digital, mas que é o ambiente onde diferentes ordens de materialidades e presença se combinam.

Pensando as formas de acesso a essas diferentes materialidades e como elas implicam formas diferentes de presença – a partir da leitura do texto de Mônica Dias (2007) a respeito dos desafios da pesquisa de campo e de sua não linearidade, bem como os problemas que envolvem responder à pergunta sobre o que fazer com o material que resulta de nossas observações –, passei a considerar dois elementos centrais que se manifestavam no campo e que possibilitavam maneiras mais nítidas de delimitar diferentes ordens de acontecimentos expressos nas práticas digitais. Se a pesquisa de Mônica Dias *tem mironga*, ou seja, segredos, silenciamentos, tensões e conflitos, apontando ao envolvimento direto da autora no campo-ritual estudado, a minha pesquisa *tem babado e tem função*, definidos enquanto processos sociais específicos da sociabilidade travesti, da vida cotidiana e que também se referem à articulação metodológica e às configurações do campo de pesquisa.

A noção de campo precisa ser refletida ainda, dadas as circunstâncias do cotidiano travesti, as possibilidades de realizar diferentes formas de interação online e a difusão de ambientes que constituem a mirada empírica da pesquisa. A noção de trajetórias advinda da percepção de que não existia um campo geográfico determinado, apesar de eu acompanhar durante meses algumas rotinas cotidianas previamente definidas pelos trajetos diários, pontuava ordens distintas, embora imbricadas, de acesso às práticas e interpretações de minhas interlocutoras. No entanto, seguir trajetórias digitais, tanto de minha parte quanto da parte delas, demonstrava que uma noção de campo de pesquisa coeso, com fronteiras definidas, era bastante ilusória. Por mais que eu acompanhasse as interlocutoras em suas rotinas, obviamente eu não tinha acesso a todos os lugares e práticas.

Quando elas iam *atender*<sup>19</sup>, eu ficava com quem ficasse na rua, ou sozinho algumas poucas vezes, esperando o retorno delas para que continuássemos a conversar. Se estavam em suas casas e saíam para um jeju, combinávamos se eu devesse ir embora ou se seria algo rápido. Se fosse, eu podia esperar por ali mesmo. Nos contextos de trabalho na noite, a pesquisa de campo foi quase sempre uma espécie de *fazer companhia e jogar conversa fora* enquanto os clientes não chegavam ou depois que elas retornavam. Inclusive, mais de uma vez, senti que poderia atrapalhar (e com certeza estava atrapalhando) suas rotinas costumeiras de trabalho.

---

<sup>19</sup> Atender, fazer o jeju, fazer o vício, fazer o dez (referência figurativa a R\$ 10 reais), bater perna, bater porta, fazer pista, são sinônimos para práticas sexuais, envolvendo pagamento ou não.

Minha presença, apesar de parecer ser bem-vinda, nesse e em outros contextos cotidianos, necessitava de atenção<sup>20</sup>.

Como já conhecia algumas das *gurias*, que acabaram sendo minhas interlocutoras mais privilegiadas (e que me apresentaram a muitas outras) devido a um trabalho anterior durante a faculdade, bem como ao fato de já mantermos contato nas redes sociais e nos encontrarmos em momentos de sociabilidade em comum na cidade, quando iniciei a pesquisa de campo não tive, tal qual Malinowski, uma entrada em campo propriamente dita, ou mesmo uma iniciação muito declarada. Foi precisamente o fato de já sermos *amigas*<sup>21</sup> também nas redes sociais, à época especialmente no Facebook, o que motivou a começar a pensar na pesquisa, buscar por participantes e concentrar os esforços em acompanhar suas trajetórias digitais.

A leitura de pesquisas que também investigam as relações entre transidentidades na cultura digital auxiliou nos processos de formulação da problemática que guiaria esta tese, ao

---

<sup>20</sup> Atenção não apenas às perguntas que eu fazia ou às nossas conversas, mas também no sentido de não me deixarem sozinho nas esquinas, ou de me levarem embora para casa, na madrugada, para que eu não voltasse só. Várias vezes voltei para casa, principalmente à noite, de carona com elas, em carros executivos (aqueles que fazem o serviço de locomoção urbana, mas de forma autônoma e mais barata), de carona com algum conhecido de confiança, ou ainda esperávamos o dia amanhecer, para que pudéssemos pegar um ônibus. Recebia atenção também quando elas decidiam, em algum momento, sair para beber e ir a alguma festa e eu estava com pouco dinheiro. O empréstimo de dinheiro para essas situações foi algo que vivi algumas vezes, depois de maior convivência com algumas delas, bem como aconteceu de eu pagar alguma entrada, bebidas, cigarros ou um lanche.

<sup>21</sup> Às vezes, no texto, refiro-me a mim mesmo no feminino. Essa é uma realidade que aprendi a enfrentar e me identificar no trabalho de campo. Em função da pouca passabilidade hétero (trejeitos, postura, roupas, cabelo longo e voz afetada), sempre fui chamado de “ela” ou tratado no feminino pelas interlocutoras. Isso é bastante comum em alguns meios da sociabilidade LGBT+, orientado por um tom jocoso, amistoso e íntimo de subversão dos usos generificados da língua, por um lado, e por outro, em um contexto completamente diferente, de preconceito em relação às bichas (quando o feminino é utilizado de forma pejorativa). Em relação ao primeiro caso, a linguagem partilhada, tanto pelas bichas quanto pelas travestis, articula uma noção de “cumplicidade *das monas*” (tanto das gays bichas como das transbichas), para com vários elementos do universo simbólico feminino travesti em que ambas se reconhecem. Aqui, *bicha* designa não a homossexualidade, mas os níveis de aproximação aos atributos da feminilidade. Ser bicha, apesar de cisgênero, me colocava a compartilhar de muitos referenciais comuns da sociabilidade travesti. No meu campo, *as gays* são quase sempre designadas no feminino, assumindo o significado de bicha, abarcando mais as bichas femininas, passivas e pintosas, do que *os gays*, aqueles com mais passabilidade hétero. Isso pode ser uma forma de acentuar as pessoas que se aproximam, em alguma instância, de atributos pensados como femininos. Apesar de me considerar uma pessoa cisgênera, em conformidade com as disposições psíquicas e sociocorporais da minha sexualidade designada, minha feminilidade (de bicha afeminada) colocava (e ainda coloca) em suspensão ou dúvida muitos referenciais pelos quais eu era lido em muitos contextos. Mais de uma vez tive que explicar que obviamente eu não era travesti, embora pudesse transitar no território mais amplo das transidentidades, uma vez que o espaço do não-binarismo do gênero me parece um dos lugares mais criativos para minha autoelaboração, misturando as demarcações identitárias dos gêneros estabelecidos. A noção de trânsito entre as demarcações de gênero permite o fluxo e o intercâmbio de referenciais, sendo entendido nas possibilidades de uma transidentidade. Aliado a isso, soma-se o meu nome, Alisson, ou seu diminutivo Ali, como um nome ambíguo, o que também complicava a minha identificação para com um dos polos do binômio masculino/feminino. Embora essa questão não fosse problemática nem para minhas interlocutoras, nem para mim, aceitando tanto a minha identificação como *uma gay*, uma bicha, ou a indefinição do trânsito entre masculino e feminino, muitas vezes precisei recorrer a uma “definição”, pois havia a confusão se eu era ou não uma pessoa trans. Nossa sociedade apresenta uma necessidade compulsória de classificação dos corpos ou como masculino/homem ou como feminino/mulher. Nesses contextos, em geral, eu lançava como resposta a dúvida, inquerindo para a pessoa uma possível resposta, tentando demonstrar que nem sempre necessitamos de definições pautadas na polarização entre os gêneros.

mesmo tempo que sinalizou importantes pistas do modo como proceder no trabalho de campo. A tese de Larissa Pelúcio (2007), intitulada “Nos Nervos, na Carne, na Pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de aids”, foi pioneira nas discussões a respeito da utilização da internet no cotidiano travesti e na condução da metodologia de pesquisa. Em trabalho anterior, intitulado “Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos T-lovers: As construções da identidade de um grupo de homens que se relacionam com travestis” (PELÚCIO, 2006), a autora demonstra os trânsitos entre as formas de interação online, sobretudo a partir de fóruns na internet, com os modelos de masculinidade e de relações afetivo-sexuais que eram vividos por meio das interações na internet.

É possível citar ainda as dissertações de Aline Soares Lima (2009) – “Quem sou eu: autorrepresentação de travestis no Orkut” – e de Juliana Frota da Justa Coelho (2009) – “Bastidores e estreias: performers trans e boates gays ‘abalando’ a cidade” – como pesquisas que se propuseram a refletir sobre os modos como a rede social Orkut era manejada na composição e demarcação identitária das travestis. O primeiro trabalho enfoca os arranjos complexos da gestão da imagem pessoal nas redes sociais; o segundo, nos intercâmbios entre as performatividades artísticas e as formas de compreensão do gênero e da sexualidade que constituem as formas de sociabilidade lá desenvolvidas.

Mais recentemente, a dissertação de Fernanda Scherer (2016), intitulada “Consumo midiático e comunidade online: um estudo sobre o mundo T-girl”, dedicou-se a entender as dinâmicas de uma comunidade online no Facebook. A autora demonstra como as usuárias criaram formas de pertencimento e compreensão de suas feminilidades, discutindo, a partir disso, ideias e projetos para articularem suas demandas por inclusão social. As dinâmicas observadas no trabalho são demarcadas por vários processos de reconhecimento e diferenciação, tanto entre si quanto em relação aos modelos conservadores de corporalidade, gênero e sexualidade percebidos por elas.

Já a tese de Simone Nunes Ávila (2014), intitulada “FTM, transhomem, homem trans, trans, homem: A emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo”, elabora-se a partir da utilização de mídias digitais diversas, como e-mail, redes sociais e a criação de um site sobre o tema mantido pela autora. Os interlocutores de sua pesquisa foram majoritariamente transhomens de classe média e alta de regiões urbanas do sul e sudeste do país. Os e-mails foram uma ferramenta de pesquisa bastante discutidos e utilizados pela autora na construção de sua etnografia – o que se mostrou bastante distinto do que ocorreu com minhas interlocutoras, como demonstro mais adiante.

Os trabalhos acadêmicos, principalmente os da área da antropologia, me ajudaram a compreender muitas das práticas que observei em campo. As etnografias de Hélio Silva (1993), Juliana Gonzaga Jayme (2001), Marco Benedetti (2005), Berenice Bento (2006), Don Kulick (2008) e Larissa Pelúcio (2009) tratam, cada uma a seu modo, da complexidade da vida das travestis, apresentando amplos panoramas de pesquisa, do cuidado e transformação do corpo, passando pelos modelos de sociabilidade, relacionamentos e trabalho, bem como de todas as violências sofridas.

No entanto, foi o trabalho de Larissa Pelúcio (2009), acerca dos modelos preventivos da Aids, que me permitiu pensar algumas configurações da cultura digital e dos usos da tecnologia de comunicação como elementos centrais da articulação do cotidiano travesti. Não apenas como fonte de pesquisa e articulação metodológica, as reflexões da autora, ainda que voltadas para os significados das práticas sociosexuais em torno da Aids, apontam modos de como a tecnologia estava conectada tanto com as práticas sociais das travestis quanto com as possibilidades da própria tecnologia se tornar tema ou tópico de interesse para a análise.

Partindo do mesmo entendimento, a pesquisa dedicou-se a compreender as trajetórias digitais das participantes por dois prismas diferentes, mas complementares: (1) os *babados*, noção advinda principalmente das conversas e entrevistas que possibilitaram acesso a histórias, narrações e acontecimentos em que a internet aparecia como um elemento central, ou seja, narrativas (e interpretações) travestis que podem ilustrar os significados dos usos da internet em contextos de vidas travestis e (2) as *funções*, vivências advindas sobretudo da observação (interação) participante. Os *babados* representam uma forma particular de ter acesso às experiências pessoais que, em geral, eu as tendo presenciado ou não, se definem como uma *função*. Enquanto a função está para a experiência, o babado está para a narração daquilo que se viveu.

A função designa os acontecimentos da vida cotidiana, está ligada à experiência do viver e ao modo como as relações vão sendo conduzidas. Muitas vezes, o acesso a elas se dá unicamente através dos babados, que são as formas narrativas com que se conta toda uma função. A função não tem nenhum caráter funcionalista, pelo contrário, é dinâmica e envolve as ações dos sujeitos nas circunstâncias específicas dos acontecimentos. Ela não ocorre em razão de regras totalmente determinantes, mas também nem fora das regulações sociais a que as travestis estão inseridas.

O que a pesquisa tenta demonstrar é que o babado está, ao menos em um nível, mais para a narração da vida do que para os episódios vividos – estes são considerados como sendo uma função, uma prática em si mesmo, qualquer que seja, na emergência de um contexto no

momento mesmo em que algo ocorre. O acesso ao que diz respeito à vida sexual e ao trabalho na prostituição, que é uma função, por exemplo, ocorreu apenas pelos babados compartilhados comigo. Da mesma forma, muitas das publicações nas redes sociais também dizem respeito a outros feitos, ações e acontecimentos sobre os quais se posta e se fala. Sobre uma mesma função é possível localizar muitos babados. O babado, além disso, não é uma circunstância apenas da pesquisa, mas ele próprio, enquanto narração de algo, pode se transformar em uma função.

Tomo como exemplo uma anotação que fiz, de um dos momentos que selecionei como mais marcantes de minha inserção no campo e que reproduzo:

Encontrei com as gurias por acaso na rua, após um dia inteiro de tarefas na universidade. Estava indo embora, depois de ter jantado com uns amigos, quando elas passaram de carro por mim, buzinando e acenando. Como o trânsito estava lento, pude perguntar para onde elas iam. Me responderam que iam no Macondo [boate que existia na cidade] e me convidaram para ir junto. Esperei estacionarem o carro e entramos na festa. A música era de uma banda de rock alternativo, o que não as agradou muito, embora tenhamos dançado juntas e tomado umas cervejas. Depois de um tempo ali, Cyntia me disse que elas queriam ir para um outro bar, localizado mais à saída da cidade, perto de uma rodovia. Cyntia me disse que era mais bagaceiro, mas que era um lugar que elas sempre frequentavam. Na chegada, brincou comigo: “Se tiver um tiroteio, tu te abaixa ou foge pela janela. Semana passada teve um. Todas correram. Não faz a Alice [o mesmo que *anaréu*, bicha perdida ou atrapalhada]”. Achei que fosse brincadeira, pois eu nunca tinha ido ao lugar. Era um espaço grande, sem decoração, cheio de mesas e cadeiras, algumas de plástico, outras de madeira. Apesar do horário tarde, já madrugada, as pessoas comiam xis e tomavam refrigerante ou cerveja. Nesse meio tempo, Cyntia conheceu um rapaz e foi com ele para um motelzinho ali perto. Eu fiquei com as outras meninas esperando por ela. Conforme as horas passavam, os grupos que pareciam ser famílias reunidas iam embora, ficando as pessoas que estavam curtindo a noite. Havia apenas um banheiro, para homens e mulheres, e na fila algumas pessoas reclamavam que a demora só devia ser porque alguém estava trancado cheirando pó. Nani, que ficou comigo e com as outras meninas, novamente me alertou sobre o tiroteio: “Bicha, se tiver tiro tu corre! A gente já pegou aqui”. Em um dado momento, quando fui comprar uma ficha de cerveja, estava no balcão, quando uma garrafa de cerveja acertou em cheio a tela do monitor do computador que registrava o consumo dos clientes. No susto, olhei para trás e vi que se formava uma confusão generalizada. Gritos, barulhos de garrafa quebrando, gente correndo. Como estava próximo ao balcão, corri para dentro da cozinha e me abaixei atrás da mureta que servia de passagem entre o balcão e cozinha onde os cozinheiros entregavam os lanches. Abaixado junto a outros funcionários, ouvi que eles diziam haver alguém armado: “Chama a polícia, chama a polícia!” Na verdade, não lembro de quanto tempo fiquei ali, curvado, tremendo. Minha cabeça e meu estômago doíam. Conseguia ouvir vozes masculinas alteradas e barulho de coisas quebrando ao redor. Depois de um tempo, percebi que o barulho diminuía, mas não tive coragem de sair do lugar. Os funcionários começavam a espiar para fora da cozinha, indo em direção ao salão. Depois de um tempo, que não sei quanto durou, Nani chegou onde eu estava e me levantou dizendo: “Sai daí, *fiasquentá*, vem pra cá, já passou! Vamos tomar a nossa cerveja! Agora é tua vez de pagar”. (Diário de Campo. Anotado em abril de 2016)

Este foi um acontecimento do cotidiano que defino como sendo uma função, isto é, a ocorrência de algo importante que aconteceu, ao menos algo importante a ser contado para os

outros como um babado. Tanto Nani, de 25 anos, quanto Cyntia, de 36, são moradoras da cidade. Quando Cyntia chegou, Nani não parava de tirar sarro da minha cara, contando a ela que tinha me levantado ou me juntado da cozinha. Passado o transtorno todo (ao menos para ela), o acontecido passou a ser motivo de graça e sempre que nos encontrávamos ela não perdia a chance de repetir a história ou de contar para as outras gurias.

Logo no início da noite, havíamos postado no perfil de Cyntia algumas fotos nossas, sentadas na mesa, bebendo. Nenhum comentário sobre o incidente que aconteceu depois foi para o Facebook, ao menos de forma pública, porque a foto preservava o sentido de diversão e sociabilidade e talvez porque situações como essa, ainda que tenham me marcado de forma bastante significativa, sejam bastante comuns para elas<sup>22</sup>. Nas dinâmicas dessa rede social, no entanto, aprendi que “faz mais sentido manter a pose”, do que *se queimar* contando tudo que é função. Através dessa função, pude perceber mais de perto o modo com que a sociabilidade delas é rodeada e construída, em certa medida, por diferentes níveis de violência e vulnerabilidade. A função passou a ser babado lembrado por nós em outras vezes que nos encontramos. Inclusive Cyntia já tinha me perguntado: “Aquele babado daquela noite, já foi pra tua tese?”.

Os babados são as formas de acesso que dão sentido às funções todas, principalmente aquelas que me eram interditadas pelas circunstâncias da sociabilidade na rede, mas também interditadas à pesquisa. Com Fernanda, de 36 anos, também pude viver uma função. Ela é natural de Santa Catarina, onde reside, e a conheci em uma festa no Carnaval de 2016. Passamos uma boa parte do baile conversando e trocamos contato pelo WhatsApp.

Fernanda passou duas semanas a mais em Santa Maria, trabalhando principalmente de tardinha até umas 22 ou 23 horas, quase todos os dias, em uma rodovia perto de um motel. No intervalo, entre um cliente e outro, conversava comigo. Depois disso, nos encontrávamos em um bar no centro da cidade para conversar. Eu estava em minha casa e ela ia me contando tudo o que acontecia. Descrevia a dor nos pés que sentia por ficar parada no salto alto, a vontade de tomar uma cerveja pelo calor que fazia na rodovia e aquilo que ela tinha feito durante os programas. Me contava das necas (pênis) dos boys (homens), do que tinha feito, de como eram seus corpos e detalhes da intimidade do programa, se tinha sido sexualmente mais ativa, ou se havia sido penetrada, se tinha feito o *vício* no carro ou entrado no motel e o quanto tinha

---

<sup>22</sup> Sobre isso, lembro que não demorou muito tempo para que o lugar voltasse a estar organizado e para que as pessoas seguissem comendo, bebendo e ouvindo a música. Rapidamente limpavam o chão, que tinha pedaços de cacos de vidro e cadeiras quebradas, organizando a rotina do lugar. Depois soube que havia um homem que devia dinheiro a um traficante, sendo esse o motivo pelo qual se instaurou a briga.

faturado. Esses relatos, assim como os das outras interlocutoras, foram articulados à pesquisa como *babados* sobre a *função* do sexo e da prostituição.

Quando Fernanda voltou para sua cidade, continuamos conversando com frequência, embora muitas vezes demorássemos a responder um ao outro, escrevendo ou enviando fotos e áudios. Ela estava longe de Santa Maria, mas continuava participando de meu trabalho. Me contou, por exemplo, sobre uma reforma que ela e os amigos com quem mora, um casal gay, estavam fazendo na casa e como aquilo a estava tirando do sério. Assim, mantivemos contato, sempre uma “atualizando” a outra sobre a vida. Com o tempo, esse contato que era diário passou a ser mais esporádico. Um dia, num domingo às seis e meia da manhã, recebi um áudio dela, contando que estava se internando naquele momento em um hospital, por causa de uma série de dores que depois descobriu serem cálculos renais. Acordei e respondi que podia conversar e, de fato, passei o dia inteiro fazendo companhia à distância a ela.

Fernanda me contava de cada detalhe do atendimento, da demora, das dores que estava sentindo, dos remédios que estava ganhando, do exame que ia fazer e que, por isso, precisava ficar internada e do modo como ela mesma se surpreendeu por estar sendo bem tratada pelo corpo de enfermeiras. Ela me relatou estar sozinha, pois seus dois amigos estavam viajando. No meio da tarde, continuava conversando quando ela me contou que recebeu a visita de um cliente seu (um homem casado que disse à mulher que ia no hospital visitar um amigo internado). Ele levou flores para ela, o que a deixou mais animada. A foto que recebi mostrava seu sorriso segurando o pequeno ramalhete.

A visita não durou muito tempo, pois ele não podia demorar. Ela seguiu sozinha, embora conversando comigo e com outros amigos. Conversamos até a hora que fui deitar. No outro dia, ela me contou que fez o exame cedo e que foi liberada. Já estava em sua casa, tomando os medicamentos, quando voltou a me escrever. Essa função toda, de Fernanda no hospital, serviu para me mostrar, no mínimo, duas coisas: a solidão que vivem muitas travestis, que não podem contar com redes de apoio nem para momentos de necessidade, como doenças e enfermidades (ela vive afastada de sua família) e o modo como a internet possibilita formas de contornar esse tipo de situação.

Através desses exemplos quero afirmar que existe uma relação que se estabelece entre a função e o babado pelas quais as trajetórias digitais das colaboradoras dessa pesquisa podem ser compreendidas. A maioria das postagens pessoais, em suas páginas, são sobre as funções que se tornaram babados. A narração, seja ela em decorrência da materialidade e do formato em que se expresse, é aquilo que se seleciona da função e que é compartilhada através desse tipo de ambiente digital em questão. Como essas ações não são isoladas, acontece do babado



se tornar uma função, um alvoroço, um evento, sendo encarado como um acontecimento não apenas para a pessoa envolvida, mas para quem também acompanha a postagem. Nesses momentos, é possível o acesso direto à função, porque ela se faz justamente porque é um babado. É o caso, por exemplo, de brigas e desacordos que acabam “indo parar na internet” ou se desenvolvem em decorrência daquilo que sucede na rede social.

Acompanhei durante o período de trabalho de campo muitas brigas e desentendimentos levados a cabo no e pelo digital, não apenas delas entre si, mas também envolvendo outras pessoas. Em janeiro de 2017, quando Nani teve uma quantidade de dinheiro furtada por outra travesti, por exemplo, fez uma longa postagem marcando o perfil da envolvida e publicando várias fotos nas quais apareciam seu rosto, fotos retiradas diretamente do perfil da envolvida. Essa função acabou se tornando um babado “fortíssimo” que movimentou muitas conversas on e offline, envolvendo pessoas que defendiam Nani e incriminavam a suposta ladra. Alguns dias depois, me encontrei com ela. Além de ter me contado novamente o episódio (o babado), disse que uma parenta da outra havia recuperado parte do dinheiro e ido até sua casa para devolver, pedindo que ela apagasse a postagem, para que a sua família não “ficasse suja” no bairro.

Outro exemplo de como uma função se transforma em babado foi quando Mara, de 38 anos, moradora da cidade de Canoas, mas que conheci em sua temporada em Santa Maria, me explicou sobre uma fotografia que fez em um ambulatório médico. Nessa imagem, postada em seu perfil do Instagram e em sua linha do tempo no Facebook, apareciam dois pequenos fragmentos de tecido humano depositados sobre dois esparadrapos, em uma tigela inoxidável do tipo hospitalar. Três marcações legendavam a imagem: #bichectomia, #sonhodeumavida, #puroluxo. Um mês antes da operação, ela já havia começado a “fazer a propaganda” através de uma série de pequenas publicações, dizendo que as pessoas de sua rede de contatos aguardassem, que em breve haveria uma surpresa, uma transformação, embora não revelasse, nem nas interações nem nos comentários, do que se tratava.

As manas *entendidas* nem precisaram de qualquer legenda para saber do que se tratava, embora muitas outras pessoas perguntassem, com certo espanto, o que era aquilo. Passado o inchaço do rosto, não tardou, como prometido na primeira postagem, a publicar as fotografias com o resultado. Compartilhar a experiência da intervenção cirúrgica está relacionado a uma dimensão de cuidado de si, devido à centralidade que o corpo e a feminilidade ocupam em sua vida. Em nossa conversa privada, recebi as fotos do pós-operatório, quando estava com faixas e em casa, em repouso. Ela me disse que aquelas fotos não eram “pra mostrar no *Face*”, não porque estivesse dolorida ou mesmo fragilizada, mas porque estragaria a surpresa, porque o babado todo estava em “surgir como uma fênix, belíssima e deslumbrante”. Para mim ela

revelou que havia juntado dinheiro para realizar o procedimento cirúrgico durante três anos e meio e que já estava colhendo os frutos do sucesso que estava fazendo com o rosto mais feminino. Sobre essas fotografias, disse que nem feia estava se sentindo, que fazia parte do processo, que já esperava a dor e o incômodo e que, na verdade, aguardava ansiosa pelo procedimento, já que o rosto novo – aquele que viria passado o inchaço – era o rosto que, de fato, sempre foi seu.

Compartilhar a experiência contínua da busca de um feminino que sempre lhe pertenceu é um exemplo de como ela compreende e revela a sua própria verdade, tanto para si quanto para quem faz parte da rede de pessoas adicionadas no seu perfil. É claro que também entra nessa relação uma sociabilidade demarcada por distintas formas: pelo carinho, afeto e admiração, em mensagens de autoestima e desejo de sucesso; pelo cuidado, com mensagens indicando uma boa recuperação; pela surpresa e uma série de exclamações de espanto; por várias especulações, seja do valor, local e profissional que realizou o procedimento, sobre a dor ou ainda manifestações do desejo de também realizar essa cirurgia. Nesse tipo de interação, uma função, ainda que seja considerada bastante pessoal, pelo tipo de gerenciamento realizado, acabava se tornando um babado compartilhado na rede.

É interessante pontuar também o modo como a internet é pensada como sendo uma função, e não apenas como um lugar onde se tem acesso aos babados que acontecem na vida das pessoas. Nessas situações, a própria internet, ou os usos atribuídos a ela ou nela realizados, se tornam algo que acontece e assume características próprias. No início do trabalho de campo, quando conversava de maneira mais geral sobre a internet e o modo como elas utilizavam a tecnologia, não raro surgiam respostas como: “Mana, a internet é uma função! Deixa eu te contar uns babados que aconteceram comigo!”. Na maioria das vezes, foi assim que tive acesso a episódios marcados por questões vividas nas redes sociais ou em razão do acesso às tecnologias digitais. O próprio acesso à internet é considerado uma função e consegue dar pistas sobre como a internet é vivida no cotidiano, dando significado aquilo que é vivido no online.

Falas (abaixo) como a de Rafa, de 29 anos, me ajudaram a compreender que o acesso à internet ocupa um importante papel na condução de suas experiências sociais. Rafa morava com sua mãe, que era costureira, quando ela veio a falecer, no ano de 2010, vítima de uma complicação cardíaca. Filha única, ficou morando na casa, uma pequena construção de alvenaria, de dois quartos e um banheiro, no fundo do pátio de sua tia materna, dona Fátima, de 56 anos, que também é costureira e possui uma pequena peça na frente da casa onde trabalha. Rafa aprendeu a costurar; de dia ajuda a tia nas costuras e faz muitas das roupas que usa na noite. Como é alta e magra, serve de modelo para que a tia retire os desenhos de roupas das

revistas e da internet e faça por contra própria. À tardinha, se arruma e vai para a rua com as gurias. Ela possui um notebook, um computador de mesa e um tablet e utiliza principalmente a internet na casa da tia, pois é onde está o roteador da Wi-Fi de uma rede de internet via cabos ópticos que contrataram. Em sua casa, no fundo do pátio, essa rede não alcança, fazendo com que ela utilize os créditos da operadora de celular. Sobre o acesso à internet, ela afirmou:

*Toda travesti precisa de Wi-Fi.* Claro, mana, que sempre teve nós. Há muito tempo e com muito menos pra viver. Tô falando das que têm, das que podem ter. Do acesso que isso dá pra gente, do que facilita. Tá perdida a mona sem *Face*, *Whats*, hoje em dia. Tem que *segurar* aí também. Eu pago pra ter sempre, onde quer que eu vá, em todo lugar eu tô conectada. (Rafa, em março de 2017)

De acordo com ela, possuir acesso à internet e estar conectada é “uma necessidade”. “Estar perdida” é estar sem internet, sem acesso aos recursos que ela possibilita. O sentimento aqui é de se estar isolada, embora ela mesma já aponte que existam pessoas que não possuem acesso a essa tecnologia. Para Rafa, a primeira coisa é *segurar*<sup>23</sup> a internet, ou seja, trabalhar para se manter conectada, conseguir manter o acesso ou buscar formas alternativas de conexão.

Essa noção de que *as travestis precisam de Wi-Fi* percorre a fala de praticamente todas as interlocutoras. A maioria delas paga por dados móveis em seus celulares, seja colocando créditos ou possuindo algum plano pré-pago de telefonia móvel e acessam a rede principalmente a partir desses dispositivos. Apenas algumas possuem computadores portáteis e que carregam consigo de um lado para outro durante as temporadas. Para aquelas que possuem um notebook, seja novo, usado ou adquirido de terceiros, é preciso uma rede Wi-Fi, em geral, da qual se é dona, dividindo os custos com quem se mora ou com algum vizinho. Na casa de dona Fátima, apenas seu filho de 16 anos possui um computador de mesa no quarto, isso porque ele passa boa parte do tempo jogando. À tardinha, o cenário é um verdadeiro *fervo*, pois é o local onde as gurias se reúnem, quase diariamente, para ficarem conversando e tendo acesso à rede, que se chama “FATIMACOSTURAS”, por seus celulares.

Para algumas das que frequentam a casa de dona Fátima, lá é um dos poucos momentos do dia em que estão conectadas sem custo, pois não possuem acesso em suas casas e, mesmo que fiquem posando na casa de Rafa, no fundo do pátio não há conexão. Dona Fátima me disse que às vezes é um “barulhão” que não para, que ela fica louca e que não sabe “como elas se entendem, de quem é quem”, com tantos toques e sinalizadores sonoros diferentes. Apesar da “bagunça” e das gurias fazerem “até boate”, ouvindo, cantando e dublando músicas no YouTube, e das conversas que “às vezes ficam pesadas demais”, dona Fátima tomou para si a

---

<sup>23</sup> Segurar se refere a ter o controle sobre uma situação.

tarefa de cuidar de Rafa quando a mãe dela morreu e parece estar bem à vontade com a companhia de suas amigas.

Outras formas de acesso à rede também dão conta de demonstrar que toda travesti precisa de Wi-Fi. É o caso de Nani, natural de Santa Maria, de 25 anos, que, dentre outros lugares na cidade, trabalha perto de um posto de gasolina em função do grande trânsito dos caminhoneiros, atendendo, muitas vezes, dentro dos caminhões que pernoitam no estacionamento. Ela não possui acesso à internet em casa e, por isso, também utiliza créditos para acessar à internet de seu celular.

Em uma noite, Nani conseguiu a senha de um dos roteadores de Wi-Fi do lugar com um funcionário e passou a transitar bem mais por ali. Ela não deixou claro como teve acesso à senha, mas insinuou a prestação de algum trabalho sexual para conseguir. Quando eu perguntei se era seguro ela ficar por ali, andando de um lado para o outro com o celular em mãos, ela respondeu que sim, que no começo ela recebia “olhares”, mas que nunca chegaram a falar nada, nem a expulsá-la. Quando chega na proximidade do posto, desliga os dados e liga a Wi-Fi, para economizar o cartão do celular, e passa praticamente a noite inteira trocando de uma rede para outra. Para ela, a beleza corporal, a apresentação pessoal e o bom comportamento foram fundamentais para que ela pudesse utilizar o espaço sem grandes restrições.

Nani afirmou que quando “uma mona não é comportada”, é “bagaceira” ou “vulgar” e fica procurando encrenca com tudo mundo, “quando não se dá ao respeito e não sabe se comportar”, que esse “tipo de gente” não é bem-vindo em nenhum lugar. No entanto, ela mesma afirmou que evita ao máximo utilizar o banheiro do posto, nos fundos das dependências, que já precisou utilizar algumas vezes, se dirigindo ao banheiro feminino, embora em horários de pouquíssimo movimento. Não é que ela “não possa usar”, mas prefere não ficar transitando muito no espaço a fim de evitar confusão.

Nara, de 40 anos, natural de Santa Maria, é casada com Paulo, de 56, há quase sete anos e vivem juntos em uma pequena casa alvenaria de um bairro popular. Desde que casou com Paulo, ela não frequenta mais as ruas, pois ele decidiu que iria sustentá-la, embora receba constantes visitas de suas amigas que seguem na labuta. Ele trabalha como comerciante, em uma ferragem, e ela se dedica às tarefas domésticas e ao artesanato de tricô e crochê, que vende principalmente na internet, através de encomendas. Mesmo a casa sendo própria, com o dinheiro que ambos ganham, não conseguiam pagar por uma rede doméstica de internet, embora gastassem uma quantia bem considerável comprando créditos para seus celulares.

A casa de Nara e Paulo possui uma parede lateral geminada, sem reboco, com uma igreja pentecostal, que tem cultos nas terças, quartas e sextas, à tardinha, e sábado pela manhã. Eles

são amigos do pastor, tendo muitas vezes “dado uma reparada” para que ninguém atentasse ou tentasse furtar ou depredar o templo. No entanto, apesar da assiduidade dos fiéis, o pastor não tinha como pagar para instalar uma rede de internet no local. Foi quando ele e Paulo decidiram instalar uma linha de telefone e comprar um pacote de internet, em 2014, e dividir a mensalidade entre eles, no valor total de quase R\$ 160, mais o custo da instalação. O problema foi onde a linha de telefone seria instalada. Embora não utilizem o aparelho de telefone, decidiram instalar a linha na parede de dentro da casa de Paulo e Nara, porque se tivessem algum problema, era mais fácil de ela estar em casa para resolver.

O alvoroço maior, nos contornos de uma função, foi quando o pastor anunciou no culto, que a igreja passaria a ter internet, mas que o roteador ficaria na casa de Paulo e Nara. Quando perguntei para Nara se os fiéis viram aquilo como um problema, ela disse que no começo sim, pois a maioria nem olhava para ela quando estavam na frente da igreja antes do culto começar, e que ela, nos dias de culto, também evitava ficar tomando chimarrão na frente da casa.

Nara já viveu situações em que foi chamada de “pecadora”, “quenga”, “bruxa” por algumas frequentadoras da igreja, principalmente mulheres mais velhas, embora nenhum incidente considerado mais grave ocorresse em função da instalação da rede. Quando algumas pessoas no culto reclamaram de a igreja dividir a internet com “os pecadores”, segundo o relato do pastor, ele mesmo disse que o casal era bem decente e que, por mais de uma vez, ajudaram a cuidar da igreja e que um comportamento assim era ignorância. Que os fiéis precisavam cuidar mais do que eles faziam com a internet do que de onde ela vinha. A rede Wi-Fi na casa de Nara se chama DEUSEAMOR e ela brinca que sua internet é abençoada, pois deixou de se sentir tão sozinha durante o dia e ainda aumentou a sua renda doméstica com a venda dos seus artesanatos.

A bolsa que Simone, de 29 anos, natural de Uruguaiana, carrega consigo o tempo todo também é um exemplo da constante procura por Wi-Fi na noite. Ela usa uma carteira grande, com vários cartões de visitas dos hotéis e motéis que mais frequenta e em quase todos eles estão anotados as senhas das redes de internet desses lugares.

Simone brinca que quando era pequena colecionava os cartões de orelhão (telefones públicos) que sua irmã usava para falar com os namorados e que atualmente faz a mesma coisa com os cartões de visita que guarda, para ter nas mãos as senhas sem precisar ficar pedindo a toda hora. As formas de acesso à internet, ainda que perpassadas por questões de ordem socioeconômica, são muitas vezes rearranjadas de diferentes formas a depender das situações e contextos em que elas se encontram. O acesso, em certo sentido, “faz” a internet e define os usos e as práticas de suas trajetórias digitais.

Essas reflexões perfazem uma tentativa de compreender os usos da internet em contextos de vida travestis, tentando refletir o modo com que diferentes elementos vão sendo organizados e conduzidos nas interações. Através delas, a pesquisa objetiva dar significado a algumas especificidades encontradas no trabalho de campo. As reflexões apresentadas a seguir têm por finalidade discutir algumas noções sobre o trabalho de campo.

## 2 NOTAS SOBRE UMA ETNOGRAFIA TRANSALIADA

A noção de que a antropologia foi fundada na alteridade desponta como um princípio do fazer etnográfico do começo do século XX. Conforme Roberto DaMatta (2010), é nesse período que a antropologia começou a abandonar uma postura evolucionista<sup>24</sup>, destacando a importância do trabalho de campo como um método característico de coleta de dados da reflexão antropológica. A revolução disciplinar iniciada pelos trabalhos pioneiros de Franz Boas e Bronislaw Malinowski sinalizaram importantes rupturas na produção do conhecimento antropológico, como o fim da repartição das tarefas divididas entre os observadores (viajantes, missionários e administradores coloniais) que possuíam um trabalho subalterno de prover as informações e o pesquisador erudito que permanecia na metrópole (LAPLANTINE, 2012) e a definição do social em função dos sentidos, dos costumes, hábitos e instituições compreendidos nos termos dos sistemas do qual proviam (DAMATTA, 2010).

É nesse momento, conforme Laplantine, que aparece a etnografia propriamente dita, momento no qual o pesquisador percebe que ele mesmo deve efetuar no campo a sua própria pesquisa e que este trabalho de observação direta é parte integrante e fundamental de todo esse investimento. É através da teoria elaborada por Malinowski, principalmente da publicação de sua primeira obra, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, em 1922, que a antropologia se torna uma “ciência da alteridade” dedicada ao estudo das lógicas particulares características de cada cultura, fazendo oposição às teorias evolucionistas e à reconstituição das origens da civilização.

Na introdução da obra, Malinowski (1978) apresenta uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material etnográfico. O antropólogo lança as bases do trabalho etnográfico moderno, argumentando a importância, para além das informações relatadas, de tornar explícito o detalhamento dos arranjos experimentais, os aparelhos utilizados, a maneira como as observações foram conduzidas, o tempo e o grau de aproximação em cada uma dessas medidas. Ao longo de toda a introdução, Malinowski apresenta o que considerava as condições adequadas à pesquisa etnográfica, que inicia desde a chegada do antropólogo ao campo de pesquisa, o contato direto com os nativos, a passagem do estranhamento para formas de relação mais harmoniosas e menos perturbadoras, as operações de registro e participação na vida tribal

---

<sup>24</sup> Para DaMatta (2010), a orientação evolucionista consistia em perceber os costumes das sociedades estudadas como um tipo de resíduo, algo que escapava das transformações e do tempo. Para François Laplantine (2012), a preocupação evolucionista estava voltada à observação da espécie humana como idêntica, que apresentava variantes de um processo de desenvolvimento em ritmos desiguais. Todas as sociedades atravessariam essas etapas para atingir um mesmo nível da “civilização”. Para o autor, isso resultou em medidas comparativas de “atraso” estabelecendo como critério os padrões econômicos e tecnológicos da Ocidente no século XIX, implicando a justificação teórica das práticas dos colonialismos.

e o modo de condução dessas reflexões. Para o autor, o objetivo central da pesquisa etnográfica em campo era estabelecer os entornos da constituição tribal e delinear as “leis” e os “padrões” de todos os fenômenos culturais, devendo “analisar com seriedade cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros. Deve, ao mesmo tempo, perscrutar a cultura nativa na totalidade de seus aspectos” (MALINOWSKI, 1978, p. 24).

É a partir das críticas ao trabalho pioneiro de Malinowski que a antropologia desenvolveu um potencial reflexivo a respeito da abordagem etnográfica (DAMATTA, 2010). O trabalho de campo passa a ser orientado pela aproximação direta com a sociedade estudada, objeto empírico da jornada. Segundo Laplantine, o saber etnográfico é produzido na relação que se estabelece com aqueles a que se deseja compreender, não apenas em um sentido de coleta de dados, método indutivo de pesquisa, mas sim “impregnando-se” dos temas referenciais da sociedade estudada, partilhado de suas ideias e angústias. O etnógrafo, na experiência da imersão, busca interiorizar as próprias significações que os sujeitos atribuem aos seus hábitos, costumes e comportamentos, “sendo capaz de viver nele mesmo a tendência principal da cultura que estuda” (LAPLANTINE, 2012, p. 149-150).

Conforme DaMatta, a importância do trabalho de Malinowski fez com que a antropologia deixasse de colecionar e classificar as curiosidades ordenadas historicamente, levando os estudiosos a tomarem contato direto com seus pesquisados, obrigando-os a entrar em um processo relativizador de todo seu próprio conjunto de crenças. A partir do trabalho de campo sistemático, torna-se impossível reduzir uma sociedade e a sua cultura, a um conjunto de elementos postos em linha histórica. É a experiência “propriamente antropológica”, para o autor, aquela nascida do contato direto do etnógrafo com o grupo estudado, por um período de tempo suficientemente longo, que permite que o conjunto de ações sociais observadas possam ser percebidos em torno de sua coerência, “é a descoberta dessa coerência interna que torna a vida suportável e digna para todos, dando-lhe um sentido pleno que a experiência de trabalho de campo sobretudo em outras sociedades permite localizar, discernir, e com sorte, teorizar” (DAMATTA, 2010, p. 168).

O trabalho de campo, pelo qual a pesquisa etnográfica passou a se orientar, elabora-se enquanto um processo de trocas, interações, partilhas e reciprocidades entre os processos reflexivos do pesquisador e dos participantes da pesquisa, na interface daquilo que é vivido conjuntamente. Nos contextos urbanos de pesquisa, conforme Gilberto Velho (2013), mesmo que os pesquisadores tenham a facilidade da língua e comprem muitos dos códigos estabelecidos, existe tensões e dissensos em vários níveis, uma vez que a realidade social está



sempre sendo negociada pelos atores que apresentam interesses divergentes de acordo com as situações e contextos que interatuam. O deslocamento que essa perspectiva movimenta é a busca por uma relação dialógica, para áreas de significado “aberto”, inclusive para o divergente e a contrariedade (VELHO, 2013). Suas formulações são orientadas pela reflexividade dos sujeitos etnograficamente estudados, portadores de reflexividades próprias, que movimentam tanto as formas compreensivas de seu universo concreto e simbólico quanto o próprio lugar e as concepções do pesquisador, nas mais variadas instâncias que articulam a pesquisa.

Laplantine argumenta que a abordagem antropológica evita uma programação fixa e rígida de pesquisa e assume que possui algo de errante. Essa visão também é compartilhada por Colette Pétonnet (2008), que chama atenção para uma dimensão flutuante da observação etnográfica, na qual o pesquisador precisa estar disponível ao que observa. A reflexividade é admitida como um processo integrante da pesquisa, devendo o pesquisador levar em conta as tentativas abordadas, os erros, os eventos e imprevistos não esperados como elementos que compõem a investigação e que conduzem a reflexão realizada. Todos esses elementos são considerados como condições necessárias do trabalho de campo que levam à descoberta etnográfica: experiência que comporta uma parte de aventura pessoal, supondo a integração do observador com o próprio campo de observação.

Vários textos antropológicos têm demonstrado que o empenho etnográfico se efetiva através das formas de compreensão estabelecidas pelas decisões tomadas, a partir da realidade vivida em campo, que seleciona os elementos mais significativos articulados pelo e no universo empírico em que está inserido, “uma atividade claramente teórica de construção de um objeto que não existe na realidade, mas que só pode ser empreendida a partir da observação de uma realidade concreta” (LAPLANTINE, 2012, p. 194). A partir da definição da etnografia como um empenho teórico e reflexivo, autores e autoras como Clifford Geertz (2012), Mariza Peirano (2006; 2014) e Tim Ingold (2015) têm afirmado, cada um de acordo com seu campo de pesquisa e paradigma teórico, que a etnografia não é simplesmente a aplicação de um método sobre uma realidade social.

Geertz (2012) compreende que o trabalho etnográfico se realiza através de inúmeras operações de pesquisa. Estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, mapear campos, manter diários são exemplos de ações realizadas durante e em função do trabalho de campo. Para o autor, mais do que ligada aos procedimentos metodológicos, o que define a etnografia é um tipo de esforço intelectual que a caracteriza, o que ele chamou de *descrição densa*. Nesse entendimento, o que os etnógrafos enfrentam é a multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas, que em um primeiro momento parecem ser

estranhas e irregulares, mas que acabam sendo apreendidas e, posteriormente, apresentadas. No empenho da etnografia como descrição densa, é a interpretação do pesquisador que orienta as ações reflexivas e tomadas de posição, à medida que “fazer a etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas, suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento” (GEERTZ, 2012, p. 7).

A descrição densa é resultante de um processo de interpretação e tradução dos sistemas entrelaçados de signos que o antropólogo realiza através de uma posição situada no campo de pesquisa. Essa posição é circunscrita em relação ao objeto de estudo, às teorias correlatas e aos processos intersubjetivos que ele vivencia. O resultado desse empenho, o texto etnográfico, é entendido na forma de uma interpretação das relações que foram observadas através de construções que o antropólogo imagina, uma ficção no sentido de ser algo construído e modelado.

Para Geertz (2013), a relação entre o antropólogo e seus “nativos” se estabelece nas tensões entre as experiências-próximas (aquelas pelas quais os sujeitos se compreendem e compreendem os elementos de seu redor) e as experiências-distantes (posições externas e teóricas que ajudam a compreender aquilo que se observa). É necessário que o pesquisador saiba interpretar os sistemas simbólicos dos quais participa através de uma conexão esclarecedora com ambos os conceitos. Nesse processo, ele se torna “nativo” dele mesmo, refletindo sobre as suas posturas e certezas, sobre a condução de seu trabalho e sobre as premissas de sua cultura, grupo ou sociedade.

O que a etnografia consegue atingir é o modo com que as práticas culturais são elaboradas, o modo como as pessoas agem e aquilo que pensam ao fazê-lo. Dessa forma, o etnógrafo não percebe o mesmo que seus informantes percebem, não percebe da mesma forma, “o que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o “com que”, ou “por meios de que”, ou “através de que” [...] os outros percebem” (GEERTZ, 2013, p. 63).

Mariza Peirano (2014) argumenta de forma semelhante que a etnografia é um exercício complexo, que busca dispensar a oposição entre teoria e empiria, construindo suas reflexões justamente nos intercâmbios dessas associações. Para a autora, a antropologia é resultante de um processo de recombinação intelectual e de uma recusa a uma orientação definida previamente. Os antropólogos, uma vez que refletem seus campos de pesquisas em função do legado das pesquisas anteriores, de outros e outras que já estiveram em campo e das reflexões anteriormente colocadas, acabam refundando e reinventando o pensamento antropológico, repensando a disciplina a partir de seu trabalho. É nesse sentido que a autora pensa a etnografia

não como um método que se utiliza ou aplica, embora ela tenha em si uma dimensão metodológica, mas como “formulações teórico-etnográficas”, que são orientadas pelo pensamento anterior (as monografias clássicas, os trabalhos e as reflexões já apresentados, as questões já levantadas), mas que se renovam através de um diálogo com as observações do trabalho de campo.

Ingold (2015) contribui para esse debate, afirmando que o objetivo da etnografia é descrever a vida de outras pessoas para além de nós mesmos, aliando, para isso, precisão e sensibilidade desenvolvidas em função de uma observação detalhada e por uma experiência com o mundo em primeira mão. Para o autor, a antropologia assume absolutamente o fato de estar trabalhando “com” pessoas e não de ser um estudo “das” pessoas. Isso implica em uma atividade conjunta de prover conhecimento sobre o mundo, educando a nossa percepção e abrindo os nossos olhos e mentes para outras possibilidades de “ser no mundo”. Para Ingold, a antropologia se parece tanto como uma arte quanto como um ofício, que se estabelece através da construção de um “olhar enviesado” e de atenção sobre as circunstâncias do mundo e sobre si mesmo. Diz o antropólogo que essa consciência é como um estranho sempre atrás de nossos calcanhares, que vem a ser ninguém além de nós mesmos.

O autor define esse estado de consciência atento em função da não separação entre teoria e prática, entre método e teoria e entre trabalho de campo e vida. O que o antropólogo molda como fruto de seu trabalho (através de diários, observação e participação em campo), mais do que uma sequência de descrições, é uma maneira de ser, “um modo inquisitivo de habitar o mundo”, uma prática de observação baseada no diálogo participativo com quem colabora conosco, as pessoas com quem trabalhamos (INGOLD, 2015, p. 344). A reflexão do autor desafia os pesquisadores a construir modos mais reflexivos de produção do conhecimento etnográfico através de um compromisso de observação com o mundo e das nossas colaborações e correspondências com os seus habitantes<sup>25</sup>.

Assim, habitar o mundo já indica, em alguma medida, “estar em campo”. O campo de pesquisa, antes de ser uma realidade dada, um recorte do mundo, um lugar que o pesquisador precisa se afastar para conseguir compreender e escrever sobre determinada cultura, é uma elaboração mental e material. O pesquisador já habita nas teias que dão sentido ao mundo.

---

<sup>25</sup> É preciso destacar que, para Ingold, a habitação não é meramente ocupação das estruturas já construídas, mas uma maneira de significar a imersão de seres humanos e não humanos nas correntes no mundo da vida e nos contextos relacionais específicos dos compromissos práticos com seus arredores. Habitar trata-se de iniciar um movimento ao longo do caminho da vida. Habitar é “estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se” (INGOLD, 2015, p. 38, grifos do autor).

Situa-se e é situado entre e pelas teias que se tecem sobre o mundo e pelo fato mesmo da sua presença, por não deixar de participar das situações que observa.

Essas observações pontuam considerações mobilizadas no e pelo trabalho de campo e assumem principalmente duas condições específicas, mas que se formulam de forma interconectada: a reflexividade movimentada pela pesquisa e o gênero, entendido tanto como uma condição sociocorporificada de atuação em campo quanto uma chave de atuação e leitura privilegiada para a construção da observação. Entende-se a perspectiva etnográfica demarcada pelo gênero, conforme Alinne Bonetti (2009), como uma proposta teórico-analítica que enfatiza as relações de poder em suas múltiplas facetas, que

[...] devem ser levadas em conta, seja na postura do/a antropólogo/a em campo, na sua relação com a comunidade acadêmica da qual faz parte, nas relações que constituem o universo pesquisado; seja como objeto, ele mesmo, de investigação etnográfica. A noção de poder é incorporada como parte constituinte de todos os níveis da produção de conhecimento e se faz crucial dar visibilidade para as suas implicações (BONETTI, 2009, p. 109)

Conforme Claudia Fonseca (1999), o método de comunicação que se estabelece no trabalho de campo atua através do sucesso do diálogo entre o agente e seus interlocutores. Essa condição implica entender que o processo comunicativo não é linear, sendo de fato um encontro tenso entre o individualismo metodológico e uma perspectiva aberta e ampla de compreensão da realidade social. Para a autora, dois elementos são fundamentais nesse processo: a contextualização das relações estabelecidas e a reflexividade do pesquisador em campo. Através da contextualização, que aporta no texto etnográfico, evidenciam-se as relações entre os diferentes elementos da vida social. A reflexividade assumida no fazer etnográfico não deve recair numa retórica da individualização, mas revelar os processos de trocas, as alternâncias, os confrontos, as negociações, bem como as formas de participação no universo estudado.

Essa discussão também é realizada por Miriam Grossi (1992), quando afirma que as relações de gênero incidem sobre a subjetividade do pesquisador em campo e sobre o modo com que a pesquisa é conduzida. Conforme a autora, foram as antropólogas que denunciaram um caráter androcêntrico da antropologia, uma vez que a “busca do outro” não revelava as operações de poder demarcadas pelo gênero. Dessa forma, pioneiras como Margareth Mead e Ruth Benedict, bem como outras mulheres,

[...] trouxeram à antropologia as questões relativas à relação sujeito/objeto por suas próprias “implicações” enquanto mulheres investigando outras mulheres. As antropólogas pós 68 partiram em campo se auto-questionando enquanto mulheres

porque estavam imersas, enquanto indivíduos modernos, na “crise da identidade feminina no Ocidente (GROSSI, 1992, p. 11).

Henrietta Moore (2009) também considera a década de 1970 como a passagem de uma “antropologia da mulher” para uma antropologia feminista, que assinala uma crítica à concepção universal de “mulher”, cujos conteúdos seriam generalizados, para aportar na noção de produção de diferença. Essas pesquisas marcaram um deslocamento entre o gênero e a sexualidade para com as próprias condições de produção do conhecimento, assumindo não o exercício de uma relação neutra e assexual, marcada pelo universalismo da ciência, mas uma produção imbricada nas formas de organização da vida social e do trabalho de campo a partir de posicionamentos situados.

Argumentando de forma semelhante, Alinne Bonetti (2007) considera que as pesquisas etnográficas assumidas por um caráter feminista acabaram por conduzir uma crítica à noção de diferença cultural de uma forma radical na tradição antropológica. O comprometimento das autoras passaria a considerar as formas combinatórias e interseccionais e múltiplas variáveis (como gênero, raça, etnia, classe, nacionalidade e geração) nos contextos de investigação. Michelle Rosaldo (1995) também afirma que a perspectiva antropológica deve entender as relações de gênero não como verdades universais e replicáveis a qualquer contexto, mas em função do modo como o gênero penetra na vida e na experiência social. O trabalho de campo, nessa perspectiva atenta

[...] para a exploração dos domínios de sentido de gênero, os contextos a que estão associados e os usos situados, demarcando a sua especificidade e contribuição dentro do campo da teoria feminista. Outro aspecto dessa crítica feminista relativo a essa virada etnográfica é a problematização das relações de poder inerentes à situação etnográfica. O ponto central dessa preocupação está na atenção ao posicionamento dos(as) pesquisadores(as) em campo e nas relações de poder envolvidas (BONETTI, 2007, p. 23)

As reflexões de Roseli Buffon (1992), a respeito de ser uma autora mulher pesquisando com homens de camadas médias intelectualizadas, e de Nádia Meinerz (2007), sobre as condições de sua pesquisa de campo com interlocutoras lésbicas, foram importantes para eu entender como as demarcações do gênero e a sexualidade assumem condições específicas no trabalho de campo. Com as interlocutoras desta pesquisa, esses processos de aproximação e distanciamento foram vividos em uma série de negociações que mudavam conforme o modo como minha presença era interpretada. Quando iniciei as primeiras imersões acompanhando suas rotinas de trabalho, no ano de 2016, principalmente nas ruas, na maioria das vezes fazendo companhia nas esquinas ou mesmo indo nas festas e nos bares que elas frequentam, mais de

uma vez fui apresentado às pessoas que se reuniam ao nosso grupo, sejam amigas, clientes ou paqueras da seguinte forma: “Essa aqui é minha amiga da universidade e ela *tá começando na noite agora*”.

Na época, apesar de toda a insistência em explicar o trabalho, parecia que não estava claro o que eu fazia ali, o que ficava evidente pelos longos silêncios de constrangimentos. Nesses momentos, eu tentava logo puxar uma conversa que desviasse o rumo da atenção, perguntando quem eram, o que faziam ou mesmo oferecendo meu copo de cerveja. A minha caracterização estava deslocada da experiência corporal das travestis e de seus contextos de vida, mas mesmo assim eu estava inserido na lógica que constitui esses cenários e suas interações específicas. *Começando na noite* faz mais sentido para quem está começando na prostituição, mas também se aplicava para a minha presença, sempre marcada por estranhamentos e ambiguidades.

O desenvolvimento do trabalho de campo – nos eventos públicos, como as paradas pelos direitos LGBT+ ou atividades organizadas pelos movimentos sociais da cidade, ou ainda em diversas ocasiões da vida cotidiana – começou a mudar um pouco essa perspectiva. Nisso, as conversas pelo Facebook e pelo WhatsApp colaboraram para uma aproximação mais intensa. Da amiga começando na noite passei a ser pensado por uma expressão que inclusive me deixava mais confortável: “transaliada”, pessoa que não é trans, mas que “pega junto”, que “vai pro fervero”, que respeita e é considerada amiga, que está junto nas suas atividades e que luta junto por seus direitos. Não lembro exatamente o momento que comecei a ser pensado dessa forma, mas isso parece significar uma mudança na percepção a meu respeito.

Entretanto, esse processo não aconteceu de forma linear. Certa vez, encontrei com Rafa e outras amigas, dentre elas uma recém-chegada de outra cidade para a temporada. Elas estavam juntas trabalhando na esquina da Duque. Ao notar minha aproximação, ela gritou para as outras: “Gurias, lá vem a *conchita* que vocês me falaram”. Ainda não nos conhecíamos, mas ela aparentemente já tinha ouvido falar de mim (do contrário não me reconheceria) e eu nunca tinha ouvido essa expressão por parte de nenhuma das interlocutoras, o que revela que nem todos os códigos de conduta estão disponíveis para o pesquisador. A principal referência para se referirem a mim por *conchita* é a cantora Conchita Wurst, que mistura elementos masculinos e femininos, como maquiagem e barba, e que ficou mundialmente conhecida ao ganhar o prêmio do *Eurovision*, em 2014, na Dinamarca. *Conchita* é o homem ou a bicha que possui traços masculinos e femininos. No meu caso, a barba e o cabelo comprido me aproximavam dessa figura. O que o episódio marca é que minha posição também estava sendo refletida por minhas interlocutoras, que elas também produziam saberes a meu respeito.

Em vários contextos, minha socialização gay colaborava nos processos de aproximação e identificação com as interlocutoras. Grande parte do nosso tempo era “gasto” falando sobre os bofes da rua ou dos que apareciam nos “aplicativos de pegação”. Ao partilhar nossos gostos eróticos e perfis de interesse, sentia que nos aproximávamos. Acompanhar as gurias em festas ou bares, no entanto, sempre me colocava em situações complicadas. Diferente de Nádia Meinerz, que passou a recusar bebidas de suas interlocutoras, a sociabilidade travesti que acompanhei foi marcada, muitas vezes, por beber cerveja, principalmente nas festas, ou mesmo uma vodca ou vinho baratos nas noites frias. Compartilhar bebidas foi fundamental para me inserir na sociabilidade de muitos momentos, embora elas falassem que eu ficava dando o “truque”, “dura feito uma miss”, disfarçando com o mesmo copo de bebida a noite toda ou mesmo recusando bebida depois de um tempo.

“Dura feito uma miss” também era como me chamavam pelo meu comportamento nas festas e junções, pois eu preferia ficar em uma posição mais resguardada, ainda que compartilhasse da sociabilidade desses momentos. Da mesma forma, nas festas, elas me diziam para eu me “soltar mais”, pois ficava bastante tempo parado, ou as acompanhando de um lado para o outro. A noção de estar fazendo trabalho de campo me colocava, inclusive a participar das festas e a dançar de uma maneira muito mais comedida do que faço com meus amigos e amigas mais próximos, nas festas que frequentamos.

Utilizar o banheiro nas festas também passou a ser um dilema. Na nossa sociedade cis e hétero-orientada, a atribuição de gênero ao banheiro segue se revelando um problema para as travestis. Na maioria das vezes, adentrar um banheiro masculino pode se revelar absurdamente perigoso, embora o banheiro feminino não seja um espaço livre de constrangimentos. Em alguns momentos, principalmente nas festas, fosse para segurar a bolsa, para dar um tempo da música ou para dar um “tapa na *make*” (retocar a maquiagem), eu acabava entrando no banheiro com elas. Às vezes, se o banheiro estivesse mais vazio, me arrastavam para dentro dele. Muitas vezes, como andávamos de mão dadas ou de braços entrecruzados, acabávamos nem percebendo. Minha vivência masculina, corporalidade e vestimentas, no entanto, me interditavam (talvez de forma inconsciente) a esses espaços, fazendo com que eu acabasse constrangido. Na maioria das vezes, elas relutavam em me deixar do lado de fora.

Em algumas festas que frequentamos juntos, por motivos de público ou mesmo de falta de vigilância, apesar de meu temor de utilizarmos o mesmo banheiro, não enfrentamos problemas muitos concretos além de olhares espantados. Uma única vez, Rafa brigou com uma segurança do local, gritando para a mulher ao se referir à minha presença: “Ela vai entrar siiim! Onde já se viu uma *lady* ficar do lado de fora?!”. A segurança riu e disse para não demormos.

Em outras festas, principalmente nas “baladas hétero”, cujas demarcações de gênero estavam mais evidentes, sendo locais menos permissivos à minha entrada no banheiro feminino, elas nem reclamavam de nossa separação momentânea. Nesse tipo de ocasião, apesar do incômodo passageiro, de acharem essa função do banheiro *uó* (sem sentido), minhas interlocutoras entendiam nosso deslocamento de gênero.

O mesmo aconteceu em relação a algumas investidas e convites mais inusitados. Quando Rafa me apresentou a um amigo, que queria ficar comigo, apesar da insistência dela, eu disse que havia acabado meu namoro há pouco tempo e que não estava disponível naquele momento. Depois, conversando sobre isso, ela me disse que não havia problema nenhum, que isso acontecia mesmo. Manter uma postura amigável, mas também mais comedida, me permitiu outras formas de reconhecimento. Mais de uma vez, em campo, recebi convite para compartilhar a taba (maconha) ou a selma<sup>26</sup>, bem como mais de uma vez acompanhei algumas das gurias esperando o “tele-gás<sup>27</sup>”. Em uma noite, depois de recusar um desses convites, Nani me disse que já havia falado para as gurias que tinha “analisado” o meu perfil no *Face* e que era perfil de “gente limpa”, que eu sabia me comportar, que falava bem e que me comportava de uma maneira diferente, o que era bom pois “as manas ficavam tudo loucas”.

Atribuições corporais e comportamentais também demarcaram minha presença e aproximação com o campo. Quando conheci Nara, estávamos na mesma festa, mas em rodas de amigos diferentes. Usando um tablet, ela não parava de fazer fotos e vídeos com suas amigas. Quando passei por ela, senti um puxão de cabelo. Ao me virar, vi que ela estava sorrindo. Não conversamos naquele momento, pois a música era alta e a dança deixava todos agitados. No entanto, cada vez que passávamos um pelo outro, ela puxava meu cabelo e dava risada, piscando um dos olhos em sinal amistoso ou fazendo de forma caricaturada que puxava o próprio cabelo. Quando nos encontramos no lado de fora da boate, ela foi logo dizendo “E esse *picumã*, veada?” Da mesma forma, em outra ocasião, conheci algumas gurias que estavam fazendo temporada ao passar por elas na esquina da Duque, eu estava vindo de um terreiro de umbanda, quando uma delas gritou, “Mana, o que é esse *topo babado*<sup>28</sup>?!”. Foi conversando sobre cabelo que me aproximei de algumas interlocutoras, passando a manter contato posteriormente. A partir de um puxão de cabelo, conheci Nara e passei a visitar sua casa. Depois descobri que fazia bastante

---

<sup>26</sup> Padê, selma ou Paulo Otávio é como a cocaína é chamada. Existe aqui uma relação bastante complexa entre seu uso e os contextos sociais. Em alguns momentos, é encarada com relativa tranquilidade e baixa ou nenhuma moralização. Em outros, relacionados a contextos particulares do trabalho na prostituição, é associada a perigo e ao comportamento violento dos clientes. Esse comportamento é atribuído ao uso da substância, especialmente em um contexto no qual não se tem muito controle e quando se está sob algum tipo de ameaça.

<sup>27</sup> Tele-gás ou boy distribuidor é quem entrega essas substâncias.

<sup>28</sup> Picumã, pico ou topo são sinônimos para cabelo.



tempo que ela não saía com suas amigas para “um fervero *das antiques*”, que estava “mais senhora” casada e que por isso fazia muitas fotografias e vídeos naquela ocasião.

Meu cabelo, que é comprido e ondulado, serviu também como processo de identificação com as interlocutoras em outros momentos. No Carnaval de 2016, Rafa, que estava com o cabelo lisíssimo à altura das nádegas, decidiu que queria alisar o meu também. Antes de nos encontrarmos no bloquinho de rua, ela me chamou para ir nos arrumarmos em sua casa, lá iria fazer uma chapinha<sup>29</sup> para eu ficar com o cabelo parecido com o dela. O cabelo liso ou alisado “é sucesso” da corporalidade travesti para a maioria das interlocutoras que consideravam um total “desperdício de peruca” eu não alisar. Por algum motivo, não pude ir a sua casa naquele dia e nos encontramos direto na festa. A primeira coisa que ela fez quando nos encontramos foi bagunçar meu cabelo dizendo que seria “bem feito” se eu não ficasse com ninguém, porque eu não tinha ido fazer a chapinha em sua casa.

Da mesma forma, sempre que saíamos juntos, Rafa, mas também as outras gurias, diziam, em tom de brincadeira, que eu “não levava jeito pra coisa” e sempre queriam me emprestar algum acessório, fosse um par de brincos maiores e mais brilhantes, arrumar minha maquiagem, ou me emprestar alguma peça de roupa considerada mais bonita. Minhas roupas de uso diário, em geral, calças, camiseta e tênis, eram consideradas “fraquinhas” ou “sem graça” para as festas. No cotidiano, minhas vestimentas também tinham “um tom apagadinho”, demarcando a busca por certa neutralidade associada com o comportamento de quem está no lugar conduzindo uma pesquisa.

Outra oportunidade de entender o modo como minha presença em campo era percebida foi em uma das visitas que fiz à casa de Laura, de 32 anos, com quem me aproximei quando passei a considerar as práticas religiosas como constituintes das trajetórias digitais. Laura é filha de Oxum, considerada a orixá das águas doces e do ouro, representada pela beleza, encanto e doçura e também recebe uma pomba-gira caracterizada como forte, atrevida e animada. Ela se identifica com essas figuras por serem comunicativas e muito falantes, por gostarem da beleza e da harmonia nas coisas. Conversando sobre a identificação pessoal com os orixás, eu lhe disse que gostava muito de Iansã, entidade dona dos raios e das tempestades. Ela me disse que achava muito difícil eu ser filho Dela, pois é uma orixá “muito agitada e briguenta”, do jeito que eu conversava e agia, considerado por ela como uma forma calma e atenta, devia *ter* um Oxalá velho, caracterizado por uma postura mais silenciosa e observadora, “pelo dom da escuta”<sup>30</sup> e

---

<sup>29</sup> Chapinha ou prancha é o alisamento de cabelos com aparelho de barras quentes.

<sup>30</sup> Obviamente, “dom” é apenas uma forma de expressão. Indica muito mais o reconhecimento de um tipo de postura que elegi e tentei manifestar para estar em campo do que algum tipo de capacidade natural.

de compreender os anseios das pessoas. Aqui, a postura que tentei conduzir durante o trabalho de campo foi interpretada por ela pela conduta pertencente a esse orixá.

Outro episódio que marca uma postura reflexiva e de minha presença em campo foi em maio de 2016, quando fui convidado por Cyntia a ir ao teatro com ela, assistir a uma exibição da peça BR-TRANS<sup>31</sup>, que estava na cidade. A ocasião reuniu muitas travestis da cidade a convite da diretoria do teatro. Estávamos no saguão esperando a chamada de entrada, quando elas decidiram se reunir para fazer uma fotografia desse momento. Obviamente eu me afastei, me aproximando da bilheteria onde estavam alguns amigos da universidade, tentando “me apagar de uma cena”, deixando o espaço livre para elas. Rapidamente ela me olhou e disse em um tom bastante ríspido: “Vem já aqui! Eu te chamei pra ti ser minha companhia!”. Depois da foto, ela me confessou que era a primeira vez que ia ao teatro e por isso tinha me convidado, para se sentir mais segura e por considerar que eu saberia me comportar nesse tipo de espaço. Tomamos um café antes da peça começar e nos emocionamos juntos naquela noite.

As interações online também se referem a essa reflexividade. Uma maneira de estabelecer contato através de meu perfil no Facebook foi curtir e comentar em muitos conteúdos postados pelas interlocutoras, fossem fotografias, ou mesmo postagens mais banais, do tipo quando desejam “bom dia”, “boa noite” ou “um ótimo final de semana”. Primeiro porque eles são significativos do cotidiano da internet e segundo porque acabavam se relevando tópicos, ou mesmo episódios, sobre os quais passaríamos a conversar tanto de forma online quanto nos encontros presenciais. Quando conheci Nara e nos adicionamos no Facebook, por exemplo, acabava sempre interagindo com muitas de suas postagens. Depois de um tempo sem frequentar sua casa, pois estava envolvido em outras atividades, nos encontramos ao acaso na rua. Ela me abraçou e foi logo disse animada: “Que foi, bicha, tu parou de curtir minhas coisas?! A gente não é mais amiga, é isso? Ou tu me abandonou e não quer mais saber de mim?”.

As marcações do meu perfil em algumas de suas postagens também demonstravam formas como a minha presença passou a ser refletida, principalmente quando o trabalho de campo se tornou mais efetivo e nossos encontros e conversas mais cotidianos. Em algumas ocasiões, mesmo que eu não estivesse presente, elas marcavam meu perfil, fosse em fotografias de junções e fervos, viagens, uma fotografia tomando chimarrão ou passeando no parque, ou ainda algum outro tipo de conteúdo publicado. Dessa forma, em muitas publicações sobre temas como transexualidade, violência LGBT+ e de gênero, principalmente matérias jornalísticas,

---

<sup>31</sup> A peça é encenada pelo ator Silvero Pereira, que logo depois viveu as personagens Nonato/Elis Miranda, na novela *A Força do Querer*, na Rede Globo. BR-TRANS é uma peça ao estilo teatro documental, que reflete sobre a vida das travestis brasileiras.

meu perfil acabava sendo marcado de forma pública, com a postagem indo parar na minha linha do tempo. Nessas ocasiões, me sentia compelido a curtir e comentar tais postagens, pois as entendia como o próprio interesse das interlocutoras em manter nossas interações online.

O trabalho de campo, que reuniu fragmentos de conversas e observações em distintas circunstâncias, foi atravessado tanto pelas tentativas de conduzir uma postura de pesquisa quanto pela própria interpretação que minhas interlocutoras passaram a fazer dela. Ao acompanhar trajetórias digitais, fragmentadas, fluidas e difusas, foi preciso atentar às complexidades de uma etnografia construída na e pela internet e entender os modos com que o trabalho etnográfico assumia uma série de especificidades.

## 2.1 ACOMPANHAR, VER, OUVIR, TECLAR, CONVERSAR, ESCREVER: ETNOGRAFIA PARA A INTERNET

No Dicionário Aurélio (2008), o significado atribuído à palavra *acompanhante* é: “Diz-se de, ou pessoa que acompanha”. A ambiguidade que essa palavra assume, nos contextos de fala cotidianos, pode se referir a seguir ou observar alguém ou algo, servir de companhia, manifestar cuidado por alguém, e em alguns contextos particulares, refere-se ainda à prostituição, em geral atribuída a um imaginário de “acompanhante de luxo”, vivido por outras demarcações que não a sociabilidade de puta (cis ou trans) de esquina.

O desenvolvimento de trabalho etnográfico voltado às trajetórias digitais das travestis encontrou respaldo no sentido que essa palavra atribui a alguns atos, dando a eles uma noção de proximidade, de ser recebido ou receber alguém e poder estar em sua companhia. Essa noção foi tomada de Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017), ao proporem um inventário de caminhos possíveis tanto sobre as cidades quanto sobre os ambientes digitais. Para as autoras, existe uma relação que se estabelece entre as plataformas digitais e as experiências urbanas, uma vez que, pelas cidades, nós não andamos sempre da mesma forma, embora esse processo, o de andar, seja na maioria das vezes percebido como o modo natural que agimos em qualquer ambiente. Os processos de naturalização da vida urbana, a facilidade com que concebemos, transitamos e habitamos esses espaços, bem como os ambientes digitais, apontam para os gêneros da vida em formulação:

No caso das cidades, este processo de naturalização já ocorreu há muito tempo, na medida em que os modos de vida urbanos se tornaram predominantes na maioria das sociedades. No que se refere aos modos de vidas digitais, este processo de naturalização está em curso e, por causa dele, toda nossa existência e relação com o espaço-tempo vem se modificando (LEITÃO; GOMES, 2017, p. 43).

Com isso, modifica-se também o trabalho do antropólogo – que já sabemos se tratar, desde Roberto Cardoso de Oliveira (2006), de *olhar, ouvir e escrever*, e desde Hélio Silva (2009), *andar, ver e escrever*, como a realização de uma sequência de atos cognitivos. No entanto, o que parece interessante destacar são as transformações desses atos à luz das práticas e gêneros dos ambientes das culturas digitais, onde se coadunam olhar e andar, ouvir e ver.

Da proposta de Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017), enfoco no segundo caminho<sup>32</sup>, o de acompanhar, rastrear espaços e viajar junto. Acompanhar exige uma noção de proximidade para com alguém, o que pode ocorrer mesmo à distância, desde que exista interesse ou motivação e formas práticas que possibilitem sua realização. As práticas encontradas nos ambientes digitais desse tipo são demarcadas pela “convergência identitária”, articuladas pela presença online do usuário e a constituição de seu perfil, assinalado por uma série de registros possíveis (fotografias, nome, gênero, faixa etária, lugar, entre outros). Ainda que sobre ameaças de um “pânico do fake”, uma das principais características desses ambientes é o referendo ao usuário de sua identidade fora da rede. O Facebook é o ambiente digital que as autoras utilizam para dar como exemplo da convergência identitária:

[...] mais do que em qualquer outra plataforma digital anterior ou contemporânea, a convergência identitária é uma característica fundamental, tanto em termos de identificação com nome e dados identitários “off-line” dos indivíduos quanto em termos cruzamentos com outras identidades que possam vir a ter noutros ambientes, como o Instagram, o Flickr e o Twitter (LEITÃO; GOMES, 2017, p. 52).

O fato de todas as interlocutoras possuírem um perfil no Facebook foi fundamental para a condução da pesquisa e para as descobertas de outras plataformas e ambientes em que interagem. O deslizamento entre o Instagram e o Facebook aparece de forma bastante contínua, principalmente em relação às fotografias que são postadas, embora algumas muitas delas fiquem restritas apenas ao Instagram. Da mesma forma, a convergência identitária é mantida em outros ambientes que pude mapear, como nos aplicativos de busca (para encontros sexuais e amorosos), sendo os principais: Tinder e Grindr; sites e chats online, ou ainda nos sites de anúncios.

Para as autoras, os ambientes digitais de convergência identitária colocam os pesquisadores a enfrentar o debate a respeito das intersecções entre as práticas on e offline. No entanto, elas alertam, que a forma de compreensão dos trânsitos desses ambientes e de passos

---

<sup>32</sup> O primeiro é o das perambulações, do flâneur, do turbilhão de fluxos, que conduz aos ritmos e topografias da Paris urbana ao Twitter. O terceiro é o da imersão, caminho das descontinuidades, dos sonhos e dos fetiches, dos jogos de dentro e fora do Second Life.

para uma definição metodológica precisam ser refletidos em função das práticas dos próprios usuários. Beatriz Polivanov (2013), de maneira semelhante, ao revisar as principais reflexões conceituais das pesquisas de abordagem etnográfica no campo da comunicação, argumenta que a multiplicidade de conceitos mobilizados, como netnografia, etnografia digital, etnografia virtual, webnografia, ciberantropologia, indicam tanto diferentes abordagens possíveis como as formas metodológicas de condução da pesquisa.

O trabalho de campo a respeito das trajetórias digitais, conduzido por observações e interações em ambientes online e por encontros presenciais, aproxima-se de algumas noções da Antropologia Digital, como propostas por Daniel Miller e Heather Horst (2015), pelos trabalhos etnográficos de Daniel Miller sobre os usos da internet e celulares em Trinidad (MILLER; SLATER, 2001; MILLER; SLATER, 2004; MILLER, 2013), sobre as especificidades do Facebook (MILLER, 2011) e sobre os usos das redes sociais em pesquisa comparada (MILLER et al., 2016). Da mesma forma, dialoga com a perspectiva de uma etnografia para a internet como proposta por Christine Hine (2015, 2016), uma vez que o desenvolvimento do trabalho de campo reporta aos envolvimento do pesquisador com a produção de conhecimento, discutindo os passos e as gerações de “insights” dentro da cultura que está descrevendo, obrigando-se ao exame de suas dúvidas, frustrações e quanto à tomada de decisões nos deslocamentos que realiza.

Para Christine Hine (2015), a internet precisa ser pensada enquanto um fenômeno cotidiano. Os ambientes tecnológicos e digitais, ao passo que se entrelaçam com todas as interfaces da vida cotidiana, precisam ser refletidos ao encontro das percepções do pesquisador com as daqueles que participam do estudo. Como perspectiva, o trabalho etnográfico para a internet demanda do pesquisador o desenvolvimento de uma consciência sobre como ele se movimenta entre as mídias e tecnologias digitais e as situações em que elas são utilizadas.

A dimensão cotidiana da internet corresponde ao fluxo das experiências vivenciadas e oportunizadas tendo por base as possibilidades tecnológicas, que são estruturadas materialmente e que interatuam com as demais estruturas sociais. É dessa forma que a tecnologia pode ser refletida nas circunstâncias do cotidiano. A etnografia, assim, persegue questionamentos a respeito de como a internet se caracteriza e quais as suas circunstâncias, bem como quais conexões são estabelecidas e quais são apagadas, tornando “sensitivas as variantes da internet, pedindo um cuidado especial com as circunstâncias específicas com a forma que esses significados são produzidos” (HINE, 2015, p. 53, tradução nossa).

Nessa perspectiva, o trabalho etnográfico focaliza em perceber os usos particulares que são atribuídos à internet em contextos específicos de trabalho de campo. Privilegia um trabalho

de rastreio e acompanhamento das interações online junto aos fluxos do cotidiano, tentando perceber como a internet assume os significados que são atribuídos pelo grupo estudado. A internet é entendida não como uma ferramenta, ou algo completamente separado dos demais contextos da vida dos usuários (MILLER; SLATER, 2001), mas como uma plataforma que permite às pessoas a criação de tecnologias do cotidiano, a manutenção de laços sociais, sejam eles já existentes ou novos, adquirindo desenhos próprios para fins particulares.

Privilegiando os “gêneros de usos conectados por acesso on-line” (MILLER, 2013, p. 165), essa abordagem permite ao pesquisador acompanhar o que as pessoas estão fazendo na e com a internet. Para isso, investe na imersão em um campo particular de informantes, orientado nas territorialidades e espacialidades em que eles se inserem, situado no tempo e no espaço das relações cotidianas, cujas reflexões são conduzidas pelas principais técnicas do trabalho etnográfico, a observação participante e a manutenção de um diário (MILLER; SLATER, 2000). Nesses cenários, o pesquisador se insere nas redes de sociabilidade que constituem as interações de seus interlocutores, participando delas nos ambientes online e em seus espraíamentos entre outros campos e fora da rede.

Para Christine Hine (2015, p. 20), uma das questões centrais da abordagem etnográfica para a internet se refere aos modos que o pesquisador utiliza para estabelecer em campo um tipo de “co-presença”, o que envolve obter um contato estreito com o cotidiano do grupo estudado, tornando difícil para o pesquisador manter uma postura de distanciamento. Na internet, o pesquisador assume uma postura de compromisso com os cenários e as interações que passa a desenvolver, aceitando as responsabilidades e os desafios da condução da pesquisa.

O etnógrafo continua a desenvolver o seu conhecimento de forma a estar, fazer, aprender e praticar, estando perto dos pesquisados no cotidiano de suas vidas. Em um mundo impregnado pela mídia, estar próximo é uma tarefa necessária e o etnógrafo precisa adaptar-se a si próprio para ter a proximidade física, mas sem perder a visão original dos princípios e motivações etnográficas de modo a fazer da etnografia uma distinta forma de produção de conhecimento (HINE, 2015, p. 21, tradução nossa).

A noção de internet como artefato cultural (HINE, 2004) segue possuindo uma correspondência com as reflexões de uma etnografia para a internet (HINE, 2015), bem como para com a noção de gêneros culturais (MILLER, 2013). O enfoque em ambas as perspectivas são as reflexões sobre como seguir as navegações cotidianas na direção de uma observação etnográfica, adaptando ferramentas de pesquisa e procedimentos metodológicos para tentar compreender os significados atribuídos pelos grupos investigados.

Como um artefato ou gênero cultural, a pesquisa privilegia as práticas sociais que se estabelecem nos usos cotidianos das tecnologias. Pensar a internet como um artefato cultural permite indagar sobre os diferentes usos que as pessoas fazem desses artefatos, sobre o modo multifacetado com que a internet atravessa diferentes ambiências e territórios. A internet é compreendida como um elemento incorporado à vida social (HINE, 2015), que tanto sinaliza a articulação de culturas específicas quanto assume significados culturais variados e plurais que são atribuídos especialmente aos modos particulares do consumo das tecnologias (MILLER, 2013). Como um gênero cultural,

[...] deixamos de pensar em tecnologias da comunicação como coisas, ou capacidades, e começamos a vê-las como análogas à arte da sedução: modos de nos fazer atraentes para a pessoa com quem nos comunicamos. Claro, a sedução é apenas uma das muitas coisas que estão em jogo aqui. A questão mais ampla é que as tecnologias da comunicação são essencialmente gêneros culturais, e que a melhor maneira de apreciá-las é comparável à que usamos para outros gêneros culturais (MILLER, 2013, p. 170)

Embora meu campo seja constituído pela arte da sedução propriamente dita, essa noção estabelece relação mais ampla nos contextos de vida travestis. Acompanhando contextos completamente offline, descobri, por exemplo, pequenos truques atribuídos aos artefatos digitais. Mesmo sem conexão, um telefone tem seu valor. Na falta de um espelho, a tela do celular, mesmo que desligada, ou a câmera de vídeo funcionam para retocar o batom e para ter a certeza que “tudo está no lugar certo”. Na falta da bolsa, não existe melhor lugar para guardar *o trinta*<sup>33</sup> que o espaço entre a bateria e a capa traseira do aparelho. Algumas brincavam ainda que guardavam a gilete escondida na capinha do celular<sup>34</sup>. Ou ainda, mesmo com o celular na bolsa, ao passarem por um homem considerado bonito, ligeiras abriam um sorriso, paravam “do nada” e perguntavam: “*Tem horas, amor?*”. Uma tentativa rápida de chamar atenção e se divertir, manter um primeiro contato, já indicando uma forma carinhosa de tratamento.

O trabalho de campo fragmentado pelas lógicas espaço-temporais das *temporadas* das interlocutoras também permitiu ritmos de observação diversos, ora voltados para contextos de presença física partilhada, ora para interações completamente digitais, principalmente para aquelas que conheci na rua e que consegui manter laços nos ambientes digitais. A noção de

<sup>33</sup> Faz referência ao pagamento do trabalho sexual.

<sup>34</sup> O uso da gilete é contado pelas interlocutoras mais como uma anedota da violência, em tom de brincadeira, do que uma utilização real. Nenhuma delas, de fato, carrega consigo uma gilete ou qualquer artefato cortante, mas todas sabem da atribuição do uso das giletas *pelas precursoras*. Contam histórias de travestis mais velhas que levavam para a noite uma gilete, muitas vezes escondida debaixo da língua. Era preferível cortar o próprio corpo e com isso ter que ir parar em um hospital ou serviço de saúde do que ser levada pela polícia. Ao pânico do sangue atribui-se também o medo de contrair HIV/Aids.

“etnógrafo-stalker” (LEITÃO; GOMES, 2017, p. 54) permitiu me inserir em suas sociabilidades já existentes em ambientes como o Facebook, “acompanhando os passos de perfis/pessoas na própria plataforma e fora dela, viajando junto com seus interlocutores”. Viajar juntos não é, no contexto das trajetórias digitais, apenas uma metáfora, pois relevou algumas das dinâmicas demarcadas pelas temporadas delas em outros lugares. Em alguns casos, recebi mensagens, fotografias e fiquei sabendo de babados vividos em outras cidades, durante viagens de lazer ou de trabalho. Esse deslocamento também aconteceu dentro da cidade – minha posição de morar no centro e a delas, nas periferias, também demarcava tensões e deslocamentos. Depois de uma noite no centro, elas voltavam para suas casas e eu para a minha, contando com a sociabilidade online para seguir acompanhando suas trajetórias.

A interdição ao trabalho sexual também foi demarcada pelo tipo de acesso às narrativas. Eu podia *acompanhar* na noite até a chegada dos clientes. Se elas retornassem, o trabalho de campo presencial prosseguia; do contrário, contava apenas com a vontade de elas continuarem conversando comigo no outro dia. Nos contextos em que pude acompanhar as rotinas diárias, ficaram mais evidentes práticas em que os fluxos online e offline se entrecruzam, pois podia acompanhar o potencial de suas performances (MILLER, 2013). Performances tanto faladas por ligação quanto mantidas por mensagens de texto, pelo envio de áudios ou fotografias.

Acompanhando rotinas cotidianas, compreendi o laborioso trabalho de “atirar as mariconas”, de se envolver com os perfis e contatos masculinos, demonstrando que estavam de fato interessadas não no retorno financeiro, mas nas características, habilidades, sentimentos ou nas singularidades desses homens. Lendo e ouvindo suas conversas nos aplicativos, compreendi que muitas delas eram pautadas por certa semelhança à noção de “expressão obrigatória dos sentimentos” (MAUSS, 1979), não para o choro, mas para formas de estipular a excitação e o desejo pelo gozo. Roberta, de 24 anos, natural de Manaus, que conversei durante sua temporada de dez dias na cidade, em maio de 2016, me mostrava como ela fazia para conquistar um boy durante uma conversa. Ao receber uma fotografia íntima, por exemplo, já respondia demonstrando um forte interesse imediato, dizendo que o boy era maravilhoso, que já estava “louca para dar”, muitas vezes sem sequer ter olhado a fotografia ou prestado muita atenção na conversa. Expressões como “vem”, “delícia”, “DLÇ”, “gostoso”, “quero”, “agora”, “enooorme” (em relação ao tamanho do pênis) também eram utilizadas de maneira quase que instantâneas para manter o interesse e o ritmo da conversa.

Foi ela quem me disse “não haver mistério”, que todas as manas já sabem o que precisam dizer – caráter compartilhado socialmente pelo grupo para a manifestação das emoções – se querem conquistar um oco na internet, na rua ou no celular. Para ela, a dinâmica é a mesma: a



maioria dos homens que ela *caça* nos aplicativos nem sabe escrever direito e que, por isso, é preciso simplificar as coisas, “chegar direto no que interessa, que é pôr a mão no *aque* (dinheiro)”, já que eles quase sempre estão “desesperados” ou “loucos de sede”. A forma imediata como as expressões precisam ser geridas é importante para o desenvolvimento das conversas. A maioria delas diz que não deixa um boy sem resposta por muito tempo – daí a obrigatoriedade de responder rápido e a contento – porque muitas vezes o tesão é incerto, os contextos de encontro bastante complexos (estar sozinho, morar longe, poder se deslocar) e “toda uma função” pode acabar por qualquer motivo exterior à vontade dos envolvidos.

Mais de uma vez, em nossos encontros presenciais, tive a sensação de estar na frente de dona Rosa, interlocutora de Cláudia Fonseca (1999), que quase aos prantos se queixava de suas misérias à antropóloga, para no momento seguinte, mudando o tom de voz, virar para o lado e chamar um vizinho passante de corno. Nesse caso, o “corno” eram os homens com quem minhas interlocutoras conversavam. Várias vezes estavam pintando as unhas, tomando chimarrão, assistindo TV ou fazendo qualquer outra coisa e *soltavam* em tom amoroso, calmo ou sensual um áudio do tipo: “Ai, meu amorzinho, estou morta de saudade de você, quando vamos nos ver de novo?”, “Ai, gostoso, desse jeito você me deixa louca, tô aqui toda molhada pensando nessa neca!”, “Oi, meu lindo, que saudade de nós dois juntinhos!”, “Ai que delícia, tô aqui babando para você me pegar de jeito”. No instante seguinte, se viravam para mim e diziam, às vezes parecendo incomodadas ou já rindo em tom de deboche, segurando o celular perto do rosto como se estivessem xingando ou gritando com a pessoa: “Maricoona dos infééernos!”, “Puto desgraçaaado!”, “Putá que pariu! Que mééérda!”, seguido de um “Ninguém merece esses veado, né? Ter que aguentar essas desgraça”.

As imbricações entre o online e o offline, no contexto das interpretações propostas por minhas interlocutoras convergem com o entendimento de que a internet se tornou parte do cotidiano, e que não pode ser compreendida enquanto composta por esferas separadas (MILLER, et al., 2016). As interlocutoras sempre afirmaram a importância de estarem online, como uma parte da sociabilidade do dia a dia e que reverbera de forma bastante decisiva sobre as próprias condições em que o dia é vivido. Nas declarações destacadas, isso fica evidente:

Se eu não entrar [na internet] hoje, eu não sei como vai ser o meu dia, você me entende? Que isso depende do que acontece ali pra gente saber. Tá tudo misturado. Como eu cheguei aqui, se eu vou sair com alguém ou não, pra onde eu tô indo e depois como vai ser a função toda, depende pra tudo o que eu faço. Você [Alisson] me falou se é virtual ou não, eu acho muito difícil isso de separar uma coisa da outra, porque se eu não *tiver ligada* [conectada] eu acho que eu ia ficar deitada na cama o dia todo feito uma boneca. Sem saber pra onde ir. (Roberta, em maio de 2016)

Outra resposta a um mesmo questionamento sobre a diferenciação entre realidades online e offline foi dada por Samara, de 31 anos, também de Manaus e amiga de Roberta. Ela me disse que encarava seu perfil e o que publica na internet como uma “coisa virtual”, mas que nem por isso deixa de ser verdadeiro. Ela comparou a internet ao sexo, dizendo que o sexo era a coisa mais virtual que podia existir e, ao mesmo tempo, a coisa que ela mais fazia na vida:

Pra mim, tudo isso ali que tá [no Facebook] já tá na cabeça da gente. Pra mim dá pra dizer que o sexo sempre foi uma coisa virtual. Uma coisa que se passa na cabeça da gente primeiro. Onde que você acha que tá o sexo? E olha que eu sei. [Risos]. Tá nos dois se pegando? Tá no fervo? Nas função que tão fazendo? Acho que nem no prazer tá, porque o prazer é uma coisa que também vem primeiro na cabeça da gente. E isso é uma parte, tá, que tá ali também. O sexo tá na cabeça da gente porque tudo isso aí se passa pela cabeça da pessoa. O que ela gosta, o que ela não gosta, o que ela é, o que ela quer, o que ela quer ser, vem tudo primeiro dentro da cabeça. *O sexo é a coisa mais virtual que existe no mundo.* E ainda dá pra fantasiar do jeito que a pessoa quer. Fazer de tudo que é jeito. Dá pra inventar um monte de coisa que não existe. Mas *isso não quer dizer que não existe mesmo e que a gente não faça o tempo todo.* (Samara, em maio de 2016, que brincou para que eu aproveitasse a resposta, que naquela noite estava se sentindo “bem filósofa”).

Ao compreender que para as interlocutoras essas práticas estavam imbricadas, o trabalho de campo passou a se aproximar das formas de incorporação da internet nos contextos do cotidiano. Miller (2013) aponta três tipos de apropriação que a abordagem etnográfica permite perceber. A primeira delas está relacionada *ao modo como a internet ajuda na elaboração identitária e construção das narrativas sobre o self*. Essa dimensão atravessa algumas das pesquisas já realizadas a respeito de contextos transidentitários na internet.

Ao iniciar meu campo, Tateando possíveis trajetórias, perguntei a uma interlocutora se eu poderia lhe enviar algumas perguntas por e-mail. Instantaneamente, ela me olhou surpresa e respondeu: “Tá louca, bicha, quem é que usa isso de e-mail hoje em dia?”. De fato, a maioria de minhas interlocutoras não dá muita importância ao e-mail, nem possuem o costume de checarem suas caixas de entrada de modo diário. Para elas, o e-mail possui pouca ou quase nenhuma utilização como correspondência interpessoal, pois estão mais disponíveis em outras formas de interação, mais rápidas e instantâneas, como WhatsApp e Messenger do Facebook.

No entanto, é o endereço de e-mail que permite os cadastros e acessos aos sites e aplicativos, ainda que, no caso dos aplicativos, a entrada passe a ser automática depois do cadastro. Em alguns sites, a possibilidade de fazerem login pelo perfil do Facebook, ou pelo número do telefone, também diminui a noção de que o e-mail sirva para muita coisa. Não é que ele não seja utilizado. Como a maioria delas “possui a vida” nos aparelhos celulares, são zelosas principalmente com suas senhas, pois perder o celular ou tê-lo furtado pode se revelar um

problema bem desgastante. Nos casos de compras online em sites, o e-mail passa a ser mais utilizado, sobretudo para acompanhar os pedidos.

Diferentemente do que acontece com o e-mail, os sites de redes sociais e aplicativos utilizados para o agenciamento de conversas e encontros são bastante representativos para a reflexão acerca de como a internet possibilita elaborações identitárias e as reflexões em torno da constituição do self. Como apontado por Miller (2011), esse processo não implica apenas no sentido de uma “netiqueta” que se estabelece de forma consensual, mas nas formas de conduzir versões sobre a própria pessoa que são elaboradas de acordo com variados graus performáticos e com base em certos quadros de expectativas.

A elaboração de referenciais e interpretações identitárias no Facebook pode ser associada à noção proposta por Christine Hine (2015) de *corporificação da internet* na vida cotidiana, que sinaliza que os processos de construção de identidades não podem ser separados das formas como o corpo é assumido nas interações. As possibilidades de viver o online são entendidas pela autora como uma forma de extensão da incorporação do humano no mundo. Os corpos não são apagados ou virtualizados nas experiências e interações do online, mas estão presentes e evocam dimensões físicas, emocionais e intersubjetivas.

A internet como incorporada articula não somente a percepção do corpo humano como base necessária para a transmissão de informações, mas como ato pelo qual os processos de subjetivação são expressos e construídos nas composições e experiências online. Conforme a autora, a internet é experimentada por usuários “incorporados” ligados ao trânsito e às formas de se fazer presente em diferentes ambientes e plataformas. Desse modo, as sociabilidades online posicionam e reposicionam os corpos e os processos de subjetivação de si e dos outros em diferentes arranjos sociais e circunstâncias cujas materialidades que não podem ser entendidas como “variações projetivas” ou simples representações, mas como pertencentes à própria experiência corporal vivida nos mecanismos mais alargados da experiência social.

Para as interlocutoras, o Facebook é o principal ambiente no qual conseguem expressar suas identidades. Como procurarei demonstrar adiante, a centralidade que o perfil do Facebook assume em suas vidas cotidianas não diz respeito apenas aos regimes de interação, sociabilidade e visibilidade que ele proporciona, mas se refere, nos termos propostos por Nikolas Rose (2011), a uma série de operações tecnológicas de produção do self, à construção e avaliação das próprias subjetividades que são atribuídas a si mesmas e às outras pessoas com quem interagem.

Partindo de uma leitura foucaultiana do poder, Rose afirma que as tecnologias do self estão costuradas no tecido da experiência social e que se estabelecem em relação aos regimes de governo e controle aos quais os corpos estão submetidos. A fim de estabelecer um paralelo

com as formas de construção de subjetividades travestis na internet, entendo, ainda que de maneira bastante genérica, o governo de seus corpos em função das normas cis-heterossexualizadoras vigentes em nossa sociedade.

Essas normas atuam em quase todos os ambientes em que elas se localizam ou se expressam. A cisgeneridade e a heterossexualidade, assumidas em seu caráter compulsório, correspondem às principais racionalidades que constituem as tecnologias de governo contemporâneo das travestis, sendo responsáveis pelos contextos de marginalidade, subalternidade e precariedade em que elas vivem. Na perspectiva de Rose, são sobre as próprias regulações de controle que as pessoas são chamadas a *fazerem* a si mesmas através de processos de autorrealização.

Através das tecnologias do self, as pessoas passam a conduzir e narrar seus estilos de vida, que se apresentam como “estilos possíveis” dentro de uma pluralidade de alternativas, ainda que para a maioria essas alternativas possam ser bastante restritas. Assim, essas tecnologias operam de forma simbólica e psicológica, recorrendo sedutores processos de “engajamentos ativos” dos sujeitos nas operações de pensar, querer, sentir e fazer a si mesmos, impelindo o self “a dar sentido à vida por meio da busca por felicidade e autorrealização em sua biografia individual” (ROSE, 2011, p. 114).

No entanto, esse processo de autorrealização das identidades, nos contextos de governo das populações, é mantido por moralidades éticas que estão atreladas a contextos específicos de regimes e exercício do poder. Em muitos contextos, ao subjetivarem a si mesmas, as pessoas acabam por trabalhar em função das próprias tecnologias que as subjetivam. Com isso, perde-se a noção de que o poder domina, reprime ou coloniza, ao passo que ele é entendido como um convite, seduzindo e educando as pessoas a realizarem “uma aliança frouxa e flexível entre [...] as interpretações e ambições pessoais e os modos de vida social ou institucionalmente valorizados” (ROSE, 2011, p. 114).

Essa noção de que as tecnologias contemporâneas de produção de self se manifestam de forma ambígua, ora servindo aos regimes estabelecidos, ora proporcionando certas aberturas a processos de dissidência das normas, dialoga com a noção de dispositivo que Giorgio Agamben (2014) também toma do pensamento foucaultiano. A palavra dispositivo serve para entender os mecanismos e tecnologias particulares que possuem a capacidade de capturar, orientar e controlar os processos de subjetivação humanos, bem como as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Para o autor, nos regimes de governo dos corpos, não basta inquirir apenas nos sistemas de poder mais evidentes em uma sociedade, mas refletir os dispositivos mais sutis, mais singularizados e pessoalizados – como os computadores e os

celulares – que são capazes de enquadrar as subjetividades dentro de regimes específicos de poder que orientam e definem as possibilidades de viver.

Contra essa capacidade dos dispositivos de capturarem os processos de subjetividade humana em função da regulação dos sistemas de saber/poder, Agamben (2007) atenta à profanação dos dispositivos. Atos que restituem ao livre uso, uso lúdico ou não instrumental as coisas que foram tornadas consagradas, ou seja, capturadas pelos dispositivos e tornadas normas. Se os dispositivos consagram determinados atos, atribuindo-lhes um estatuto de verdade e permanência, são os usos profanos que podem liberar os sentidos interditados pelas normas. Para o autor, é a ludicidade dos atos profanatórios que permite às pessoas escaparem dos imperativos da captura, interpretando, sobre outras perspectivas, os próprios contextos com que articulam e refletem sobre suas subjetividades.

A segunda apropriação proposta por Miller (2013) diz respeito *ao modo com que internet cria novas liberdades, mas também novas formas de controle*. Orientar o trabalho de campo para esse tensionamento implicou em perceber os contextos particulares com que a internet era incorporada no cotidiano (HINE, 2015) justamente com o entendimento da própria ambivalência da internet (MILLER; HORST, 2015).

Miller e Heather Horst (2015) afirmam que os regimes de fechamento e abertura organizam as possibilidades de navegação e interação, criando novas formas de participação e experimentação da liberdade e da expressão, mas também podem induzir ansiedades quanto ao controle sobre como as capacidades serão empregadas. Cabe ao pesquisador mapear os trânsitos nos ambientes digitais, que devem ser percebidos através de tensões e controle das interações, bem como atentar às linguagens e materialidades que caracterizam cada regime de interação.

Na condução do trabalho de campo foi necessário observar não apenas as ambiguidades próprias dos ambientes digitais, mas de forma também expressiva a ambiguidade que constitui a própria presença sociocorporificada das travestis, tanto em relação aos usos das tecnologias, como também (e principalmente) ao modo com que esses usos estavam relacionados com os quadros mais gerais e característicos de suas narrativas de vida. Dessa forma, fez mais sentido investir na observação participante e no trabalho de campo mais presencial, fora dos contextos online, a partir das experiências nos ambientes que compartilhávamos. Criar e gerir perfis em outros ambientes seria supor, de maneira bastante equivocada, que eles se apresentariam para mim da mesma forma que para elas.

Entre agosto de 2015 e junho de 2016, mantive um perfil pessoal no Tinder e no happn, cuja demarcação de gênero (masculino) para interesse em perfis também do mesmo gênero em nada serviu aos propósitos da pesquisa. Ao mudar a configuração de interesse, pude perceber

que alguns perfis de travestis/mulheres trans apareciam. Isso acontecia porque, nesses aplicativos, as gurias estavam cadastradas através de perfis femininos com interesse de busca para perfis masculinos (portanto, de maioria heterossexual). À época, os dois aplicativos se mostravam bastante normativos, no sentido de oferecer apenas a possibilidade de identificação com um dos dois gêneros (feminino ou masculino). Da mesma forma, durante o tempo que utilizei o Grindr (aplicativo específico para encontro, sexo e namoro entre homens gays ou bissexuais), observei que não havia muitos perfis de mulheres trans e travestis, nem mesmo de transhomens gays ou bissexuais, ao menos de forma declarada nas fotografias e descrições.

Rochelli, de 22 anos, natural de Santa Maria e que conheci por intermédio de Rafa, foi uma das primeiras interlocutoras a me falar que utilizava o Grindr. Ela morava com os avós maternos em uma pequena casa no mesmo bairro onde Rafa morava. Durante o dia, cuidava dos idosos (que eram pensionistas) e fazia as tarefas domésticas e da rua e, em algumas noites, acompanhava Rafa na quadra. Os avós não sabiam dessa circunstância de sua vida, pois ela sempre dizia sair para ir à casa da amiga ou a alguma festa durante os finais de semana. Ao ir menos para a quadra, ela acabava utilizando bastante a internet para gerir encontros sexuais, seja pelo seu perfil no Facebook ou pelos aplicativos de relacionamento.

No Grindr, ela utilizava uma fotografia de corpo e rosto e se apresentava como “Rô. G-TRANS.” (garota trans<sup>35</sup>), mas não mencionava nas informações do perfil que cobrava pelos encontros. Isso era revelado somente nas conversas com os homens que manifestavam um interesse mais concreto em se encontrar com ela. Ela me disse que muitos perfis puxavam conversa por se dizerem curiosos, por imaginarem “como é que era seu corpo e como seria o sexo com uma travesti”, manifestando que tinham “vontade” de ficar com uma trans/travesti, mas que não tinham coragem, porque faltava oportunidade, ou mesmo interagiam somente para pedir fotos da *neca dura*. No entanto, nesse aplicativo de maneira específica, ela disse que foi onde mais recebeu mensagens agressivas, fosse de perfis anônimos (sem fotografia ou com poucas informações disponíveis) ou de perfis mais completos, onde minimamente podia encontrar dados como uma fotografia e o próprio nome da pessoa:

Uma vez uma bichinha veio do nada, que eu nem sabia quem era, pensa numa bem veada, mas beem veada, passivona, pão com ovo, sabe, morta de fome a coitada, quase mais mulher que eu e me disse pra eu sair dali, que ali era lugar só pra homem. Ai, querida! Coragem né! Eu enchi aquele putinho de osso, que ela fosse cuidar do rabo dela e parasse de cuidar do meu. E ela ainda queria fica batendo boca comigo, desaforada. Bem capaz que eu ia fica disputando o rabo com veada né. Em outra vez, um cara, que eu acho que era fake, ou uma maricona enrustida, que tinha uma foto de cueca box marcando a odara [o pênis grande], me disse pra eu sair dali, que ali não

---

<sup>35</sup> É preciso lembrar do trânsito entre as noções trans e travesti.

era lugar pra gente que nem eu, que ali não era lugar de vagabunda, que não era lugar de travesti. Que lugar de travesti era na esquina ou no lixo. Eu respondi que ele fosse toma no cu dele, maricona fodida, mas ele não me respondeu mais. (Rochelli, em setembro de 2017)

Neste exemplo, os procedimentos de controle surgiram através do comportamento dos usuários do aplicativo. Ao mesmo tempo em que ela podia desfrutar de uma liberdade maior de exercitar sua sexualidade, bem como o exercício da sexualidade em contextos de prostituição mais amplos que a quadra, através da internet, também ficava exposta às interdições e violências declaradas, aqui manifestada pelas formas como apenas a sua presença no aplicativo foi interpretada. Aqui se estabelece novamente um paralelo do uso da internet pelas regulações mais amplas das normatividades sexuais cisgêneras enquanto um padrão estabelecido de nossa sociedade, o que aporta no modo violento com que suas identidades são apreendidas, inclusive dentro de espaços de sociabilidade que comportam as sexualidades dissidentes.

A terceira apropriação proposta por Miller (2013) diz respeito *ao modo com que a internet torna possível ver as mediações da mídia*. Essa apropriação faz referência a percepção dos usuários aos contextos em que percebem a atuação da mídia (principalmente a internet, mas também outras mídias) na elaboração de seus contextos sociais. Conforme o autor, a perspectiva etnográfica orientada por esse prisma permite indagar como as diferentes materialidades das experiências online passam a ser refletidas em cada contexto de apropriação.

No trabalho etnográfico, as dinâmicas de cada contexto precisam ser pensadas em função de suas materialidades específicas. Para os autores, as materialidades podem ser pensadas de três modos distintos: (1) a materialidade da infraestrutura e da tecnologia digital, que se relaciona aos processos materiais e mecânicos de constituição do digital; (2) a materialidade dos conteúdos, que se refere aos regimes de circulação e acumulação de informações, alimentando ou impactando os regimes de poder e reconhecimento social, visto que “ser material no sentido do meramente visível pode ser transformado em material no sentido de ser reconhecido e, enfim, respeitado” (MILLER; HORST, 2015, p. 106); e (3) a materialidade dos contextos, afinal, a internet amplia contextos de interação mais tradicionais.

Um dos primeiros modos com que percebi como as materialidades midiáticas davam sentido às interações mais gerais foram através das brincadeiras que elas faziam com slogans publicitários conhecidos como referência a si mesmas e ao próprio corpo. Dando close<sup>36</sup> nas esquinas, “vendiam a si mesmas”, expressões como essas: “Vem que é L’Oréal meu amoor,

---

<sup>36</sup> Ato de se portar sentindo-se maravilhosa, sexy, plena. Também pode significar fazer algo de forma correta, “mandar bem”.

(balançando os cabelos) porque você vale muito!”, “É Avon, meu anjo, a gente conversa a gente se entende!”, “Pra qualquer fome, chama um Ifoda!”, fazendo referência ao aplicativo iFood, de serviço de pedido e entrega de comida.

Essa dimensão possibilitou observar, em ambientes digitais, como Facebook, interações realizadas não somente com os usuários adicionados nas redes, mas mobilizadas em torno da própria plataforma, como quando afirmavam que estavam “loucas de ódio do Facebook” por ter indicado para amizade algum ex ou algum desafeto. Ou ainda que desejavam “dar um tempo dele” porque só estava “aparecendo as bichas traiçoeiras”. Essa dimensão possibilitou ainda entender, como ponto adiante, os contextos de mediação entre as experiências religiosas e as tecnologias digitais.

Perseguir essas três diferentes formas de apropriação levaram a pesquisa a focar nos usos particulares e nos gêneros culturais com que os usos eram compreendidos nos ambientes digitais. Dessa forma, o trabalho de campo atentou às relações estabelecidas entre o cotidiano travesti e as tecnologias digitais como “um gênero imediatamente declinado pelo uso social” (MILLER; HORST, 2015, p. 108). Foram os usos cotidianos e as interpretações culturais oferecidas por elas que possibilitaram refletir sobre possíveis definições para o que é internet em contextos de vida travestis. Essas tecnologias foram observadas na elaboração dos contextos sociais específicos que articulam formas de produção de significados às suas trajetórias.

## 2.2 DIMENSÕES ÉTICAS DA PESQUISA

Embora acredite que a ética não é *uma coisa* que se encerra em uma seção teórica, mas que é vivida desde a concepção de um projeto de pesquisa até os possíveis retornos e desdobramentos pós-texto, é necessário registrar algumas pontuações. Os princípios éticos que orientam a pesquisa se articulam de uma forma multifacetada, de estar dentro e fora de campo, de manusear as experiências vividas e propor reflexões a partir delas. As dimensões éticas da pesquisa parecem estar mais próximas à noção de artesanato intelectual (MILLS, 2009), que se elabora na responsabilidade do tempo e no amadurecimento das habilidades do pesquisador, do que encerrada em protocolos administrativos de autorização.

Partindo de reflexões propostas por Claudia Fonseca (2010a, 2010b), passei a considerar algumas implicações éticas para o desenvolvimento da pesquisa. O primeiro passo foi o de consultar o Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga<sup>37</sup>, disponibilizado no site da

<sup>37</sup> Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em: 18 fev. 2019.



Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para saber como conduzir a pesquisa. De acordo com o código, entre outros, é assegurada às populações com quem a pesquisa é realizada o direito de serem informadas sobre a natureza da pesquisa e o direito à preservação de sua intimidade de acordo com seus padrões culturais.

A partir disso, busquei apresentar da forma mais clara possível e de modo bastante repetitivo o fato de estar conduzindo uma pesquisa em todas as situações do trabalho de campo. No entanto, nas interações digitais, o próprio ato de informar sobre a pesquisa pode não se revelar de maneira simples, uma vez que nem sempre temos o controle sobre as situações. Por exemplo, quando fui inserido em alguns grupos de WhatsApp tinha dificuldade de encontrar algum tipo de retorno depois de me apresentar e dizer que havia sido colocado no grupo por estar conduzindo uma pesquisa. Ainda que as gurias anunciassem isso aos grupos, não havia como se certificar se todas as pessoas tinham entendido minha participação. O fluxo das interações e novas pessoas sendo adicionadas depois de minha chegada também dificultava ter algum tipo de noção sobre isso.

Uma outra situação particularmente significativa foi quando, em dezembro de 2016, Samantha, de 30 anos, que divide seu tempo entre sua casa em Santa Cruz do Sul e a casa de sua irmã, em Santa Maria, ao descobrir que uma amiga “comprometida” havia transado com o seu namorado, ambos moradores de Santa Maria, resolveu reunir em uma mesma conversa privada no Messenger do Facebook essa amiga e o namorado dela, a que se referia como “corno manso”, a fim de revelar toda a traição. Antes do ocorrido, ela já havia me contado que ia “pegar a bagaceira” e que eu não podia perder o escândalo que ela iria armar. Eu pensei que de fato ela fosse confrontar o casal em algum momento, mas não pensei que ela fosse fazer isso em uma conversa online na qual eu estaria inserido. Quando percebi, estava testemunhando uma briga bastante tensa com duas pessoas completamente desconhecidas (a amiga “traidora” e o namorado traído).

Como não me manifestei, ficando calado e apenas lendo o que eles escreviam, Samantha pareceu se incomodar e perguntou se eu não tinha nada para dizer “daquela pouca vergonha toda” que eu estava acompanhando. Nesse momento, a “traidora” perguntou quem eu era e o que estava fazendo *ali*. Como na hora fiquei bastante constrangido, só consegui responder que era um amigo de Samantha e que estava ali para ajudá-la, embora estivesse bem mais interessado no desenrolar da história. Se, por um lado, esse episódio era importante para demonstrar os modos como os conflitos amorosos e as relações interpessoais são conduzidos nos ambientes online, por outro, colocava-se como um imponderável difícil de ser controlado. Só decidi contar esse episódio a partir de um relato bastante genérico para demonstrar como a

pesquisa de campo coloca problemas éticos a serem enfrentados pelo pesquisador. Na ocasião, fiquei em dúvida entre sair da conversa e correr o risco de abalar minha aproximação com Samantha ou permanecer como um intruso, acompanhando uma discussão.

A escolha pelo anonimato, optando por nomes fictícios que foram dados pelas próprias interlocutoras, também foi uma escolha que se desenvolveu em função dos próprios contextos da pesquisa. Não parecia nada ético dar nomes fictícios a pessoas que lutam pelo reconhecimento de seus nomes e de suas identidades femininas ao longo de suas vidas. Além disso, muitas delas manifestavam que não se importavam em ter seus nomes revelados. No entanto, pensando nas situações de vulnerabilidade social e violência física e simbólica a que elas são frequentemente submetidas e no fato de trabalharem em contextos de prostituição, preservar o anonimato foi o melhor caminho para assegurar a elas o direito à privacidade. Principalmente porque, com a condução da pesquisa, entendi que em muitos contextos, elas tinham esse direito negado. Nas esquinas e nos aplicativos, elas eram constantemente desrespeitadas e violadas das mais diferentes formas em sua integridade.

A mesma preocupação envolveu a escolha de não utilizar imagens nem fotografias que relevassem suas identidades/intimidades, ainda que elas adentrassem aos regimes de visibilidade e interação de forma bastante pública. Raquel Recuero (2016) afirma a necessidade de cuidados sobre a exposição dos atores e participantes das redes sociais ainda que os conteúdos de canais de mídias sociais sejam percebidos como públicos. A anonimização dos dados é apontada pela autora como uma forma de minimizar o impacto do trabalho sobre indivíduos específicos. Isso se refere especialmente à produção de fotografias sobre a construção corporal, em que, na maioria delas, as interlocutoras aparecem em poses sensuais, seminuas ou nuas cobrindo com artifícios de edição partes do corpo consideradas censuráveis (e censuradas de acordo com as políticas de privacidade de muitos ambientes digitais).

Para articular o anonimato, criamos juntos o mecanismo de “Batismo para a Tese”, em que elas escolhiam seus nomes. Nessas ocasiões, em geral marcadas pela descontração, passavam a brincar que a partir daquele momento só iam atender pelo novo nome, que “não era mais pra chamar pelo antigo”. Muitas vezes passavam a intercalar seus nomes reais com os nomes que escolheram, criando pequenas confusões nos contextos em que eram chamadas ou que chamavam umas às outras. Usando do bom humor, passaram a brincar dizendo: “Ai, eu me esqueço que agora eu sou a Rochelli” ou “Rafaaaa, vem aqui guria!”, o que demonstrava que assimilaram essa escolha da pesquisa sem grandes problemas<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Nessa mesma dinâmica, Rafa me batizou de Alice, porque era um nome parecido com Ali, forma com que eu era frequentemente chamado em campo.

A decisão de não utilizar nenhum termo de autorização foi tomada em conjunto com minha orientadora da mesma forma que, após alguns encontros em nosso grupo de pesquisa, para realizarmos leituras e reflexões sobre a ética na pesquisa, tomamos a decisão coletiva de não aderir à Plataforma Brasil, por ela não contemplar especificidades importantes da pesquisa na área das Ciências Sociais e Humanas. Sobre o termo de autorização, destaco que ele também não foi considerado por servir como um instrumento que, na maioria das vezes, preserva mais o pesquisador do que seus interlocutores. Sobre isso, quando comecei a conversar com Rafa sobre a pesquisa, recordo que ela me disse que já havia participado de uma pesquisa anteriormente, que eu podia contar com ela e que ela não precisava “do papel dos direitos autorais”, falando sobre o que eu julguei ser algum termo de autorização, pois nem lembrava se tinha guardado ou perdido “aquele bilhete”.

Portanto, entendo que a ética assume uma formulação mais ampla que organiza tanto as relações sociais no trabalho de campo quanto a condução da pesquisa, que culmina na escrita do relato. O processo de produção dessa escrita etnográfica também traz importantes questões e impasses, que passo a refletir na sequência.

### 2.3 TODA TRABALHADA NO TEXTO ETNOGRÁFICO

A noção tomada de Geertz (2012) de que a etnografia é assumidamente interpretativa permite refletir o trabalho de campo como um empenho de (d)escrever. Como o autor pontua, aquilo que o etnólogo faz é escrever, *inscrevendo* e anotando um discurso social e, ao fazer isso, transformando acontecimentos do passado, que existiram apenas no momento de sua ocorrência, em um relato. Esse movimento é demarcado pela própria dinâmica do trabalho etnográfico entendido por figurar em dois momentos distintos: “estar lá”, em campo, em uma posição situada e “estar aqui”, momento da emergência do texto propriamente dito, que se pauta em um distanciamento que permite o esforço analítico de propor interpretações, que tem por base a descrição das culturas nativas, como parte integrante de um sistema em desenvolvimento de análise científica.

Para Geertz, o êxito das interpretações etnográficas depende de como os pesquisadores enfrentam no texto a movimentação entre “estar lá” e “estar aqui”, contando para isso com o manuseio de capacidades analíticas, reflexivas e mesmo literárias que aportam no texto.

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma experiência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem

realmente penetrado numa outra forma de vida (ou se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita (GEERTZ, 2002, p. 15).

Assim como se situar em campo exige do pesquisador uma série de reflexões sobre seu próprio trabalho, situar-se no texto etnográfico também exige o mesmo tipo de esforço, não para com as categorias sobre as quais a dimensão da observação empírica se assenta, mas sobre os descolamentos necessários de serem enfrentados quanto aos mecanismos que produzem as noções de estabilidade e veracidade no interior da própria narrativa. Como lembra Marilyn Strathern (2014) a descrição etnográfica deve ajudar a elucidar os contornos da vida social sobre o ponto de vista de sua complexidade. A descrição deve estar comprometida com a reinscrição do mundo cultural nos mesmos esquemas interpretativos das próprias redes de relações que permitiram que elas fossem observadas, pois “as sociedades, como as culturas, estão por assim dizer já escritas e ao mesmo tempo continuam sempre por ser escritas. Eles são contextos que são, evidentemente, textos. E a interpretação reinscreve” (STRATHERN, 2014, p. 375).

Na perspectiva da autora, a escrita só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo, que se desloca da experiência de campo cotidiana para uma “segunda experiência”, atribuída a um contexto de argumentos e análises que é dirigido a um público. Para a autora, a escrita etnográfica constitui-se de uma série de reposicionamentos e reordenações dos elementos, podendo ser entendida como “um segundo campo” a ser enfrentado. Geertz afirma, inclusive, que pode ser muito mais difícil ao pesquisador adentrar em sua própria cultura textual do que na cultura estudada, pois requer estabelecer um objetivo do qual a linguagem é tanto meio quanto prática para sua execução.

De modo semelhante, James Clifford (1998, p. 20) argumenta que a etnografia está, do começo ao fim, *imersa na escrita*, sendo executada por processos de tradução das experiências do campo para uma forma textual que, se não consegue escapar do uso reducionista de dicotomias e essências, deve lutar para evitar representações a-históricas. A partir dessa compreensão, a escrita etnográfica não pode ser produzida de forma separada “de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade”.

Conforme Teresa Caldeira (1988), embora muitas das reflexões colocadas a respeito do texto etnográfico já estivessem presentes no pensamento de autores como Geertz, o desenvolvimento de paradigma pós-moderno representou para a antropologia a insurgência desse debate. O trabalho de antropólogos como James Clifford e George Marcus, principalmente com a publicação da coletânea *Writing Culture* ([1886] 2016), demarcou uma

postura de pensar a produção da ciência como uma cultura, buscando encontrar maneiras que incorporassem ao texto etnográfico a consciência de seus procedimentos.

Esse paradigma, ao estabelecer uma crítica aos cânones literários da disciplina, refletiu sobre o modo com que as descrições etnográficas clássicas foram formuladas a partir da autoridade dos antropólogos em campo. Para Teresa Caldeira, o modelo clássico da etnografia se desenvolveu no âmbito do encontro entre o antropólogo e os povos coloniais. Era sobre essas populações que ele escrevia para leitores da metrópole, sem colocar em questão o modo com que as relações de poder estavam sendo estabelecidas a partir desse encontro. Com o fim dos impérios coloniais e o desenvolvimento de relações entre os chamados Primeiro e Terceiro Mundo, os antropólogos voltaram sua atenção para suas próprias sociedades, alterando os contextos sociais do trabalho de campo e da escrita etnográfica.

Essa crítica revelou o modo ambíguo da presença do autor, demarcado pelas tensões de, ao mesmo tempo, revelar-se nas experiências pessoais em campo e precisar esconder-se, garantindo assim os efeitos da objetividade científica. Além disso, estabeleceu uma crítica ao modo insuficiente desse tipo de presença no que diz respeito ao papel do pesquisador na produção das representações, muitas vezes ignorando as relações de desigualdades e poder, a natureza subjetiva das relações com os nativos e o modo como essas relações definiam as reflexões que eram apresentadas.

Ao entender que o processo de escrita também era constituído por relações de forças entre uma diversidade de elementos situados em contextos culturais e históricos, análises como as de Clifford (1998) ressaltaram os mecanismos textuais e as estratégias narrativas e retóricas utilizadas na produção da autoridade etnográfica. Essa noção não indica uma superioridade do pesquisador em relação às comunidades estudadas, mas o modo como esses discursos ganhavam legitimidade a partir de distintas operações textuais, que muitas vezes apareciam como naturalizadas na estrutura narrativa. Ao encontro dessa argumentação, Mary Louise Pratt (2016) considera que o texto etnográfico existe em uma relação que é demarcada pela passagem de uma postura forjada na experiência subjetiva do pesquisador para uma posição científica de fala. Enquanto a primeira é aquela enunciada a partir de uma ideia de movimento, que se situa dentro, embaixo e em meio às coisas, vendo e sendo visto, dirigindo-se aos outros, a segunda é demarcada pela figura do observador parado à borda de um espaço, olhando para dentro ou para baixo, para aquilo que é “o outro”.

Para a autora, é preciso que a escrita etnográfica encontre formas de trabalhar com esses diferentes regimes de tempo elaborados de forma conjunta e recíproca, uma vez que “o discurso do analista cultural não pode mais ser, simplesmente, o discurso do “observador” experiente,

descrevendo e observando os costumes” (CLIFFORD, 2016, p. 47). Vínculos possivelmente problemáticos entre a precisão e autoridade etnográfica, a experiência pessoal, o cientificismo e a originalidade devem ser considerados a partir de uma postura reflexiva para com os procedimentos de textualização. Conforme Claudia Fonseca (1995), um dos caminhos frutíferos para compreender a dinâmica que o texto etnográfico estabelece é buscar por um modelo dialógico no qual a subjetivação não ocorra de modo desenfreado, correndo o risco de apagar a vida dos nativos, e em que a descrição não assuma a forma de um discurso positivista que reduz o outro a um objeto passivo e estático. Uma posição dialógica implica reconhecer que não apenas em campo, mas também em relação ao texto, se estabelece uma relação entre sujeitos na forma de “uma negociação com, um diálogo, a expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes” (CALDEIRA, 1988, p.141).

As reflexões sobre o processo de escrita devem guiar o pesquisador/autor para o desenvolvimento de uma crítica sobre o fazer etnográfico enquanto uma prática que textualiza as correspondências éticas e estéticas constituintes de todo o processo de interpretação, uma vez que “o discurso do analista cultural não pode mais ser, simplesmente, o discurso do “observador” experiente, descrevendo e observando os costumes” (CLIFFORD, 2016, p. 47). A escrita etnográfica é atravessada por uma série de contingências que, para o autor, precisam ser consideradas:

(1) contextualmente (ela cria e se apoia em meios sociais significativos); (2) retoricamente (usa e é usada por convenções expressivas); (3) institucionalmente (escreve-se dentro, e contra, tradições, disciplinas e públicos específicos); (4) do ponto de vista do gênero (uma etnografia pode, geralmente, ser distinguida de um romance ou de um relato de viagem); (5) politicamente (a autoridade para representar realidades culturais é distribuída de forma desigual e, por vezes, contestada); (6) historicamente (todas as convenções e constrangimentos acima estão em mudança) (CLIFFORD, 2016, p. 37).

De todas essas características resulta o registro do texto etnográfico como uma “ficção coerente” portadora de “verdades parciais”. Para Clifford, é preciso reconhecer que por mais “completas” que as nossas versões sobre os outros podem chegar a ser, elas são inevitavelmente parciais, da mesma forma que nem a leitura do texto ocorre a partir de uma posição neutra e completamente definida.

A noção de ficção, conforme o autor, não possui a conotação de falsidade, de algo que se opõem à verdade, mas de fato “sugere a parcialidade das verdades culturais e históricas” (CLIFFORD, 2016, p. 37). Marilyn Strathern (2014) argumenta de forma semelhante, reconhecendo uma proximidade da escrita etnográfica como uma ficção, não no sentido de que as informações não sejam verdadeiras, mas entendendo que é no enfrentamento do “arranjo do

texto” que se percebe o embate entre ideias e conceitos de uma cultura percebida como “outra” e a tarefa de descrição que o antropólogo enfrenta no interior de seu próprio universo conceitual.

Preparar uma descrição requer estratégias literárias específicas, a construção de uma ficção persuasiva: uma monografia deve configurar-se de modo a transmitir novas composições de ideias. Isso se torna uma questão de sua própria composição interna, de organização da análise, da sequência com que o leitor é apresentado aos conceitos, da forma como as categorias são justapostas ou os dualismos revertidos. Enfrentar esse problema é enfrentar o arranjo do texto. Assim, se um autor escolhe, digamos, um estilo “científico” ou “literário”, isso indica de que tipo de ficção se trata; não se pode escolher escapar completamente à ficção (STRATHERN, 2014, p. 174).

Uma das formas de enfrentar o arranjo do texto que gostaria de assinalar é a demarcação em primeira pessoa, recurso de escrita há bastante tempo utilizado e refletido na Antropologia, mas que aparece com bastante ressalvas nos horizontes interpretativos do campo da Comunicação. Como campo, parece que “nós” instruímos nosso olhar para ver criticamente a mídia, mas esquecemos de olhar para a mediação com que conduzimos nossas próprias reflexões. Afirmando isso porque, durante o período da pós-graduação, acompanhei vários momentos, principalmente em bancas de qualificação e defesa de mestrado e doutorado, em que vi os autores e as autoras dos trabalhos serem desestimulados a escrever em primeira pessoa sobre o argumento de que a pesquisa científica deveria optar pela “neutralidade da linguagem”, que os processos intersubjetivos dessas pessoas pouco colaboravam nas reflexões sobre seus objetos de estudo, ou ainda que, caso fosse necessário esse tipo de reflexão, que ela fosse alocada na introdução das pesquisas ou – pior ainda – em notas de rodapé.

Com isso quero dizer que existe uma estrutura, ainda que pouco declarada, amparada no caráter funcionalista do campo e nos critérios da objetividade científica atribuídos ao uso da terceira pessoa (que marca o distanciamento nós/eles, sujeito/objeto) que em muitas vezes amedronta e dificulta que novos estilos de escrita sejam experimentados. Como pontua Clifford (2016), questões textuais e mesmo epistemológicas, dependendo de como são colocadas, podem levar à paralisia e ao entrave a tarefa de escrever. Em meu caso particular, essa foi a primeira tentativa de escrita nesse estilo e mais de uma vez tive dúvidas e dificuldades sobre como ou o que significava introduzir os processos intersubjetivos na pesquisa, como escrever sobre uma relação que não era demarcada pela dicotomia sujeito/objeto, mas sim por relações dialógicas entre dois sujeitos e como traduzir as práticas pelas quais as interlocutoras da pesquisa conduziam suas interpretações sobre si mesmas e sobre seus contextos de vida.

Um último ponto de reflexão se refere ainda a uma dimensão ética que extrapola as regras internas do texto, uma vez que ele se associa a redes mais amplas de significado, seja

com os nativos, os leitores ou a comunidade acadêmica. A escrita pode ser comparada à postura do pesquisador, a forma com que compreende as relações de seu próprio trabalho com as circunstâncias do mundo social em que está inserido. Para Clifford (2016), uma vez que o trabalho do etnógrafo se enredou no mundo das desigualdades de poder duradouras, a etnografia pode revelar seu potencial para interpretações contra-hegemônicas das estruturas estabelecidas, sem que com isso ela perca de vista a reflexividade que constitui o modo particular de sua produção. Aqui se assume não um discurso de transformação do mundo social pelas categorias nativas, mas o compromisso de compreender as formas de elaboração desses significados.

A preocupação com o texto parece ser anterior ao modo como acabamos por enfrentá-lo. Remete às formulações mais gerais do desenvolvimento da pesquisa, atravessa os referenciais teóricos e metodológicos com os quais o pesquisador se aproxima da realidade investigada, dando uma forma concreta a todo o empenho de reflexão. É possível afirmar que, na pesquisa, as afiliações não são apenas para com as correntes teóricas. A filiação a um estilo de escrita indica também as formas de compreensão do próprio fazer científico, o que demarca refletir “não apenas que tipo de representação é possível criar sobre os outros e quais os nossos procedimentos ao construir interpretações, mas que tipo de crítica e de política nós queremos fazer” (CALDEIRA, 1988, p. 157).



### 3 INTERPRETAÇÕES-TRAVESTIS DAS MÍDIAS DIGITAIS

Existe uma frase, encontrada principalmente nos volumes de teorias de comunicação e utilizada por alguns autores do campo que diz mais ou menos assim: “a comunicação, estando em todos os lugares, não está em lugar algum”. Não consegui identificar a autoria exata, embora a frase seja bastante repetida entre os alunos e alunas da pós-graduação, especialmente nas aulas de teorias ou de metodologia. Desconfio muito dela e do modo com que ela é repetida em vários contextos para a necessidade de afirmação do nosso campo disciplinar. Quase sempre que a li, ou ouvi, ela era designada para que alguém, a partir de seu escopo particular de leituras e de pesquisa, definisse o que é, ou deveria ser, a comunicação. A partir disso, em geral, animam-se debates sobre as verdades dessa busca.

Da perspectiva assumida pela pesquisa, considera-se menos policalesco e mais criativo pensar que a comunicação, estando em todos os lugares, está em todos os lugares, de diferentes formas, em diferentes interfaces, interpelando os sujeitos de diferentes maneiras. Essa percepção desloca o problema “do que é” ou “do que seria” a comunicação para o “como” ela produz e é produzida, consome e é consumida, indicando que possíveis respostas não se encontram isoladas do lado das teorias, mas que advém sobretudo da observação e percepção do empírico, seja ele qual for, passando a ser refletido através de um escopo teórico utilizado na produção das interpretações.

Se não fosse por isso, jamais teria conseguido perceber Carolayne, dançando com um aparelho celular entre os seios, à luz de um poste, como um corpo comunicante, construído nos fluxos da vida cotidiana, imbuído de sangue e tecnologia eletrônica e digital. Para mim, ver aquele corpo, possibilitava um significado todo particular não apenas à comunicação interpessoal, em seu sentido mais geral, mas produzia significado, inclusive, aos estatutos da comunicação, da sociabilidade, da publicidade e da corporeidade.

O modo com que fui arrebatado por essa imagem e todos os seus possíveis significados acabou por definir algumas ideias centrais para a realização da pesquisa. Aquela imagem conseguia traduzir o que eu entendia por “comunicação”, algo que é fácil de ser visto como, por exemplo, à luz de um poste, na esquina de uma cidade qualquer. Mas algo também a ser percebido por outras ordens de empreendimentos, que pudessem traduzir essa visão, que não estavam, naquele momento, ligadas apenas ao ver.

Deslocamento do olhar para outras redes: redes eletrônicas que vinham de cima, da fiação e do jato de luz projetado sobre seu corpo; redes digitais que aportavam do centro do peito siliconado, inundando com música os ouvidos, despertando movimentos no corpo inteiro;

redes cardiovasculares distribuindo nutrientes, oxigênio, hormônios e resíduos metabólicos. Tudo isso em uma imagem pública. Uma imagem-corpo travesti das diferentes interpretações-travestis das mídias digitais: feminina, precária e pública.

Nas próximas seções, são apresentadas as perspectivas teóricas a respeito das corporalidades e subjetividades travestis, atentando às singularidades dos ambientes digitais, bem como aos trânsitos e transgressões que constituem as trajetórias digitais das interlocutoras.

### 3.1 UM ESTUDO TRANSVIADO: SOCIOCORPORALIDADES E SUBJETIVIDADES DISSIDENTES

A teoria queer, de acordo com Richard Miskolci (2009, 2016), enquanto um conjunto de reflexões antidisciplinares<sup>39</sup>, emergiu nos Estados Unidos, em um cenário social marcado pelas agências dos então novos movimentos sociais, sobretudo os movimentos por direitos civis, os movimentos feministas, negro e homossexual, impulsionado pelas teorias feministas e pelas críticas de cunho filosófico e linguístico às análises sociológicas tradicionais – por estas terem, em sua maioria, pensado a ordem social como sinônimo da heterossexualidade, mantendo a naturalização da norma heterossexual no estudo das sexualidades não-hegemônicas e divergentes.

Essa crítica buscou combater as formas dominantes da heteronormatividade, que regulava inclusive as realidades sociosexuais de gays e lésbicas e cujas ressonâncias eram percebidas no interior do movimento homossexual, pautado por lógicas assimilacionistas e por identidades autorreferentes. Teresa de Lauretis (1991), por exemplo, critica as configurações dos então chamados “estudos gays e lésbicos” como uma sociologia gay branca que ignorou o lesbianismo (inclusive branco) e não conseguiu articular formas de compreensão dessas realidades. Guacira Lopes Louro (1997) entende que as críticas desses estudos refletiram e denunciaram a artificialidade tanto da naturalização dos discursos biológicos da distinção

---

<sup>39</sup> Conforme Miskolci (2016), a expressão “Queer Theory” foi utilizada por Teresa de Lauretis, em 1990, em uma conferência sobre a insurgência de um conjunto de reflexões interessadas em criticar as políticas da identidade, os binarismos de gênero e a heterossexualidade. Dispensando a alcunha disciplinar, esses textos representam um conjunto de estudos e saberes subalternos com espírito iconoclasta e olhar insubordinado à sexualidade enquanto reprodução (sexual e social). Essas reflexões surgem em diálogo com os estudos culturais e pós-coloniais, principalmente através da crítica literária e da filosofia pós-estruturalista, criticando tanto as políticas identitárias coesas quanto os binarismos ontológicos pelos quais o corpo e as relações sociais eram compreendidos. Além disso, inscreve-se como uma vertente do feminismo contemporâneo, questionando o pressuposto de que o gênero é a mulher, convocando assim o feminismo a uma reformulação de seu sujeito e como crítica ao movimento homossexual, por questionar de forma parcial a hegemonia hétero na constituição do social e do cultural.

sexual quanto dos dispositivos sociais de regulação e normalização do sexo pautados pela linguagem binária e normativa da heterossexualidade.

Formulações teóricas como as de Eve Sedgwick (2002, 2007) demonstram como nas sociedades modernas se estabelecem regimes epistemológicos na forma de dispositivos de regulação – como o armário – que organizam não apenas a vida de gays e lésbicas, mas também das pessoas heterossexuais. Esses dispositivos aliam regras contraditórias a tensionamentos por pares (públicas/privadas, conhecimento/ignorância) condensados em uma última dicotomia de “estar no armário”/“assumir-se”, definindo a organização cultural moderna em torno da linearidade entre desejo e sexualidade.

Para a autora, as tensões nas formulações queer criticam os projetos identitários coesos que se ordenam a partir de uma definição dicotômica da sexualidade. Eles se tornaram mais estáveis na medida em que as sociedades passam a condensar as possibilidades da existência em torno de um desejo que corresponderia a um tópico (heterossexual ou homossexual) fixando, assim, a noção de que as identidades são decorrentes de uma adesão a um modelo de sexualidade. A análise da heterossexualidade como um sistema compulsório, apresentada por Adrienne Rich (2010), a respeito do modo com que as existências lésbicas eram interdidas devido ao direito masculino e heterossexual de acesso às mulheres, buscou refletir como a heterossexualidade é fortalecida por um sistema de instituições tradicionalmente controladoras da sociedade, sustentado na maternidade em contexto patriarcal, na exploração econômica da mulher e no modelo de família nuclear.

A heterossexualidade é vivida nos termos de uma economia de ordem compulsória, um sistema linear, uma linguagem, que exige coerência entre um sexo, um gênero e um desejo. O mesmo argumento é compartilhado por Monique Wittig (2006) ao afirmar que são os registros das diferentes linguagens que compõem o mundo social, fazendo com que muitas vezes os sujeitos dissidentes percam de vista as causas de sua dominação em função da dificuldade ou da impossibilidade de falar em seus próprios termos.

Para a autora, todo o sistema falante de nossas sociedades – o pensamento – é um sistema heterossexual que interdita outras possibilidades de uso da linguagem. Ele toma por politicamente insignificante as falas (as vidas) das lésbicas, das feministas, dos homossexuais, impede que falem ou impõe a essas falas os termos da própria linguagem hétero. Com isso, ao criar uma realidade unicamente possível dentro dessa linguagem, o pensamento hétero impede a análise de sua ideologia, pois todo pensamento já estaria inscrito dentro de uma matriz racional heterossexualizada, potencializando, portanto, o seu caráter compulsório.

O pensamento hétero, através de seu sistema de signos, mitos, enigmas e metáforas, desenvolve sua própria realização e uma interpretação totalizante da história como sendo heterossexual. No entanto, Judith Butler (2013) vai criticar o caráter de obrigatoriedade que a heterossexualidade assume no pensamento de Monique Witting, argumentando que, por mais que os corpos sejam construídos dentro de uma matriz heterossexual, a descontinuidade radical entre sexo e gênero permite pensar outros processos de construção e reinterpretção dos corpos.

A autora rejeita a distinção entre o sexo e o gênero, afirmando que o sexo foi e é o gênero na medida em que não existe a possibilidade de articulação de um sexo pré-existente a sua inscrição nas dinâmicas sociais e culturais. Da mesma forma, a autora critica a apreensão do gênero enquanto uma interpretação cultural do sexo. O gênero passa a designar

[...] o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual a natureza sexuada ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como pré-discursivo, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura (BUTLER, 2013, p. 25)

No exame da heterossexualidade compulsória, Judith Butler (2013) evidencia a não existência de um conteúdo de opressão universal dos movimentos de liberação sexual e identitária das mulheres, demonstrando que o gênero estabelece intersecções com outras modalidades sociais (modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais, entre outras) de identidades que são discursivamente construídas. O que a autora questiona são processos regulatórios pelos quais a formação e a divisão do gênero constituiriam uma “identidade sexual”, responsável por manter e fixar no tempo uma coerência entre sujeito/desejo e sexo/gênero.

É através de processos sociais e discursivos que o sexo acaba sendo produzido juntamente com a heterossexualização do desejo em função da atribuição do gênero. As discriminações opositivas e assimétricas entre o gênero são assim compreendidas como atributos expressivos não da sexualidade, mas da distinção das próprias formulações pelas quais o gênero e o sexo são estabelecidos. O gênero surge, para a autora, não como um objeto dado, mas como performativamente produzido e determinado pelas práticas regulatórias de sua produção.

Entendendo o gênero como um projeto que tem como finalidade sua sobrevivência cultural, Judith Butler utiliza o termo “estratégia” para sugerir a situação compulsória onde ocorrem, no decorrer do tempo e de formas variáveis, as performances de gênero. Como estratégias de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero, adquirindo consequências

punitivas e prescritivas, procura ocultar sua própria gênese, em um acordo coletivo tácito capaz de exercer, produzir e sustentar a distinção e a polarização das ficções culturais que

[...] são parte daquilo que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum pois não há nenhuma “essência” que o gênero expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire e porque o gênero não é um dado da realidade (BUTLER, 2013, p. 199).

O ideal regulatório do gênero materializa as realidades e vivências corporais no quadro daquelas que são entendidas como humanamente possíveis (e coerentes) e daquelas que, ao não corresponderem à norma, não podem existir enquanto experiência e linguagem. As imagens corporais e as performatividades de gênero que não se enquadram na norma estabelecida ficam fora do humano, constituindo um domínio desumano e abjeto<sup>40</sup>, em contraposição ao qual a própria humanidade é definida. Dessa forma, posicionar a dualidade do sexo em um domínio pré-discursivo da existência seria uma das maneiras pelas quais a estabilidade interna da estrutura binária do sexo estaria assegurada. Funcionando como um efeito de aparato do gênero, a produção do sexo como pré-discursivo seria responsável pela construção cultural daquilo que as sociedades ocidentais caracterizariam por gênero, ocultando, assim, a própria operação discursiva das relações em que é discriminado e que produzem o seu efeito.

No sistema heterossexual, o sexo funciona como uma prática regulatória de uma realidade corporal, manifesta-se na forma de um poder-produtivo, que se produz sobre os corpos. A partir dessa reflexão, a autora discorre sobre o conceito de performatividade para demonstrar como a reiteração discursiva do sexo acabada refundando continuamente sua inscrição como realidade corporal.

A performatividade deve ser compreendida não como um “ato” singular ou deliberado, mas, em vez disso, como uma prática reiterativa e citacional, pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia [...] as normas regulatórias do “sexo” trabalham de uma forma performativa para construir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo no corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo sexual (BUTLER, 2016, p. 154)

Conforme a autora é a linguagem que articula a performatividade do gênero e da sexualidade. Dentro de um regime discursivo e coercitivo de repetições ao longo do tempo,

---

<sup>40</sup> Para Julia Kristeva (2004), a abjeção é sustentada não no medo, mas no reconhecimento da falta de linguagem e de desejo que se constrói sobre o não reconhecimento do eu. Incita a apreensão e classificação dos corpos, não como um espaço de anulação, homogêneo e totalizante, mas sim que como essencialmente divisíveis, disputados e catastróficos.

produzem-se os efeitos de realidade que acabam sendo naturalizados e compreendidos como fatos. Assim, os modelos estabelecidos criam e legislam sobre as concepções dos corpos, do gênero e do exercício das sexualidades. É a partir desse conceito que os corpos-discursos são pensados em relação aos espaços sociais que ocupam. Aqui, abre-se a possibilidade tanto de escrutinar as zonas e os procedimentos de abjeção dos corpos, quanto de subversão desses quadros de violência por outras ordens.

Nesse sentido, o conceito de performatividade de gênero funciona, para Butler, produzindo por meios discursivos os signos pelos quais o próprio corpo, enquanto sexo e gênero, é sustentado. Longe de possuir um status ontológico de ser, o gênero não se separa dos elementos sociais e culturais que constituem sua realidade, ou seja, “os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente como o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora” (BUTLER, 2013, p. 195).

No entanto, Paul B. Preciado (2011, 2014) indica que o corpo não é um dado passivo, sobre o qual apenas agiriam as regulações do biopoder, sem antes disso uma potência mesmo que torna possível a incorporação prostética dos corpos e a elaboração de novas linguagens corporais. A sexopolítica, no pensamento do autor, torna-se não somente um lugar de produção e contra-produção do poder, mas um espaço de criação no qual se sucedem a justaposição de outras linguagens que desterritorializam os processos de uma sexualidade normativa. Os processos de desterritorialização afetam “tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal” (PRECIADO, 2011, p. 14), obrigando os corpos a resistirem aos processos de normalização. É pelo fato de portarem em si mesmos os fracassos e resíduos de uma história de normalização que esses corpos encontram possibilidades de intervir contra e nos dispositivos de produção da subjetividade sexual.

Para um entendimento de como essas perspectivas convergem nos cenários locais de produção das sociocorporalidades e subjetividades dissidentes, tanto Larissa Pelúcio (2016) quanto Berenice Bento (2017) advogam a necessidade de uma reflexão queer a partir das realidades situadas. Larissa Pelúcio vai argumentar que apesar das singularidades do contexto brasileiro, que a tendência acadêmica de aproximação com os estudos queer foi de aplicar os achados teóricos e conceituais mais do que tencioná-los. Para tanto, vai apostar nas possibilidades reflexivas de uma teoria do cu para, mais do que uma tradução para o queer, indicar novos jeitos de inventar uma tradição de saberes menos higienizados.

Para a autora, o “cu do mundo” designa uma expressão popular que aponta os processos de localização sistêmica dos corpos nos confins periféricos do mundo e das sociedades, reconhecidos enquanto uma geografia específica da subalternidade. Essa metáfora anatômica-geopolítica de localização dos saberes demarca não somente um cu, mas também uma boca, que pode falar, que fica em cima, ao norte, como a cabeça pensante do mundo, que informa as línguas e os padrões da produção científica reconhecida. Ao mesmo tempo, essa experiência fronteiriça sensibiliza as populações ao sul a uma produção marginal, subversiva e forjada na força daqueles que necessitaram enfrentar os regimes de moralidades específicos, descobrindo que

[...] as fronteiras traçadas entre Norte e Sul são mais porosas e penetráveis do que nos fizeram crer. Centros sempre tiveram suas periferias, e as periferias, por sua vez, sempre tiveram seus centros. Foram as ideias dessas periferias centrais aquelas que me impressionaram. Pois foram suficientemente potentes para se transformarem em textos e viajarem. De modo que, parafraseando Oswald de Andrade, “não foram só cruzados que vieram catequizar nossa ciência bárbara. Foram também os fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes como a Iara das águas doces”. São essas fugitivas e fugitivos aqueles sujeitos das periferias centrais. Aquelas pessoas cujas subjetividades foram marcadas pela depreciação de sua cor, pela patologização de seus desejos, pela depreciação da sua ciência pouco ortodoxa. É essa turba que me interessa. Por seu potencial político, me interessam (PELÚCIO, 2016, p. 133)

Da mesma forma, Berenice Bento (2017) critica os mecanismos de cordialidade à brasileira, que não reconhecem as diferenças em um discurso de celebração humanitária, e chama atenção à necessidade de reflexão dos contextos brasileiros localizados pelos seus tensionamentos específicos. Para a autora, os sujeitos queer no Brasil não são apenas os LGBT+ mas todos aqueles que não conseguem se inserir completamente na categoria de humanidade e que pouco usufruem da condição de cidadania plena pela lei.

É pensando a articulação de saberes transviados, que deglutem os conceitos queer em função das especificidades dos contextos nacionais de produção das dissidências de gênero e sexualidade, que a autora vai argumentar perspectivas universalizantes e individualistas. A respeito do prisma teórico de Paul B. Preciado, de produção prostética dos corpos trans, Berenice Bento afirma que “não basta ser viciada em testosterona. Muito antes da farmacopornografia, nossas trans já faziam dos seus corpos o protocolo de resistência e atualizavam uma estética da existência revolucionária” (BENTO, 2017, p. 265).

Como perspectiva, Berenice Bento reclama por posturas analíticas implicadas com políticas de reconhecimento e visibilidade. Como exemplo, pensa na articulação de uma epistemologia do barraco, um dos mecanismos de sobrevivência mais legítimos das populações

LGBT+ em situação de precariedade, tornado uma epistemologia para a condução de novas linguagens e formas de inteligibilidade do mundo social implicadas com

[...] a desnaturalização das bioidentidades (coletivas e individuais); ênfase nas relações de poder para interpretar as estruturas subjetivas e objetivas da vida real; permanente problematização das binariedades; prioridade à dimensão da agência humana; crítica ao binarismo de gênero (masculino e feminino) e sexual (heterossexual versus homossexual) (BENTO, 2017, p. 247).

Coadunando algumas correlações, como as estabelecidas a partir da perspectiva de gênero e sexualidade, essas reflexões perfazem alguns entendimentos necessários às aproximações sobre as dinâmicas sociais de produção da precariedade e das possíveis formas de resistência. Ambas as perspectivas não apresentam reflexões antitéticas, mas são caminhos para leituras possíveis sobre a sociocorporificação travesti na composição de trajetórias digitais.

### 3.2 DO CORPO SINGULAR ÀS CORPOREIDADES EM AMBIENTES DIGITAIS

Pensar as configurações do corpo, presença do sujeito no mundo, e a forma como os indivíduos assumem suas posições nas relações sociais vem sendo tratado com especial destaque dentro de algumas perspectivas teóricas. Na teoria antropológica, Mauss (2003) é um dos primeiros a contribuir na compreensão dos sistemas culturais na conformação do corpo. Para o antropólogo, o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento que os humanos utilizam, educando-o em função dos hábitos próprios que são determinados por cada grupo social e pelas atividades específicas que são definidas nas relações sociais. Esses hábitos, orientados por diferentes técnicas corporais, assumem em cada cultura uma forma específica.

O conjunto das técnicas do corpo se efetua através de uma série de atos, um sistema de montagens simbólicas sobre o indivíduo, mas não simplesmente por ele próprio, “mas por toda a sua educação, por toda a sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa” (MAUSS, 2003, p. 406). Longe de serem variantes de um sistema de imitação, são produtos de sistemas totais de educação ou de uma “imitação prestigiosa”, ato que se impõe de fora do indivíduo, através de conveniências, modas e prestígios, que atravessam e organizam a estrutura social. Partindo desse entendimento, Bourdieu (2013) percebe o corpo como uma construção social, orientado e socializado por estruturas fundamentais que os sujeitos incorporam da cultura de seus grupos. Para o autor, o corpo está imerso na dinâmica das relações entre os agentes e os grupos sociais, em que investem diferentes capitais, norteados pelos sistemas de gosto, distinção de classe e de classificação.



Através dos sistemas de classificação de gosto, os atributos culturais são tornados como naturais, ou incorporados na superfície e nos modos de agir e pensar o corpo. Para Bourdieu, esse princípio de classificação comanda todas as formas de incorporação do corpo que escolhe e modifica tudo o que o corpo ingere, digere e assimila, tanto em nível fisiológico quanto psicológico. A maneira do corpo estar no mundo, para Bourdieu, está relacionada aos processos de pertencimento social, orientado pelos sistemas de disposições de gosto e de classe, que originam as diferentes formas de construção, elaboração e expressão do corpo e de seus significados partilhados. O autor pensa o corpo nos termos de um capital, produto de uma série de investimentos e indeterminações nas estruturas sociais e econômicas.

Desse modo, os esquemas corporais estão sempre à disposição de um habitus cultivado. Os indivíduos, assim como grupos sociais, possuem e partilham um capital corporal, herdado dos diferentes processos de socialização, que revelam os sinais e as disposições dos sistemas classificatórios a que foram submetidos e dos quais partilham suas formas de atuação. De tal modo, o corpo revela suas origens e seu posicionamento social para além de suas características físicas. Ele se define também na conversão dos diferentes capitais, demonstrado por sua postura, trejeitos, conduta, maneira de andar, utilização da voz, desinibição e estende-se pelas dinâmicas do consumo material e imaterial (vestuário, acessórios, estética, acesso a bens e serviços e os sistemas simbólicos de construção das realidades sociais).

Nos estudos sobre gênero e sexualidade, o corpo é uma referência constante, visto que as disposições do gênero e as vivências da sexualidade só são possíveis nas relações sociais que se estabelecem em interface com a corporalidade. O trabalho de Thomas Laqueur (2001) é significativo ao demonstrar que as interpretações do corpo não foram consequência de um maior conhecimento científico atingido no século XVIII, mas resultado de distintos desenvolvimentos analíticos, epistemológicos e políticos. O modelo da carne única, estruturado em função da retórica desde a Antiguidade Clássica, já demarcava os limites políticos de uma distinção entre o masculino e o feminino.

Neste corpo, de um só sexo (masculino), os fluídos corporais tratavam dos processos de diferenciação ainda que difusos, substituíveis, intercambiáveis que se transformavam uns nos outros. O desenvolvimento da ciência, da arte e da retórica do Renascimento demarcou uma postura de perceber o corpo através dos efeitos de realidade expressos no corpo-texto do cadáver dissecado e em exposição. Esse contexto de acesso à verdade do corpo foi marcado mais pela ideologia social do que pela exatidão da observação que determinava o modo com que os corpos eram vistos e quais as diferenças eram consideradas. Na anatomia renascentista, os genitais femininos foram representados como versões inacabadas e imperfeitas do corpo

masculino. Nas gravuras em circulação na época, afirma Laqueur, são quase indistinguíveis os órgãos reprodutivos entre homens e mulheres, o que não representa simplesmente erros analíticos ou resultados das convenções científicas da linguagem, mas as próprias interpretações do corpo com relação aos seus significados culturais.

O século XVIII representou a passagem de uma explicação sobre o corpo a partir da imagem para a diferenciação em função dos termos linguísticos. As estruturas corporais que antes eram consideradas comuns passaram por processos de diferenciação. O contexto de distinção dos órgãos corporais – ovários e testículos – também demarcou a percepção do corpo da mulher e sua capacidade reprodutiva como cientificamente acessível não apenas nos termos de uma teoria de conhecimento, mas em função de um contexto político e econômico das sociedades europeias. O autor conclui que foram as lutas, as disputas de poder e posições políticas na esfera pública altamente ampliada no século XVIII e no século XIX que colaboraram na definição da distinção entre os sexos e nas determinações do gênero que a ele se seguiram.

Essa definição política do corpo também é defendida por Foucault (2013a), que entende o corpo como a superfície de todos os acontecimentos. Nele se inscrevem as marcas e estigmas do passado, os desfalecimentos do tempo, as frustrações e os erros, bem como as possibilidades de luta forjadas nos mais diferentes ritmos e sistemas. O corpo é formado por uma série de regimes, forças e prescrições, moldado por saberes e práticas de poder determinados pelas condições sociais e culturais que marcam sua existência. Para o autor, é a própria materialidade das relações de poder que se exerce sobre o corpo enquanto uma realidade biopolítica. Investido e penetrado pelas relações de poder, o corpo aparece como resultado dos sistemas normativos que reproduzem sobre ele os regimes de verdade como forma de controle social.

Em uma leitura fenomenológica do corpo, Thomas Csordas (2008), rejeitando o entendimento do corpo e da cultura apenas como texto, oriunda de uma interpretação cartesiana responsável pelas separações epistemológicas como sujeito/objeto e corpo/mente, vai argumentar que os significados sociais das experiências articulam-se na corporificação daquilo que é experimentado e constituído como objetos perceptivos, o que implica pontuar que “a existência não é texto, ela é essencialmente textualizável” (CSORDAS, 2008, p. 391). A experiência social é tanto corporificada quanto objetificada, resultado da imbricação entre o corpo como representação e o corpo como ser-no-mundo (experiência).

Como seres corpóreos nós habitamos o mundo em termos do espaço e da extensão de nossos corpos, nós nos engajamos em movimentos e experimentamos resistência àquele movimento, nós incorporamos e exploramos o mundo por via de nossos

sentidos, nós interagimos com outros ou nos descobrimos em solidão. Os modos de representação e ser-no-mundo são intimamente entrelaçados na prática, por exemplo, na maneira em que sua relação pode ser sobreposta na relação entre sujeito e objeto: se o corpo é concebido como objeto, representações do corpo são o sítio da subjetividade; se o corpo é concebido como sujeito, as representações são objetivações no corpo (CSORDAS, 2008, p. 421).

Buscando colapsar uma versão dualista do corpo, o autor revisa as concepções teóricas de Merleau-Ponty e Bourdieu através das correlações entre o conceito de “pré-objetivo” e de “habitus”, percebendo que o corpo e a consciência são uma mesma coisa, uma forma de intersubjetividade, mas também de copresença imediata do corpo no mundo<sup>41</sup>. Para Merleau-Ponty (2011), a percepção é originada por estímulos, sendo registrada nos aparatos sensórios dos indivíduos sempre de maneira indeterminada. Ela não é apenas um pensamento separado do mundo pela consciência, mas um sentido que emerge da relação entre o mundo e o sujeito, definida pela experiência perceptiva e pelo engajamento no mundo.

A indeterminação indica que o corpo não está no espaço, nem tão pouco está no tempo, mas que ele *habita* o espaço e o tempo e já possui o mundo em si, já é expressão do mundo e passa a compor a percepção por ele. Para o filósofo, o corpo é o meio geral de ter o mundo através da percepção tornada linguagem. O corpo, porque se move e porque vê (e se vê) nos horizontes dados à percepção,

[...] conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas, dado que se vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo e um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo. Essas inversões, essas antinomias são maneiras diversas de dizer que a visão é tomada ou se faz no meio das coisas, lá onde persiste, [...] a indivisão do senciante e do sentido (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 20)

O ponto da partida da percepção seria a experiência de perceber, pois não existem quaisquer objetos antes da percepção. O conceito de pré-objetivo implica, portanto, em perceber que a existência corporificada, o ser-no-mundo objetificado, as representações, se encontram nos entrecruzamentos do vidente e do visível, entre o tocante e o tocado, “sempre aquém e além do ponto onde se olha, sempre entre ou atrás daquilo que se fixa, indicados, implicados, e mesmo muito imperiosamente exigidos pelas coisas” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 47). O conceito de pré-objetivo possibilita pensar os processos humanos como abertos e conduzidos na experiência e na cultura.

---

<sup>41</sup> No pensamento de Merleau-Ponty, a principal dualidade, no domínio da percepção, é a relação entre sujeito e objeto, enquanto que no pensamento de Bourdieu, no domínio da prática, a dualidade ocorre entre estrutura e prática.

Do mesmo modo, Csordas resgata o conceito de habitus, de Bourdieu, para demonstrar que mesmo indeterminado, o corpo é socialmente formado e informado pela cultura e pela sociedade. O conceito de habitus é tomado direto da teoria da prática como o “sistema das disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares”” (BOURDIEU, 1983, p. 61). O habitus atua como uma mediação universalizante, gerindo as experiências corporais dentro de um repertório de práticas sociais, mas que em certo sentido da experiência não pode ser predeterminado diante da percepção dos fenômenos.

A análise proposta por Csordas observa as experiências corporificadas através de categorias como os modos somáticos de atenção e a indeterminação. Os modos somáticos de atenção indicam os processos nos quais objetificamos nossos corpos, “as maneiras culturalmente elaboradas de estar atento ‘a’ e ‘como’ o corpo em ambientes que incluem a presença corporificado de outros” (CSORDAS, 2008, p. 372). Os modos somáticos de atenção se referem à constituição sensória do corpo que se estabelece nos diferentes formatos socialmente informados pela cultura,

[...] não é estar atento ao corpo como um objeto isolado, mas estar atento à situação do corpo no mundo. A sensação envolve algo no mundo porque o corpo está “sempre já no mundo”. A atenção a uma sensação corporal pode então tornar-se um modo de estar atento ao meio intersubjetivo que ocasiona aquela sensação. [...] Uma noção de modo somático de atenção amplia o campo no qual podemos procurar fenômenos de percepção e atenção, e sugere que prestar atenção ao corpo pode nos ensinar algo sobre o mundo e sobre os outros que nos rodeiam (CSORDAS, 2008, p. 372).

A indeterminação diz respeito ao corpo que não é apenas objeto, mas parte integral do sujeito que percebe. A indeterminação permite perceber que os esquemas corporais, no quadro das experiências vividas, são fenômenos ambíguos e abertos para o mundo. A indeterminação, por ser um conceito escorregadio, deve ser percebido nos desdobramentos das situações exploradas, sendo necessário assumir as situações,

[...] dotá-las de um significado em aberto que é inexaurível sem jamais ultrapassar essas situações; e situações não podem ser ultrapassadas porque elas são estruturadas de acordo com um sistema duradouro de disposições que regulam as práticas ajustando-as a outros procedimentos, criando as condições de possibilidade para a ação em aberto (CSORDAS, 2008, p. 389-390)

Csordas chama a atenção para a incorporação do desenvolvimento tecnológico na cultura que deve ser percebido não como um determinismo tecnológico da corporeidade, mas

o entendimento do modo particular com que ela é constituída no espaço existencial entre o imaginário cultural e o imaginário literal, entre o distanciamento e a intimidade, entre a representação e o ser-no-mundo. Para o autor, as metáforas que usamos para designar as experiências corporificadas pela cultura digital (como ciberespaço, real, virtual, comunidades virtuais, redes de interação social) devem ser tomadas enquanto imaginários sempre plurais, zonas etnográficas especificáveis da criatividade humana, portais culturais da imaginação e da vida social.

Abre-se espaço para refletir sobre as práticas que se elaboram nos processos de hibridização entre o corpo e a tecnologia, percebidos não como metáforas de um corpo representado, mas como um imagético multissensorial amplo, difuso e complexo, que alinha as imagens dos objetos às emoções e sensações corporais do corpo vivido nesses ambientes. Francisco Ortega (2007) e Paula Sibilia (2015) também demonstram as complexidades e desdobramentos da corporeidade nos ambientes de interação digitais. Para ambos os autores, a libertação da vida “real” e a emancipação do espaço-tempo e da ordem simbólica na realidade virtual e nas biotecnologias relevou ser uma ilusão.

Nos cenários virtuais contemporâneos, Ortega argumenta que o corpo modificado – em função de todas as tecnologias possíveis – não desapareceu nem superou a corporeidade como origem de sua ação. Ao contrário disso, desdobrou-se em uma infinidade de práticas de indeterminação e constrangimentos no centro dos conflitos da cultura, ocupando um lugar central no mundo experienciado, “o corpo não desaparece no ciberespaço, ele é redefinido - e não é seu fim, ele se transforma. O corpo é um processo vivo não confinado aos seus limites físicos, mas aberto para o mundo” (ORTEGA, 2007, p. 385)

A ideia de que a humanidade é fruto de diferentes processos de virtualização, sempre presentes na história da vida e da cultura, também é argumentada por Pierre Lévy (2011), entendendo-a como um dos principais vetores da criação das realidades sociais, uma vez que o universo cultural dos humanos sempre se manifestou em função da variabilidade dos espaços e tempo-realidades. Para o autor, a virtualização do corpo não foi inaugurada em função dos procedimentos tecnológicos avançados, mas sempre existiu como prolongamento das sabedorias e artes do corpo. Nos modos contemporâneos de interação tecnológico-digitais, a presença do corpo não indica simplesmente a projeção de sua imagem nos circuitos digitais, mas sinaliza os entrecruzamentos e as intensificações que o corpo assume como multiplicado, que sai de si mesmo e retorna e adquire novas velocidades e novos espaços. Isso não implica em um processo de desaparecimento ou de desmaterialização:

A virtualização do corpo não é, portanto, uma desencarnação, mas uma reinvenção, uma reencarnação, uma heterogênese do humano. Contudo, o limite jamais está definitivamente traçado entre a heterogênese e a alienação, a utilização e a reificação mercantil, a virtualização e a amputação. Esse limite decisivo deve ser constantemente considerado, avaliado com esforço renovado, tanto pelas pessoas no que diz respeito a sua vida pessoal, quanto pelas sociedades no âmbito das suas leis. Meu corpo pessoal é a utilização temporária de um enorme hipercorpo híbrido, social e tecnobiológico (LÉVY, 2011, p. 33).

Apesar de hiperbólica, essa caracterização sugere as configurações da experiência corporal como individual, mas também coletiva, atravessada por outras lógicas e contingências e por novos processos de materialização que (des)estabilizam os comportamentos e identidades. David Le Breton (2008), de maneira semelhante, entende que todo corpo contém a virtualidade de inúmeros outros corpos que o indivíduo pode revelar, tornando-se o arranjador de sua aparência e de seus afetos. O autor argumenta que nas sociedades contemporâneas alguns discursos da tecnociência, caracterizados por um pensamento social de abandono do corpo, manifestam uma vontade de liquidá-lo, ou de transformá-lo na evidência de seu rascunho. Nesses discursos, o corpo é declinado em peças isoladas e em estruturas modulares que podem ser substituídas, remanejadas por motivos terapêuticos, conveniência pessoal ou mesmo pela persistência de técnicas de purificação do homem e retificação do seu ser no mundo.

O corpo é encarnado, então, como a parte ruim da existência, um esboço que precisa ser corrigido. Esse pensamento instrui os processos do corpo por meio da constatação de sua precariedade, falta de durabilidade, sua imperfeição na apreensão sensorial do mundo, até à ausência de sua confiabilidade e projeção ao abandono/morte. Esse é um discurso de censura do corpo, que traz o vestígio do corpo marcado pelo pecado original, doença endêmica do espírito e do sujeito, herança do *cogito* de Descartes, responsável por desapossar o valor do corpo.

Pensado como uma máquina mecânica, o corpo é fadado, então, a um futuro sempre próspero no imaginário técnico ocidental dedicado ao seu concerto, pois o corpo não passaria de um invólucro mecânico marcado pela fragilidade que o caracteriza. Além disso, nessa concepção, o corpo aparece como supranumérico, marcado por uma cultura cibernética que sonha com seu desaparecimento. O corpo é transformado em artefato, em “carne” que precisa ser eliminada levando a humanidade à apoteose de sua glória. Nessa percepção, a navegação na internet proporciona aos internautas o sentimento de estarem presos a um corpo estorvante e inútil ao qual é preciso alimentar, do qual é preciso cuidar e manter. O que se estabelece é uma comunicação sem rosto e sem carne que “favorece identidades múltiplas, a fragmentação do sujeito comprometido em uma série de encontros virtuais para os quais cada vez ele endossa

um nome diferente, até mesmo uma idade, um sexo, uma profissão, escolhidos de acordo com as circunstâncias” (LE BRETON, 2008, p. 24).

Dois exemplos dados por Le Breton ajudam a entender como o discurso de adeus ao corpo está relacionado ao modo como novas práticas sociais e interacionais – caracterizadas na internet – foram e são compreendidas. (1) A sexualidade cibernética que realizaria o imaginário do desaparecimento do corpo e até do outro na relação, através da substituição higiênica do sexo pelo texto, do gozo e dos sentidos pelos sinais gráficos e (2) a comparação entre corpo-máquina e computador, que retira do corpo a sua condição humana: corpo lento, frágil, obsoleto, incapaz de memória e a vontade de telecarregar o “espírito” no computador, a fim de viver plenamente a imersão no espaço cibernético.

É possível traçar um diálogo da crítica do autor aos discursos de apagamento de corpo nas circunstâncias das experiências digitais, com as dinâmicas e práticas observadas no trabalho de campo que não apontam para uma comunicação sem rosto, pelo contrário, ela possui rosto e rosto de mulher, de mulher travesti. O que implica na articulação de toda uma rede de relações, poderes, saberes e conhecimentos a respeito de si e de sua inscrição nas relações sociais. O discurso de desfalecimento do corpo é importante de ser destacado porque parece possuir pouca relação com a realidade empírica observada, sem, por isso, deixar de sinalizar as contradições e os agenciamentos do corpo nas redes sociais digitais e nas tecnologias da comunicação digital.

Com isso, é preciso sinalizar que a pesquisa percorre o argumento de que nem os processos subjetivos nem a realidade corporal desaparecem nos ambientes de interação digital. Não pode ser estorvo e inútil o corpo das travestis – corpo que é disputado em todos os sentidos sociais do termo – quando construído nas redes digitais. Ainda que existam espaços para manobras e arranjos identitários imaginativos e difusos, seus corpos nas redes sociais estão amparados em processos comprometidos com uma identificação coerente com seus *selves*, expressos em projetos identitários anteriores às configurações do digital, mas que retornam a eles, enquanto atributos sociais e capitais valorativos em múltiplas ordens.

Além disso, o corpo travesti, como a literatura indica, já é pensado enquanto um corpo tecnológico, virtual e transformado. Sobre o corpo travesti, o argumento de perda e adeus do corpo parece perder ainda mais sua validade. É por se acreditar no corpo, corpo sempre presente, que ele é vivido nas materialidades e dinâmicas das interações digitais como próprio da experiência do cotidiano.

### 3.3 ENTRE TRÂNSITOS E TRANSGRESSÕES

A transgeneridade apresenta-se como um tema complexo, composto por particularidades próprias e elementos singulares. Ela compõe o quadro das expressividades desviantes subalternizadas e inferiorizadas na dinâmica da heterossexualização social, embora possa vir a se organizar em confluência a ela. Letícia Lanz (2017) explica que o transgênero não é uma categoria identitária de gênero, mas uma condição sociopolítica-cultural do indivíduo que transgride o dispositivo binário de gênero, pessoa que desvia das normas oficiais da conduta de gênero homem/mulher e masculino/feminino.

Na prática, conforme a autora, a palavra transgênero funciona como um termo guarda-chuva para as identidades gênero-divergentes ou transidentidades que se constituem a partir da negação, da afronta e da não conformidade com as condutas estabelecidas pelo dispositivo binário de gênero. Abrigam-se sobre essa noção pessoas crossdressers, transexuais, travestis, dragqueens, dragkings, intersexuais, andróginos e pessoas não-binárias, aquelas que não se reconhecem ou não podem ser reconhecidas nas categorias binárias do gênero.

As pessoas transgêneras são tratadas como marginais pela sociedade por serem consideradas transgressoras do dispositivo binário de gênero. Se a transgeneridade não fosse considerada transgressão não haveria estigma, nem preconceito, nem patologia, nem transfobia, nem repressão, nem armário. Não fosse essa transgressão não haveriam tantas e tão pesadas sanções pairando permanentemente sobre a cabeça de todas as pessoas transgêneras. Não seríamos violentamente afastadas do convívio familiar, não sofreríamos bullying na escola, não nos discriminariam no mercado de trabalho, não nos tornariam objeto de gozação e escárnio. Nem seríamos mortas nas ruas, todos os dias, feito moscas, por “zelosos” agentes da ordem social machista vigente. É a norma que cria a infração da norma. Se a norma for extinta, deixa de haver a infração (LANZ, 2017, p. 114).

A pessoa que transgride o dispositivo binário de gênero se torna “sociodesviante, gênero-divergente ou transgênero. Por isso mesmo, a pessoa trans-gressora da conduta oficialmente estabelecida para a categoria de gênero em que foi classificada ao nascer torna-se de-generada, palavra que significa, literalmente ‘alguém que perdeu o gênero’” (LANZ, 2017, p. 43). Dentro desse território, a transexualidade é uma demarcação ambígua que permanece ambígua. Conforme a autora, o termo transexual, oriundo da área médica, foi criado nos Estados Unidos, na década de 1950, para diagnosticar o que era chamado de “transtorno da identidade de gênero”. Em 2018, a Organização Mundial da Saúde retirou a transexualidade do capítulo de “transtorno de identidade de gênero”, da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas relacionados com a Saúde CID-11, passando a entender como uma “incongruência de gênero”, no capítulo das “condições relacionadas à saúde sexual”.



Apesar do avanço, na prática ainda permanece grande poder de diagnóstico nas áreas médicas e psi, que incidem sobre os processos regulatórios de acesso aos principais serviços de saúde dessa população. De acordo com Letícia Lanz, as transexuais eram entendidas como as pessoas que fizeram ou desejavam fazer cirurgia de transgenitalização. No entanto, esse entendimento está em desuso, pois muitas pessoas que, no cotidiano se identificam como transexuais, como o caso de muitas travestis, não manifestam nenhum interesse do tipo.

Embora o universo de pessoas gênero-divergentes seja muito amplo e diversificado, Letícia Lanz aponta que, no Brasil, a transgeneridade está confinada às identidades travestis e transexuais, que são demarcadas por um recorte específico não de natureza fisiológica-anatômica, mas puramente de ordem sociopolítica-econômica e cultural. No contexto brasileiro, o termo transexual aponta para a patologização, o que resulta na figura de uma pessoa doente, enquanto o termo travesti está associado ao comportamento pervertido e indecoroso e, portanto, delinquente. As imagens históricas das travestis estão em sua maioria associadas aos contextos da rua e do trabalho na indústria do sexo, como delinquentes, imorais, obscenas, antissociais, escandalosas, estigma que ainda cria e mantém uma reserva de pudor quanto ao uso desse termo por outras identidades.

Na maioria dos contextos sociais, as pessoas designadas como travestis estão relacionadas a circunstâncias de precariedade e pobreza,

[...] situada na base da pirâmide que, por uma série de circunstâncias existenciais, a maioria relacionada à pobreza, inclusive pobreza das nossas instituições sociais como família e escola, são “empurradas” para atuar no mercado do sexo onde buscam – e encontram, mais do que recursos para a sobrevivência, o lugar social que lhes é negado em outros espaços sociais em que frequentam (LANZ, 2017, p. 95).

Benedetti (2005) discorre acerca de muitos estudos, quase todos antropológicos, a respeito de identidades sociais e sexuais próximas (ainda que diferentes) ao contexto das travestis brasileiras, em diferentes sociedades e tempos históricos: as *berdaches*, da América do Norte, as *mahu*, no Taiti, as *xanith*, de Omã, e as *panema*, do Paraguai. Da mesma forma, Giuseppe Campuzano (2008) atesta na documentação dos colonizadores católicos da América pré-hispânica a presença da articulação de papéis de gênero alternativos em algumas sociedades do Peru. Margaret Mead (2003) já apontava em seu trabalho de campo algumas considerações sobre os *inadaptados*, nas sociedades Tchambuli<sup>42</sup>. Nessa sociedade, algum homem com temperamento que concordasse muito de perto com a personalidade feminina aprovada, cujos

---

<sup>42</sup> Sociedade caracterizada como oposta à cultura ocidental, formada por mulheres como parceiras dirigentes, dominadoras e impessoais e por homens menos responsáveis e emocionalmente mais dependentes a elas.

sentimentos eram os de uma mulher e havendo forma social que o abrigasse, poderia voltar-se a então chamada inversão declarada, ou travestismo: “era-lhes dado assumir roupagens e ocupações de mulher e proclamar que, na verdade, eram mais mulher do que homem” (MEAD, 2003, p. 281).

Outro exemplo dado pela autora é de um jovem índio americano que apresentava desde criança traços femininos e aptidão para tarefas femininas. Em uma noite de festa, ele tornou “explícito seu travestismo” ao começar as danças vestido de homem, dançando como homem, e terminar “travestido”, usando adereços femininos, dançando a dança das mulheres e sendo chamado por “ela” pelos demais. Ainda que não se detenha nesse caso, Margareth Mead apresenta esse exemplo a fim de discutir as expectativas sociais pelas quais o temperamento e a personalidade eram diferenciadas entre homens e mulheres nas sociedades ocidentais, organizados na vida social através de um modelo de educação e regulação entre as conformidades corporais e as expectativas da socialização partilhada.

Conforme Benedetti (2005), é através de um amplo processo de transformação do corpo que as travestis buscam construir suas vivências do feminino. Esse feminino é orientado por valores e práticas muito diversas, especialmente na constituição corporal e nas relações sociais estabelecidas. Para o autor, a construção do feminino travesti não deve ser confundida com o feminino das mulheres cisgêneras, na medida em que o feminino travesti é construído por diversos níveis e procedimentos em relação às normas de gênero vigentes e constitui-se em um constante movimento de fruição entre esses polos, articulando-se às especificidades da linguagem e da materialidade do gênero.

O que marca a construção dessas identidades é o confronto permanente e direto com o dispositivo binário do gênero, sobre o qual se apoia toda a arquitetura das relações sociais, e que demarca o modo conflitivo de construção e apreensão do corpo. Assim, o corpo travesti entra em confronto com as instituições e se coloca como uma ameaça com a ordem vigente. Ele revela, ao mesmo tempo, “o seu caráter subversivo, da mesma forma que justifica, desencadeia e perpetua o processo de estigmatização (LANZ, 2017, p. 315). Para Larissa Pelúcio (2009, p. 91), esse processo é demarcado pelo uso das tecnologias do corpo que estão disponíveis em cada contexto a partir de apropriações e conversões do corpo em função dos saberes acumulados e partilhados pelo grupo e dos modelos sociomidiáticos de produção da corporalidade. Assim, a alteração do corpo “aponta para a insubordinação das travestis diante de um “destino” anatômico, mas também implica adequar esse corpo a um gênero, tomando por referência padrões estabelecidos pela heteronormatividade”.

O corpo travesti, para Benedetti, é necessariamente um corpo marcado por inúmeros investimentos de produção do gênero. A transformação do corpo em função de um feminino travesti envolve não apenas processos estéticos de cuidado e cultivo, mas a elaboração de uma consciência corporal complexa. Tempo, dinheiro, conhecimentos e subjetividades são investidos nas transformações corporais e nas performatividades do corpo travesti (PELÚCIO, 2009) que também são transformações sociais, produzindo corpos que transgridem significados masculinos e femininos, mas que mesmo assim não podem ser delimitados enquanto pendular para um dos dois campos. Essa performatividade

[...] não pode ser confundida como uma encenação do gênero, mas sim como reiteração e materialização dos discursos patologizantes e criminalizantes que fazem com que o senso comum as veja como uma forma extremada de homossexualidade, e assim, como pessoas perturbadas. A partir dessa ótica, seu gênero “desordenado” só pode implicar uma sexualidade perigosamente marginal. (PELÚCIO, 2009, p. 93).

Como afirma Le Breton (2008), o corpo travesti, assim como o corpo transexual, é assumido como um artefato tecnológico e não como um destino anatômico. É um corpo que vive por meio de uma vontade deliberada de provocação ou de jogo, “longe de serem a evidência da relação com o mundo, feminilidade e masculinidade são o objeto de uma produção permanente por um uso apropriado de signos, de uma redefinição de si” (LE BRETON, 2008, p. 32). Assim, o corpo travesti é possuidor de uma linguagem própria, orientado dentro de quadros relacionais, é nele que as travestis “se produzem enquanto sujeitos” (BENEDETTI, 2005, p. 55).

Ao refletir sobre essa questão, Silva (1993) observa que a travesti é um corpo que não possui trégua. Nos processos de construção de suas identidades está implicada a própria vivência do corpo, construído, executável e corrigível em muitas de suas expressões. Procedimentos estéticos, cirúrgicos, roupas, posturas, gestos, maneiras de portar-se vão sendo testados e readaptados aos contextos e às situações vividas, à medida que são incorporados no cotidiano. O corpo e o gênero das travestis, para o autor, se pauta pelo feminino:

Um feminino tipicamente travesti, sempre negociado, reconstruído, ressignificado, fluido. Um feminino que se quer evidente, mas também confuso e borrado, às vezes apenas esboçado. O feminino das travestis é um constante jogo de estímulos e respostas entre o contexto específico de determinada situação e os sentimentos e concepções da travesti a respeito dos domínios do gênero. É um feminino travesti. (BENEDETTI, 2005, p. 96).

O caráter relacional da corporalidade e do feminino das travestis é exposto, conforme Benedetti, nas dinâmicas de suas relações sociais. Através dos processos de transformação, elas

se deslocam constantemente entre os domínios e as posições de gênero estabelecidas socialmente. Para Larissa Pelúcio (2009), é através de *símbolos do feminino*, que atuam sobre corpos pensados pela sociedade como masculinos, que as travestis buscam (re)construir um corpo feminino, inscrevendo-o, bem como a seu gênero e sexualidade, em práticas e lugares de ambiguidade, ressignificações e conflitos. A vivência da corporalidade das travestis, símbolo visível de seu projeto identitário, se constitui através das relações sociais que extrapolam os limites do próprio corpo.

Ideia semelhante é apresentada por Paul B. Preciado (2011, p. 13) que identifica um processo de distribuição de recursos desiguais em função das normas de gênero. Para o autor, os corpos dependem da produção e da circulação de diferentes ordens de recursos, “fluxo de silicone, fluxo de hormônio, fluxo textual, fluxo das representações, fluxo de técnicas cirúrgicas, definitivamente, fluxo dos gêneros”, mas esses recursos não circulam de forma constante e nem todos os corpos retiram os mesmos benefícios dessa circulação. Os fluxos diferenciais de acesso a recursos, tanto materiais quanto simbólicos, movem em grande medida os processos de normalização dos corpos e da sexualidade contemporânea, prescrevendo inteligibilidades prescritivas e punitivas aos corpos travestis.

No entanto, longe de serem produtos não reflexivos da cultura (CAMPUZANO, 2008), a constituição das identidades e corporalidades travestis remete à necessidade de não se atribuir a elas um único gênero ou sexualidade, senão nos próprios formatos em que formulam essas formas de entendimento sobre suas vivências. A busca por autoexpressão do corpo travesti não está nem dentro, nem fora das categorias normativas da divisão social e sexual. Não corresponde a uma oposição total à norma, mas se inscreve no movimento de transgressão junto à norma. Subverte, como aponta Judith Butler (2013), as distinções sexuais entre os aspectos psíquicos internos e externos dos indivíduos, zombando da expressividade e da unidade dos gêneros estabelecidos, da mesma forma com que zomba da inércia corporal atribuída aos sujeitos pelo sistema normativo da divisão sexual binária.

É o trânsito e a processualidade da própria categoria de corpo o que se evidencia na elaboração do cotidiano travesti. Larissa Pelúcio (2009), partilhando da ideia entre transgressão e trânsito, indica que a mobilidade e a fruição demarcam um *ethos* travesti, porque elas não se fixam nem sobre uma unidade corporal, nem sobre uma mesma territorialidade.

O corpo muda, o gênero oscila, os endereços se alternam, os celulares são trocados constantemente. Debruçar-se sobre essa mobilidade/fluidez é uma forma de pensar a própria constituição cultural dessa cultura sexual, pensa-la em relação com o entorno, e assim, com a heteronormatividade. A circulação das travestis, ainda que intensa, se faz pelas margens. É nesse território da objeção que elas articulam redes fluidas que

se constituem “no aqui”, para se desmancharem num momento impreciso e se reconstituírem em outro lugar, cujo nós são, paradoxalmente, fixos. O que permanece são os códigos que determinam o que se pode ou não fazer, dizer ou ser quando se transita por esses territórios (PELÚCIO, 2009, p. 74-75).

A construção dessa territorialidade expressa uma diferença bastante significativa para a prática da prostituição e das sociabilidades travestis “na noite”. O modelo de sociabilidade urbana das grandes metrópoles se diferencia do modelo das cidades mais interioranas. Larissa Pelúcio demonstra que nas grandes cidades, como São Paulo, os ambientes da prostituição são “reconhecidos” por uma dinâmica urbana muito pontuada, pelo trânsito diferenciado de personagens que constituem a ambiência das ruas, o tráfego de carros, a presença de michês, os letreiros luminosos de boates e puteiros, os lugares mais corriqueiros das batidas policiais e do tipo de profissional que trabalha em cada quadra, características que apontam ao próprio lugar como demarcado pela indústria do sexo. Nas cidades interioranas, como Santa Maria, essas demarcações são muito mais difusas e menos acentuadas, o que não implica que não existam regras ou que as próprias circunstâncias da prostituição não sejam perceptíveis.

Essas dinâmicas acabam sendo muito mais centralizadas na própria presença das travestis do que pelas demarcações territoriais que criariam ambiências específicas. A avenida Presidente Vargas, no centro da cidade, segue sendo reconhecida como o local mais “tradicional” da presença travesti na cidade, embora muitas vezes seja menos lucrativo ou considerado um lugar mais do fervo, da diversão e para dar close no centro da cidade, uma vez que depende de um deslocamento geográfico no sentido periferia (onde a maioria mora ou fica durante as temporadas) para o centro ou no sentido das rodovias (também periféricas, onde o trabalho às vezes é mais intenso) para o centro. Deslocamento realizado geralmente em grupos e por carros executivos que cobram entre R\$ 10 ou R\$ 15 reais a corrida, a maioria já fidelizado e que já sabe dos roteiros mais usuais.

A ambiência da avenida é composta principalmente por calçadas com alguns bares e restaurantes, prédios e casas residenciais e lojas que permanecem fechadas durante a noite. Somente quando elas “sobem” para a avenida é que as configurações simbólicas dessas esquinas mudam. Sua presença é bem mais pontual, sendo na maioria das vezes tolerada, por aversão ou medo dos passantes, que, se puderem, atravessam a rua antes de passar por elas, ou na maioria das vezes apressam o passo. Buzinas, deboches em tom de brincadeira e xingamentos – o mais comum é chamá-las de bando de putos – são bastante constantes a qualquer hora da noite. Atitudes mais violentas, como jogar na direção delas copos cheios de

cerveja, ou mesmo latinhas, acontece nos horários mais avançados da madrugada, quando os bares já estão fechados e o movimento da rua diminui bastante.

Os carros e as motocicletas também seguem um fluxo do próprio trânsito, como um dos principais acessos ao centro da cidade. É quando os veículos param nas sinalizadas que elas reforçam através de posturas corporais entre delicadas e sensuais e do movimento dos cabelos, sua presença. Os clientes interessados, no entanto, dão algumas voltas para reconhecer os corpos e discretamente estacionam não nas esquinas, mas no meio das quadras, em lugares menos iluminados, longe dos postes de luz, a fim de negociar o programa. Essa é uma forma bastante corriqueira de reconhecer quem é o cliente interessado. Elas sabem reconhecer porque o carro fica dando voltas pela quadra e reduz a velocidade ao passar pelo grupo. É nesse momento que elas saem da esquina e vão “para a baixada”, qualquer lugar mais escuro ou menos movimentado onde possam atender dentro dos veículos ou seguir dali para um motel, que, em geral, ficam mais afastados do centro.

No centro da cidade, essa rotina implica uma maior discricção dos condutores, embora isso seja bastante paradoxal, porque a própria presença delas chama a atenção de outros carros e dos pedestres. Na maioria das vezes, elas entram de forma bastante rápida para o interior do veículo que segue devagar pela quadra. A maioria dos carros não ficam por muito tempo parados, porque não se negocia o serviço de forma tão pública nos espaços centrais da cidade. Caso não se acertem, o que é bastante raro, é rotineiro que elas desçam quando ainda estão perto do ponto de partida, voltando a pé para o lugar de onde saíram. Ou, quando terminam de atender, é rotineiro que o condutor as deixe no mesmo lugar em que foram pegadas.

O que não acontece nos pontos mais próximos às rodovias, onde o fluxo de carros é mais rápido e constante e o jogo das luzes dos automóveis em velocidade mais alta dilui a necessidade de discricção. Nesses pontos, os carros estacionam em alguma entrada possível, por um período mais demorado de tempo em que elas podem se debruçar sobre a janela do condutor a fim de negociarem o trabalho antes de embarcarem.

Em um dos pontos da rodovia, próximos à saída da cidade para Porto Alegre, não há muitas casas ou prédios, sejam residenciais ou comerciais, mas sim amplos espaços com árvores ou cheios de vegetação. A luz elétrica nesse ponto da rodovia é bastante diferente de avenida, que é bem mais iluminada. Um condutor desinteressado talvez tenha dificuldade inclusive de perceber que elas estão ali, mas os pontos de escuridão são fundamentais para a prática, principalmente do sexo oral, dentro dos próprios veículos. Nesse lugar, elas ficam paradas à beira do asfalto, indo e voltando distâncias curtas, ou ficando mais próximas a entrada de um motel, o que facilita ter um lugar reservado para ir. Nesse motel, os preços variam dependendo

do quarto, mas a modalidade mais utilizada é o “garajão”, o drive-in, que custa no máximo R\$ 20 a hora. É um espaço onde o condutor deixa o carro estacionado dentro do próprio quarto e a prática sexual acontece ali mesmo, tendo como recursos disponíveis apenas uma cama pequena ou poltrona, com um vaso sanitário e uma ducha.

O outro ponto de trabalho fica à beira da rodovia que dá acesso a uma outra saída da cidade, também pontuada pelo tráfego rápido de carros que atravessam a cidade em direção ao interior do estado. Apesar de mais iluminada, essa territorialidade também é diferente, porque é composta de amplos espaços concretados por diferentes empresas e lojas e que à noite ficam completamente vazios, proporcionando o trabalho na prostituição pelas redondezas do perímetro. O ritmo do trânsito, em via dupla, também facilita a fruição do trabalho, embora os lugares para os automóveis fazerem o retorno sejam bem mais afastados. Por isso, elas negociam antes de adentrar nos carros, uma vez que eles precisam fazer distâncias maiores para deixá-las mais próximas de onde saíram.

Esse lado da cidade também é marcado por ter mais postos de gasolina próximos à rodovia, o que aumenta o trânsito de carros e principalmente de caminhões, que muitas vezes pernoitam estacionados nos pátios e arredores. Nesse espaço, os caminhoneiros são a maioria dos clientes e muitas vezes o trabalho acontece no interior desses veículos. Elas dizem que esses homens são os que mais procuram pelo serviço sexual porque na maioria das vezes passam bastante tempo longe de suas casas e esposas, que ficam entediados, solitários ou que estão precisando apenas “se aliviar”. Em geral, o preço do serviço sexual nessas condições é muito mais baixo, porque envolve uma relação mais rápida, custando entre R\$ 15 até R\$ 30. Preço diferente do aplicado nos motéis, que varia a partir de R\$ 30 em diante, dependendo das práticas acertadas, mais o preço do pagamento do lugar, que também é de responsabilidade do cliente.

Em ambos os casos, é a ideia de “loteria” que melhor define as condições de trabalho na noite. Em algumas noites, conseguem trabalhar bem mais, às vezes indo até o limite da exaustão do próprio corpo, saindo de um carro e logo entrando em outro e ganhando bem mais dinheiro em função disso e, às vezes, não conseguem quase nada ou muito pouco, nem bem o dinheiro “pra voltar pra casa”. Quando percebem o baixo movimento, “tentam a sorte” rumando para outros lugares. Para tanto, utilizam a internet para saber “como está o movimento”, ou seja, para contatar as outras gurias que já estejam na rua ou espalhadas em outro ponto da cidade. Nessa relação, conta muito o grau de amizade e proximidade entre as frequentadoras desses espaços ou as ocupantes de determinado lugar. Rafa explicou que sempre é melhor sair para a rua entre amigas, inclusive para saber como está o movimento, que isso ajuda a diminuir possíveis brigas e conflitos.

Nem é tanto disputa, sabe. É que tu não vai chamar alguém pra disputar *neca* contigo né, nem quem tu sabe que tá sempre metida nas confusão, porque é uma coisinha só e deu... as *bicha* já se armam tudo [ideia figurativa de confusão]. Depende de quanto *aque* [dinheiro] tu já fez também e de quem tá mais perto né. Se é alguém que eu não gosto ou tô de cara, me faço de sonsa e dou o truque, porque ninguém dá o doce pra amiguinha assim de graça não né, por isso acho que se divide em grupo e vai vendo com uma e outra como que tá a função toda, pra ver pra que lado ir. Porque muita princesa junta também não dá não, não tem como dá certo, é só chamarisco e pouco *bate* [trabalho]. E tem que ser bem amiguinha pra dividir os ovo, né, porque ninguém oferece *aque* de graça pra ninguém, tem que ir dando um jeito de saber como tá a coisa toda. Dai eu acho que importa sim com quem a pessoa anda. (Rafa, em março de 2017)

Bem poucas vezes encontrei travestis trabalhando sozinhas, principalmente nos dois pontos mais afastados do centro da cidade. Como Rafa disse, tanto para dividir a carona de ida ou volta para casa quanto por segurança, é melhor estar em pequenos grupos ou junto com algumas companheiras. Por mais que depois de entrar no carro, elas precisem contar com sorte e com todas as suas habilidades para retornarem, estar na pista é melhor junto com as amigas e conhecidas do que sozinha.

Uma outra dinâmica que singulariza o trabalho específico nessas ruas é o modo como elas reconhecem alguns clientes mais costumeiros. É comum tratarem o dono do veículo pelo próprio carro que ele possui e classificar/antecipar o tipo de relação pelo modelo do automóvel. De forma metonímica, ouvi diversas vezes expressões como: “Voltei a sair no Peugeot prata”, “Teu Pálio tá lá embaixo dando sinal”, “A [maricona] do Fiat branco tá dando volta de novo” ou “O [boy] do Chevettão tá na área”. Mesmo aquelas que ficam em períodos de temporada mais curtos conseguem rapidamente estabelecer essa relação, bastando para isso que o cliente volte alguns dias seguidos a procurá-las. Algumas vezes, essa mesma forma de se referir a essas pessoas é utilizada para salvar os contatos nos celulares, sendo mais corriqueiro para aquelas que vivem na cidade, cujas chances de reencontro são maiores, mas sobretudo para demarcar aqueles homens cuja relação não passa da busca sexual.

Nani brincava que se alguém pegasse o celular dela ia achar que ela trabalha numa revenda de automóveis. Nessa forma, para elas, mantém-se um tipo de anonimato, em que pouco interessa o nome do sujeito ou qualquer elemento além do mínimo necessário para que o trabalho aconteça. Na maioria das vezes, nesses casos, é pela dinâmica da rua que os contatos podem vir a ser salvos e futuramente administrados, porque o encontro acontece primeiro a partir do encontro na pista. Depois do serviço realizado, dependendo de como foi, o cliente pode pedir o contato delas ou dar o seu número de telefone. Foi Nani quem me disse, no entanto, que quem fala de número de telefone são os clientes, que travesti “não pode ser burra a ponto



de falar sobre isso”, porque eles sempre ficam acuados ou com medo. Isso precisa ser manifestado pelos clientes, do contrário, elas nem tocam no assunto.

Por isso, essa troca de contatos nem sempre acontece. Muitos clientes não pedem nem entregam seus números, pois preferem manter uma relação de completo distanciamento para além do ato sexual. Alguns chegam a pedir o número de telefone, mas avisam que são eles que irão entrar em contato, porque precisam de sigilo absoluto, são casados ou “não querem saber de se incomodar”. O número de telefone nesse caso representa um tipo de relação, por mínima que seja, que dependendo do contexto precisa ser evitada. Em geral, sobre essas falas, elas reclamam que os homens buscam por seus serviços, mas temem que elas façam algum “bafão” ou escândalos, que “apareçam” em suas rotinas autorizadas, ou mesmo temem ser perseguidos por elas. Nani falou que esse comportamento é comum das mariconas casadas com amapô ou dos “machões hétero”, que “acham que travesti tem tempo pra ficar brincando de gato e rato”. Dizem que em suas rotinas é comum eles, que “vivem correndo” atrás das travestis, perseguirem-nas pelas ruas ou mesmo nas redes sociais, buscando saciar as vontades sexuais, embora, de forma paradoxal, vivam loucos de medo de que elas possam fazer alguma coisa contra eles.

Esses episódios demarcam, retomando o argumento de Larissa Pelúcio, que a circulação das travestis, apesar de intensa, se faz pelas margens. Não apenas pelas margens urbanas que definem suas rotinas de trabalho, mas principalmente nas margens simbólicas que elas ocupam nas relações sociais. É nessa tessitura complexa, às margens das rodovias e às margens das normas sociais estabelecida pelas demarcações de gênero que suas trajetórias vão sendo conduzidas.

#### 3.4. “AONDE É QUE SE PODE SER MULHER?”: O FACEBOOK COMO NARRATIVA DE VIDA

O meu Face hoje mistura duas coisas que eu nunca tive na vida. Diário e álbum pra guardar foto. Se eu tivesse feito um diário, escrevia o que eu tava sentindo dentro de mim. Esse eu acho mais fácil até, mas não cheguei a escrever nada de mim não, nem carta, nada. Pra ser sincera, eu acho que me faltou estudo até pra escrever de mim e sobrou preguiça né, falta de tempo, outras coisa mais importante pra fazer. A gente não dá bola e perde isso, né. Agora foto eu acho mais difícil ainda, não depende só da gente, depende de um monte de coisa. Travesti não tem foto de família. Família é uma coisa que a gente tem e perde, que perde e quando tem sorte arruma de novo (Nara, abril de 2016).

Talvez objetos materiais como diários ou álbuns de fotografias sejam comuns em alguns arranjos familiares e sociais, embora também sejam formas privilegiadas (por meio de seleções econômicas, sociais e simbólicas) de manejo do tempo e da vida social. Ainda que de ordens distintas – afinal, manter um diário depende de condições específicas para o exercício de uma escrita reflexiva e fotografar depende do acesso tecnológico e de percepções estéticas variadas – ambos remetem a dimensões ligadas à memória, à lembrança e à afetividade. Da mesma forma, são objetos que possuem a capacidade de narrar a vida, revelar um recorte do cotidiano das relações individuais, familiares e grupais.

As formas como as interlocutoras da pesquisa narram suas próprias vidas podem ser estabelecidas com algumas aproximações de como elas compreendem as tecnologias digitais em suas vidas cotidianas, inclusive, o modo especial como o Facebook e outros aplicativos de seus celulares aparecem como elementos constituintes de suas trajetórias. Obviamente não é a tecnologia que define suas narrativas de vida, mas indica algumas formas pelas quais a própria vida vai sendo narrada e refletida

Nara, casada<sup>43</sup> com Paulo, teve uma infância considerada por ela como difícil. Viveu até a adolescência em uma região mais afastada da cidade, já considerada um território rural. A mãe era trabalhadora doméstica em turno integral e o pai, um pequeno agricultor. Ela, irmã caçula, e seus dois irmãos, um homem e uma mulher, estudavam em um turno e ajudavam os pais quando estavam em casa, tanto nas tarefas domésticas quanto nas lidas na pequena propriedade. Nara frequentou a escola até o ensino fundamental, sentindo sempre o problema “de ser apontada como um viadinho”, tanto na escola como em casa. Ela fala que toda sua infância foi muito silenciosa, porque sentia muito medo do pai. Por isso “foi sempre um menino quieto”, tentando esconder ao máximo as aproximações com os universos considerados femininos, fossem nos artigos domésticos, nas brincadeiras, no gestual ou no comportamento. Assim como Nara, outras tantas interlocutoras revelaram relações conflituosas entre a infância, a adolescência, a descoberta confusa “da homossexualidade” até perseguirem diferentes caminhos tomados à construção de suas identidades femininas e do entendimento da transexualidade<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Ambos vivem juntos e se consideram casados, embora não tenham realizado nenhum ato legal para isso. Paulo é separado de um primeiro casamento, com quem tem uma filha, Ana, de quinze anos.

<sup>44</sup> Muitas narrativas pessoais são pautadas tendo como referência uma infância, ou mesmo adolescência, que foi por elas entendida como homossexual. Para algumas interlocutoras, não é que exista uma passagem da homossexualidade para a transexualidade, como uma etapa a ser avançada. Para elas, esse processo aparece como “natural”, ser um menino cujos traços e comportamentos dissidentes levam à construção de uma corporalidade/identidade que é assumida como feminina/mulher a partir de algum momento da vida. Para outras, a transexualidade foi sentida como uma constante, “eu sempre fui e me senti mulher”, “uma mulher no corpo de

A “vida silenciosa” de Nara, no entanto, não a poupou de problemas na escola, devido a seu comportamento considerado feminino e delicado, de brigas e ameaças em casa. Quando o pai descobriu que ela estava se envolvendo com um rapaz, mandou-a para a casa de uma tia, no interior da cidade de São Sepé. A partir desse momento, ela não retomou seus estudos, ajudando essa tia nas tarefas domésticas. Ela recorda com maior alegria dos anos que viveu nessa casa, pois a tia não se importava de ela gostar de atividades domésticas como cozinhar, limpar a casa e cuidar das roupas e a ensinava com paciência. Suas memórias sobre fotografias e álbuns de família apontam para as condições de uma vida considerada dura, fossem pelas condições econômicas ou pela sua presença, até mesmo de festas e celebrações. Ela sentia os laços familiares rompidos desde essa época com o pai e mantinha pouco contato com a mãe. Ao sair da casa da tia, aos dezessete anos, trabalhou como ajudante de pedreiro, em uma fruteira, e em um pequeno bar e minimercado.

Foi nesse bar onde conheceu duas outras travestis que vieram a ser suas amigas. Passou a frequentar a casa onde elas moravam e nesse período começou a compreender sua própria sexualidade. Nara conta que nessa época ela usava apenas chinelo de dedo e bermuda, pois não possuía dinheiro para comprar outro tipo de calçado, independentemente da estação do ano. Foi com essas amigas que ela experimentou as primeiras roupas femininas e maquiagens. Foram elas também que lhe deram seu primeiro calçado: uma sapatilha vermelha de bico fino, tamanho 39, que ela utilizou desde a primeira vez que saiu de casa assumindo que era mulher. Nara manteve contato com seus irmãos, principalmente com a irmã, que, apesar das dificuldades, foi a primeira a entender a sua “transformação”. O irmão relutou por alguns anos para que esse contato se intensificasse, pois, no começo, não conseguia admitir “um irmão veado e putó”. Ela passou dezessete anos afastada da família, quando uma severa doença cardíaca sofrida pelo pai fez com que novamente se aproximassem. Nessa época, Nara já trabalhava na noite e separava um pouco do dinheiro que recebia para enviar aos seus pais, como forma de ajuda, embora as visitas fossem sempre escassas e ela despisse de suas roupas cotidianas e aparecesse na casa deles utilizando calças e camisetas compridas, sendo tratada sempre no masculino como “um filho”. A ausência familiar, expressa por ela pela ausência de fotografias e boas lembranças em família, fazem com que, na atualidade de sua relação com Paulo, postagens do casal venham a ocupar uma parte bastante importante daquilo que ela publica em seu perfil.

Foi somente nos últimos anos, já casada com Paulo, que ela teve acesso à internet. Não possuiu, portanto, uma educação formal, qualquer que fosse, a respeito da utilização de seu

---

um homem”, embora a socialização generificada como homens (e para a maioria delas como homens gays) seja um elemento muito significativo das vivências sociais em ambos os casos.

notebook e aprendeu de forma cotidiana a utilizar a máquina. Aquilo que ela aprendeu foi com Paulo, com suas amigas mais “motorizadas<sup>45</sup>” e com a filha dele. Inclusive, a enteada foi responsável por lhe ensinar a usar o notebook e o tablet. Nara utiliza o notebook especialmente para acessar o Facebook e o tablet, para ouvir música e fazer fotografias. Diferente do celular, que está sempre ligado e carregando, esses aparelhos são utilizados não apenas com menos frequência, mas em outros regimes de utilização. O celular está sempre ligado, “sempre à mão”, enquanto o notebook ela acaba usando na maioria das vezes quando está sentada na sala de sua casa, quando possui mais tempo para “navegar” nele, ela fica olhando o que aparece no seu mural ou acompanhando os perfis de seus amigos adicionados à rede.

Como ela já possuía celular, trocar por um aparelho com acesso à internet foi um processo considerado mais fácil do que aprender a utilizar o notebook. Assim como as demais interlocutoras, Nara utiliza a internet principalmente por meio de seus telefones celulares, o que marca a ubiquidade desses aparelhos (MILLER et al., 2016) tanto em relação ao acesso à internet quanto na forma com que os recursos de cada ambiente digital acabam sendo utilizados. E para a maioria deles, a principal forma de acesso à internet é “entrar no Facebook” ou utilizar o WhatsApp para conversar e trocar mensagens. É através sobretudo dos links postados na rede social que elas acessam outras páginas, sejam matérias de jornais, vídeos ou outros sites.

Apesar da pouca distância etária entre Nara e algumas das outras interlocutoras (Nara é umas das interlocutoras mais vividas com quem conversei), suas histórias pessoais indicam nuances da vida cotidiana que são compartilhadas e elementos diferentes ou que são percebidos como transformados com o passar do tempo. É o caso dos modelos midiáticos de feminilidade apontados por ela e das formas de acesso a possíveis modelos de compreender tanto a transexualidade quanto outros elementos de sua trajetória. Pensando em sua própria trajetória, ela acredita que atualmente as travestis (e mesmo pessoas LGBTs), com o acesso à internet e outros meios de comunicação, possuem outras formas de compreender a si mesmas e podem compartilhar tanto as angústias quanto as coisas boas que acontecem.

Para ela, foi principalmente a televisão, o rádio e as revistas pornográficas (todas ou quase todas para o público de heterossexuais masculinos) que continham modelos de mulheres admiráveis e cuja beleza, comportamento e atitude serviam como modelo para a própria

---

<sup>45</sup> Motorizada é uma adjetivação ambígua. O primeiro sentido é de possuir uma prótese de silicone boa e grande nos peitos. Quanto mais volume, mais motorizada se está. Porém, mais de uma interlocutora atribuiu um outro sentido, referente ao uso da tecnologia, sobretudo ao computador portátil e ao celular. Estar motorizada diz respeito a estar conectada à internet. Talvez esteja relacionada à palavra turbinada, também usada em ambos os contextos, e ainda bastante banalizada nas propagandas de provedores da internet. Aqui a expressão carrega uma noção de autorrealização, ligada tanto à prótese de silicone quanto à conexão com a internet.

construção de sua identidade. Na televisão, era acompanhando as telenovelas e outros programas que ela e suas amigas reconheciam modelos de feminilidades<sup>46</sup> possíveis embora poucos fossem de forma concreta acessíveis (pois a maioria eram mulheres cisgêneras). No rádio, ouvia e gravava as músicas de suas divas, as mesmas que tocavam nas boates, festas e motéis que frequentava. Nas revistas, eram exibidos modelos corporais e eróticos que eram desejados apesar da dificuldade (econômica, social, simbólica) de se aproximar do perfil das mulheres que eram apresentadas.

Para ela, “as trans novinhas” podem utilizar dessas ferramentas para encontrar novos modelos de pensar e construir representações sobre elas mesmas. Ela considera, inclusive, ser mais fácil “assumir” a transexualidade hoje do que “antigamente”, uma vez que existem mais informações sobre o que é ser transexual/travesti circulando nos meios de comunicação massivos, como televisão, e sobretudo nas redes sociais:

Eu acho que as pessoas tão se acostumando mais com nós trans do que antes. Olha o Ivan da novela [homem trans interpretado por Carol Duarte em A Força do Querer, exibida pela Rede Globo em 2017] que mostra todo o sofrimento de uma pessoa trans, que não é doente, que não é marginal. Isso que ele tem dinheiro na novela né. Mas a pessoa vai olhar e vai pensar: puxa, que vida mais triste essa pessoa leva! E uma pontinha nem que seja do preconceito ela vai perdendo porque aquilo chama a atenção. Só um bicho pra não achar uma vida assim triste. Eu acredito nisso, a novela mostra um monte de coisa do que acontece na vida da gente. Acho que a novela ajudou muito, porque as pessoas vão vendo que ser trans não é ser doente, mas que é muito sofrimento, que é difícil da família aceitar, que a sociedade rejeita. Vão ver que as travestis não tão na rua porque querem, mas porque precisam de dinheiro pra comer e pra morar, ou vão tudo morrer ou roubar. Daí já viu né, que a desgraça é maior ainda. Eu acho que aos poucos a TV vai mostrando e, nas redes sociais, tu vai vendo essas coisa compartilhada. A gente posta isso pedindo respeito. Posta notícia de coisa ruim e coisa boa que acontece pra chamar atenção. Faz a postagem e as pessoas vão ver e curtir. Tu lembra do Félix [personagem de Mateus Solano na novela Amor à Vida, exibida pela Rede Globo em 2013/2014], foi a mesma coisa pras bicha, ele era vilão no começo, fez maldade, mas se redimiou e no final cuidou do pai dele e ficou bem casado com o namorado dele. Pra ver se a sociedade aceita ele e aceita os gays. Mostrou que o sentimento é o mesmo pra todo mundo. Que tem preconceito tem, sempre teve e sempre vai ter. Acho que isso é uma coisa que não acaba, que nós não vamo tá aqui pra ver que acabou o preconceito. Mas ajuda as pessoa a pensar, olha... aí tem coisa diferente né e tem que ter respeito (Nara, em outubro de 2017).

Para ela, tanto a televisão quanto as redes sociais fornecem modelos para a compreensão da realidade social – os exemplos dados por ela são em relação às dissidências sexuais e de gênero – e que acabam sendo mobilizados pelas pessoas. Outro exemplo foi uma reportagem

---

<sup>46</sup> Sobre esses modelos, algumas interlocutoras lembram principalmente nomes conhecidos como o de Roberta Close e Rogéria, bem como programas de auditório como o de Silvio Santos, que tinha “show de transformistas” e que até pouco tempo contava com mulheres trans e travestis em sua plateia. Outra forma de acesso a modelos de feminilidade relatada por Nara se dava por revistas que as amigas cabeleireiras tinham, com modelos de cortes de cabelo e maquiagem.

intitulada “Quem sou eu”, exibida no programa Fantástico, da Rede Globo, em 12/03/2017, a respeito da transexualidade na infância. O vídeo da reportagem foi repostado por Nara, em seu perfil pessoal, e por outras duas interlocutoras, comemorando a importância da emissora abordar o tema e chamando atenção para o assunto. Essa lógica de compartilhamento de temas específicos da transexualidade é um uso bastante corriqueiro nas redes sociais das interlocutoras, em relação a conteúdos midiáticos diversos e em relação às postagens mais pessoais de suas experiências cotidianas.

Rochelli, de 22 anos, também repostou a mesma reportagem em seu mural no Facebook, com o mesmo intuito de Nara, o de divulgar e chamar atenção para o tema. Com 22 anos, ela concluiu o ensino médio na modalidade de ensino à distância, e não tem planos de voltar a estudar em modalidades formais de ensino. No entanto, diferente de Nara, ela possui aceitação de sua transexualidade pelos avós, que passaram a considerá-la sempre no feminino e tentam orientar a neta para o que consideram boas escolhas de vida, principalmente em relação a emprego, eles querem que ela faça um curso profissionalizante na área de beleza, uma vez que ela é muito boa em maquiagem. Ela possui acesso regular à internet apenas pelo celular, seja pelo plano de internet móvel que adquiriu ou através das redes de Wi-Fi de alguns lugares que frequenta. Apesar de não possuir um computador, ela “entende de informática”, pois frequentava o laboratório de informática de sua escola e uma lan house que havia no bairro junto a uma vídeo-locadora.

Desde antes dos doze anos de idade, Rochelli sabia que gostava de meninos e que se sentia bem mais feliz com roupas e brincadeiras consideradas de meninas. Na escola, sofreu muitos dos mesmos preconceitos que essas crianças sofrem, por parte de colegas de aula, professores e da comunidade, por ser reconhecida como “gay”. Aos dezessete anos, no entanto, ela decidiu que iria assumir sua feminilidade, contando também com a ajuda de suas amigas, principalmente de Rafa. Deixou o cabelo crescer, passou a cuidar da estética corporal pensando em atributos do corpo feminino, retirada dos pelos do corpo, cuidado com as unhas, aos poucos foi trocando as peças de seu vestuário e adquirindo acessórios femininos e foi se apresentando, paulatinamente, mas não sem conflitos, à família. Para esse percurso, Rochelli recebeu apoio de outras travestis e gays de sua sociabilidade. No entanto, ela considera que, além de poder contar com suas amigas, muito mais experientes que ela, pôde também contar com informações que buscava e encontrava na internet.

Ter acesso fácil a informações é um dos principais elementos associados às buscas e pesquisas na internet. E isso implica desde notícias, materiais para entretenimento, como vídeos e clipes de música no YouTube, até outras informações mais específicas que estão

interessadas. A facilidade e a gratuidade de acesso a conteúdos são fatores fundamentais para esse entendimento. Embora o acesso à internet seja pago, o acesso aos conteúdos mais corriqueiros, como a músicas no YouTube, indicam a facilidade do consumo que é associada nessas práticas. O consumo de informações na internet, enquanto uma prática social, permite acessar não apenas conteúdos de uma ordem simbólica que constituem as perspectivas do gosto e das estéticas pessoais, como no caso das músicas, dos filmes e de outros materiais mais indicativos do entretenimento, que também são fundamentais para a construção dos processos de subjetividade, mas possibilitam também maquinações do self e do corpo (ROSE, 2011), coadunando práticas que se encontram no corpo e além dele, que produzem materialidades específicas e formas de conduzir as relações sociais.

Quando Rochelli iniciou sua travessia, já contava com os saberes e experiências a respeito da corporalidade travesti de suas amigas, muitas delas já bombadas, hormonizadas, cujos corpos serviram de referencial para a sua própria corporalidade. No entanto, ela decidiu procurar atendimento especializado para a administração de hormônios. As tentativas que fez no posto de saúde foram bastante fracassadas, principalmente pela demora no atendimento, não conseguia marcar uma consulta, pois “o caso não era urgente”, havia empecilhos de horários para conseguir “tirar uma ficha” para consultar e por não ter carteira de nome social, “entrou no modo automático” cada vez que era chamada pelo nome masculino. Mais frustrante ainda foi quando a médica que lhe atendeu, em uma consulta que “não durou cinco minutos”, pediu uma bateria de exames que ela nem chegou a realizar, não esclarecendo nenhuma de suas dúvidas e nem receitando os hormônios que ela desejava fazer uso. Nesse meio tempo, por conta própria, ela começou a administração de Perlutan, um anticoncepcional injetável uma vez ao mês, que atua baixando os níveis de testosterona. Foi pesquisando em sites e assistindo a vídeos da internet, além de conversas com outras gurias, que ela encontrou as informações e decidiu se automedicar<sup>47</sup>. Nesses sites, encontrou inclusive tutoriais que a ensinaram como realizar por conta própria a aplicação, já que nas farmácias é preciso um receituário médico.

Nesse caso, o acesso à internet possibilitou para ela uma forma muito mais rápida de encontrar as respostas que estava procurando e colaborou para a decisão de iniciar o tratamento hormonal de forma independente. Conforme ela, apesar do medo e da insegurança que sentiu

---

<sup>47</sup> O termo automedicação precisa ser pensado no contexto das narrativas travestis como uma solução à precariedade de acesso aos serviços em saúde. Na maioria das vezes, os riscos, apesar de serem considerados, não impedem as decisões de administração hormonal de forma bastante independente, contando, para isso, com suporte, dicas e inclusive ajuda de quem já faz algum tipo de uso. A falta de condições e acesso a políticas de saúde adequadas atravessa desde a terapia hormonal até a construção corporal através das bombadeiras, que atuam na aplicação de silicone industrial na produção dos corpos.

no começo, depois de pesquisar em vários sites, tomou coragem para a aplicação hormonal. Foi Rafa quem fez as primeiras aplicações, ensinando como fazer, até ela se sentir encorajada de aplicar a injeção em si mesma. Ao perguntar se ela confiava nos sites que pesquisou, ela afirmou que sim, principalmente nos vídeos do YouTube, pois são outras trans/travestis que compartilham as suas histórias e que isso ajuda a esclarecer as dúvidas e a sentir-se apoiada. Ela afirmou entender que cada pessoa possui um corpo e que as respostas aos hormônios podem ser variadas, mas que naquele momento era a melhor solução que podia tomar.

Rochelli também costuma assistir a vídeos e tutoriais de maquiagem e afirma que aprendeu muito com eles. Sem condições de pagar por um curso profissionalizante, ela acompanha, especialmente no YouTube, canais de maquiadoras que ensinam o passo a passo. Ela passa bastante tempo assistindo aos tutoriais de beleza e, com um pouco do dinheiro que recebe, compra os insumos que testa nela mesma e em suas amigas, inclusive, recebendo pagamento quando faz maquiagens para momentos especiais em algumas vizinhas e conhecidas. Em relação a esses vídeos, comenta que, além da gratuidade, é a forma simples que eles apresentam os produtos e as etapas da maquiagem que a fazem continuar assistindo.

Os canais que ela acompanha no YouTube também são muito significativos a respeito de questões próprias da transexualidade. Ela conhece ou acompanha alguns canais de mulheres trans e travestis, que compartilham com os internautas suas histórias, como *Mandy Candy*, *Barbitch* e *Sabrina Velmonth*. Ela afirma que, quando começou a usar o YouTube, os vídeos de travestis eram todos de deboche e que muitos deles viravam memes. Nesses vídeos, segundo ela, as trans/travestis eram sempre vistas ou como perigosas, por estarem roubando, ou eram feitas de palhaças. Para Rochelli, a maioria das pessoas só conhece vídeos de trans/travestis que pouco explicam ou representam sobre a vida delas, apenas enfocando nas brigas, confusões e nas chacotas:

Muitas pessoas só conhecem na internet as travestis que são engraçadas, que ficam famosa, “Tá pensando que travesti é bagunça?”, a “Vanessão”, a “Laila Dominique”, só as que viraram memes e que compartilha os memes pra todo mundo ver. “Todas as trans fumando maconha”, aquela que diz “Papi meu cabelo tem vários salário mínimo”, a “Nicolle”, do acidente de moto. Se tu pergunta quais trans que ela conhece, ela vai dizer só essas, porque são as que mais aparece, né, que tem vários vídeos repetido, que tem montagem. Não vai conhecer outras, nem as cantora que também são bem famosa, as cantora ninguém conhece, só as bicha conhece, às vez nem as trans conhece as cantora que são trans, não conhece Mulher Pepita, a Linn da Quebrada, a Mc Xuxu e até acha que a Pablló Vittar é travesti. Só conhece as trans por cima e pra gozação mesmo. Tem bicha que vive imitando essas travesti, mas quando tu vai ver, é as primeira a falar mal e virar o nariz pras travesti (Rochelli, em dezembro de 2016, as aspas sinalizam diferentes vídeos apontados por ela).



Tanto no caso de Nara quanto no de Rochelli, a utilização da internet, a partir do Facebook com outros trânsitos de diferentes mídias, seja a televisão ou os vídeos no YouTube, indicam diferentes formas de como essa mídia social é pensada. Partindo de algumas aproximações às análises de Miller (2011) a respeito dos usos do Facebook em Trinidad, as falas destacadas pelas interlocutoras demonstram como a internet é utilizada na construção das relações sociais tanto no nível da individualidade quanto perpassadas por relações sociais mais amplas. Para a compreensão dessas narrativas é preciso entender, tal qual demonstra o autor, que os indivíduos são sempre eles próprios uma própria rede social, antes mesmo do Facebook existir ou ainda que estejam fora dele.

Aproximando o contexto das interlocutoras com algumas considerações a respeito do Facebook trinitário, é possível destacar o modo como o *Facebook transforma nosso relacionamento com o tempo* (Facebook changes our relationship to time). Para o autor, é sempre a partir do presente que as interações no Facebook são mobilizadas, podendo ser útil para restaurar conexões sociais perdidas no tempo, reestabelecer vínculos rompidos, ou ainda para ajudar na compreensão dessas relações. Para além de transmissão corrente dos status daquilo que as pessoas estão fazendo naquele exato momento, o Facebook permite refletir as narrativas pessoais na forma de uma narrativa temporal, cuja organização é pautada pelo tempo. Do presente, Nara reflete sobre alguns aspectos de seu próprio passado, pensando sua própria trajetória de vida, enquanto Rochelli, a partir daquilo que pesquisa e consome, projeta e produz identificações de sua própria história pensando assim em seu futuro.

Da mesma forma, o *Facebook transforma nosso relacionamento com o espaço* (Facebook changes our relationship to space). Para Miller, a rede social dissipa as distâncias físicas, consolidando um paroquialismo familiar, que fortalece e muitas vezes prescreve os vínculos sociais mais imediatos, e possibilita regimes de interação constantes com outras pessoas (ou discursos midiáticos) que não estariam dentro das configurações sociais se não fosse através do próprio site. No caso de Rochelli, a facilidade de navegação e o letramento midiático favorecem a busca por interlocuções que nem sempre encontra em seu cotidiano. Se não encontra na família ou nas redes fisicamente mais próximas aquilo que precisa, pode, através do site, mobilizar outras formas de atingir seus objetivos e de conduzir suas reflexões.

Através das transformações no tempo e no espaço, é possível pensar ainda, a partir de Miller, em como o *Facebook permite a transformação do eu e da autoconsciência* (Transformation of self and self-consciousness). Para o autor, em Trinidad, o Facebook permite às pessoas um exercício imaginativo sobre o que as outras pessoas estão fazendo, facilitando com isso as fantasias dos indivíduos ao imaginarem a vida dos outros. O que o autor sinaliza é

que cada vez mais o anonimato é descartado, uma vez que as postagens na rede social podem muitas vezes revelar a verdade sobre as pessoas, permitindo que elas mesmas descubram mais de si mesmas ao publicizar algum aspecto de sua vida. Aqui se expressa a força testemunhal do Facebook mais do que uma “netiqueta” compartilhada, pois permite que as pessoas adicionadas à rede social testemunhem a vida cotidiana das outras pessoas.

Para minhas interlocutoras, não são apenas as fantasias sobre os outros ou sobre elas próprias que se elaboram na rede social, mas regimes de verdade acerca de quem elas são e do que é ser travesti. Isso permite indagar as transformações na intimidade e o modo como essa rede social borra as fronteiras entre vida pública e privada. Conversando com as interlocutoras, percebi que a maioria delas entende que não existe armário para as travestis, que elas são obrigadas a viver na rua. A inexistência do armário se refere a elas considerarem que gays e lésbicas, por exemplo, ainda que a um alto preço, consigam viver dentro de condições sociais em que o corpo e o sexo não sejam, a todo o instante, requeridos pela sociedade, ou ainda por considerarem que essas pessoas já tenham, ainda que minimamente, garantias a seus direitos.

Para elas, ao contrário, travesti é um corpo público, “que não tem para onde correr”, que “não pode se esconder”. Seus corpos são tomados como corpos públicos e à disposição, seja para o desejo e para o sexo, seja para o desprezo. A própria ideia do sexo como algo íntimo, em casa ou privado, acaba sendo borrada na medida em que elas estão trabalhando na rua, “dando a cara à tapa”, admitindo à custa de toda uma série de sacrifícios seus corpos e suas vivências:

Aonde é que se pode ser mulher? Travesti pra nós sempre foi uma coisa da rua. Por mais guardado e escondido que isso seja, pode ser só um desejo, mas é na rua, é fora de casa que isso toma forma. Travesti nasce na rua. Não é dentro de casa. Escondido é só as mariconas, que tem vergonha de assumir do que gosta. As travesti não tem esse direito, não tem privacidade, privacidade pra quê se elas tão na rua? Como? (Rochelli, em dezembro de 2016).

As travestis sempre tiveram que mostrar a cara. Tá na nossa pele, no sangue da gente, em cada parte de nós. Aquela coisa de “bota a cara no sol, mona”, garanto pra ti que foi uma trava que disse! Porque a primeira coisa que vão apontar é o corpo, não precisa ela nem abrir a boca. Pode ser uma *barbie* [aparência considerada muito feminina], uma boneca, uma modelo, mas mesmo assim ela não vai ter lugar. Ela pode ter todos os luxos dessa vida, pode achar que chegou aonde nenhuma chegou antes. Ela pode até fazer uma buceta pra ela achando que vai estar completa e vai passar a ser respeitada por isso, mas em algum momento, alguma coisa, ela vai morder a isca e vai ver que ela não tem como se esconder o tempo todo (Rafa, em dezembro de 2016).

Em ambas as falas destacadas, as interlocutoras afirmam que pensam seus corpos e suas existências na forma de uma construção pública, inclusive, de maneira compulsória. Mais de uma vez, elas afirmaram que antes mesmo de manterem um perfil no Facebook, já sentiam “na

pele” o que é não poder contar com a própria intimidade resguardada. Para elas, faz pouco sentindo pensar que o Facebook escancara a vida da pessoa, “porque as travestis sempre tiveram uma vida escancarada” (Rafa, em dezembro de 2016). Em diversos contextos, seja durante o trabalho na quadra ou nas tarefas da vida cotidiana, elas acreditam que não dispõem de privacidade como a maioria das outras pessoas. Elas afirmam que, muitas vezes, basta apenas chegarem em algum lugar para sentir que estão sendo olhadas, perseguidas ou vigiadas, ainda que as pessoas não façam comentário algum. Em suas postagens no Facebook, essa mesma dinâmica prevalece, mas afirmam que, diferente de muitas situações offline, nele elas podem gerir as relações sociais com mais autonomia, podendo evitar conflitos e problemas, escolhendo com quem e que tipo de interação realizam ou mesmo sentindo-se não tão ameaçadas quanto em outras situações da vida cotidiana.

### 3.5 “LÁ EU POSSO SER MULHER!”: A INTERNET NO COTIDIANO TRAVESTI

Ao acompanhar os perfis nas páginas do Facebook das interlocutoras da pesquisa, passei a perceber o modo com que as amizades e a sociabilidade, aos menos as geridas de forma pública e que acabam indo para a *timeline*, eram elaboradas, principalmente por aquelas que vivem de temporadas, partindo de um lugar para outro. As marcações nos lugares onde se encontravam, fosse em bares, restaurantes ou lanchonetes, ou mesmo em outras cidades e estados revelavam principalmente os trânsitos de suas trajetórias pessoais. Para aquelas que durante o tempo da pesquisa estavam mais fixadas à cidade, isso também era bastante significativo. No entanto, as marcações de onde e com quem estavam representam apenas uma forma dos usos mais comuns atribuídos ao site para a narração do cotidiano.

No Facebook, também interessam os elementos mais significativos que constituem a composição das páginas pessoais, expressos principalmente pelo nome, imagem da capa (que fica acima do perfil), fotografia e elementos biográficos que podem ser acionados. Para todas as travestis que participam da pesquisa, o perfil possui um peso importante na constituição das relações estabelecidas e da própria noção de pessoa pela qual os outros elementos da vida social são articulados. Nele existem ações orientadas pela sociabilidade, construções criativas e margens de manobras que articulam os conjuntos de capacidades que Erving Goffman (2013) identificou como aquelas responsáveis pela fabricação social da impressão.

O perfil na rede social se aproxima em muitos sentidos da definição de fachada, apresentada por Goffman, como parte do desempenho do indivíduo que funciona para definir e fixar a situação social para os que observam a representação. Assim como a fachada, o perfil

funciona como um “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante a sua representação” (GOFFMAN, 2013, p. 34). O perfil pode ser entendido como uma construção laboriosa que recorre a utilização de uma série de recursos sobre as quais são atribuídas características do usuário. Como lembra Beatriz Polivanov (2015), isso não representa a transposição da pessoa para o ambiente digital, mas a articulação de uma noção de “persona”, autêntica, autointitulada como verdadeira, discursiva e personalizada que permite ações de autoapresentação e interação.

Na maioria das postagens e interações que observei, manifesta-se muitas interações daquilo que Silva (1993) já apontava sobre as travestis: um trabalho de elaboração consciente de si, vivido na dimensão de seu corpo e sexualidade assumidos nos próprios contextos em que estão inseridas. No Facebook, esse trabalho não é pensado como uma forma enganosa de representar a si própria ou aparentar ser aquilo que não é. Suas identidades, ainda que referenciadas em cotidianos de alta subalternidade e violência, mantém expressas nos ambientes digitais o “caráter de fidelidade de si mesmas” (SILVA, 1993, p. 39). Rafa revelou que dedica boa parte do tempo que dispõem para cuidar do seu perfil, pedindo inclusive para alguma amiga olhar o seu perfil através do perfil dela, “para ter uma noção de como fica”, de como uma pessoa adicionada tem acesso as suas informações. O zelo com a forma com que se apresentam em seus perfis é muito importante, uma vez que acreditam que o reconhecimento está bastante ligado ao perfil.

Esse cuidado implica uma correspondência direta entre aquilo que se posta e o modo como se conduzem as interações com as categorias de pensamento que elas possuem sobre si mesmas. Miller (2011) discute o conceito de máscara como elaboração sobre si. Conforme o autor, a ideia de máscara não necessariamente indica um disfarce, ilusão ou a aparência externa. Para uma de suas informantes, no Facebook, a verdade sobre uma pessoa pode ser percebida no esforço e no trabalho que ela faz para elaborar sua apresentação pública. Através de suas postagens, pode-se entender aquilo que a pessoa pensa ser/é, à medida que ela apresenta a imagem que constrói de si para os outros, e a coloca à prova nas interações com as outras pessoas. No esforço de se mostrar o que se é, interessa mais o trabalho realizado em construir a sua aparência do que o conteúdo daquilo que se expressa.

Essa forma de compreensão também pode ser comparada às trajetórias digitais das participantes da pesquisa. Para elas, a máscara funciona não como forma de engano, mas como uma indicação daquilo que a pessoa realmente transmite a respeito de si e do trabalho que desempenha para concretizar essa afirmação. Na pesquisa, essa relação também pode ser observada através das afirmações de que é preciso “sustentar” o perfil com a “verdade” da

pessoa, seja ela qual for. No entanto, essa verdade não significa postar tudo o que acontece na vida pessoal de forma deliberada. Pelo contrário, aquilo que é apresentado é considerado através de vários fatores, principalmente, pelo “histórico” de vida da pessoa que fez a postagem.

Ao comentarem sobre o perfil de uma outra travesti que conheciam, Rafa e Rochelli zombavam das publicações dela, me mostrando as fotografias em que ela aparecia com o namorado e debochando das declarações apaixonadas que ela fazia ao companheiro em quase todas as legendas dessas imagens. Como eu não a conhecia, elas me contaram alguns episódios envolvendo essa pessoa para sustentar que as publicações dela eram falsas. Estava claro que não gostavam dela, que segundo elas “era feia que nem um raio”, mas que se achava superior às demais e que só postava coisas para falar de si ou do quanto todos os homens sempre estavam interessados nela. Ao me mostrarem uma fotografia em que ela aparecia com uma aliança de compromisso, foram bastante taxativas dizendo: “Isso daí é perigosa, chave de cadeia. Até parece que a gente acredita nela. Que é santa”. “Fica nessas foto posando de apaixonada. Coitado desse bofe, não sabe o fervo do rabo dessa daí. Vai ser cornudo pelo resto da vida. Deve ter arreventado as prega pra tá com esse anel no dedo”. Da mesma forma, em diversas vezes acompanhei minhas interlocutoras falando de outras pessoas, fossem travestis ou não, de forma positiva, o que cancelava determinados comportamentos como os mais adequados e percebidos. Em ambos os casos, o que fica evidente são os modos de avaliação a que as informações apresentadas no perfil são submetidas, o que impacta de forma bastante significativa na sociabilidade dentro e fora da rede social.

Através dos perfis nas redes sociais, como afirma Raquel Recuero (2012), uma série de diferentes capitais sociais podem ser mobilizados para que determinadas ações possam ser realizadas. Para as travestis, um dos principais capitais mobilizados diz respeito à construção da própria feminilidade, que é construída através de símbolos do feminino que lhes são próprios (PELÚCIO, 2009). Nos perfis, desenvolvem-se narrativas textuais-imagéticas que são consideradas por elas como sendo as mais “verdadeiras” e “autênticas”. As postagens, sobretudo aquelas que se referem a si mesmas, não podem trair todo o trabalho e esforço pelo qual principalmente sua corporalidade e identidade se manifestam.

“Lá [no Facebook] eu posso ser mulher”, afirmou Rafa durante uma conversa sobre seu perfil, dizendo o quão importante o perfil era em sua vida. Para ela, assim como para as demais interlocutoras, o Facebook permite a realização de um projeto identitário, como a possibilidade de poder ser e expressar seus próprios desejos e vontades. Para ela, não é que fora do Facebook deixa de ser mulher trans/travesti, mas que reconhece que nele possui maior liberdade para se expressar. O perfil se torna bastante expressivo sobretudo para aquelas que não possuem

registro de nome social e que em vários contextos cotidianos sentem dificuldade de serem reconhecidas pelo nome que elegeram para si. A identificação com o gênero feminino, que engloba todas as publicações nos perfis, também é significativa como uma forma de reconhecimento e de retorno do importante capital social que é ser reconhecida no feminino. Como muitas delas me explicaram, é um absurdo que alguém que peça para ser adicionado ao perfil venha achando que elas sejam homens ou as tratando no masculino. Quando isso acontece, é em seus murais que elas desabafam, mostrando o quanto se sentem desrespeitadas nessas situações.

Existe, portanto, uma relação que se estabelece entre o perfil no Facebook, ou em demais sites ou aplicativos com a identificação social das travestis, principalmente com os documentos de identificação. Conforme Mariza Peirano (2006), o documento de identificação legaliza e oficializa o cidadão e o torna visível, passível de controle, fazendo-o cidadão em termos performativos e compulsórios.

Perante a ideia de documento, principalmente da carteira de identidade ou da certidão de nascimento, com os dados referenciais que atestam uma pessoa como a correlata à cédula/documento e com isso como correspondente a um sexo, o perfil no Facebook articula um projeto de realização mais cidadã das travestis e de sua existência social, privilegiando o agenciamento de todos os elementos possíveis a partir de uma outra identificação. É por isso que, para elas, o perfil no Facebook “é mais importante” do que os documentos.

Embora em contextos mais oficiais a carteira de nome social (para as que possuem) ou a carteira de identidade sejam acionadas, como ao abrir um crediário em uma loja, ir votar, buscar atendimento médico, é o perfil no Facebook que é considerado por elas como um dos mais autênticos lugares de apresentação, por permitir uma elaboração mais consciente de si. Nele, ao menos em termos de identificação da pessoa, há pouco espaço para dubiedades e constrangimentos que possam ser acionados quando referida a identidade de gênero.

O perfil na rede social serve não apenas como suporte técnico das interações, mas assume uma dimensão daquilo que Rosalía Winocur (2009) identificou como um resgate biográfico, a utilização das mídias digitais como forma de gerir os processos de identificação do eu apresentado às relações cotidianas. O perfil permite uma maior manobra criativa sobre as interdições dos documentos oficiais, na vantagem de mobilizar sistemas de interação mais cotidianos, possibilita articular posições identitárias que se estabelecem junto às interações e conversações realizadas. Esse trabalho de construção e fidelidade, levado a cabo pelas travestis, desde a afirmação do gênero feminino e da transformação corporal, é estendido para a rede

social, à medida que ela permite uma maior expressão pessoal. É neste sentido que fidelidade e trabalho/criação não são termos antitéticos, mas correlacionados.

Sobre essa questão, as participantes afirmam que “o perfil é montagem”, revelando “sua versão mais fiel, mais trabalhada”, ou ainda “mais oficial do que todo o resto”. Essa autenticidade, longe de revelar uma verdade ontológica do eu, indica a manutenção de uma “coerência expressiva” (SÁ; POLIVANOV, 2012) que as travestis realizam na rede social, ligada não apenas à manutenção da sociabilidade online, mas à experiência social mais abrangente de assumir seus corpos, desejos e sexualidade.

Isso não apaga das redes as indeterminações do gênero que pode surgir do contato com outras pessoas, principalmente as não muito próximas. Não são raros os comentários preconceituosos feitos por pessoas adicionadas na rede social, levando a brigas e amizades online desfeitas em função do não reconhecimento do gênero feminino das travestis. Conforme Miller (2011, p. 116), o Facebook facilita e expande as redes sociais já existentes, habilitando as pessoas a pesquisarem sobre outras antes de decidirem se vale a pena investir nessas relações. No gênero de amizade “amigos do Facebook”, são incluídas tanto pessoas conhecidas quanto desconhecidas, que se adiciona pelo contato com os participantes das redes sociais de outras pessoas, ampliando assim as possibilidades de relacionamentos.

Esse gênero de amizade impacta a vida social das travestis em relação aos laços que compreendem suas amizades e namoros e à clientela masculina e futura clientela da prostituição. A inscrição masculina, quase sempre interessada ou motivada na prestação de serviço sexual, articula uma dinâmica própria em função dos seus interesses. Isso se singulariza em um grande número de perfis que são adicionados ou que constam nas solicitações de amizade. Algumas interlocutoras brincavam que esses perfis não podiam ser chamados de amigos, mas sim de “clientes”, e que as solicitações de amizade deveriam ser chamadas de “solicitação de trabalho”.

A maioria delas acaba aceitando os perfis masculinos ainda que eles sejam desconhecidos, ou sejam amigos em comum, adicionados por outros amigos. Mara, Samara e Cyntia, por exemplo, já tinham adicionados em seus perfis 5 mil pessoas, número máximo possibilitado na plataforma, dizendo que não conheciam todas essas pessoas e que ainda eram seguidas<sup>48</sup> por uma infinidade de outros perfis. Isso, no entanto, não significa que todos esses perfis tenham algum interesse sexual (ao menos de forma declarada). Quando não são conhecidos fora da rede social, esses perfis podem manifestar também curiosidade, admiração

---

<sup>48</sup> Nesse caso, é possível seguir o perfil e ter acesso às publicações, mesmo que não esteja relacionado na lista de amigos, o que também possibilita as trocas de mensagens.

ou serem adicionados por qualquer outro motivo que nem sempre é explicitado. Isso acarreta em um grande número de postagens aleatórias nos *feeds* de notícias, sendo preciso, às vezes, excluir alguns dos perfis que menos interagem.

No Instagram, ao contrário do Facebook, ter um número bastante expressivo de seguidores não acarreta em receber de forma mais automática as imagens e fotografias que são publicadas, pois a maioria delas acaba não seguindo de volta todos os perfis. Ter um número considerado grande de seguidores e seguir poucos perfis é inclusive sinônimo de popularidade, especialmente para as mais jovens e que possuem um perfil nessa rede social. Um dos elementos que mais singulariza as publicações das interlocutoras no Instagram são as fotografias e pequenos vídeos de seus corpos, muitas em poses sensuais, vestindo roupas e acessórios que evidenciem a beleza corporal, fotografias seminuas ou mesmo nuas, cobrindo com recursos gráficos principalmente os seios e os genitais – que do contrário seriam censurados pela política de privacidade. Esses materiais são postados de modo fixo no perfil ou publicados na forma de *stories*, imagens que desaparecem após 24 horas. É bastante comum que elas recebam “reações rápidas” como emojis de “aplausos”, “corações nos olhos” e “chama de fogo” que sinalizam um tipo rápido de resposta a essas mensagens.

É expressivo que muitos dos perfis masculinos venham a se manifestar através do *Messenger* no Facebook ou por mensagens enviadas por *Direct* (em modo privado) no Instagram. Quando isso acontece, as primeiras interações são fundamentais para a manutenção das conversas, especialmente quando o perfil da pessoa pouco diz a respeito de quem ela seja. Como afirmou Mara sobre o Facebook: “É um absurdo que essas penca<sup>49</sup> adicionem a gente, sem ter um perfil que seja minimamente decente. Depois esses bosta vem puxar conversa com a gente e tu mal sabe de que buraco a criatura saiu”. A reclamação de muitas delas, como a de Rafa que segue destacada, é que esses perfis não deixam sequer saber as informações a respeito da pessoa e que ainda “se acham no direito” de vir querer conversar, ou ainda de exigir serem respondidos de maneira instantânea.

Rafa me contou que uma infinidade de perfis desse tipo (com poucas informações) tentam entrar em contato com ela através do Messenger e que isso realmente é um **inferno**, pois nem sempre ela tem tempo ou está com paciência ou vontade para conversar com um desconhecido, **principalmente quando ela já diz saber do que se trata a conversa (na maioria das vezes interesse em sexo)**. Ela me mostrou uma “conversa” com um homem que aparentava uns cinquenta anos, cujo perfil aparecia com fotografias junto à esposa e duas crianças, provavelmente seus filhos, que ficou durante semanas tentando iniciar uma conversa com ela. Quase todos os dias ele mandava para ela uma mensagem dizendo “oi”, “oi princesinha”, “oi gatinha”, “bom

---

<sup>49</sup> Penca é o homem considerado velho e/ou gordo, mas também é associado aos perfis que por algum motivo passam a ser considerados embustes ou indesejados.



dia”, “boa noite”, de modo bastante insistente, apesar de ela visualizar e não responder. Ela me disse que nem sabia quem ele era, ou o porquê de ela ter aceitado a solicitação de amizade, mas que deixou ali porque no perfil dele havia outras gurias adicionadas e provavelmente poderia render algum aquí. Da mesma forma, sem dizer muita coisa, talvez fosse nítido que ela o estava ignorando, ele ficava enviando sequências de emojis aleatórios e gifs que devia considerar como no mínimo simpáticos de serem enviados em um começo de conversa ou quem sabe até românticos (“a merda de um cachorro mandando beijinho e outro chorando com um coração partido”) ou ficava enviando sequências de curtidas (símbolo de uma mão fechada com o polegar levantado), um abaixo do outro. Um dia ela respondeu na conversa com um “oi” e na sequência perguntou se eles já se conheciam. Ele respondeu na mesma hora, dizendo que “ainda não”, mas perguntou o porquê de ela ter demorado todo aquele tempo para responder. Irritada, na mesma hora ela desfez a amizade e me disse que além de estar cansada desses embustes, que não consegue entender o que se passa na cabeça desses caras, que ela não vai “incomodar” nem “encher o saco” no perfil de ninguém, mas que esse tipo de homem acha que, além de tudo, travesti tem que estar o tempo todo disponível para ficar de conversinha. (Diário de Campo, anotado em novembro de 2016).

Apesar da irritação e do incômodo que esse tipo de interação acarreta, a maioria delas mantém muitos desses perfis adicionados. Em ambas as redes sociais é possível notar que os comentários e as interações públicas diferem de acordo com o interesse e grau de proximidade e relação que estabelecem. Enquanto os (propensos) clientes comentam nas suas fotografias expressões como “tesão”, “gostosa”, “corpão”, “princesa”, os (as) amigos (as) comentam expressões como “diva”, “maravilhosa”, “belíssima”. Essas diferenças apontam para uma articulação do gênero das interações, que se organiza em quadros de sentidos entre amizade/beleza e interesse sexual/beleza. Os repertórios masculinos de interesse sexual alimentam a interações em termos de elogios e manifestação do desejo, que, mesmo que não se concretizem em relações sexuais/amorosas, impactam nas reputações e nos quadros de desejos. Excluindo algumas postagens mais raras e explícitas, esses comentários são os únicos elementos nas interações que fazem correspondência direta ao universo da prostituição e da oferta de relacionamento sexual que são publicados de forma pública nos perfis.

Ao menos nas interações públicas, pouco ou quase nada se fala abertamente sobre a prostituição. São os comentários da plateia masculina interessada na companhia sexual e expressos principalmente através de elogios (em alguns casos, comentários com o “número do Whats”) que revelam a maneira como a plataforma incide sobre o trabalho da prostituição, possibilitando a elas principalmente conhecer novos contatos (futuros clientes), pesquisar sobre suas vidas e manter os contatos já existentes. Embora não seja um assunto abertamente publicável, muito se fala, nas conversas fora da internet pública, sobre bofes, mariconas, veados e outros personagens das interações cotidianas.

Quando acionados dentro das práticas de sociabilidade na rede social, o status do envolvido, mesmo que não seja publicado, quase sempre já é partilhado fora da rede, ou dentro

dela em modo privado. Assim, utiliza-se a plataforma também para determinar quem entra ou não no mercado sexual, possibilitando até estabelecer um tipo de triagem da clientela. Uma forma que as interlocutoras articularam para isso é o que Rafa chama de “arquivo morto”, que consiste em compartilhar com suas amigas, mas também com outras travestis que são de fora da cidade, principalmente por WhatsApp, os *prints* dos perfis de homens que são perigosos, violentos, com quem tiveram problemas ou que causaram algum tipo de confusão, como recusar o pagamento combinado pelos serviços sexuais. Para ela, as tecnologias permitem circular esse tipo de informação de forma rápida e sigilosa, assim, se algum problema acontece, é possível avisar as demais em um curto período de tempo.

Não é que a prostituição ou mesmo as relações de desejo que estão fora dela sejam apagadas no contexto do uso dessas redes sociais, pelo contrário, elas muitas vezes fornecem a dinâmica que caracteriza muitas das publicações. Algumas marcações que pude observar nas fotografias ou nas publicações demonstram um pouco dessa relação: #boanoite, #comportada, #sexy, #sex-tou<sup>50</sup>, #deusnocomando podem acompanhar fotografias e publicações tanto relacionadas ao cotidiano, quanto àquelas ligadas ao trabalho ou ao “clima” da noite. Essas marcações colaboram na interpretação das fotografias deixando aberto o signo do corpo em oferta, pois, como afirmou Rafa, “o sexo tá na cabeça, cada um vê na foto aquilo que quer ver”.

Outras marcações são utilizadas nas postagens, estejam elas sozinhas ou nos grupos de amigas ou companheiras do trabalho ou no fervero: #partiu, #partiunoite, #delícia, #work<sup>51</sup>, #dalhe<sup>52</sup> e que representam a ambiguidade e os intercâmbios sempre possíveis entre esses contextos. Raríssimas são as postagens marcadas por denominadores referenciais diretos que façam alusão à prostituição. Poucas vezes encontrei esse tipo de expressões como #partiuquadra, #naquadra, #partiutrabalho, #programa, #minhaquadraminhavida, mesmo que a fotografia tivesse sido tirada e postada diretamente da rua através dos dados móveis do celular ou de alguma rede Wi-Fi, como no caso dos espelhos dos motéis.

A aparente neutralidade dessas marcações, mais do que designar algum tipo de elaboração que visa ludibriar a informação sobre seu trabalho, demonstra que a prostituição não está associada somente com a violência como código legítimo da conduta da noite (BENEDETTI, 2005), mas também a contextos de amizade, sociabilidade e confiança, trabalho que se assume de modo público (às vezes ambíguo) nas redes sociais, incluindo até momentos

---

<sup>50</sup> Indicando tanto sentir-se sexy, quanto sextar, expressão adjetiva e comemorativa que indica que é sexta-feira, início do final de semana.

<sup>51</sup> A exceção de “work”, que de fato significa o trabalho, as demais marcações são bastante utilizadas independentemente do contexto, deixando em aberto margens para a interpretação.

<sup>52</sup> Gíria que significa “vamos nessa!”, “em frente!”, “coragem!”.

de lazer, alegria e descontração que sejam possíveis de serem aproveitados na noite e na companhia das amigas.

O compartilhamento de imagens, charges, memes e vídeos humorísticos nos perfis também representa um uso bastante corriqueiro da internet. Por WhatsApp, por exemplo, recebi de forma constante esse tipo de mensagens, ainda que fosse logo após ou antes delas me contarem algum “bate ruim”, uma situação difícil que tenha acontecido. Ao retornar a minhas anotações de campo, percebi que fiz mais de uma anotação a respeito de mensagens e conteúdos bem-humorados, bastante corriqueiras nos seus perfis, percebendo, inclusive, que havia enviando a meus próprios amigos e amigas muitas das mensagens desse tipo que recebia delas.

As piadas e o bom-humor parecem ser uma constante nas publicações no Facebook, o que as vezes contrasta com as histórias que eu fico sabendo ou com as situações da “vida concreta” (DANGER!!! Olha a dicotomia! Online também é concreto!) que acompanho. Essa semana conheci o novo apartamento de Carolayne, que foi morar com Nani. Faz cinco meses que estão morando nesse apartamento e desde que se mudaram passaram a dividir a Wi-Fi com os vizinhos. De ônibus levei em torno de uma hora para chegar até lá. As duas me esperaram no ponto combinado. O apartamento é uma peça grande que possui uma divisória de PVC entre o quarto e a cozinha. É um kitnet que fica no segundo andar de um pequeno prédio. Na cozinha há uma mesa pequena, em cima dela uma toalha estampada e um prato com algumas bananas, três cadeiras, um fogão de quatro bocas, uma geladeira e um armário. Um tanque de plástico também serve como pia e do lado fica um varal de chão, uma vassoura, balde e produtos de limpeza. O banheiro é estreito, pia e vaso sanitário à frente e o chuveiro fica na parede oposta à porta. Não há divisória entre o chuveiro e o resto, mas a água parece não escorrer, pois há um degrau no chão. Um pedaço de toalha de banho servia como carpete. No quarto as gurias não têm cama, os colchões (são três), ambos de solteiro, ficam durante o dia escorados na parede, para não pegar tanta umidade. (“Só Deus sabe como essa cidade sabe ser úmida!”). Há um guarda-roupas pequeno, desses de três portas, que não parece novo, mas com um espelho retangular grande. De um lado uma mesa improvisada repleta, mas repleta mesmo, de bolsinhas, necessaires e caixas de sapato abertas com acessórios, chapinhas, cremes, perfumes e maquiagens diversas, do outro, algumas caixas de papelão contendo roupas e calçados. Há um gaveteiro com alguns bibelôs de resina em cima, dois anjinhos, um cachorro, um menino e uma menina de mãos dadas, um pato com um lenço no pescoço e uma Nossa Senhora Aparecida com uma vela branca de sete dias queimando pela metade sobre um pires. Esses bibelôs são os itens mais decorativos da casa. As gurias não têm televisão, nem rádio e ouvem música principalmente no YouTube. Elas falam que a primeira coisa que querem comprar é um balcão com pia para a cozinha e duas camas, que é o que mais está fazendo falta no momento e que no verão já sabem que vão precisar comprar um ou dois ventiladores. Eu elogio dizendo que está tudo limpinho e que é bastante agradável. Elas dizem que a vizinhança é tranquila, que no prédio moram famílias e gente que trabalha, que as únicas “chinas” são elas, mas que trabalhavam também e que de dia passam dormindo. A conversa toda é permeada por risadas. Tomei um café (quentinho para um dia frio) e elas me ofereceram o que havia para comer, pão fatiado e bolachas salgadas, margarina, mortadela fatiada e um pedaço de goiabada que tinham na geladeira. Me senti idiota por ter levado apenas uma caixa de bombons (Expliquei que é costume em minha família levar uma lembrancinha a primeira vez que se vai visitar a casa de uma pessoa). Elas pareceram felizes. (Diário de campo. Anotado em agosto de 2016. A descrição privilegia as condições materiais do espaço onde as gurias vivem, o que nem sempre consigo ter acesso).

Mesmo quando a noite parece não render ou render muito pouco, na maioria das vezes elas tentam não perder o bom-humor, por mais cansadas e irritadas que possam estar. Na esquina, Andréia, de 26 anos, natural de Caxias do Sul, brincava que estava desesperada e que precisava de dinheiro para pagar suas contas. Fazia caretas de desespero para as outras gurias e balançava os cabelos loiros gritando como se tivesse tendo um chilique: “Cadê meu aquééé! Meu aquééé! Maricoona, volta aqui, não me deixa entrar no SPC! Tenho que pagar o carnê da minha televisão, não posso ficar sem a minha novela!”. Todas começam a rir. Nani pega do chão uma latinha de *Red Bull* e faz de microfone: “Hoje no Globo Repórter, o drama das puta pobre! Onde vivem? O que fazem? O que falar da bicha que vem de chileno de dedo bater cabelo, coragem!”... “É quando o oco só tem cinco pila? Vai ou não vai? Aloka! Capaz de ir até por dois real, tarada, mas com isso não compra nem um picolé no posto!”. A partir disso começam a rir e a inventar situações que consideram paradoxais e engraçadas e se divertem enquanto o tempo passa. Depois da brincadeira, ela pisca o olho e me diz: “Pra que desespero, né? Eu é que não quero criar ruga por conta dessas maricona”. (Diário de campo. Anotado em novembro de 2016).

Rochelli me contou que foi assaltada quando desceu do ônibus e ia para sua casa e que o cara levou todo o dinheiro dela. O celular, por sorte, havia ficado em casa. Ela me disse que o boyzinho era um gato (gostoso, alto, de barba, boné embaixo do capuz da jaqueta) e que foi uma pena ela não estar com o celular na hora pois nem teve como pedir e anotar o número dele. Ela dá risada. Há grandes chances de ele também levar o aparelho, se ela estivesse com ele. No Facebook ela foi fazer piada postando uma “campanha” pedindo que “o gato do assalto” se apresentasse, que ele não precisava ficar com vergonha, nem devolver o dinheiro, que ela só queria roubar uns beijos. Nos comentários, além das amigas que queriam saber se ela realmente estava bem, algumas marcavam perfis de amigos (homens) que tinham em comum, perguntando em tom de brincadeira se não tinha sido fulano ou sicrano, ou marcando um perfil, mandando que a pessoa devolvesse o dinheiro. (Diário de campo. Anotado em maio de 2017)

Meu irmão pegou meu celular e perguntou o que era “tudo” aquilo? [uma série de pequenos vídeos, gifs, charges e piadas animadas nos contornos de anedotas ou de pegadinhas populares, algumas “assinadas” como pertencentes a um site chamado Humortadela]. Disse que achava engraçado eu ter aquele monte de coisa no meu celular, que não fazia meu estilo. Eram os vídeos das gurias. Conforme o tempo foi passando e ficamos próximos, maior o número de mensagens desse tipo passei a receber. Acho que é para isso mesmo que elas servem, para serem compartilhadas, para manifestar uma relação de proximidade e amizade, para alegrar o dia, manifestar o bom-humor, espalhar, divertir, aliviar o dia. As gurias sempre falam que recebem e enviam todo o dia esse tipo de mensagens para seus(as) amigos(as) principalmente no Whats. Notei que nunca respondi enviando outras mensagens que fossem semelhantes, não faço ideia de onde procurar elas. Sempre respondi rindo, enviando emojis engraçadinhos ou comentando sobre (o absurdo) dessas historinhas. Por sorte elas seguem me enviando. Mas estou ficado sem memória no meu celular novamente, já passei para o computador algumas sequências desse mesmo tipo de material. Preciso pensar no que fazer com isso e não faço ideia. (Diário de campo. Anotado em junho de 2018).

De diferentes formas, o bom-humor, as piadas e as brincadeiras constitui grande parte das interações cotidianas, seja nas publicações em seus perfis, nas mensagens trocadas pelos aplicativos ou em outras situações do cotidiano, tanto na quadra como fora dela. Em grande parte desses contextos, o humor é relacionado ao sexo, à sexualidade e tende à sexualização das histórias, uma vez que atravessa e constitui muito da sociabilidade das interlocutoras. Na

maioria desses casos, a sexualidade é vivida e apresentada de uma forma bastante jocosa e bem-humorada. Em tom de brincadeira, qualquer assunto pode ser sexualizado, seja nas postagens de imagens, memes, vídeos ou no conteúdo das conversas durante as interações. São comuns imagens de corpos masculinos torneados, esbeltos e masculinamente sexualizados, associados a contextos de diversão e sociabilidade. Na páscoa de 2016, Cyntia compartilhou uma imagem de um modelo utilizando orelhas de coelho, com o torso nu e besuntado de chocolate, acompanhado da frase “quero me lambuzar de chocolate hoje”, em outra ocasião compartilhou a imagem de um gogo boy vestindo sunga, escrevendo “Hoje me vou ao funk. Hoje quero ficar possuída, kkkk”. Interações animadas surgem a partir das postagens desse tipo, compreendendo um uso particular de sociabilidade, principalmente pela irreverência e pelo humor.

A jocosidade com que a sexualidade é encarada não se expressa apenas nos conteúdos postados na rede social, mas constitui o modo como muitas relações são construídas. Outro exemplo de como os contextos são sexualizados por brincadeira – bem como a própria tecnologia pode ser sexualizada – é quando, também em 2016, durante uma festa LGBT, a apresentadora esperava que o responsável pela aparelhagem de som colocasse um pendrive no aparelho, para que outra travesti fizesse sua apresentação, a dublagem de uma música. Devido à espera por problemas técnicos, ela brincava com a plateia: “Alguém quer penetrar? Precisamos de alguém que venha penetrar... o pendrive, gurias! Aloca<sup>53</sup>!”.

Além da sexualização de diversos contextos do cotidiano, outro elemento que aparece nas interações diz respeito à honestidade como um dos principais capitais sociais que as interlocutoras mobilizam. Orientadas por uma ética do trabalho honesto, inclusive no que concerne à prostituição, muitos de seus relatos se referem aos esforços, lutas, dificuldades e labores que enfrentam nas mais diferentes situações do cotidiano. Na maioria das vezes, relatando a origem pobre e humilde e o contexto de dificuldades enfrentadas, buscam apresentar e manter suas reputações enquanto dignas, honestas e trabalhadoras.

De forma bastante categórica e “sem rodeios” como elas dizem, muitas interlocutoras afirmam em seus perfis que vivem da prostituição e que sentem orgulho do seu trabalho. Em maio de 2016, Cyntia publicou em seu mural essa mensagem: “Sou puta sim mas as minhas conta tão tudo paga! Não fico devendo nada pra ninguém! Nada incomoda mais do q uma puta cheia de orgulho!!!”. Em junho do mesmo ano, Rafa postou uma fotografia dela, onde aparecia bem produzida, com uma mão na cintura e na outra uma taça de cerveja levantada, com a seguinte legenda: “Um brinde pra todas nós gurias quem vive sempre na função!! Nós temos muito o q comemorar!!! Hoje o babado É CERTO mas o desconto NÃO! KKKK” [2 de junho é o Dia Internacional das Prostitutas. Na postagem ela brinca que mesmo assim iria trabalhar, mas que não havia possibilidade de dar nenhum desconto quanto aos serviços prestados]. Com

<sup>53</sup> Expressão que, em geral, finaliza frases irônicas e bem-humoradas e que revelam algum tipo de contradição.

várias curtidas, a maioria dos comentários vinham de suas redes de amizade mais próximas e confiáveis, parabenizando pela coragem, pela valentia, pela garra e pela honestidade. Alguns comentários fizeram alusão à cultura popular e religiosa: “Jesus sempre andou com as prostitutas e PREGOU O AMOR!!!”, “Não é atoa que Maria Madalena virou SANTA!”. Além disso, outras trans/travestis, adicionadas em seus perfis também comentavam se identificando com essas publicações. (Diário de campo)

Carolayne escreveu uma postagem em que contava um pouco de sua história para homenagear Rafa, que estava de aniversário. Ela disse que ainda criança já sabia que era feminina e que “tinha uma coisa muito errada com ela”, que ela não entendia bem, mas que sabia que seria um problema para a sua família. Ela contou que aos dezesseis anos, ela e uma prima decidiram que precisavam caminhar com as próprias pernas, que conseguiram duas perucas emprestadas com uma bicha cabeleireira amiga delas (no momento da postagem falecida), que passavam um batom e colocavam sombra nos olhos e que “se largavam para a BR tentiar os caminhoneiros”. Ela disse que naquela época nem sabia como chegar nos clientes, muito menos como cobrar pelo programa. “Os ocô me perguntava quanto q é? [o programa] E eu dizia quanto q tu que me dá? kkkkkk”. No entanto, no dia em que sua mãe descobriu a mochila com esses materiais escondida dentro do guarda-roupas, chamou seu pai que não teve pena de lhe espancar fazendo com que ela perdesse um dente. Foi quando ela fugiu de casa e foi morar com essa amiga cabeleireira. Ela contou que foi lá que conheceu o que era receber carinho, ser respeitada e que foi aceita por essa “segunda família”. Foi através dessas novas relações que ela conheceu Rafa e que passaram a ser amigas. Segundo ela, Rafa sempre muito mais esperta, sabendo se decidir nas horas de aperto e sempre cuidando das demais, passando a tecer vários elogios e comentários positivos à amiga. (Diário de Campo. Anotado em janeiro de 2017)

Conforme lembra Claudia Fonseca (1996), a prostituição precisa ser refletida dentro de um quadro contextual em que cada elemento ligado a essa dimensão da vida social das mulheres possa ser percebido. Isso implica no fato de que “os modos de ser” e “os modos de ver” dessas pessoas não podem remeter de forma apriorística à prostituição como um lugar de destaque, ou centro isolado de suas trajetórias pessoais. Nesse tipo de postagem, a prostituição ganha destaque tanto para apontar as violências sofridas por elas quanto para demonstrar o orgulho que sentem de sua profissão, sendo associada à honestidade do caráter pessoal em ser “uma vencedora na vida” apesar de muitas adversidades

Essas postagens também funcionam lembrando feitos e acionando “redes de cumplicidade” (FONSECA, 2000), que não apagam as diferenças, mas que estabelecem os níveis de relação de proximidade com as pessoas adicionadas aos perfis e com quem interagem. A reputação é um importante elemento na constituição de suas relações sociais, pois esses relatos circulam efetivando outros laços de interação. Casos de violência com os alibãs (policiais), brigas, disputas e até mesmo precisar “descer do salto e encerrar uma parada”, bem como ajuda em situações difíceis e problemas enfrentados são contados, na maioria das vezes indexando à postagem os perfis daquelas pessoas que participaram desses eventos.

Em novembro de 2016, Cyntia escreveu sobre a situação de uma briga que ela teve com outra travesti por ter lhe furtado dinheiro: “Cuidado com aquela bagaceira da FULANA [indexando o perfil da pessoa] que me roubou. eu ajudei ela quando mais precisou. Ninguém queria ajudar ela e agora isso”. Nas interações, articularam-se mensagens de apoio e de repúdio para com a envolvida. Os comentários que mais reverberaram, através das curtidas, foram os que continham outros episódios considerados controversos dessa mesma pessoa. Isso demonstra que essas narrativas desejam manchar as reputações, ao mesmo tempo em que fazem um alerta e um julgamento a respeito da pessoa. Expor diretamente a pessoa, marcando o perfil dela à postagem, não é visto como fofoca, mas como “marca” de ser mulher “de verdade”, corajosa e franca o suficiente para “peitar a inimiga” ou o desafeto.

Estabelece-se uma relação direta entre a enunciação na rede social e “não se levar desaforo pra casa”, pensado a plataforma como uma analogia de rua, lugar público onde se resolvem ou se expõem os conflitos, ou ainda “falar na cara”, pensando as interações como a própria pessoa envolvida na situação. A maioria acredita que o Facebook “é lugar sim pra lavar a roupa suja”, uma vez que a rede social também pode ser percebida como pertencente à casa, à pessoa, a um indivíduo e, portanto, ligada à individualidade da pessoa e afirmam que não admitem fazerem papel de “trouxa” ou de “palhaça” na rede social. Essas situações são construídas de forma muito semelhante às que Claudia Fonseca (2000) identificou através da categoria de “mulher valente”, ou seja, as circunstâncias que diziam respeito ao comportamento das interlocutoras de sua pesquisa, que ao contrário de mártires subjugadas, se revelaram valentes ao manterem sua honra quando descobriam traições amorosas de seus parceiros, valendo-se tanto do humor como da fofoca para ironizar a moralidade conservadora presente em suas relações sociais.

No entanto, a valentia travesti se estabelece por uma dinâmica própria que não diz respeito apenas à fidelidade dos parceiros amorosos, mas a qualquer outra pessoa que porventura instaure alguma situação conflituosa ou que crie algum problema no qual elas acabem envolvidas. Quando de fato uma fofoca se torna pública é porque o assunto é considerado grave e envolve uma série de respostas, comentários e interações a fim de, ainda que não se resolva o problema, “não passar vergonha na frente de todo mundo”.

O que as interlocutoras “jogam” no Facebook é ou a possibilidade da fofoca, que não chega de fato a realizar-se, ou comentários sobre essas fofocas. Outra postagem de Cyntia ilustra isso:

Parece q alguém se ofendeu em eu por algumas fotos sensual no face! Não mostrei nada q numa praia durante uma tarde de sol todos costumam a ver naturalmente. estou de biquini querida. e outra não preciso estar coberta ate o joelho para acreditar em Deus. Ele esta sempre comigo me livrando de pessoas mal amadas feito algumas fingidas q nao aceitam a felicidade alheia. (Cyntia, abril de 2016)

Apesar de não declarar o nome da envolvida, as interações na postagem dão conta de inquirir pela responsável, manifestando repúdio por sua ação, comentando experiências semelhantes com a mesma pessoa ou apenas aconselhando a esquecer ou “deixar pra lá”. Em outra situação, Rafa escreveu um post, marcando o perfil da fofoqueira, defendendo-se de uma acusação sobre sua honestidade. Nos comentários da postagem, manifestam-se críticas sobre a envolvida como sendo uma pessoa de vulgar, desonesta e baixa reputação, visto que a fofoca teria ocorrido enquanto a fofoqueira estava indo visitar o marido no presídio, fato que serviu ainda mais para deslegitimar a sua ação.

Comentários, marcando ou não na postagem a pessoa envolvida, ou mesmo deixando uma atmosfera de incógnita ou charada, também envolvem a articulação de prestígio nas reputações, bem como tentativas de desmoralização. Aliada à ideia de construção e manutenção online das reputações, a fofoca segue como elemento fundamental no quadro de muitas dessas interações. Envolvendo relatos de fatos reais ou imaginários, a fofoca pode ser pensada como a força de conversas que rolam de boca em boca, uma força que se pode exercer sobre outros indivíduos (FONSECA, 2000), mas que, como apontado por Sandra Rubia da Silva (2012), vem se transformando à luz das relações estabelecidas pelas tecnologias, como os telefones celulares, ou mesmo ainda, nas redes digitais, através de procedimentos de vigilância, controle e de resolver conflitos.

Além da fofoca, outros dois elementos que se inserem no mesmo horizonte das interações a respeito da valentia são as alfinetadas e o truque. As alfinetadas se referem às divergências entre elas, mas que de fato não compreendem fofocas graves. Apesar disso, essas situações não passam em branco e não se perde uma oportunidade de alfinetar alguém, seja durante as conversas cotidianas fora da internet ou nas interações online. O vestido mais belo feito pelo costureiro x para tal ocasião, o penteado em determinado salão, um elogio, um relacionamento amoroso complicado, situações de ciúmes, todos esses elementos são motivos para se alfinetar alguém. Se a fofoca não for resolvida a tempo, pode chegar a romper relações e instaurar inimizades e exclusões de amizades nos perfis. A alfinetada, muitas vezes em tom jocoso, alimenta disputas e anima as interações. Alfineta-se alguém já esperando uma resposta ou algum tipo de interação mais amistosa. A zombaria faz parte dessa interação na possibilidade



de “uma tombar<sup>54</sup> a outra”, pois “só se brinca com quem se conhece”. Memes e imagens de tom lúdico e jocoso são utilizados nesse tipo de interação. Postagens em tom de brincadeiras, marcando a amiga mais safada ou barraqueira também alimentam as interações entre as amigas e parcerias mais íntimas.

O truque, por sua vez, é uma categoria criativa das travestis, para designar uma situação de engodo, disfarce, alerta ou desculpa descabida. Ele tem origem nos usos da maquiagem utilizada por elas na constituição de sua feminilidade e corporalidade. Nesse caso, dar o truque, apesar da ironia, é parecer feminina. No contexto das interações, no geral, em tom de animosidade e brincadeira, se dá o truque em alguém, mentindo ou ocultando informações sobre a real situação de algum fato. Após um tempo de ter mudado o status de relacionamento de “relacionamento sério” para “solteira”, Cyntia publicou em seu perfil que havia voltado para o ex-marido em função de não suportar sozinha o frio do inverno e quem precisava de alguém sempre disposto para abrir os vidros de conserva. Não tardou para que suas amigas comentassem: “Olha o truque, mana!”, “TRUCOSA<sup>55</sup>!”. Rafa, ao postar uma fotografia com um amigo, que era desconhecido da maioria de suas amigas e sendo considerado bonito por elas, afirmou que estavam namorando. No entanto, nos comentários da postagem, ela própria foi logo se revelando: “Só no truque, né gurias, mas o boy é um babado mesmo!”. Diferente das alfinetadas, mais amenas que as fofocas, mas que buscam atingir uma pessoa em específico, instaurando uma situação de conflito, o truque é entendido mais como uma situação engraçada e bem-humorada de encarar as situações do cotidiano.

Outro uso observado que se revela a respeito da valentia é a ameaça (ou o ato em si) de revelar os nomes da plateia masculina (ou mesmo de possíveis clientes) que são considerados inconvenientes, mal-educados, desrespeitosos ou bagaceiros. Quanto se sentem muito importunadas por esses homens, em geral todos com interesse sexual, postam comentários desgostosos dessa relação, afirmando inclusive seu “poder de destruir lares e famílias inteiras”. Rafa, cansada dessa relação, escreveu uma postagem em que compartilhou dois *prints* da tela de seu celular: a conversa que tivera via WhatsApp com um rapaz e a postagem retirada do perfil dele no Facebook, onde ele se declarava de modo muito apaixonado à namorada (uma mulher cisgênera, seguida de uma fotografia do casal abraçados. Na tela da conversa ela pergunta se ele é casado, ao que ele responde ser “casado e não capado” (dando a entender seu interesse sexual). Ela responde para ele que sente nojo dele e pena de sua companheira e que fará o *print* da conversa. Acompanhando essas imagens, ela posta: “Como falei comigo não tem

<sup>54</sup> Expressão que designa, de modo figurativo, derrubar ou zombetejar alguém.

<sup>55</sup> Adjetivos de quem dá o truque.

vez. Odeio infidelidade tá ai pra todo mundo ver um lixo sem caráter e um filho de uma puta ainda jura de pé junto que ama a coitada. Me poupe”. Ao comentário, segue uma série de interações, apoiando sua posição e ofendendo o envolvido, cujo nome e fotografia do rosto estava relevado nas imagens.

A ação de expor o perfil do envolvido nesse tipo de situação, ou mesmo a ameaça dessa ação, opera dentro do quadro de gerenciamentos dos contatos da rede social. Ainda que funcione nos termos de uma “faxina no Facebook” (POLIVANOV, 2014), na maioria das vezes excluindo a pessoa de suas relações on e offline, manifesta-se também como um poder que pode ser acionado. Mais do que um tipo de vingança digital, esses exemplos apontam à valentia travesti, caracterizada pela fidelidade às suas convicções e valores, um dos principais capitais sociais mobilizados nas interações.

#### 4 “RESPEITANDO JÁ É O SUFICIENTE!”: O FACEBOOK E AS POLÍTICAS DA INTIMIDADE

*Eu sou #TRAVESTI, a #Bicha na boca de muitos! Para algumas #mulheres: Um desperdício. Para alguns #Homens: Uma afronta a sua masculinidade! Para Alguns #Religiosos, Apenas um condenado ao inferno. Para alguns #Familiares a vergonha da família. MAS E PRA MIM? Bom, #Nunca me perguntaram nada. As pessoas não querem saber o que você sente. Elas sabem apenas te Julgar. Eu não escolhi ser #TRAVESTI tão pouco sofrer preconceito, perder Amigos pela minha sexualidade e sentir o Desprezo de algumas pessoas. Nasci assim e me aceito da forma que eu sou e para a tristeza de alguns sou feliz desse meu jeito. NÃO PRECISA GOSTAR DE MIM, APENAS ME #RESPEITANDO JÁ O SUFICIENTE! (Publicação compartilhada por Rafa, em agosto de 2016)*

O Facebook, de acordo com Miller (2011), acaba funcionando como um agregado de esferas privadas que são, em certa medida, tornadas públicas para os participantes da rede, convertendo-se em um espaço que torna ainda mais complexa a definição das fronteiras da privacidade e da intimidade. É na conversão de intimidade em um elemento público, na passagem do privado para o compartilhado, que as interlocutoras articulam muitas de suas demandas na luta por reconhecimento, cidadania e dignidade – o que vai desde publicações a respeito de suas rotinas cotidianas até outras formas de interação mobilizadas por diferentes regimes de interação, como a publicação e comentários em notícias, vídeos ou qualquer outro tipo de conteúdo que seja compartilhado.

Essas publicações permitem manter e articular o que Nancy Fraser (1999, p. 156) identificou como espaços “contra-públicos subalternos”, arenas discursivas onde os membros de grupos subordinados inventam e circulam seus contradiscursos, formulando interpretações opostas para suas realidades sociais, compreensão de suas identidades e arranjos sociais diversos em razão de seus interesses e necessidades. Um dos elementos que caracteriza essa produção são as formas de transbordamento da vida pública em outras esferas que não são as prestigiadas pela dicotomia público/privado da ordem social estabelecida. Ideia semelhante é manifestada por Rosalía Winocur (2009), ao pensar o modo com que as tecnologias e artefatos da comunicação colaboram na construção dos imaginários sociais e na forma de elaboração da vida cotidiana para o controle das incertezas, a neutralização das dispersões narrativas, evitando assim a fragmentação biográfica e servindo de suporte simbólico para a expressão de atores e grupos sociais.

Para a maioria das interlocutoras, como nas falas destacadas, as publicações cotidianas na rede social são fundamentais para a consolidação de um espaço onde sentem que podem “ser ouvidas”, que encontram alguma forma de retorno mais imediato e amplo sobre as questões que

manifestam, muito por não identificarem outros espaços sociais em que as suas realidades sejam consideradas.

Tu não vai ver em outro lugar mais gente falando sobre travesti, sobre a vida das trans, do que no Facebook. Porque ali tu tem como saber de um monte de notícia que tu não vê em todo lugar. Travesti não aparece em jornal, a não ser pra dizer que morreu ou que tava assaltando, que apanhou, que foi morta, essas função assim. Ou que tá metida em babado perigoso, levando uma vida de criminosa. É muito raro ver travesti na televisão. Tu já viu o Jornal Nacional, o Jornal do Almoço [telejornal local da RBSTV] falando de travesti? Nem tu nunca vai escutar a palavra travesti na Medianeira [estação de rádio de Santa Maria]. Agora no Facebook, o que acontece, de coisa boa e coisa ruim, tu vai ver nas publicação. É assim que tu pode se informar. Se não é tu mesma que publica, alguém vai publicar e tu vai ficar sabendo. Tem coisas que a gente nem ia ficar sabendo, mas que como tão na rede a gente fica. E quem tá adicionado na rede vai ficar sabendo também. Principalmente dos caso de violência contra as trans. Se não aparece em lugar nenhum, se não vira notícia, no Facebook vai vira notícia. (Nara, em julho de 2016)

Tu tem noção de que ninguém dá bola pra travesti a não ser pra aquendar [fazer/buscar sexo] e de preferência escondido da sociedade, da família? Onde é que uma travesti vai ser ouvida? Quem que leva uma de nós a sério? A maioria sente preconceito quando vê uma travesti na rua, não gosta nem de chegar perto, acha que vai ficar sujo, que travesti tem algum tipo de doença, de vírus, que só de chegar perto vai pegar. Ou então tem medo de ser visto com uma travesti, de ser roubado, de chegar perto e achar que os amigos vão achar que é veado, bicha, que tem um problema, que não presta, que tá metido com o que não presta. Porque a sociedade acha que travesti é uma coisa que não presta, uma coisa suja, doente e apesar de tudo, continua tendo muito preconceito. [Alisson pergunta] “Apesar de tudo o que?”: Apesar de tudo o que mudou, do que eu acho que melhorou pra nós, pra vida da gente. Todo mundo que trabalha com a questão da diversidade hoje em dia, o posto de saúde se tu precisar, essa coisa de política que tô te falando, que não enxerga as LGBT só como coisa errada e suja. Aos poucos a sociedade vai vendo, mas o preconceito é o que a gente mais sente. Sente na pele o preconceito. Não vou te dizer que a gente não dá bola pra isso. Porque eu acho que todo mundo dá bola sim pro jeito que é tratado. Tu saber que tu não é respeitada por ser quem tu é, por uma coisa que não dá pra mudar, que tu não pode mudar, pela vida que tu leva, pelo trabalho que tu tem, pela pessoa que tu gosta. Se não aceita as travesti, muito menos vai dar bola pra o que elas tão falando, pra situação que elas vive. Pelo menos a gente tem isso aqui [o Facebook] pra dizer tudo o que se passa com a gente, pra dizer tudo o que tá entalado na boca da gente, pra chamar a atenção pra situação que a gente vive. Tudo o que não dá pra falar na rua, a gente fala no Facebook (Rafa, em agosto de 2016).

Essas falas indicam que a rede social possui uma utilização que “vai muito além” de publicar sobre fatos cotidianos ou de acompanhar o dia a dia das pessoas adicionadas. Para essas interlocutoras, o Facebook permite formas de reconhecimento que muitas vezes não são encontradas em outras esferas sociais e, inclusive, midiáticas – como Nara ressalta ao se referir à figuração estereotipada das travestis nos telejornais. Rafa considera seu perfil, bem como o de suas amigas, como “um verdadeiro lugar de luta por seus direitos”, principalmente porque através dele elas podem manifestar suas opiniões, buscar formas de reconhecimento e também por dizerem-se “seguras” e “protegidas” a respeito de suas postagens. A sensação de proteção e segurança foi bastante ressaltada pelas interlocutoras da pesquisa, por acreditarem que através

do Facebook podem expressar suas opiniões mais livremente, em interações com o mínimo possível de conflito.

Como afirmou Carolyne, se “na rua” elas estão sujeitas “a todo o tipo de pessoa” ou a qualquer tipo de comportamento, nas redes sociais é possível selecionar especialmente com quem conversar e interagir, o que se expressa na manutenção de um espaço considerado bastante seguro para a autoafirmação de suas identidades e para a publicação de diversos conteúdos de seu interesse. Em abril de 2016, quando a então presidenta Dilma Rousseff assinou o decreto permitindo que travestis e transexuais utilizassem o nome social em órgãos de serviço público federal, a notícia foi recebida e compartilhada com alegria nos perfis de muitas interlocutoras. Ao compartilhar uma imagem sobre o ocorrido, Rafa publicou: “Não queremos só nome social, queremos identidade sem burocracia. Sei q já existe mas tem que passar por um longo processo. Queremos facilidade, nem todas tem condições de pagar advogado ou psicólogo”.

Nos comentários dessa postagem, segue uma sequência de diferentes respostas, comentários na maioria das vezes de apoio, afirmações, desejos de luta, revolta e indignação nos casos considerados críticos e abusivos. Cyntia, falando sobre essas postagens, afirma que nos comentários é possível reconhecer “quem está do lado, ajudando na causa e pegando junto”. Para ela, o Facebook ajuda a manter as relações com aqueles que têm convicções e ideias semelhantes: “A pessoa pode não fazer muito, e em geral não faz. Mas é bom tu saber que tu não tá sozinha, que tem gente que sente o mesmo que tu, que fica indignada junto. É difícil se reunir porque o problema está em todo lugar, mas no Facebook tu sabe que tem gente, fazendo outras coisas, espalhada por ali e que pode apoiar se tu precisar”. Em geral, este é o caráter da maioria das interações. Elas funcionam dentro do quadro de amizades estabelecidas na rede social alimentando os sentidos de luta cotidiana por seus direitos. É um “lugar de protesto”, onde é possível compartilhar aquilo que se sente e receber algum tipo de retorno, em geral, na forma de apoio.

O compartilhamento de notícias sobre casos de transfobia é outro exemplo específico do universo da transexualidade articulado pelas travestis na luta por respeito e cidadania. Casos como o da modelo e travesti Verônica Bolina, espancada por policiais na cidade de Bom Retiro, São Paulo, em abril de 2015; as manifestações contra a apresentação da atriz transexual Viviany Beleboni, “crucificada” durante performance na 19ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em junho de 2015; a notícia da morte de Nycole Rocha, Rainha da Diversidade do Carnaval de 2014 da cidade de Cachoeira do Sul/RS, asfixiada por dois adolescentes em julho de 2016, no parque da Fenarroz (Feira Nacional do Arroz) na mesma cidade; a notícia da morte de Dandara,

em fevereiro de 2017, cujo espancamento e morte foram registrados em um vídeo disponível na internet, são alguns dos exemplos de notícias sobre os casos de agressão, morte e violência de travestis e transexuais que foram compartilhadas em seus perfis e que geraram uma série de interações.

A partir de algumas publicações anotadas no diário de campo é possível perceber que elas demarcam diferentes posicionamentos críticos a respeito dos contextos sociais vividos pelas transexuais/travestis e que de algum modo acabam sendo entrelaçados às trajetórias digitais das interlocutoras, uma vez publicados em seus perfis pessoais. Às vezes demonstrando medo e perplexidade, a maioria dessas publicações visa chamar atenção para o tema:

“PELO AMOR DE DEUS!!! Da pra entender q a trans crucificada não fez nada pra ofende ninguém! Ñ estamos brincando com a fé de ninguém. Vc já parou pra pensar q a cruz representa o sofrimento de Jesus q é O FILHO DE DEUS Q PREGOU AMOR COM O PROXIMO e q a gente se reconhece NELE??? Isso não é afronta contra a religião É UM PEDIDO DE SOCORRO D TODAS TRANS E TRAVESTIS!!!” (Publicação de Rafa, a respeito da polêmica envolvendo Viviany Beleboni, modelo trans que representou a crucificação de Jesus Cristo durante a 19ª Parada do Orgulho LGBT de São Paulo, em junho de 2015)

“Mais uma trans q foi MORTA HJ mais uma vida jogada na LATA DO LIXO!! JULIA FOI QUEIMADA COM UM ARAME ENROLADO DO PESCOÇO!!! Ate quando vamos ficar parada como se ninguém tivesse vendo essa situação se repetindo todos os dias?? so assistindo uma a uma todas ser morta e ninguém sem fazer nada.” (Publicação de Rafa, a respeito da notícia de uma travesti brutalmente assassinada em junho de 2016 na cidade de Ituverava, em São Paulo)

“Cena revoltando que acabo de ver agora no bom dia brasil. Uma mona selvagemmente espancada em um av. em belem por mais três maricas na frente de dois policiais militares e tem vários taxistas e ninguém fez nada e os pms foram em cima dela. Isso é revoltante... deixaram ela ser arrastada... não interessa o motivo, desse jeito nao se resolve nada, so causa mais ódio e revolta” (Publicação de Nara, em outubro de 2016, a respeito de uma matéria apresentada no telejornal Bom Dia Brasil, da Rede Globo, sobre uma travesti de 16 anos espancada por um grupo de homens)

“Chega! Basta de violência. Basta! São seres humanos também, pensem no que estão fazendo, nesse mundo ninguém é melhor que ninguém! Não gosta, aprenda a respeitar. Beijos a todas as trans, travestis, bi, gay, pan, sapatas, drags e principalmente pra quem me respeita do jeito que eu sou!” (Publicação de Rochelli, em outubro de 2016, a respeito da mesma notícia)

“PARA SER RESPEITADA NÃO PODEMOS FICAR CALADA! Marianna representa a todas as trans que teve seus direitos negados e que foi desrespeitada mas q nao deixam passar em branco. Nao vamos se amedrontar!!! Ela teve direito a ser indenizada! Mais do q merecido pelo q fizeram ela passa. Q sirva de ex pra toda sociedade. Se não respeita vai respeita pelo menos pq tá pagando do bolso!” (Publicação de Rochelli, em abril de 2017, a respeito da notícia sobre a condenação da União a pagar indenização à transexual Marianna Lively, que teve suas fotografias e dados pessoais publicados na internet após realizar o alistamento militar, na cidade de Osasco, São Paulo, em 2015)

No cenário dessas interações, o domínio público se manifesta em um espaço complexo de fluxo de informações em que palavras, imagens e conteúdos são postos em circulação na tentativa de visibilizar determinados aspectos da vida social, que acabam dando contorno às interações mobilizadas através dos perfis. Para chamar a atenção às situações de precariedade e violência a que estão submetidas, são justamente as notícias mais tristes ou impactantes que entram em circulação. No entanto, essa escolha nem sempre é deliberada, sendo na verdade a maioria das notícias do tipo que são divulgadas dentro de suas redes. Ainda que se sintam “impactadas” com esse tipo de noticiário, sentem a necessidade de não ficarem “caladas” cada vez que recebem, leem ou têm acesso a essas mensagens.

A utilização de vídeos e *lives* (transmissões ao vivo) também foi observada durante o trabalho de campo com o mesmo tipo de intenção. Em maio de 2016, Cyntia e Rafa precisaram recorrer à delegacia de polícia da cidade por terem sido agredidas na rua. Chegando ao local, foram mal atendidas pelos agentes. Utilizando seu celular, Cyntia iniciou uma transmissão ao vivo do local, relatando o ocorrido e denunciando o despreparo e desrespeito com que foram tratadas pelos agentes, sem o direito de uso de seus nomes sociais e tendo sido o fato da agressão negligenciado durante a denúncia. Em outra situação, em agosto do mesmo ano, Cyntia, Carolayne e Rafa estavam com um grupo de amigas à noite, trabalhando na quadra, quando os trabalhadores do recolhimento do lixo, que passavam com o caminhão pelo local, jogaram nelas sacolas com o lixo que haviam recolhido. Indignadas, utilizaram o celular de Rafa para gravar um vídeo, narrando o que tinha acontecido na forma de uma “denúncia”. No dia seguinte, entraram em contato com a prefeitura e com a empresa prestadora de serviço, mas não conseguiram nenhum tipo de retorno.

Os comentários e compartilhamentos desses materiais articularam uma rede de apoio e denúncia que pouco se efetivou em ações externas ou concretas, mas que colaboraram na medida em que atestam a coragem das denunciantes, funcionando como um capital simbólico de respeito e reconhecimento dentro da própria rede de amizades, seja com outras travestis ou não, com as redes de apoio e amizade entre LGBTs ou com as lideranças locais e comunitárias com quem estão conectadas.

Não ignoramos o fato de que o Facebook, assim como os demais sites de redes sociais e aplicativos, possui determinada configuração e regramentos que ora potencializam certa ação, ora impedem outra. Ao olharmos para a materialidade, identificamos um conjunto de caminhos já propostos pelo site – publicar, comentar, entrar em grupos, adicionar ou bloquear contatos, tornar algo visível para todos ou para um público restrito, postar conteúdo na Linha do Tempo ou transmitir determinado acontecimento ao vivo, trocar mensagens instantâneas etc.

Certamente, as ações das interlocutoras da pesquisa no Facebook estão dispostas nesse quadro pré-formulado, mas é produtivo perceber dois aspectos: a inventividade com que se apropriam dos recursos ofertados pelo Facebook e a constituição de uma narrativa que provoca rupturas nos modos como as travestis foram (e ainda são) figuradas por narrativas sociais hegemônicas (midiáticas, religiosas, românticas etc.), como veremos na sequência.

#### 4.1 “NÃO EXISTE AMOR NO APP”: A INTIMIDADE DENTRO E FORA DO FACEBOOK

Os tensionamentos com a intimidade e a vida privada são articulados de modo público nas redes sociais e não se referem somente à manifestação de notícias e de acontecimentos cotidianos a respeito de como a transexualidade é vivida, mas indicam também algumas transformações na modelagem dos corpos e das subjetividades, como apontado por Lucia Santaella (2003) e Paula Sibilia (2015). São corpos pensados como plásticos, moldáveis, inacabados, versáteis, configurados tanto pela história quanto pela geografia, mas cada vez mais *inventados* pelos regimes de poder e saber, ligados às tecnologias modernas do capitalismo pós-industrial. Sem conseguir fugir às “delícias e tiranias do upgrade”, esses corpos se moldam nos regimes imateriais, às vezes de forma voluntária e desejada, mimetizados pelos roteiros da oferta das emoções, do entretenimento e do espetáculo, nos contornos culturais com os quais eles mesmos se estabelecem.

Conforme Paula Sibilia, as formas de controle disciplinar e de vigilância assumem dimensões simbólicas que forjam as subjetividades humanas nas capacidades de processamento digitais pelos códigos capitalistas. O “mercado”, assim, metaboliza as forças vitais em função de seu próprio funcionamento, em redes complexas de mecanismos de controle e exclusão muitas vezes difíceis de serem percebidos. Na construção disciplinar dos corpos modernos, evidencia-se “uma complicada operação política: aprisioná-lo num determinado regime de poder e submetê-lo a um conjunto de regras e normas, demandando um jogo muito complexo de relações de poder capilares, micropolíticas, capazes de fixar os corpos e as subjetividades ao aparelho de produção capitalista” (SIBILIA, 2015, p. 34).

Essas operações convergem com o que Donna Haraway (2013) identificou como feminilização da pobreza, como um conjunto de transformações associadas às tecnologias da comunicação e às biotecnologias que corporificam e impõem novas relações sociais para as mulheres do mundo todo em um contexto sociopolítico de declínio generalizado do estado de bem-estar social. Nessas condições, o corpo “torna-se extremamente vulnerável; capaz de ser desmontado, explorado como uma força de trabalho de reserva; que as pessoas envolvidas são



vistas menos como trabalhadores/as e mais como servos/as [...]; uma vida que sempre beira a ser obscena, deslocada e reduzível ao sexo” (HARAWAY, 2013, p. 69).

No contexto das trajetórias de vida das travestis, a feminilização da pobreza se relaciona principalmente, mas não apenas, aos contextos de trabalho na prostituição. Essa noção é tomada de Monique Prada (2018) como o ato realizado por pessoas adultas em condições de consentir, de trocar sexo por dinheiro e outros bens, de modo regular e ocasional. No entanto, a autora afirma o caráter compulsório que a prostituição assume para a maioria das mulheres trans e travestis, ainda que ela venha a ser reconhecida como um espaço prioritário de construção de afetos, sociabilidade e reconhecimento de suas identidades.

Sobre este aspecto, Marina Reidel (2013), autora trans, afirma que a maioria das travestis assume o trabalho sexual como forma de subsistência, muitas vezes ainda no caráter de exploração sexual, uma vez que sem o apoio da família e abandonando a escola, antes mesmo da maioridade legal, são impelidas à rua como forma de sobrevivência. Para a autora, diversos fatores, como a pressão, o estigma e a violência, dificultam as relações familiares e fazem com que a fuga da escola seja quase sempre eminente. Sem formação de base para a busca de um trabalho formal, a maior parte da população de travestis e transexuais encontra na prostituição sua fonte de renda e subsistência.

No entanto, a prostituição, ainda que envolva altos índices de violência, subalternidade e sofrimento, mantém-se como uma fonte de renda possível e como elemento articulador do universo das sociabilidades e identidades travestis.

A prostituição é uma fonte de trabalho, como qualquer outra, porém não há chefe, exceto elas mesmas, e garante muito mais dinheiro do que alguns trabalhos formais. Além disso, a prostituição é a única esfera da sociedade em que as travestis e transexuais podem ser admiradas e reconhecidas. Também é nela que muitas se sentem mais atraentes e desenvolvem a autoestima, sabendo que são fonte de desejo para muitos homens (REIDEL, 2013, p. 65).

Desse modo, violências e formas de silenciamento social são vividas pelas travestis dentro das dinâmicas de diferenciamento e desigualdade das matrizes vigentes em nossa sociedade. As travestis acabam ocupando um lugar de subalternidade múltipla no espectro social, à medida que rompem e transitam entre as fronteiras pelas quais o gênero, a sexualidade e a corporalidade são formulados e construídos, nos jogos entre as fronteiras da intimidade, do privado e do público, tornando-se alvo de discriminações de diversas ordens e de manifestações da violência. A pesquisa entende, na perspectiva de Monique Prada, que o trabalho sexual, apesar de ocupar importante espaço no cotidiano travesti, não pode ser entendido como um

*trabalho empoderador*, uma vez que “nenhum trabalho exercido em nossa sociedade, e em especial nenhum trabalho precário exercido por mulheres de baixa escolaridade e classe social, possa realmente ser considerado empoderador ou emancipatório” (PRADA, 2018, p. 58).

O trabalho sexual acaba por singularizar as práticas sociais das interlocutoras da pesquisa, manifestando usos e configurações particulares em suas apropriações das tecnologias digitais, o que singulariza em diversos aspectos suas práticas de consumo, bem como as trajetórias digitais que realizam. A vida na prostituição passa a ser um importante denominador das práticas digitais, uma vez que atravessa todas as relações cotidianas.

Enquanto as mulheres cisgêneras podem exercer o trabalho sexual em casas e boates, o espaço reservado às travestis é quase sempre o da prostituição precária das ruas, o que possivelmente contribui para aumentar o risco de agressões e a insegurança. Embora a internet tenha modificado um pouco o modo com que se exerce a prostituição, não chegou ao ponto de evitar os números alarmantes da violência contra essa população de trabalhadoras. Aqui, a luta deve ser contra a transfobia e pela inserção da população trans no mercado de trabalho, permitindo que exerçam a prostituição se desejarem, mas não como única alternativa de sobrevivência (PRADA, 2018, p. 61).

Muitas vezes alheias aos seus direitos assegurados constitucionalmente, as travestis acabam sendo silenciadas mediante as injustiças e tensões de um pretenso consenso social a respeito daquilo que a sociedade, em termos gerais, considera legítimo e ilegítimo, como afirmam Maria Toneli e Marília Amaral (2013). As regulações e contingências da cultura acabam por prescrever a forma com que a experiência social e as formas de dominação são vividas e muitas vezes perpetuadas, bem como os contextos de vulnerabilidade social se atualizam ou sofrem transformações.

Para entender essas configurações, através de suas trajetórias digitais, é necessário pontuar que, mesmo em contextos de alta precariedade social, econômica e simbólica, as pessoas desejam e articulam formas de possuir acesso às mais diversas tecnologias da elaboração humana, inclusive às tecnologias de comunicação digital. Monique Prada alerta para uma postura de arrogância, de pensar que mulheres, sobretudo prostitutas, marcadas por baixa renda e baixa escolaridade, pela negritude e lugar de origem economicamente desprivilegiado não possam ter acesso às tecnologias da comunicação, afirmando que “algumas pessoas não acreditam que mulheres com pouca escolaridade e menor poder aquisitivo possam ter acesso fácil à internet e, por meio dela, se comunicar tranquilamente. Se são prostitutas, declaradamente prostitutas, o preconceito ainda é maior” (PRADA, 2018, p. 86).

Essa dimensão ainda assume outras particularidades em relação às interlocutoras da pesquisa. O trabalho sexual travesti, em uma sociedade cis e hétero orientada, demarca

operações de significado desde o acesso aos meios de comunicação digital, bem como a multiplicidade de usos que podem ser observados. Com isso, a pesquisa aponta à tensão existente nas formas (simbólicas) criadas e articuladas nas interações e sociabilidades, enfocando nas relações online – mas também nos quadros mais amplos dos processos comunicativos de nossa sociedade – que mantêm estreita correspondência, convivência ou mesmo ainda que cooperam na manutenção das formas de dominação, subalternização e na articulação de inúmeras violências.

Em muitos casos, os contextos comunicativos colaboram na construção dos referenciais que mantêm as hierarquias sociais e as formas de exclusão e pertencimento. Essas práticas articulam o modo como indivíduos e grupos se inserem nas dinâmicas do tecido social, seja na manutenção e conservação dos formatos e das relações sociais hegemônicas ou nas formas e possibilidades de agência e resistência. Elas possibilitam a observação dos quadros que orientam as sociabilidades e que constroem os significados e as dinâmicas do mundo social que, em sua maioria, entendem a localização do problema social nas travestis. Hélio Silva (1993) pontua essa questão, alertando para a forma contextual com que as múltiplas violências colaboram na construção e manutenção da subalternidade travesti, mesmo que não diretamente relacionada aos contextos eminentes em que a violência acontece:

[...] o problema não é [a] travesti. A questão é quem [a]s mata, espanca e desdenha. Talvez possamos estabelecer uma linha de comunicação entre o risinho no canto direito da boca do intelectual macho (ou do gay respeitável) com a bala que fere o peito esquerdo d[a] travesti. O risinho cria na verdade a ambiência que neutraliza a decisão de apertar o gatilho<sup>56</sup> (SILVA, 1993, p. 16)

A noção de ambiência aqui utilizada demonstra que os agentes sociais estão interconectados por redes de relacionalidades de diferentes naturezas e que o mesmo ocorre quando essas relações constituem e são constituídas pelas práticas da cultura digital. Débora Leitão e Laura Graziela Gomes (2011) afirmam que a noção de ambiente é útil na pesquisa sobre e na internet, uma vez que permite com que as especificidades de cada plataforma sejam articuladas. Para as autoras, nesses contextos de pesquisa, a centralidade da unidade humana acaba sendo desestabilizada. Na internet, a presença humana deixa de possuir um caráter centralizador, mas se materializa e se torna visível por outras formas de presença que são

---

<sup>56</sup> O texto de Silva, publicado em 1993, se refere às travestis no gênero masculino da língua. Apesar do uso equivocado da linguagem, a lucidez da argumentação é absolutamente válida. Atualmente já temos o desenvolvimento da crítica consolidada a respeito do uso do feminino para fazer referência a elas. Para evitar uma confusão na linguagem e desentendimentos desnecessários ao projeto de reconhecimento do feminino das identidades travestis, a transcrição da citação foi realizada adaptando-a ao feminino.

colocadas em evidência, por “máquinas, objetos técnicos e tecnologia que, para pesquisar, precisaremos aprender a manipular” (LEITÃO; GOMES, 2011, p. 26).

A ideia de ambiente diz respeito tanto às configurações sociotécnicas diretamente ligadas a cada tecnologia ou plataforma quanto aos contextos sociais particulares em que os usos se expressam e são interpretados na vida cotidiana. A complexidade dos ambientes reflete bem mais do que as distinções entre o online e o offline – nos contextos de pesquisa que essa distinção faz sentido para os agentes de interlocução – mas aponta para o fato de que a internet assume variadas formas de experimentação e interpretação, mais do que ela pode vir a significar.

A história da Cynara nos ajuda a demonstrar como uma ambiência social demarcada pela cisgeneridade irrefletida, que mantém a continuidade da subalternidade no âmbito de vida das travestis, é conduzida pelas formas de presença online e pelos significados que são atribuídos ao acesso à internet e ao uso dos aplicativos de conversação. Cynara, hoje com 32 anos, é natural de Cachoeirinha, região metropolitana de Porto Alegre. Ela namorou por cinco anos com Fábio, que era ajudante de pedreiro, e alguns anos mais novo que ela. Foi ela que deu a ele um celular “bom”, parcelado em muitas vezes em uma loja de varejo, com acesso a um plano de internet, no último ano em que viveram juntos. O presente foi dado, após idas e vindas do casal, quando ele ameaçou abandoná-la definitivamente. Eles viviam em uma pequena casa com quarto e sala de madeira e uma cozinha e banheiro de alvenaria, alugada por ela por R\$ 300 mensais. Para pagar as despesas e sobreviverem, ela tralhava na prostituição urbana, enquanto de dia se dedicava às tarefas domésticas.

Na época, ela não tinha acesso nenhum à internet, mesmo considerando ter condições econômicas suficientes para comprar um smartphone para si ou mesmo um computador, ainda que fosse usado ou de segunda mão. Cotidianamente, após voltar do trabalho, Fábio deixava ela de carro na esquina em que ela trabalhava e na hora que ela ligasse com o celular dela para o dele, ele voltava para buscá-la. Fábio tinha medo de que ela pudesse manter algum tipo de contato prolongado com algum cliente, ainda que ela tivesse uma rotina mais ou menos fixa de homens que buscavam por seus serviços, o que motivou várias discussões entre o casal e causou o término definitivo da relação.

Ele sempre me chamou de minha mulher, minha princesa, minha querida, meu amor. Sempre fui a mulher dele e fui mulher mesmo. Limpava e cozinhava para ele, a irmã e a mãe que moravam perto também. E dava meu arô [dinheiro] para ele, sabendo que ia pra elas, que nem conversavam comigo, que não gostavam de mim, mas que viviam do que eu dava. E foi assim por o tempo todo. Ele olhava meu celular, um caquinho pequeno da Nokia, que servia só para eu ligar pra ele, nem música tinha, nada, mas

nada mesmo. Foi, foi, que não deu mais. Quando eu comprei um celular pra mim, um desses bons, que podia entrar em tudo, só que eu não entrava em nada, não sabia usar nada, porque ele nunca me ensinou com o dele, foi uma desgraça. Foi aí que começou a briga e que a gente terminou. Eu já havia apanhado do meu pai, quando sai de casa, e dele também, mas pouca coisa, nada pesado. Mas quando ele veio pro meu lado, dizendo que eu era puta, eu não queria mais apanhar de novo, porque jurei que não ia mais apanhar de macho algum, desaforo. De raiva que eu fiquei eu joguei o celular dele no tanque [com água] e escondi o meu no armário. Mas o rabicho [o carregador] ele achou e conseguiu cortar o fio. O meu eu disse que tinha perdido. Ele revirou tudo e não achou porque eu tinha desligado. (Cynara, anotado em maio de 2016)

Para Cynara, o fim da relação amorosa, que já estava bastante desgastada, convergiu com o momento em que ela decidiu comprar um aparelho com acesso à internet. Sem ser avisado da compra, Fábio “surtou”, apresentando uma série de interdições sobre o fato do que ela “poderia” fazer com a tecnologia. O medo declarado dele era “virar corno”, uma vez que ela passaria a utilizar a internet para encontros amorosos. Para ela, naquele momento de sua vida, o acesso à internet representava formas de “conquista da liberdade” e de “novas oportunidades”, embora ela mesma fale do processo considerado árduo de aprendizagem digital. Ela identifica o ciúme do ex-marido não para consigo mesma, mas para a ideia de que essa tecnologia indicava um sentimento de perda do controle da vida dela, o que estaria atrelado ao acesso oportunizado pela internet.

Eu sinto que ele não tinha ciúmes de mim, e não tinha como ter, coitado. Porque ter ciúmes de quem trabalha como eu é pedir pra morrer, né. Se diz que não tem [ciúmes] é porque não tem! Mas tem né, a gente sabe que tem. Mas era porque o aquê [dinheiro] que vinha, vinha para ele, tudo pra ele, né. Mas... sabe... eu sinto que ele tinha inveja da minha liberdade, de eu ser liberta, de poder conversar com quem eu quisesse, medo que eu conhecesse um outro homem e deixasse ele, mas o que eu mais conhecia era homem, toda noite, dois, três, quatro, diferente, muito mais que isso. Mas era diferente, pra ele aquilo ali era passageiro, mas se ficasse sério, ele achava que ia ir pro celular, que eu iria ficar de conversinha, começar um namoro, como se isso eu não pudesse fazer de qualquer forma. O sexo não importava tanto, porque era o que eu fazia pra nós viver, desde que ele visse todo o aquê pra ele eu podia fazer e desde que não tivesse cansada pra ele também. Sexo, de noite, com vários tipos, tava valendo, agora eu conquistar a minha liberdade, aí era pesado demais pra ele suportar. (Cynara, anotado em maio de 2016)

A briga que culminou no celular de Fábio estragado motivou Cynara a sair de casa e ir morar com duas amigas, dividindo um apartamento de um quarto em Porto Alegre. Deixou para trás a casa montada como estava, levando algumas malas e caixas com seus pertences. Tempos depois, quando já estava bem mais “motorizada”, utilizando com mais habilidade os sites e aplicativos em seu celular, aconteceu de Fábio entrar em contato via solicitação de amizade no Facebook.

Um dia, eu tava na casa de uma amiga, com meu celular, que nem era mais aquele primeiro, mas eu vi que ele me adicionou no Face. Ele tinha perfil, antes não tinha, só tinha coisa de videogame e futebol, só servia pra isso o dele. Daí eu nem pensei duas vezes e adicionei, bem burra. Adicionei pra saber o que tava fazendo, saber como tava, mas não tinha nada no perfil dele. Só umas foto do Inter [Sport Club Internacional] e uma só dele de rosto, de boné, fazendo um sinal com as mãos. Eu adicionei, mas não chamei ele. Deixei pra ver se ele ia falar. Mas daí ele me mandou uma mensagem me chamado de tudo: VEADO... PUTO... ARROMBADO... DESGRAÇADO... VAI SE FODER... SEU MERDA... e outros montes de merda<sup>57</sup> (Cynara, anotado em maio de 2016).

O reencontro com Fábio nunca aconteceu de forma presencial. A demarcação no masculino e nas formas de xingamento com que ele se referiu a Cynara quando teve acesso ao perfil dela a deixaram bastante triste e abalada, porque parecia ter ocorrido uma espécie de transformação no homem que ela conhecera. Um paralelo entre ela “ser a mulher dele”, enquanto viviam juntos, e passar a “ser um veado/puto”, quando já não conviviam. Ao narrar essa história, ela deixa claro que sempre foi tratada por ele como mulher, porque Fábio não se reconhecia enquanto homem gay, pois nunca havia se relacionado com homens. Quando decidiu entrar em contato, a primeira iniciativa que teve foi a de atacar Cynara, atribuindo-lhe com isso uma linguagem masculina, de quem não a reconhecia mais pelo gênero feminino. Não apenas o tratamento no masculino, mas também uma série de palavras utilizadas como xingamento, palavras com o poder de desfazer o reconhecimento feminino e que colocam em evidência os intercâmbios da homofobia ao não reconhecimento da transexualidade.

O rancor e a ira de Fábio, indicada no uso de palavras em caixa alta, “aos berros”, fez com que Cynara não respondesse suas mensagens. Apesar disso, parecendo mais calmo depois, ele passou a insistir, diversas vezes, em conversar. Pedindo desculpas, mandando mensagens românticas, ao ponto de conseguir o número de seu telefone e ter tentado entrar em contato com ela outras vezes. No contexto de precariedade das vidas travestis, as relações mediadas pelas tecnologias digitais expressam, em diversos níveis, as configurações sociais mais amplas de cisgeneridade irrefletida de nossa sociedade, envolvendo relações complexas entre as tensões da intimidade e da vida pública, permeadas por relações assimétricas de poder e acesso sobre o direito à vida delas. Aqui, as transformações na forma de presença, articulada pelas dinâmicas das práticas digitais, são fundamentais na elaboração dos contextos de interação, sendo acionados pelos mesmos mecanismos sociais de subalternidade e violência.

Alguns anos depois, Cynara passou a ser perseguida por um policial da guarda municipal que conheceu na noite de Porto Alegre. Ele fazia a ronda com um colega, quando passou por ela trabalhando parada em uma rua. Ela sentiu uma troca de olhares interessados, mas resolveu

---

<sup>57</sup> Optei por transcrever em caixa alta, pois foi assim que Cynara disse que recebeu as mensagens.

“ficar na dela”, porque “dos alibã a gente quer distância”. Minutos depois ele voltou e pediu (na verdade deu uma ordem) para ver o aparelho celular dela que, meio a contragosto, entregou. Ela disse que ficou apreensiva e “se tremendo toda”, pois não sabia o que se passava na cabeça daquele homem naquela altura da noite. Além disso, havia fotos suas nuas e contatos que poderiam parecer suspeitos. No entanto, o que ele fez foi adicionar o número de seu telefone na agenda de contatos e ir embora. Na mesma noite trocaram mensagens pelo *WhatsApp*. Naquele momento, sentiu-se “lisonjeada” com o ato (de coragem) dele em se “expor” diante do colega.

Não tardou para conversarem regularmente pelo aplicativo e marcarem encontros amorosos e sexuais – que no início eram pagos, portanto, entendidos como prestação de trabalho, mas que passaram, por vários fatores, a ser realizados sem pagamento. Ele *fazia o tipo*<sup>58</sup> bagaceiro, “até então tudo bem, pois a maioria dos homens age assim”, mas revelou um comportamento violento, tanto nas relações sexuais quanto nas interações e conversas que tinham pelo aplicativo. O acordo tácito era o de sigilo absoluto, pois ele era casado e os encontros aconteciam quando ele estava de folga, ou no final de seu turno de trabalho.

Na noite em que Cynara pensou que “ia morrer”, estava com ele em um motel que já frequentavam. Ela percebeu desde o começo que ele estava alterado no padê [cocaína], mas não havia o que fazer uma vez que já havia entrado no carro. Violento e empunhando uma arma, ela conta que ele não conseguia atingir o orgasmo, ação que ela atribuiu ao efeito da substância, tendo ficado horas em cima dela. Nua, deitada ou se esmerando em todas as posições sexuais possíveis para terminar com “aquilo e fugir daquele inferno”, tendo uma arma apontada o tempo

---

<sup>58</sup> “Fazer o tipo” é uma expressão que demarca o tipo de comportamento com que, principalmente os homens, agem em seus perfis ou nos contatos nos aplicativos de conversação. Rapidamente elas aprendem a ver de que *tipo* o boy é. A partir do comportamento que apresentam, elas passam a classificar diferentes tipos de contatos e sabem como responder a cada um deles, na intenção de manter o contato *quente* e, com isso, conseguir algum proveito. Um tipo bagaceiro/cachorro é um dos mais comuns, aquele homem que só quer saber de sexo, que pede fotografias íntimas, que manifesta o tempo todo sua virilidade, “que só quer saber de meter [praticar sexo anal]” e exige a narração detalhada das práticas eróticas para sua satisfação, sendo também considerado como “tarado”, pois as conversas “só giram em função do sexo”. O tipo carente/inseguro é aquele que necessita de mais atenção e que pode considerar ter problemas em relação às relações amorosas. É um tipo considerado “chato”, embora tenda a ser mais educado que os bagaceiros, mas que exige cuidados e carinhos que precisam ser administrados durante as conversas e interações, é do tipo de homem que gosta de respostas como “vem que eu te cuido”. O tipo Jorge, ou TDB (tudo de bom) é o perfil dos homens que tem interesse por sexo, embora consigam conversar sobre outros assuntos do cotidiano. São considerados os melhores tipos, embora os mais “perigosos” para se apaixonar, porque são aqueles que demonstram algum tipo de carinho, que pode se revelar verdadeiro, ou apenas esconder as mesmas intenções sexuais que os demais. Quem se apaixona por um tipo bagaceiro já tem que ter em mente que “é um boy que não vale nada”. A diferenciação entre contato *quente*, aquele que vale a pena investir, por ser considerado gentil, educado, bonito ou com dinheiro (não necessariamente o pacote completo) e contato *frio*, “que sabe que só quer bater punheta” (sentido real de masturbação e sentido figurado de “boy que não vai pra frente”, do não desenvolvimento das relações) também foi relatada por várias interlocutoras como formas de classificação das relações na internet. A partir do tipo de boy, se desenvolvem práticas de manter a conversa, principalmente quando há indícios concretos de interesse, tanto sexuais quanto amorosos.

todo para a sua cabeça<sup>59</sup>. Ela percebeu que ele ficava cada vez mais violento, colocando nela a culpa por ele não atingir o orgasmo. Relata que não lembra exatamente quanto tempo ficou naquela situação, mas “Deus sabe lá como consegui[u] fazer com que ele acabasse o serviço”. Exausta e sentindo-se estuprada, em algum momento, voltou para a rua e foi correndo para sua casa. No outro dia, quando conseguiu refletir melhor sobre o ocorrido, bloqueou o contato dele.

Apesar do medo que sentiu, ela contou que a vida precisava seguir e no outro dia ela já estava de volta à quadra, trabalhando. Sentia-se acuada, mais do que o normal, mas também um pouco mais cuidadosa, com um tipo de estado de alerta ligado<sup>60</sup>. Ela cuidava para não ficar muito tempo sozinha, nem voltar para a casa desacompanhada. Ela não soube dizer quanto tempo depois, se semanas ou meses, mas o mesmo policial voltou a pará-la na rua.

Foi quando o diabo me apareceu, me parou e me pediu pra ver meu celular de novo e louca de medo eu dei. Nem tinha como esconder, porque tava [com o celular] na mão, não tinha como fazer nada. Pensei em correr, mas não dava. Eu tava toda cagada [sentindo-se com medo] porque ele decerto viu que eu não respondia mais nada. Decerto tentou me enviar mensagem, ligar, sei lá... e eu nada, porque não queria saber de nada daquilo de novo, nada que viesse daquele diabo. Foi quando ele me entregou o celular e disse pra mim desbloquear ele naquela hora, com ele ali na minha frente. E ficou parado, com a mão na cintura, como se fosse tirar a arma bem ali e acabar comigo naquela hora. Eu fiz né, tremendo toda de medo e só consegui dizer pra ele “pronto”, me tremendo toda. Aí ele me xingou de um monte de coisa e me disse: “Agora escreve aí”. E me disse o que era pra eu dizer pra ele, bem psicopata, como se eu tivesse conversando normal com ele, como se ele não tivesse na minha frente. Disse pra eu escrever que eu queria chupar o pau dele e que tava louca pra ele me comer. Que eu era uma cadela que ele ia comer, esse tipo de coisa, assim, bem bagaceira mesmo. E eu lá, passada, sem entender nada do que ele tava querendo, do que tava fazendo, louca de medo de me danar. Eu pedi pra ele me deixar em paz, que eu precisava trabalhar e ele disse que ele ia embora naquela hora, mas que ia me matar se eu não respondesse ele mais. (Cynara, anotado em maio de 2016).

A história narrada por Cynara revela episódios que remetem a um contexto social de alta precariedade e vulnerabilidade, independentemente do tipo de relação diferenciante que envolvia os dois homens (o ex-marido e o policial). No primeiro caso, o acesso à tecnologia digital (representado pela posse do telefone celular conectado à internet) foi interpretado por ele como uma forma de conquista e autonomia ao qual ela não poderia ter acesso. No segundo

---

<sup>59</sup> Relatos como este, com grande carga de violência, são difíceis de serem ouvidos, mas, sobretudo, difíceis de serem transcritos e interpretados. Obviamente carregam em si além do drama e da violência vividos, um tipo de natureza narrativa conflitiva e composta por várias camadas sobrepostas de significado, aos quais a própria pessoa que elabora não consegue explicar ao pesquisador todos eles.

<sup>60</sup> Estado de alerta é um estado de atenção na noite, ligado ao *feeling* que as travestis e prostitutas desenvolvem, de saber interpretar cada situação. Na verdade, Rafa relatou que as travestis estão o tempo todo em estado de alerta, independentemente de estarem nas situações de trabalho sexual. Essa forma de vigilância diz respeito a todos os âmbitos de vida, porque elas sabem do comportamento hostil da sociedade em geral, o que exige, em todos os contextos, estar alerta, porque as travestis, especialmente as de contextos populares, não são bem-vindas em muitos lugares e qualquer coisa que digam ou que venham a fazer pode ser motivo de confusão, o que dispara situações de violência.



caso, é possível perceber os contextos particulares de violência a que as travestis estão submetidas em nossa sociedade sendo remodelado em função das próprias tecnologias digitais, que corporificam novas formas para o exercício da violência. A subalternidade é engenhada e reatualizada nessas interações, uma vez que ela constitui os estatutos sociais mais amplos de violação do corpo e da vida travesti.

O processo de subalternização advém de uma concepção compartilhada de uso e descarte dos corpos em contextos de prostituição, que leva muitas vezes ao desrespeito e à violência. Dificilmente uma pessoa que não estivesse em uma relação de subalternidade social seria interpelada dessa forma na rua, forçada a entregar o celular para um desconhecido e obrigada a contentar-se com o fato de ele deliberadamente salvar seu número na agenda. A dimensão da subalternidade feminina desse contexto de violência se refere à precarização do trabalho e da impossibilidade de recusar tal investida, sendo compelida a uma série de regulações. Muito menos a ser obrigada a desbloquear esse contato após um episódio de extrema violência e ser forçada e coagida, tal qual em um ditado, a escrever o que essa pessoa desejava. No exemplo dado por ela, há um tipo de confirmação da masculinidade dele e da subserviência dela, da dominação que ele pode exercer e da economia de um desejo perverso, de depois poder ler essas mensagens, poder de excitação sobre o poder de controle.

#### 4.2 RUIM COM AS MARICONAS, PIOR SEM ELES

A transição rua-puteiro-jornal-sites, conforme Monique Prada (2018), sempre contou com intermediários tecnológicos para a articulação do trabalho da prostituição, culminando na atualidade com a divulgação de anúncios em sites especializados na internet e na utilização de telefones celulares para o manejo das interações. Se por um lado essas tecnologias permitiram às trabalhadoras do sexo maior facilidade na organização de suas atividades e rotinas, como maior controle em relação à administração do tempo e dos horários ou mesmo o envolvimento em atividades sexuais remuneradas de forma mais esporádica, por outro, trouxe problemas relativos à segurança física e emocional, como a exposição de suas informações, como contatos e dados pessoais e fotografias que acabam ficando à disposição para qualquer pessoa que tenha acesso à rede.

A partir das análises de Miskolci (2017), é possível traçar algumas aproximações com as transformações que o advento da internet causou na vida sexual e amorosa dos usuários com as trajetórias digitais das interlocutoras da pesquisa. A principal mudança apontada pelo autor é a criação de um tipo de sentimento de agência desejante, principalmente para as pessoas que

foram impedidas ou mais controladas no exercício de sua sexualidade. A isso está associada a individualização na busca por parceiros sem a interferência familiar, comunitária e de amigos, que permite seguir interesses pessoais e gostos eróticos mais específicos nas buscas online.

Para as interlocutoras da pesquisa, isso representou não apenas uma ampliação de números de contatos em suas redes sociais, que podem ser parceiros ou clientes em potencial, mas incidiu sobre um grande número de atividades orientadas pelas práticas do erotismo e da sexualidade que precisam ser coordenadas durante o dia, de forma concomitante com outras tarefas. Rafa brincou que ao gerir essas interações nas redes sociais, acabada sempre se sentindo nervosa:

– Daí eu já fico nervosa! [Alisson pergunta] Mas nervosa mesmo? – Nervosa mesmo e rindo de mim mesma. Nervosa porque eu não gosto de nada na minha vida desbeijado [fora do lugar], sabe. Vai dando um nervoso danado na gente. Porque atende um, atende outro, que nem sabe pra que lado olhar e acaba perdendo muito tempo olhando pra tudo que é bobagem também. E nervosa rindo de abobada mesmo, que ninguém tá indo tirar o pau da forca [brincando com a expressão “tirar o pai da forca” que significa estar com pressa]. Se é desgraça e coisa ruim vem ligeiro, do mesmo jeito que as mariconas são ligeiras, querem tudo pra ontem. Se tem uma coisa séria que tu precisa ver, a gente nem enxerga no meio da confusão às vezes de tanto chamado que tem pra atender. Tá conversando com um e já tem outro chamando a atenção. Além disso, né, tem o resto da vida da gente que também acontece no Face... é pedido de amizade, é gente chamando pra isso, gente chamando praquilo, gente curtindo foto, gente vendendo coisa. Uma zona. E parece que a gente tem que tá em cima toda a hora, né. E tu acha que a gente não fica nervosa com isso? Às vezes toma um talagão daqueles. Quando olha pro relógio, a hora já passou e eu ainda tô ocupada acompanhando as funções. Daí eu penso pra mim mesma: Por acaso a senhora já tá rica que ainda tá aí batendo trela? (Rafa, em setembro de 2016)

O gasto com o tempo cuidando das interações é uma reclamação constante das interlocutoras, que passaram a gerir e “negociar o sexo” além dos regimes tradicionais na noite sentindo que, na maioria das vezes, precisam estar “dispostas” e “disponíveis” para esse tipo de interação. Essa mesma relação de administração do tempo com as tecnologias digitais, principalmente dos telefones, posteriormente dos telefones com acesso à internet, foi apontada nos trabalhos de Sandra Rubia da Silva (2012) e de Camila Pereira (2017), indicando como as interlocutoras de suas pesquisas também dedicavam grande parte do tempo de suas rotinas aos cuidados e à administração de suas relações através dos telefones celulares e das redes sociais. Para as interlocutoras de Sandra, o celular invocava a necessidade de elas estarem “24 horas” (o dia inteiro) disponíveis aos seus familiares e parceiros para atenderem a qualquer ligação. Da mesma forma, as interlocutoras de Camila afirmaram a necessidade que sentiam de estarem “sempre conectadas”. Em ambos os casos, as interlocutoras relatam que se sentiam submetidas à pressão exercida por seus parceiros e em relação aos cuidados com os filhos. No contexto das

trajetórias travestis observadas, as “24 horas no ar” remetem a elas precisarem estar o tempo todo disponíveis ao erotismo, às práticas sexuais ou mesmo à sacanagem.

Essa “disponibilidade” é compreendida não apenas pelas conversas e interações em sites e “aplicativos de pegação”, mas atravessa os usos de outras plataformas não necessariamente criadas para a busca de parceiros, como no caso do próprio Facebook. Com isso, elas vivenciam um sentimento de alargamento da experiência da noite. Mais de uma vez as gurias manifestaram que estavam “na função” o tempo todo, que sentiam que “nunca deixavam a quadra”, independente do que estavam fazendo e do lugar onde se encontravam. Em muitos encontros presenciais percebi que elas não largavam os celulares e atendiam a mais de um chamado ao mesmo tempo. Para elas, é como se as dinâmicas da noite (que envolvem o flerte, a negociação, as trocas eróticas, a estimulação do desejo) fossem contidas tanto dentro dos aparelhos celulares quanto nos sites de rede social, porque, como afirmou Rochelli a respeito de seu Facebook e de outros aplicativos, “tudo vira aplicativo de ferveção”.

Essas interações retêm o tempo e o espaço da quadra que é distribuído para as outras temporalidades e socialidades do cotidiano, levando muitas vezes à exaustão do sexo e do erotismo. Essa relação é expressa por Miskolci, ao apontar as transformações de mudanças nas formas e nos roteiros das paqueras, que passaram a ser entendidos como mais diretos, envolvendo uma interação que permite indagar com mais facilidade aspectos considerados como decisórios das práticas eróticas. Para o autor, a internet permite que as pessoas tenham vários parceiros, ou que paquerem ao mesmo tempo com diferentes pessoas, sem os embaraços, constrangimentos e retaliações comuns nas relações face a face. Com isso, as abordagens tendem a ser mais rápidas e objetivas, inquirindo a respeito de performances e preferências eróticas que podem definir a continuidade ou não dos contatos. Várias interlocutoras afirmaram que é comum adicionarem algum contato no Facebook ou no WhatsApp e já receberem nudes, vídeos ou mesmo outros materiais erótico-pornográficos sem ao menos terem iniciado uma conversa, que são inqueridas a repetições constantes de suas habilidades eróticas na forma de estarem sempre aguçando o erotismo alheio. Ainda que muitas das interações sejam bem objetivas, suas trajetórias são marcadas por usuários que tentam “enrolar”, “passar a perna” ou que ficam “de papo”, mas que não articulam um encontro presencial.

Para elas, é difícil saber se a pessoa está realmente interessada no sexo (no pagamento pela prestação de serviço) ou se está apenas se divertindo e utilizando do tempo e das respostas delas para a satisfação erótica e sexual sem nenhum tipo de retorno. Da mesma forma, para muitos contatos, é como se elas proporcionassem “pornografia gratuita”, conversando, trocando fotografias e “usando” essas interações a fim de satisfazerem seus próprios interesses.

Além disso, para as interlocutoras, muitos homens com quem interagem nas redes sociais apresentam um comportamento agressivo e violento, por não demonstrarem respeito para com elas, principalmente nos ambientes e aplicativos em que as conversas são particulares. Como o retorno financeiro depende em grande medida da prestação de serviço sexual, quando arranjado pelas redes sociais, elas precisam equilibrar as tensões entre esse tipo de comportamento com a necessidade de manter o contato interessado nelas a fim de acordarem um encontro.

Como Rafa afirmou, “se é ruim com as mariconas, é pior sem eles”, porque a necessidade financeira quase sempre fala mais alto frente aos incômodos e problemas que podem surgir nesse tipo de interação. As reclamações sobre os comportamentos desses homens são bastante constantes, inclusive, em alguns casos, entendendo-os como “psicopatas”, quando as relações incômodas passam dos limites que elas podem aceitar.

Os homi são tudo psicopata! P-si-co-pa-ta! [dando ênfase na palavra]. Uma coisa é não ter respeito por amapô nem por travesti, o que a gente já tá bem acostumada, acho uó, mas precisa do aquê. Outra é fazer o que eles fazem, porque acham que na internet tá tudo liberado, que não tem problema nenhum ameaçar, mostrar que são machão, que eles que mandam, depois ficam tudo se escondendo, dão um tempo e finge que não foi nada com eles, ou que era tudo brincadeira, que não aconteceu de verdade. Devem achar normal essa forma de agir, mas duvido que eles sejam assim na família deles, com as namorada, com as amapô. Acham que podem ficar perseguindo e incomodando a qualquer hora e que tu tem que tá ali sempre linda pra o que eles querem. Não é fácil segurar essas mariconas. (Rafa, em agosto de 2016)

Um exemplo desse tipo de comportamento foi narrado por Rafa. Através de uma amiga, ela conheceu um rapaz que namorou por uns três meses. Ele acabou sendo “recolhido” para o presídio, por envolvimento em uma série de crimes (algo envolvendo furto de gado e porte ilegal de armas). Mesmo nessa situação, conversavam por WhatsApp frequentemente. Como ela decidiu que não iria visitá-lo, acabava entregando ao irmão dele semanalmente quantias de dinheiro para que o preso pudesse se manter, ou mesmo colocando recarga de créditos nos celulares de ambos, como forma de ajuda. Quem fazia a mediação financeira entre ela e o namorado era o irmão mais velho dele, que, com o passar do tempo, passou cada vez mais a pedir dinheiro alegando ajudar ao irmão preso. Um dia, Rafa recebeu uma ligação do namorado, dizendo que ela o havia abandonado e que não se importava mais com ele, uma vez que ela não estaria mais lhe enviando dinheiro.

Ao perceber que estava sendo enganada, ela foi falar com o irmão do namorado e descobriu que ele ficava com a maior parte do dinheiro que ela mandava. Não bastando isso, ele avisou para o irmão que estava preso que ela “não valia nada” e que havia “dado em cima

dele” todas as vezes em que tinham se encontrado. Foi quando ela passou a ser ameaçada por ambos, recebia ligações de dentro do presídio, dizendo para ela se cuidar, que ele “estava na cola dela” e recebia investidas amorosas e ameaças do outro irmão, que continuava semanalmente cobrando dinheiro dela e que dizia que, com o irmão preso, que ele “podia resolver o problema dela”, dando a entender que ela precisava dele (ou de qualquer outro homem) para manter relações sexuais, uma vez que o irmão se encontrava preso.

O mesmo tipo de comportamento “psicopata” foi vivido por Cibele, de 25 anos, natural de Florianópolis, casada há seis anos, mas que trabalhava na noite em temporadas por várias cidades da região sul. O marido havia ficado em Porto Alegre, visitando a família, e ela veio a Santa Maria visitar Rafa, ficando hospedada na casa dela. Durante os dias que esteve na cidade, eles mantinham contato diário por telefonemas e trocas de mensagens, muito em função da preocupação dele com o bem-estar dela, mas também do ciúme que ele manifestava, tanto por saber de seu trabalho quanto de supor que ela estaria “na ferra” com as amigas. Em uma noite, ele ficou “pendurado” no telefone, dizendo que estava com saudade e que “cometeria uma loucura” se ela não “largasse tudo” e retornasse para casa.

A preocupação dela foi tamanha que ela quase voltou para Porto Alegre, pois recebeu uma ligação da mãe e da irmã dele, dizendo que o marido estava entre “desolado” e “enfurecido” bebendo demais dentro da casa delas. Cibele estava bastante preocupada pois tinha medo que ele realmente atentasse contra a própria vida, mas acabou sendo convencida pelas outras gurias a ficar, que aquilo não passava de chantagem e psicopatia. À noite, por telefone, ela avisou para ele que estava “indo pra rua”, quando ele parou de responder as suas mensagens. Mesmo preocupada, ela foi trabalhar e, em intervalos de tempo, enviava mensagens, sem receber retorno, perguntando como ele estava. Passadas algumas horas, ela recebeu em seu celular algumas fotografias dele nu deitado ao lado de outra mulher (ciscônera), em um local que parecia com um motel e outra fotografia de uma camisinha usada, cheia de esperma com um nó na ponta, depositada em cima do lençol da cama em que eles apareciam deitados. Essa foi a maneira que ele encontrou para provocar ciúme em Cibele e tentar desestabilizá-la emocionalmente, comprovando com as fotografias que ele a tinha traído.

Interações como essas são demarcadas por tensões a respeito de como as relações amorosas ou mesmo sexuais são agenciadas nas redes sociais. Esses cenários são compostos por jogos de erotismo, trocas de mensagens variadas com o intuito de manter o interesse sexual, mas também por tensões a respeito de como a intimidade é interpretada e conduzida através de relações de poder que se estabelecem entre os usuários. Nelas se estabelecem as possibilidades de aumentar as probabilidades de encontros e o problema de precisarem estar o tempo todo,

além do tempo da quadra, disponíveis para os arranjos eróticos, bem como de viverem formas renovadas de sujeição e violência a que estão submetidas.

#### 4.3 REGILIOSIDADE EM CONTEXTOS DE MÍDIA DIGITAL

*Só quem pode contra as mariconas é Nossa Senhora Aparecida, Mamãe Oxum, a Mãe Rainha, Nossa Senhora Medianeira, nossa grande Mãe Iemanjá, que leva com as ondas tudo o que não presta pro fundo do mar. Tem que ser uma mulher. Nem São Jorge às vezes pode contra uns dragão desses que aparece na vida da gente. (Kelly, em dezembro de 2016)*

O trabalho de campo acompanhando as trajetórias digitais das travestis descortinou elementos do universo religioso, ligados sobretudo ao Batuque, ao Candomblé e à Umbanda, juntamente com manifestações populares e sincréticas da fé católica, em um repertório de práticas que fazem referência ao mundo dos santos e dos orixás, às vivências nos ilês, os terreiros, e às curimbas, que são festividades ritualísticas dedicadas aos orixás, inseridas na vida cotidiana e gerenciadas nas interações online.

Embora eu já estivesse com o trabalho de campo em andamento, inclusive recebendo “mensagens de fé” pelo WhatsApp (por exemplo, algumas imagens ou gifs animados representando os orixás, ou santas católicas, principalmente Nossa Senhora Aparecida, com desejos de “boa noite” ou “bom fim de semana”) ou sendo marcado em publicações do mesmo tipo no Facebook, foi somente ao ouvir uma conversa na casa de Rafa, entre duas travestis amigas dela que estavam no pátio de sua casa, que entendi que precisava considerar as práticas religiosas como elemento constitutivo das trajetórias digitais das interlocutoras da pesquisa. Uma delas falava do poder do seu *Bará*<sup>61</sup>, que ele abriria os *cruzeiros*, os caminhos que estavam fechados. Tempos depois, em outra situação, Nicolly, de 26 anos, natural de Caxias do Sul, queixosa de uma bicha rival de sua cidade que a estava importunando no perfil do Facebook, disse que a sua pombagira era mais forte, que não estava para brincadeira e que a outra deveria temer por isso. Em tom de ironia, ouvi muitas vezes frases que denotavam o poder de suas *pombagiras babadeiras*<sup>62</sup>, que algo ruim aconteceu a alguém porque essa pessoa tinha errado o *amala*<sup>63</sup> ou errado o *ebô*<sup>64</sup>, ou ainda que alguém não podia ser levada a sério porque não passava de uma *boneca de santo*<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Entidade do Exu.

<sup>62</sup> No contexto, a palavra babado adjetiva a pombagira, denotando algum tipo de superioridade.

<sup>63</sup> Oferenda para Xangô.

<sup>64</sup> Oferenda para o Exu.

<sup>65</sup> Para as interlocutoras, bonecas de santo são as irmãs de religião (mulheres cis e trans ou homens gays) que não cumprem as obrigações ritualísticas com seriedade necessária. Em geral, são pessoas que podem pagar mais pelos

A curiosidade sobre essas expressões e sua utilização na vida cotidiana, fora dos contextos de religião, fez com que eu buscasse observar se e como apareceriam as referências sobre a religiosidade delas através de seus perfis no Facebook. Para minha surpresa, existia uma grande articulação dos conteúdos e significados religiosos postos em circulação através das publicações e compartilhamentos em rede. Nelas, desenvolve-se um trabalho enunciativo cuja referência é a religiosidade do ilê. Nos regimes digitais de interação, Paula Sibilía (2016) tem indicado uma infinidade de processos que marcam passagem do cultivo de zonas da vida social antes consideradas como privadas ou sagradas para um regime que exige habilidade narrativa e peripécia estética. Ao contrário de servirem como uma memória institucionalizada da religião, os conteúdos postados apontam para dinâmicas de memórias pessoais e afetivas socializadas, que pulverizam nuances das práticas religiosas ligadas às suas histórias de vida, mesclando, de forma simultânea, como afirma Fernando Seffner (2012), a fé e a vida social.

Os itinerários de fé das travestis interlocutoras possuem em comum histórias marcadas na sua maioria por precarização da vida social, abandono da família consanguínea, convívio com a violência transfóbica e evasão escolar (SILVA, 1993; BENEDETTI, 2005). Todas elas afirmam terem percorrido outras religiões, principalmente católica e evangélica, se afastando ou sendo expulsas ao assumirem seu corpo e sexualidade em função da transexualidade. É o caso de Kelly, de 30 anos, natural de Santa Cruz do Sul, praticante do Batuque há 16 anos. No início, ela morava com um amigo gay, hoje travesti e ialorixá, que a preparou. Assim como a afirmação de Kelly, muitas outras travestis têm suas histórias de vida estreitamente ligadas ao terreiro, como um lugar de acolhimento e respeito, onde foram ensinadas a percorrer os caminhos da fé religiosa e a entender suas próprias vidas.

Tu sabe que a única religião que realmente recebe as trans é a religião afro, porque tu pode ir em qualquer lugar, qualquer religião, sabe, tu não vai ver tanta travesti e tanta trans que nem no lado de umbanda e quimbanda, sabe, porque a gente é bem tratada, a gente é reconhecida, sabe, quando tem uma festa, já fica esperando “ai, vem a fulana, a sicrana vem”, a gente é muito bem reconhecida na religião, tu pode ir em qualquer terreira, qualquer lugar, sempre vai ter uma travesti, uma gay, uma qualquer, sabe, sempre vai ver alguém do nosso povo, entende? (Kelly, em fevereiro de 2017)

O ponto de partida de todas as interações digitais é a vivência da curimba e da fé nos orixás. Ailton Santos (2013) afirma que religiões como o candomblé destinam importantes práticas em função do gênero e da sexualidade dos participantes, podendo, em muitos casos,

---

materiais dos rituais e se preocupam muito com as disposições estéticas, seja nas roupas, acessórios ou oferendas, mas que espiritualmente possuem fama duvidosa. Boneca de santo aponta mais para um falso *status* da pessoa que não cumpre como deveria as obrigações.

subverter as assimetrias da generificação social, valorizando a presença feminina (inclusive do feminino travesti). Como afirma Kelly, o reconhecimento por parte da irmandade é um dos principais capitais da sociabilidade religiosa:

Eu tenho irmãos que estão prontos também, homens com mulheres, filhos, família, tenho irmãs lésbicas, machorras, irmãos de toda índole, que eu posso estar aonde eu tô que eles vêm e me abraçam. Que nem agora, eu estou em Canela e a minha terreira que eu sirvo é de Santa Cruz, da minha cidade natal. Meus irmãos, quando eles tocam uma festa, tem alguma adoração pra um orixá, eles pegam e me ligam, me chama pelo Face, me mandam Whats, me mandam convite: “Agora dia 15 eu vou tocar e eu quero que tu esteja com a tua pombagira”. Olha, é um convite enorme, sabe, porque é bom a gente se sentir assim, pra nós que é trans é um prazer enorme [...], saber que a gente é bem recebida, pra nós é muito orgulho, sabe. (Kelly, em fevereiro de 2017)

Ainda que portadoras de reconhecimento, nem sempre esse processo é linear. Ele pode envolver demarcações ante ideais hegemônicos de gênero, sexo e erotismo, articulação de paradoxos através de performances específicas do trabalho religioso (RIOS, 2011, 2012) ou mesmo a reafirmação de desigualdades sexuais (MESQUITA, 2004). Laura, 32 anos, natural de Santa Maria, dá exemplos que ilustram o modo como experiências conflitivas aparecem no convívio social e de como são mediadas por interações digitais. Por se dizer ciumenta, regularmente checa as conversas privadas do marido no Facebook, um ogã, homem tocador de atabaque, que ficava “em lugar de destaque na tenda [o mesmo que terreiro]”, sendo “visto e visado pelas outras [trans] e pelas amapô”. Ela sabe a senha do celular e do perfil do marido na rede social, acessando várias vezes ao dia, lendo as conversas privadas, porque sabe do “olho-grande” e da “cobiça do bofe” que muitas colocam em sua relação, inclusive as irmãs (cis, trans e gays) de religião.

Intrigas, disputas e olho-grande que constituem o inventário dessas práticas são compreendidos nas experiências digitais. Laura “se apronta” em um grupo de seis pessoas com a mesma ialorixá. Ela conta ter tido vários desentendimentos com as colegas de iniciação que não levavam a sério o cumprimento das obrigações. Com o tempo, deixou de curtir e comentar nas fotografias e postagens dessas pessoas, demorava para responder mensagens, evitando intensificar o contato com “bonecas de santo, que só querem mídia e aparecer”. Esse afastamento (digital) foi percebido pelas demais, fazendo com que os relacionamentos, inclusive dentro do terreiro, não fossem como antes.

Outro relato que demarca a tensão a respeito das interações foi mencionado por Nicolly, que por um tempo namorou um rapaz cuja mãe e irmãs eram evangélicas. Elas desaprovavam o relacionamento e postavam nas publicações dela comentários com versículos ou passagens bíblicas de demônios (em referência à religião) e sobre promiscuidade e pecado (em referência



a ela ser travesti e profissional do sexo) ou, em tom irônico, expressões como “Pelo sangue de Jesus!” ou “Misericórdia!”. Nicolly explicou da seguinte forma:

Tudo isso online, para quem chegasse no meu perfil. Eu não entendia de começo e fui perguntar pra minha tia [que era da mesma igreja] o que era aqueles números [os versículos] e ela me explicou que eram da Bíblia. O que mais tinha era do Apocalipse. Eu só debochava, né. Eu achava uma graça aqueles nojo porque me chamavam de prostituta da Babilônia. Prosti [prostituta] eu já era, mas da Babilônia, parece uma coisa grande, né, coisa chique, puta das arábias [risos], de importância. (Nicolly, em janeiro de 2017)

Como o bofe era bonito, foi “deixando passar”, mas, quando terminaram o namoro, não tardou a bloquear e excluí-las de seu perfil<sup>66</sup>. Esse processo funciona nos termos de gerenciamento de amizades bastante corriqueiros nas trajetórias digitais observadas, mas também assume outros contornos de “limpeza”. Para Bianca, 31 anos, essa faxina digital também precisa ser espiritual:

Em casa eu uso as sete varas de marmelo no final do ano pra varrer tudo de ruim que ficou. No Face também! Não deixo coisa, gente, nada acumulado. De quando em quando tem que varrer pra longe<sup>67</sup>. Eu excluo as pessoas que sei que são carregadas, que a [Maria] Mulamba sabe que são problema. Porque ela avisa, vai avisando, vai mostrando as caras até tu pegar. E eu sou má! Clico em excluir [o perfil] bem debochada e ainda invoco ela [a pombagira cantando]: “Lá, vem ela, caminhando pela rua. Com Tiriri, Marabô e Tranca Rua [demais Exus]”. Por que eu vou querer essa gente perto de mim [no perfil], sabendo tudo o que se passa comigo? (Bianca, em fevereiro de 2017)

Como a experiência religiosa é anterior à sua inscrição no site, elas afirmam que “o Facebook só amarra uma ponta”, ou seja, a tecnologia se entrelaça a outras esferas da vida social. Aquilo que é compartilhado online pode ser interpretado como elemento de “um atelier que possibilita a elaboração de identidades de gênero e de expressões de gênero transgêneras” (MARANHÃO FILHO, 2016b, p. 146). Laura explica da seguinte forma:

Tem um ponto que é uma música que explica isso que eu tô te falando. Eu sempre ouvi e sempre peguei pra mim, pras minhas coisas, pra tudo o que eu tenho, o que eu conquistei, a minha vida, foi sempre pela minha cigana. Diz assim: “O que é meu é da cigana, o que é dela não é meu!”. Se tu quer saber, o meu Face é assim, também é dela. [...] Se é meu é dela, porque ela que me dá a vida, me protege, por isso não vejo problema em nada de postar e curtir o que é da religião. A identificação da própria

<sup>66</sup> Sobre outras formas de discriminação, demonização e desejo de morte de travestis praticantes do candomblé e mobilizadas nas redes sociais digitais, ver Eduardo Maranhão Filho (2016a).

<sup>67</sup> Assim como para as demais, a referência não é somente às inimizadas, mas ao grande número de perfis masculinos interessados na oferta sexual. Para elas, os contatos fake – em geral, perfis sem foto ou com poucas informações, perfis de homens que moram longe, considerados embustes, feios, sem dinheiro, abusados ou bagaceiros, mas que se somam nas solicitações de amizade – de vez em quando “precisam ser varridos”.

tecnologia com o orixá constitui a percepção de que todas as esferas da vida social estão atreladas à vida religiosa. (Laura, em março de 2017)

Kelly, ao viver uma situação complicada durante uma viagem a Montevideú, postou uma fotografia, uma selfie tirada no ônibus enquanto viajava, com o seguinte desabafo: “Recém dois dias na cidade e meu DEUS... POR QUE SERÁ QUE MINHA PRESENÇA INCOMODA ESSES CÃO... CLAREZA MINHA MÃE IANSÃ. FORÇAS CONTRA ESSE OLHO GORDO MALDITO”. Na postagem, marca: “sentindo-se AGRADECIDA A CADA DIA ✨ POR APENAS PODER VER A LUZ DO DIA”. Questionada, explica a postagem:

A gente que trabalha na rua, vive pra lá e pra cá, não trabalha sozinha, tem várias trans e, querendo ou não, no mundo trans, tem muita inveja, muito... não é recalque, é inveja, olho-grande, essas função toda. E quando eu cheguei lá [Montevideú], tu sabe que novidade em qualquer lugar ganha, sabe... Eu, graças a Deus, ganhei muito. Eu batia mais porta que as outras [fazia mais programas e, conseqüentemente, ganhava mais dinheiro] e elas começaram a se sentir incomodada, fazer picuinha, infelizmente é assim, a gente sofre muito isso. (Kelly, em março de 2017)

O episódio indica como a tecnologia se insere nas experiências cotidianas que são geridas pela fé. As postagens mobilizam sistemas de sociabilidade a partir de um caráter existencial, ligado sobretudo a partilhas pessoais. Não são apenas formas de narração biográfica, mas maneiras de estar presente, controlar os medos e as incertezas e manifestar a capacidade de seguir adiante perante os obstáculos da vida diária (WINOCUR, 2009). Essas observações demonstram como a internet colabora nos processos de definição e peregrinação identitária, articulando tanto posições de gênero e sexualidade mais fixas quanto posições mais nômades, capazes de desestabilizar e transgredir as normas e regulações das identidades (MARANHÃO FILHO, 2016c).

Os trabalhos etnográficos de Sandra Rubia da Silva (2015a, 2015b) a respeito das apropriações dos usos de celulares no Morro São Jorge, em Florianópolis, apresenta uma reflexão sobre o papel de mediação e as contradições que envolviam o uso do celular na captura de imagens das entidades incorporadas. Sandra relata que uma de suas interlocutoras tinha dificuldades de conseguir uma foto de sua entidade, que se mostrava avessa à tecnologia. Para suas interlocutoras, o problema não era possuir uma foto da entidade no celular, ou mesmo na forma impressa, guardada em álbuns fotográficos ou porta-retratos, como formas de recordação, mas sim a circulação dessas imagens no espaço público da internet. A passagem dessas fotografias do domínio privado para o público representaria, nesse contexto, uma possível perda dos segredos da religião.

Esta é uma questão refletida por Prandi (2005), que argumenta que os processos de globalização e avanços tecnológicos parecem ter afetado de forma menos intensa as religiões como a umbanda e o candomblé. Para o autor, essas religiões não parecem capazes de adentrar os amplos processos de produção e consumo midiático vividos por outras religiões, mantendo suas cerimônias, rituais e obrigações longe dos processos tradicionais de circulação midiática. No entanto, o acesso às tecnologias da comunicação digital movimenta também as configurações da vida religiosa, transformando essas práticas e colocando novos dilemas a serem vividos e interpretados (MILLER, HORST, 2015).

Segundo as participantes, os segredos da religião são e precisam ser mantidos, mesmo que “todo mundo poste de tudo na internet”. É o bom senso, ou mesmo as próprias regras dos rituais e dos ilês que julgam e interditam os conteúdos religiosos que são publicados ou não nas redes sociais.

Se o orixá vem falar contigo, te dar todo o axé dele, depois tu não pode falar sobre isso com a pessoa. Ela não sabe o que aconteceu. É todo um trabalho até que ela volte, precisa voltar, sentar, recuperar as forças. E não lembra de nada. Aí que tá o segredo. Não é assim e deu, tá pronto. O mesmo vale na internet, a gente não posta todo o ritual, nem tem como. As fotos são nossas, das oferendas, dos amigos. A gente mostra porque é bonito e pra valorizar, mas não revela o principal. Não pode revelar. Tem fotos da dança, isso ocorre, tem até vídeo. É bonito porque é nosso. É como ver uma casa aberta da rua, tu vê um pouco só, o que ocorre dentro não é pra mostrar. (Kelly, em março de 2017)

Nos perfis das participantes, são as fotografias em contextos cerimoniais e religiosos que demarcam a grande maioria desse tipo de publicação. No perfil de uma delas pude observar dois vídeos registrados no ilê, postados em modo público na rede, juntamente com textos curtos de agradecimento às entidades e marcações dos perfis de pessoas que também estavam nessas ocasiões. Em um deles, minha interlocutora aparece durante o processo de desincorporação. A câmera registra de certa distância a entidade incorporada que dança, se despede e é assessorada por outras entidades e pessoas até desincorporar com um sopro em seus ouvidos. O outro vídeo é de uma pombagira rodando no centro de uma roda ao som dos atabaques. Os comentários na postagem e nos compartilhamentos de ambos os vídeos aclamam o poder dessas entidades. Conforme as interlocutoras, para tudo o que envolve “as função da religião”, vale o princípio de que cada casa tem suas regras. Os vídeos mostram importantes momentos das místicas dos rituais que são compartilhados em função da beleza e força sagrada dessas ocasiões.

A produção de imagens desse tipo, ao invés de abalar as definições do sagrado, acaba alimentando ainda mais os sentidos de pertença e partilha. É pelo fato dessas postagens serem sempre personalizadas, referendadas inclusive através das próprias disposições técnicas

permitidas pelo site que ajudam na identificação da pessoa com a persona apresentada, que, de acordo com Cristina Tramonte (2002), elas não descaracterizam as origens culturais, pessoais e grupais, nem os valores sagrados que as mudanças tecnológicas poderiam dissolver.

Quanto às fotos das entidades incorporadas nas curimbas, não apenas para as travestis, existe uma reincidência de posições e gestos corporais que atestam a incorporação e que garantem a manutenção daquilo que é considerado sagrado. As entidades fotografadas, mesmo em fotos posadas, não olham para a câmera. Nessas fotos, publicadas no Facebook, chama atenção que as entidades mantêm o rosto voltado para o chão e os olhos sempre fechados, estando sentadas, em pé ou em movimentos de dança. Por vezes, as pombagiras encobrem os olhos com leques e os Exus utilizando seus chapéus. Essa forma compartilhada de se portar, esse (não) olhar socializado por diferentes entidades faz lembrar a análise de Csordas (2008) a respeito do imagético corporificado nas experiências do cristianismo carismático na América do Norte, na qual formas de concepções do mundo pré-culturais são constituídas na socialização dos processos religiosos.

Elas me relataram que, na religião, o olhar da pessoa, sobretudo da entidade incorporada, precisa permanecer em segredo. Para elas, o olho é o lugar do corpo que mais revela a vida e os mistérios. No olhar reside todo o poder: “todo o *ará*, o corpo, é sagrado... de todas as manas, as gays, as *adé* [o mesmo que gays], mas é no olho que tu vê todo o axé da pessoa, todo *emi* que vem [a força da vida dada pelos orixás]. É o olho que guarda o axé.” Esse comportamento também funciona, pensando a partir de Csordas, nas experiências partilhadas e socializadas que se mesclam com a intencionalidade da constituição dos rituais, “processo humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada em situações de fato” (CSORDAS, 2008, p. 108). Ao não olharem diretamente para a lente, o corpo fotografado permanece “livre” e o “mistério do sagrado salvo”.

O mesmo acontece com os smartphones<sup>68</sup>. Muitas entidades ainda “fogem” das tentativas de fotografia e dos focos de luz quando acionado o flash: “tem entidades que odeiam essa luz, odeiam o barulhinho da câmera, que sabem reconhecer que não é natural, que é artificial, daí não ficam posando e por isso fogem”. A inserção dessas imagens nos processos de compartilhamento na rede social é vista com mais naturalidade pelas interlocutoras na medida em que elas funcionam como registro desses momentos sem, contudo, macular os

---

<sup>68</sup> Nicolly recorda que em uma festa para os Ibejis, os orixás crianças, eles fugiam às tentativas de serem fotografados por uma “velha” câmera digital: “Eles gritavam e se escondiam nas cortinas e diziam que tinham medo de trovão” [que viria após a luz do suposto raio]. Ela lembra que a assistência ria, por perceber a inocência dos orixás crianças, o que comprovava a grandeza e a autenticidade do fenômeno da incorporação.

aspectos sagrados dos rituais. Talvez resida aí outra garantia de manutenção do sagrado tendo em vista os cenários de circulação dessas imagens na internet, principalmente no Facebook.

Os dados de campo observados parecem indicar que a internet colabora na peregrinação identitária das travestis, sendo a religiosidade um importante elemento na composição desse processo. Nos perfis das participantes da pesquisa, articulam-se tanto posições de gênero e sexualidade mais fixas quanto posições mais nômades, capazes de desestabilizar e transgredir as normas e regulações das identidades (MARANHÃO FILHO, 2016b). As mesmas dinâmicas que eu tinha observado em relação à construção do perfil como uma maneira de autoapresentação também estão relacionadas ao modo com que algumas delas assumem em seus perfis uma identidade religiosa pública. Bibiana de Yemanjá, Samara de Oyá, Ialorixá Mary de Oxum<sup>69</sup> são exemplos dos nomes que estampam os perfis de algumas entrevistadas, que já indexam sua apresentação na rede à vida religiosa.

As imagens de capa, muitas vezes, apresentam fotografias e ilustrações de suas entidades. Laura usa como imagem de capa os orixás que regem o ano. São figuras que ela encontra na internet e que troca uma vez por ano. Em 2015, Ogum e Oxum; 2016, Oxalá e Iemanjá; 2017, Oxóssi e Oxum; 2018, Xangô e Iansã. Ela já espera sua mãe de santo deitar os búzios para saber quem irá comandar no próximo ano. Segundo Laura, as publicações representam seu dia a dia, seu cotidiano, as coisas boas que acontecem, os encontros com os amigos, as ocasiões em família, tudo isso na proteção desses orixás. Além de considerar bonitas, as imagens servem para dar força e proteção o ano todo.

Nicolly e Kelly utilizavam filtros temáticos em suas fotos de perfil. Nicolly, que é filha de Oxum, usa o filtro dessa orixá. Segundo ela, além da proteção na noite e contra a inveja (de outras travestis), o filtro representa a beleza e a doçura, características que marcam essa entidade, mas que ela também possui. Já Kelly utiliza esse filtro e outras imagens e postagens de sua Oyá, na forma de agradecimento pela proteção e cuidado que recebe. Ela inclusive postou na rede fotos da tatuagem que fez em homenagem à orixá. Segundo ela, as postagens são formas de agradecer e tornar pública a relação de carinho com a entidade:

Eu posto e coloco agradecimento por muitas coisas boas que me aconteceram, sempre sou grata a minha grande mãe Oyá, minha mãe Iansã, eu não tenho porque esconder, eu falo publicamente sobre quem eu sou e eu não tenho vergonha de assumir publicamente. Assim como ela não teve vergonha de me pegar, de me assumir, a minha mãe Oyá. (Kelly, em março de 2017)

---

<sup>69</sup> O primeiro nome é fictício, para preservar as identidades das participantes.

Como ela afirma, existe uma profunda relação entre a pessoa e seu orixá. Não é a pessoa que assume seu orixá (bem como a religiosidade) na rede social, mas é o fato do orixá já ter assumido a pessoa no curso de sua vida e no caminho de preparação religiosa que movimenta os conteúdos postados e as interações. A publicação de fotografias da preparação de festas, detalhes do ilê arrumado, dos rituais e principalmente das oferendas ajudam a tornar pública a devoção aos orixás, o que revela bastante prestígio dentro da comunidade. Esse material é recebido de forma entusiasmada pela audiência online que compartilha apreço ou interesse por essas publicações. As postagens, em geral, são marcadas por tags como #partiuroda, #boragirá, #magia, #noitedamagia, #damasdanoite<sup>70</sup>, #cumprobrigacao, #salveopovodocruzeiro que, mais do que anexar algum conteúdo, representam a inserção das práticas de religião nas lógicas da discursividade em rede.

Outras interações que comumente acompanham as publicações são as saudações postadas pelas pessoas nos comentários. Laura explica que ocorre na rede social o mesmo que na assistência do terreiro ou com a corrente: responde-se ao orixá com a sua saudação própria em sinal de respeito. Enquanto expressões como “Salve!” e “Sarava!” possuem um tom mais genérico, servindo para todas as entidades ou para conteúdos mais gerais, como fotos de bandejas e oferendas, a maioria das postagens sobre os orixás são saudadas na rede de forma adequada. Escreve-se, por exemplo, “Laroiê” para os exus, “Odoiá” para Iemanjá ou “Caô Cabiecilê” para Xangô, expressões seguidas de emojis que façam alguma relação ao universo simbólico do orixá. Iemanjá parece ser a orixá que mais possui emojis. Figuras de onda, peixes, animais marinhos, coqueiro, flores, coroa e estrela são quase sempre acionados após sua saudação. Responder em forma de saudação significa que a pessoa leu o conteúdo – em geral uma prece, um pedido de ajuda, uma mensagem de autoestima ou ainda o orixá que “passou pela timeline” para abençoar o dia ou a noite – e que soube responder dentro da lógica de saberes necessários. Dessa forma, estende-se tanto a sociabilidade quanto a proteção não apenas nas curtidas, mas em forma de interação.

Alguns comentários são marcados por irreverência e jocosidade. Nicolly e Bianca compartilharam o resultado de um *quiz* online para saber qual era sua pombagira, demonstrando sua concordância quanto às características reveladas no teste. Os comentários nas publicações

---

<sup>70</sup> Essa hashtag também foi observada em postagens nos locais de trabalho na prostituição. Em geral, imagens com as companheiras, em poses sensuais ou que evidenciam o corpo. Nesse contexto, elas também se entendem como damas da noite, pombagiras do urbano, exemplo de como “a religião é capaz de incluir toda e qualquer característica do humano no sagrado” (Mariana L. BARROS e BAIRRÃO, 2015, p. 128). Mas essa relação não é estabelecida apenas com as pombagiras, conhecidas pela fama de terem muitos amantes. Kelly compara sua própria vida à Oyá, orixá guerreira que, assim como ela, não teme encarar as dificuldades da vida.

atestam o quão verdadeiro é o resultado ao representar as características da pessoa. Outro exemplo são os posts com ilustrações de pombagira nos quais se marca “a amiga que faz o mesmo estrago quando chega”. Menos possuidoras de um valor religioso, essas práticas apontam à articulação de uma sociabilidade bem-humorada e que conduz as interações entre amigadas mais próximas.

Outros relatos demonstram como a tecnologia é interdita dependendo dos contextos das ritualísticas de iniciação. Quando Bianca, que trabalha em um salão de beleza, deitou para sua Oxum, cumprindo suas obrigações, permaneceu em “quarentena” – período de euó, interdições e tabus, inclusive sexuais e alimentícios, em que se reserva de muitas atividades. Nesse período sagrado, que durou quarenta dias para ela, garante que não postou nada no Facebook, só acompanhou as postagens, e usou o WhatsApp apenas em casos muito necessários. Para ela, esse “é um tempo pra se recolher, não é que seja proibido, cada pessoa sabe do seu, cada casa orienta de um jeito, mas do que adianta ficar parada em casa e fervendo na internet?”.

Situação semelhante foi vivida por Nicolly, que trabalha com a prostituição e que permaneceu oito dias no mesmo tipo de recolhimento, sem trabalhar. Nesse período, ela parou as conversas pelo Tinder. Como não podia sair muito de casa, recebeu a visita (sem manter relação sexual) de um dos homens que conheceu pelo aplicativo, por quem cultivou amizade, mas só porque já se conheciam antes e ela havia lhe contado que ia cumprir essa obrigação.

Para as interlocutoras existe uma separação entre seu trabalho (na prostituição) e os trabalhos da religião. Se a prostituição representa “o mundo lá fora”, o imaginário e as experiências sociais dos “perigos da noite”, a vida e sociabilidade religiosa, para além de toda sua dimensão sagrada, é convertida e interpretada sobretudo na forma de respeito, acolhimento e reconhecimento com os quais suas relações vão sendo estabelecidas. O perfil de Nicolly inclui conteúdos e referências tanto do trabalho na rua quanto da vida no ilê. As disposições técnicas, inclusive, são as mesmas: fotos, postagens, marcações e comentários. No entanto, olhando no celular para as fotos publicadas por ela em sua timeline, aponta:

Vou te mostrar uma função aqui que acho que tu não viu. Olha essa foto, minha com as gurias batendo porta. Cuida a roupa. Olha quantas curtidas, me diz quantas? [Pergunta e ela mesma responde] Cento e tantas. Agora olha os comentários de quem é... De quem é? Tira as gurias e as mapô [amapô, mulher] conhecida. Só dá oco [homem]. Oco querendo travesti. Agora sobe [indicando para a tela uma foto postada dias depois da primeira]. Agora olha bem essa. Essa foto foi numa entrega lá em Canoas, tá eu e minhas irmãs de religião. Eu tô muito mais bonita, olha a roupa, a saia, meu rosto ficou melhor. Olha, tô muito mais é sensual que antes. Agora olha as curtida. Só dá quem me conhece e as gay que tão sempre. Quanto ao motivo da diferença entre as

interações dos homens que apenas demonstram interesse sexual e as interações mobilizadas pelas “fotos de religião”, ela ri e diz: “Mana, vou te contar, não adianta, o que é sagrado é sagrado, não importa aonde tá”. (Nicolly, em janeiro de 2017)

O que se evidencia é o fato de que o sagrado pode independer do lugar e da circunstância de sua manifestação. Ele não está disponível para todos (no exemplo, os ocós não conseguem perceber a dimensão sagrada do corpo, somente a disponibilidade sexual). Na perspectiva de Csordas, se o corpo que transcende (cujos referentes culturais ficam em suspensão) possui uma dimensão informada na cultura, cumprindo uma série de requisitos socialmente informados, o mesmo acontece com quem recebe essas imagens. Para esses homens, está posto, da ordem do pré-cultural, que eles não conseguem ver, ainda que olhem.

Selecionar a quem se dá a ver é da ordem do corpo que transcende/do sagrado (no caso, da entidade incorporada). Nessa lógica, esses homens não estão preparados nem sabem ver. Segundo ela, eles “tem os olhos vendados, porque isso não é pra eles. A gente se acostuma e até sente um dó”. Para ela, é preciso, no mínimo, além de interesse, respeito ao sagrado e certa sensibilidade, fruto de um trabalho de iniciação, persistência e peregrinação religiosa, que passa longe da sempre desesperada busca por interações de cunho sexual e erótica que caracteriza as interações com eles.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi Michel Foucault (2013b, p. 8) quem escreveu que o corpo é um grande ator utópico sobre o mundo e sobre as coisas. Em sua filosofia, o corpo é incompreensível e opaco, “sujeito” de todas as utopias. Em diversas sociedades, a máscara, a maquiagem e a tatuagem indicam não apenas a busca por um corpo mais belo, mais decorado ou facilmente reconhecível, mas permitem ao corpo entrar em comunicação com os poderes e forças secretas que nem sempre podem ser vistas. As máscaras, as tatuagens, as pinturas – assim como também os celulares, os computadores e os perfis em redes sociais e nos mais variados aplicativos – depositam no corpo uma forma de linguagem: “toda uma linguagem enigmática, toda uma linguagem cifrada, secreta, sagrada, que evoca para esse mesmo corpo a violência do deus, a potência surda do sagrado ou a vivacidade do desejo”. Para o filósofo, são os artifícios, as técnicas, as criações, esses truques do *truque*, “que instalam o corpo em outro espaço, fazem-no entrar em um lugar que não tem lugar no mundo, fazem desse corpo um fragmento de espaço imaginário que se comunicará com o universo das divindades e com o universo do outro”. São os usos, as operações, as mediações que arrancam o corpo de seu próprio espaço e o projetam em outros.

Refletir os artefatos da cultura digital através da ideia de artifício permite perceber que as práticas que constituem as operações de consumo da internet não podem ser pensadas como esferas separadas da vida cotidiana, mas imbuídas nas paisagens, imaginários e circunstâncias das próprias condições da existência. Embora elas impliquem em regimes específicos de acesso às tecnologias, saberes, materialidades, competências e linguagens, é na elaboração diária que outros espaços se tornam possíveis, ainda que ancorados nas condições específicas (materiais e simbólicas) da elaboração da vida. Ao elaborar a noção de trajetórias digitais, busquei traçar um caminho teórico e metodológico que permitisse à investigação entender o modo com que os artefatos da cultura digital eram utilizados pelas interlocutoras de pesquisa, tendo em mente que qualquer uso, por mais simples ou mecânico que aparentasse ser, já representava uma elaboração ao mesmo tempo prática e reflexiva em suas histórias de vida. As trajetórias digitais, que permitiram acesso aos babados e às funções vividos pelas interlocutoras, compreendem as práticas cotidianas pelas quais suas narrativas vão sendo conduzidas.

O Facebook, como outras plataformas e aplicativos, embora bastante prescritivo e cujas lógicas mercadológicas são tão sedutoras quanto de difícil escrutínio, permite às interlocutoras uma série de realizações e agenciamentos cotidianos dificilmente igualável aos meios de comunicação predecessores a que tiveram acesso, sobretudo aos que se referem às formas de autogerenciamento de informações e interações. A partir dele, elas desenvolvem formas de

organização da vida cotidiana, de manutenção das principais redes que caracterizam seus regimes de sociabilidade (especialmente na manutenção dos contatos com familiares, amigos e clientes reais ou em potencial), mas sobretudo encontram um espaço que é caracterizado como seu (individualizado como referente à própria ideia de corpo ou à própria pessoa), pertencente a sua vida e ainda capaz de apresentar seus valores e verdades considerados como mais representativos, embora as características que elas atribuem a si e aos demais também sejam artificiais, elaboradas, manejadas no truque entre as possibilidades forjadas em cada ocasião.

Se a quadra, onde a maioria das interlocutoras trabalha, é um lugar onde se reconhecem e mantêm diferentes regimes de interação, os perfis na rede social e as dinâmicas por ele organizadas também podem ser pensados de maneira semelhante. A quadra não é apenas um pedaço de calçada ou rodovia, iluminada ou não, onde elas projetam seus corpos aos passantes, refletindo neles mesmos os seus próprios desejos. Da mesma forma, o perfil não é simplesmente uma forma de representar a si e de interagir com os demais, não é um suporte onde a história de cada uma (e de muitas outras) vai sendo apenas contada ou narrada, mas é ele próprio tecido no conjunto das demais operações simbólicas que implicam ocupar um corpo.

O trabalho de campo permitiu compreender a importância que o perfil na rede social ocupa na articulação dos projetos identitários das interlocutoras, elaborado desde publicações cotidianas acerca de gostos pessoais e episódios da vida ordinária até interações realizadas em função de narrativas midiáticas cujo compartilhamento elas entendem como fundamental, como a circulação de notícias sobre os inúmeros casos de violência e transfobia. A maioria delas sofreu e ainda sofre com as normatividades sociais, orientadas pela cisgeneridade e heterossexualidade. A partir disso, seus contextos sociais são marcados pela precariedade e subalternidade social, bem como por múltiplas formas de violência, que se expressam desde pequenos atos, às vezes invisíveis para as demais pessoas, até atitudes mais bárbaras, violentas ou mesmo criminosas, em que espreitam o sofrimento, a dor e inclusive a morte.

Para as interlocutoras, manter um perfil ativo na rede social é importante na medida em que elas encontram resistências e dificuldades de serem reconhecidas em diversas outras esferas da vida social. O fato de poderem gerenciar os perfis adicionados à rede permite autonomia em relação às opiniões que expressam e na autoelaboração das performances que ali apresentam e sustentam, performances essas que reverberam para além das interações online. Esses usos são pautados sobretudo pela fidelidade a si próprias (continuamente performada no site e que correspondem às formas como avaliam a si e aos demais), como um dos principais capitais sociais mobilizados em suas trajetórias digitais.

Nas redes sociais, as travestis buscam construir uma apresentação de si, nos termos de uma maior fidelização possível das características e elementos que compreendem suas vivências identitárias, corporalidade e sexualidade, através de um trabalho laborioso que imbrica contextos de interação digital a outros contextos de vida. Muitas das interações observadas são pautadas por dinâmicas que se singularizam nas experiências sociais mais amplas da sociabilidade travesti, como as fofocas, os truques, as alfinetadas, a sexualização dos conteúdos e de muitos contextos de interação, a jocosidade e o uso do bom-humor, que manifestam principalmente os laços afetivos, de amizade e intimidade, mas demarcam também as antipatias e desavenças que são vividas e tornadas públicas nesses ambientes. O desabafo também é um tipo de interação que constitui a sociabilidade, referente tanto a atos e episódios cotidianos que vivenciam quanto a estruturas sociais mais amplas a que estão submetidas, como o desrespeito, as ameaças e as múltiplas violências. Como as interlocutoras trabalham ou trabalharam na prestação de serviços sexuais, suas trajetórias digitais são atravessadas por tensões em que a intimidade, o sexo e o erotismo acabam sendo negociados. Nessas relações, articulam-se jogos de desejo, interesse, poder e disputas por prestígio e reconhecimento social que não se restringem apenas ou de forma imediata ao retorno financeiro. As buscas por parceiros amorosos, sejam eles clientes ou não, desenvolve-se através da interpretação de que qualquer site ou aplicativo pode possibilitar o “fervo”.

Isso acarreta em um paradoxo na vivência da cultura digital e no manuseio dos artefatos. De modo complexo e multifacetado, as interlocutoras indicam que os usos e práticas de consumo das tecnologias permitem “ser mulher”, articular todo um universo de práticas sociais e simbólicas da vida travesti nos termos de uma identidade cidadã, ao mesmo tempo em que a própria presença delas nas redes é interpretada em função de referenciais de uma cultura masculina e violenta. Se no Facebook elas encontram espaço para uma maior liberdade de expressão, por ele também perdem muito de sua privacidade – embora elas tenham consciência e saibam relativizar a própria ideia de privacidade.

A maioria delas sente que precisa estar disponível aos interesses sexuais dos perfis masculinos adicionados às redes sociais e aplicativos, sendo seguidamente importunadas pela insistência de homens que acreditam na subserviência delas ao sexo e às práticas eróticas. Com isso, elas vivenciam um alargamento da experiência da noite, que as pode levar, inclusive, à exaustão da libido e do próprio erotismo, à medida que são compelidas a interagir com esse tipo de interesse de modo constante e corriqueiro em suas rotinas. A todo momento, elas são interpeladas pelos desejos masculinos, muitas vezes violentos e brutalizados, que contam com a facilidade de manutenção e gerenciamento dos contatos nas redes sociais com a finalidade de

busca pelo prazer sexual. O cansaço que sentem, em relação ao comportamento sexual das mariconas, serve como exemplo do modo como são constantemente importunadas por esses homens, se não em todas, na maioria das formas de interação que as plataformas permitem.

Quanto à experiência religiosa, é possível argumentar que a curimba e a vida no ilê também são vividos através das mediações digitais da tecnologia, tendo como referencialidade a religiosidade do ilê e a transexualidade, pela qual seus corpos vivem e se expressam no mundo. Essas práticas aparecem na elaboração da representação de si, nos sistemas de sociabilidade, na sociabilidade cotidiana em rede, na mediação de conflitos e nas partilhas da vivência do sagrado. Os conteúdos publicados (festas, adorações, preces, brincadeiras) e a autoapresentação de uma persona pública identificada com os orixás (se assume o/a orixá nas redes sociais porque antes ele/ela já tomou conta de toda a vida da pessoa) são as principais maneiras que a religiosidade aparece nas interações observadas. Assim, a vida e os saberes do ilê não podem ser entendidos como esfera separada da sociabilidade digital. A religiosidade é vivida e conduzida nas materialidades e dinâmicas que singularizam as interações em rede. Porém, nem mesmo aspectos considerados religiosos ou sagrados escapam às normatividades e regulações estabelecidas em função da cis-heterossexualidade.

No consumo das tecnologias digitais, a produção e circulação de conteúdos nos aplicativos e redes sociais digitais não maculam o sagrado, nem banalizam os segredos da religião, mas colaboram no modo como esses conceitos são reinterpretados e acionados nas dinâmicas da sociabilidade online. Os referenciais religiosos são pessoalizados, mantendo correspondência direta com o perfil na rede social e a história de vida que a pessoa reconhece e narra como sua. Através desse processo se associam as possibilidades de resguardar os segredos da curimba frente às produções midiáticas cotidianas, que dão significado às interações e acompanham as transformações tecnológicas da modernidade.

Entre diferentes trânsitos e transgressões, as trajetórias digitais são constituídas pelo complexo atravessamento e redefinição das fronteiras públicas e privadas, que são negociadas dependendo de cada interação e cada ambiente. A intimidade passa a ser vivida tendo como referência tanto as interdições e regulações das normas sociais (cisgêneras e heterossexuais) quanto as possibilidades de resistir e subverter esses imperativos. As tecnologias digitais são fundamentais na elaboração das trajetórias de vida das interlocutoras para a experimentação e ampliação de suas sociabilidades, na luta por reconhecimento e visibilidade, na construção e manifestação de seus projetos identitários, abrindo possibilidades de refletir e repensar o presente e suas utopias. Para isso, contudo, é preciso admitir, como fez Rafa, que toda travesti precisa de Wi-Fi.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O amigo & O que é um dispositivo?** Chapecó, SC: Argos, 2014.

ÁVILA, Simone Nunes. **FTM, transhomem, homem trans, trans, homem: A emergência de transmasculinidades no Brasil contemporâneo**. 2014. 243 p. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2014.

BARBOSA, Lívila. **Sociedade de Consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

\_\_\_\_\_.; CAMPBELL, Collin. (Orgs.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

BARROS, Mariana Leal; BAIRRÃO, José Francisco H. Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **RIEB**, n. 62, p. 126-145, 2015.

BENEDETTI, Marcos Renato. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.

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

\_\_\_\_\_. **Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2017.

BONETTI, Alinne. **Não basta ser mulher, tem que ter coragem: uma etnografia sobre gênero, poder, ativismo feminino popular e campo político**. 2007. 261p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2007.

\_\_\_\_\_. Etnografia, gênero e poder: Antropologia Feminista em ação. **Mediações**, v. 12, n. 2, p.105-122, 2009.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 45-81.

\_\_\_\_\_. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BUFFON, Roseli. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. In: GROSSI, Miriam Pillar (Org.). **Trabalho de Campo & Subjetividade**. Universidade Federal de Santa Catarina: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1992, p. 53-70.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra:** quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

\_\_\_\_\_. **Corpos que pesam:** sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado:** pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 151-172.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos**, n. 21, p. 133-157, 1988.

CAMPBELL, Collin. **A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno.** Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CAMPUZANO, Giuseppe. Recuperação das histórias travestis. In: CORNWALL, Andrea; JOLLY, Susie (Orgs.). **Questões de sexualidade.** Ensaios transculturais. Rio de Janeiro: ABIA, 2008, p. 81-90.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da USP, 2013.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet:** reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CASTRO, Gisela. G. S. Comunicação e consumo nas dinâmicas culturais do mundo globalizado. **PragMATIZES** – Revista Latino Americana de Estudos em Cultura, ano 4, n. 6, p. 58-71, mar. 2014.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano:** artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.

COELHO Juliana Frota da Justa. **Bastidores e estreias:** performers trans e boates gays ‘abalando’ a cidade. 2009. 155 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XXI. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

\_\_\_\_\_. Verdades Parciais. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura.** Poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papeis Selvagens Edições, 2016, p. 31-62.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cultura.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando:** uma introdução à Antropologia Social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DIAS, Mônica. A pesquisa tem “mironga”: Notas etnográficas sobre o fazer etnográfico. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. (Orgs.). **Entre saias justas e jogos de cintura.** Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p.75-94.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

FONSECA, Claudia. Malinowski, Mauss, Bakhtin: três autores em busca do sujeito. **Educação, subjetividade e poder**, n. 2, vol. 2, p. 9-14, 1995.

\_\_\_\_\_. A dupla carreira da mulher prostituta. **Estudos Feministas**, n. 4, v. 1, p.7-33, 1996.

\_\_\_\_\_. Quando cada caso NÃO é um caso. Pesquisa etnográfica e comunicação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 10, p. 58-78, jan.-fev. 1999.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

\_\_\_\_\_. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen; PETERS, Roberta (Orgs.). **Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010a, p. 205-227.

\_\_\_\_\_. Que ética? Que ciência? Que sociedade? In: FLEISCHER Soraya; SCHUCH, Patrice (Orgs.). **Ética e regulamentação na pesquisa etnográfica**. Brasília: Letras Livres: Editora da UNB, 2010b, p. 39-70.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Média**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2; O uso dos prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1; A vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2010.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2013a.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo, n-1 Edições, 2013b.

FRASER, Nancy. Repensando la esfera publica: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. **Equador Debate**, Quito, p. 139-173, abr. 1999.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis, RS: Vozes, 2013.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. Repensando o trabalho de campo a partir da subjetividade do(a) antropólogo(a). In: \_\_\_\_\_. **Trabalho de Campo & Subjetividade**. Universidade Federal de Santa Catarina: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1992, p. 7-28.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu**, v. 5, p. 7-41, 1995.

\_\_\_\_\_. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 33-118.

HINE, Christine. HINE, Christine. **Etnografia virtual**. Barcelona: UOC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Ethnography for the internet**. Emedded, Embodied and Everyday. London: Bloomsbury, 2015.

\_\_\_\_\_. Estratégias para etnografia da internet em estudos de mídia. In: CAMPANELLA, Bruno; BARROS, Carla (Orgs.). **Etnografia e consumo midiático: novas tendências e desafios metodológicos**. Rio de Janeiro: E-papers, 2016, p. 11-28.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JAYME, Juliana Gonzaga. **Travestis, Transformistas, Drag-queens, Transexuais: Personagens e Máscaras no cotidiano de Belo Horizonte e Lisboa**. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgressoras**. Una antologia de estudios queer. Madrid: Icaria Editorial, 2002.

KRISTEVA, Julia. **Poderes de la perversión**. México: Siglo XXI, 2004.

KULICK, Don. **Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LANZ, Letícia. **O corpo da roupa: a pessoa transgêneras entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. Uma introdução aos estudos transgêneros. Curitiba: Transgente, 2017.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

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

LAURETIS, Teresa de. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An introduction. **Differences**. A Journal of Feminist Cultural Studies, v. 3, n. 2, p. 3-18, 1991.



LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: Antropologia e sociedade. São Paulo: Papyrus, 2008.

LEITÃO, Débora; GOMES, Laura Graziela. Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life. **Revista Cronos**, v. 12, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2011.

\_\_\_\_\_.; \_\_\_\_\_. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, n. 42, Niterói, p. 41-65, 2017.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Editora 34, 2011.

LIMA, Aline Soares. **Quem sou eu**: autorrepresentação de travestis no Orkut. 2009. 196 f. Dissertação (Mestrado em Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, 2009.

LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARANHÃO FILHO, Eduardo M. A. “Admita que vc não tem útero”: violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis do candomblé no Facebook. **Fronteiras: Revista de História**. Dourados, v. 18, n. 32, jul./dez., 2016a, p. 343-370.

\_\_\_\_\_. “Sou presbiteriana crossdresser e saio do armário no Facebook”: (Re/des)montando identidades trans\* em rede e na rede. **Revista Observatório**. Palmas, v. 2, n. 1, p. 138-160, jan./abril, 2016b.

\_\_\_\_\_. Desestabilizando e rasurando conceitos (sobr)e identidades. **Agenda social**, v. 9, n. 2, p. 30-45, 2016c.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: **Marcel Mauss: antropologia**. São Paulo: Ática, 1979, p. 147-153.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura e consumo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

MEAD, M. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MEINERZ, Nádia Elisa. Um olhar sexual na investigação etnográfica: notas sobre trabalho de campo e sexualidade. In: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. (Orgs.). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 127-156.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. **Gênero**, v. 4, n. 4, p. 95-117, 2004.

MEYER, Dagmar Estermann. Gênero e educação: teoria e política. In: LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. **The Internet: An Ethnographic Approach**. New York: Oxford, 2001.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: Cibercafés em Trinidad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, 2004.

\_\_\_\_\_. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 33-63, 2007.

\_\_\_\_\_. **Tales from Facebook**. USA: Polity, 2011.

\_\_\_\_\_. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, Daniel. HORST, Heather. A. O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital. **Parágrafo**, v. 2, n. 3, jul./dez., 2015, p. 91-111.

\_\_\_\_\_. et al. **How the World Changed Social Media**. London: UCLPRESS, 2016.

MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MISKOLCI, Richard. Teoria Queer e Sociologia: um desafio da política da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan.-jun. 2009.

\_\_\_\_\_. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Editora Autêntica: UFOP, 2016.

\_\_\_\_\_. **Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

MOORE, Herietta L. **Antropología y feminismo**. Madrid: Edições Cátedra, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

ORTEGA, Francisco. Corporeidade e biotecnologias: uma crítica fenomenológica da construção do corpo pelo construtivismo e pela tecnobiomedicina. **Ciência & Saúde Coletiva**, n. 12, v. 2, 2007, p. 381-388.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (Orgs.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 95-120.

\_\_\_\_\_. Teoria na Antropologia desde os anos 60. **MANA**, v. 17, n. 2, p. 419-466, 2011.

PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PELÚCIO, Larissa. Sexualidade, gênero e masculinidade no mundo dos t-lovers. A construção da identidade de um grupo de homens que se relacionam com travestis. **Anais SBS**. XII, Congresso Brasileiro de Sociologia, 2006.

\_\_\_\_\_. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo da aids**. São Paulo: Annablume, 2009.

\_\_\_\_\_. O Cu (de) Preciado – estratégias cucarachas para não higienizar o queer no Brasil. **Iberic@I**, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines, n. 9, p. 123-136, 2016.

PEREIRA, Verbena Laranjeira. Gênero: Dilemas de um conceito. In: STREY, Marlena N.; CABEDA, Sonia T. L.; PREHN, Denise R. (Orgs.). **Gênero e Cultura: Questões contemporâneas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.173-198.

PEREIRA, Camila Rodrigues. **“Em um relacionamento sério com o celular”**: uma etnografia das práticas de consumo de smartphones por mulheres. 2017. 203 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2017.

PÉTONNET, Colette. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. **Antropolítica**, n. 25, v. 2, p. 99-112, 2008.

POLIVANOV, Beatriz. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações de conceitos. **Esferas**, ano 2, n. 3, p. 61-71, 2013.

PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta, 2018.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRATT, Mary Louise. Trabalho de campo em lugares comuns. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura**. Poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Papeis Selvagens Edições, 2016, p. 63-90.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Contrasexual: práticas subversivas de identidade sexual**. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RECUERO, Raquel. O capital social em rede: como as redes sociais na Internet estão gerando novas formas de capital social. **Contemporânea**, v. 10, n. 3, p. 597-616, set-dez, 2012.

\_\_\_\_\_. Métodos mistos: combinando etnografia e análise de redes sociais em estudos de mídia social. In: CAMPANELLA, Bruno; BARROS, Carla (Orgs.). **Etnografia e consumo midiático: novas tendências e desafios metodológicos**. Rio de Janeiro: E-papers, 2016, p. 117-132.

REIDEL, Marina. Ser trans e as interlocuções com a educação. In: NARDI, Henrique C.; SILVEIRA, Raquel S.; MACHADO, Paula S. (Orgs.). **Diversidade sexual, relações de gênero e políticas públicas**. Porto Alegre: Sulina, 2013, p. 62-72.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, v. 4, n. 5, p. 18-44, 2010.

RIOS, Luis Felipe. “LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Polis e Psique**, v. 1, p. 212-231, 2011.

\_\_\_\_\_. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. **Etnográfica**, v. 16, p. 53-74, 2012.

ROCHA, Everardo. Os bens como cultura: Mary Douglas e a antropologia do consumo. In: DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004, p. 7-18.

ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**, ano 1, n. 1, p.11- 36, 1995.

ROSE, Nikolas. **Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

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

SÁ, Simone; POLIVANOV, Beatriz. Auto-reflexividade, coerência expressiva e performance como categorias para análise dos sites de redes sociais. **Comunicação e cultura**, v. 10, n. 3, p. 574-596, set./dez. 2012.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTAELLA, Lucia. **Culturas e artes do pós-humano**: da cultura das mídias a cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Ailton. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de Candomblé. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, III, 2013, Salvador. **Anais...** Salvador, 2013.

SCHERER, Fernanda. **Consumo midiático em comunidade online**: um estudo sobre o mundo T-girl. 2016. 202 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2016.

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

\_\_\_\_\_. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira Ramos (Orgs.). **Falas de gênero**: teorias, análises, leituras. Florianópolis, Editora Mulheres, 1999, p. 21-56.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A(queer) y ahora. In: JIMÉNEZ, R. M. M. (Org.). **Sexualidades transgresoras**: Una antologia de estúdios queer. Barcelona: Icaria editorial, 2002, p. 29-54.

\_\_\_\_\_. A epistemologia do armário. **cadernos pagu**, n. 28, p. 19-54, jan.-jun. 2007.

SEFFNER, Fernando. OCÓ ALIBAN AMAPÔ ERÊ CAFUÇÚ. OGÃ EKÉDI IORUBÁ OBÁ QUENDAR. **Debates do Ner**, Porto Alegre, ano. 13, n. 22, p. 177-188, jul./dez., 2012.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

\_\_\_\_\_. **O show do eu**. A intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SILVA, Hélio R. S. **Travesti**: a invenção do feminino. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ISER, 1993.

\_\_\_\_\_. A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, ano 15, n. 32, p. 171-188, 2009.

SILVA, Sandra Rubia da. “Com o celular é 24 horas no ar”: Sobre relações de gênero e apropriação de tecnologias móveis em camadas populares. **Intexto**, Porto Alegre, n. 27, p. 116-130, 2012.

\_\_\_\_\_. A religião dos celulares: consumo de tecnologia como expressão de fé entre evangélicos e umbandistas. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 110-128, 2015a.

\_\_\_\_\_. “Sai da linha que meu cavalo tá ocupado!”: sobre telefones celulares e religiosidade entre umbandistas de um bairro popular. **Vivência: Revista de Antropologia**, UFRN/DAN/PPGAS, v. 1, n. 45, p. 35-44, 2015b.

SLATER, Don. **Cultura do Consumo & Modernidade**. São Paulo: Nobel, 2002.

STRATHERN, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TONELI, Maria J. F.; AMARAL, Marília S. Sobre travestilidade e políticas públicas: como se produzem os sujeitos da vulnerabilidade. In: NARDI, Henrique C.; SILVEIRA, Raquel S.; MACHADO, Paula S. (Orgs.). **Diversidade sexual, relações de gênero e políticas públicas**. Porto Alegre: Sulina, 2013, p. 32-48.

TRAMONTE, Cristina. Religiões afro-brasileiras na Internet: exercendo a cidadania no cyberspaço. In: CONGRESO ONLINE DEL OBSERVATORIO PARA LA CIBERSOCIEDAD, I. **Anais...** [s. l.], 2002.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VENCATO, Ana Paula. **“Fervendo com as drags”**: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. 2002. 132 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify Portátil, 2012.

WILLIAMS, Raymond. **Palabras clave**. Un vocabulario de la cultura y la sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

\_\_\_\_\_. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WINOCUR, Rosalía. **Robinson Crusoe ya tiene celular**: la conexión como espacio de control de la incertidumbre. México: Siglo XXI: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2009.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterossexual y otros ensayos**. Barcelona: EGALES, 2006.

ZALUAR, Alba. **A Máquina e a Revolta**. São Paulo: Brasiliense, 1985.