



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Nelson André Mugabe

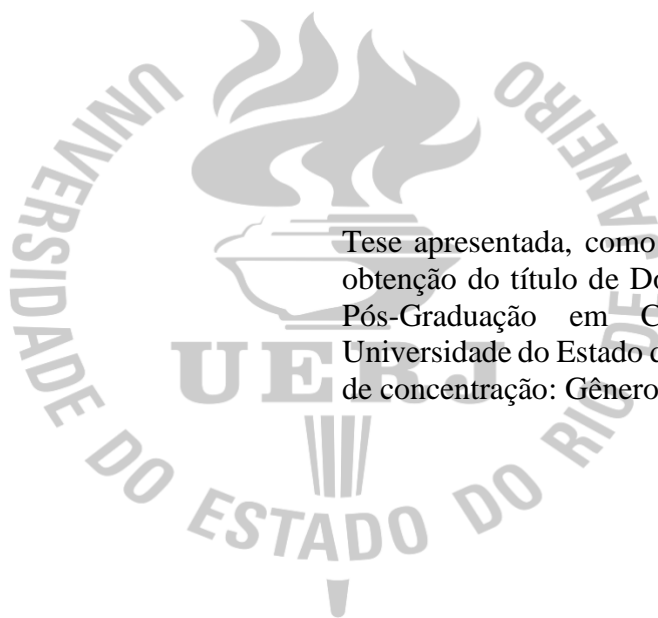
A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e Maputo)

Rio de Janeiro

2019

Nelson André Mugabe

A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade de Maputo)



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gênero e Sexualidade

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Claudia Pereira Coelho

Coorientador: Prof. Dr. Bruno Dallacort Zilli

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/A

M951 Mugabe, Nelson André.
A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade de Maputo) / Nelson André Mugabe. 2019.
261 f. : il.

Orientadora: Maria Claudia Pereira Coelho.
Coorientador: Bruno Dallacort Zilli
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Ciências Sociais.

1. Minorias sexuais e de gênero – Teses. 2. Pessoas transgênero – Identidade – Teses. 3. Amizade – Teses. 4. Sociabilidade – Teses. I. Coelho, Maria Claudia. II. Zilli, Bruno Dallacort. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. IV. Título.

CDU 613.885

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Nelson André Mugabe

A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e cidade de Maputo)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gênero e Sexualidade

Aprovada em 23 de Setembro de 2019.

Banca Examinadora da tese:

Prof.^a Dra. Maria Claudia Pereira Coelho (Orientadora)
Instituto de Ciências Sociais–UERJ

Prof. Dr. Bruno Dallacort Zilli (Coorientador)
Instituto de Medicina Social–UERJ

Prof. Dr. Alexandre Werneck
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais –UFRJ

Prof.^a Dra. Claudia Barcellos Rezende
Instituto de Ciências Sociais–UERJ

Prof.^a Dra. Laura Lowenkron
Instituto de Medicina Social–UERJ

Prof.^a Dra. María Elvira Díaz-Benítez
Museu Nacional –UFRJ

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Para a minha filha Ayane Regina, cuja existência perpetua a minha fonte de amor e inspiração.

&

Aos interlocutores e às interlocutoras desta etnografia, aos quais tenho muito afeto.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de trabalho em equipe, trabalho solitário e solidário. Solitário porque tive que consagrar-me pessoalmente, de modo integral. Solidário porque foi estimulado, corrigido, controlado e comentado por outras pessoas. Agradeço, em primeiro lugar, às pessoas que aceitaram partilhar comigo a sua vida, em aspectos tão íntimos e por vezes dolorosos. Sem elas este trabalho seria impossível. Espero não ter sido “o fofoqueiro” como me advertiu Kaka. Obrigado por ter sido merecedor dessas confidências e da confiança em mim depositada. Nos dois contextos, alguns interlocutores e algumas interlocutoras desta pesquisa se constituíram verdadeiros coautores da tese, tanto a nível do “conhecimento vivido” sobre a temática como a nível teórico. Agradeço a todos e especialmente à Jeniffer, ao Carlos Marra, à Liloca, à Pepetsa, à Kaka, à Maura, à Darlene e à Sheila.

Agradeço ao Instituto de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pelo acolhimento institucional e o apoio sempre prestado. Agradeço ainda aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pela formação teórico-metodológica sólida em eixos que formam o ofício de cientista social.

Em segundo lugar, agradeço aos meus estimados orientadores, Maria Claudia Coelho e Bruno Dallacort Zilli, pela força e pragmatismo com que imbuíram as nossas reflexões e pelo respeito aos “meus tempos”. Agradeço pela confiança em mim depositada e pelo respeito às minhas opções durante todo o processo, tanto no que diz respeito ao projecto como à tese. Agradeço ainda pela leitura atenta e atempada de todo o material e os respectivos comentários e sugestões. Foi um privilégio poder contar com o vosso contributo neste projecto pioneiro sobre o T em Moçambique. A vós devo uma escrita feita com prazer, humor, regularidade e sistematização.

Aos colegas de orientação, Johana Pardo, Marilia Loschi, Fabio Rios, Eduardo Oliveira, Diego Calmon, Rodrigo Coêlho, pelas discussões ricas em nossos cursos de leituras com a querida M.C. Partes deste manuscrito beneficiaram de leitura crítica e atenta de Anselmo Matusse, de Francisco Miguel e de Fabiana Mendes de Souza. A todos, agradeço pelos valiosos comentários e sugestões.

Às professoras María Elvira Díaz-Benítez e Claudia Barcellos Rezende agradeço pela infinidade de *insights* e questionamentos, tanto nas disciplinas por elas ministradas que

acompanhei ao longo do doutorado, como pelos valiosos comentários e sugestões na banca de qualificação que me possibilitaram reler o trabalho com novo olhar.

Agradeço ao professor, Alexandre Werneck por ter prontamente aceite o convite para participar da minha banca de defesa de doutorado. E, espero que este seja o ponto de partida para outros diálogos ao longo da minha trajetória acadêmica.

À professora Laura Lowenkron, agradeço também por ter prontamente aceite o convite para participar da minha banca de defesa de tese, admiro e me inspiro na sua percepção antropológica.

À minha companheira Mércia e à minha filha Ayane Regina por suportarem a minha ausência, compreendendo que era preciso para chegar até aqui. Amo-vos muito! Aos meus pais, André e Regina, que não mediram esforços para proporcionarem as condições necessárias para eu ir sempre à busca dos meus objetivos. Mãe e pai..., muito obrigado por tudo. Amo-vos muito! Aos meus irmãos, Generosa, Jeremias, Emilia e Abdul, obrigado pelo apoio incondicional e estímulos na busca do conhecimento.

Agradeço aos funcionários da biblioteca, CCS/A da UERJ, da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do *xerox*, Denilson Santos e a sua equipe pela simpatia e pelo apoio, nesses quatro anos da minha formação. À CAPES pela concessão de bolsa de estudo que me possibilitou à realização deste trabalho.

Às minhas queridas amigas e irmãs angolanas, Julieta Miguel e Vuvuamane Madalena pelo apoio emocional e moral ao longo da minha estadia no Rio de Janeiro. Minha eterna gratidão pelo suporte e amparo. Foi um prazer enorme contar com a vossa amizade e afeto. *Tuoloietu!*

O uso da primeira pessoa na escrita é tomada de responsabilidade, mas esta tese é fruto de minhas ideias, do diálogo com os interlocutores e interlocutoras da pesquisa no Rio de Janeiro e Maputo, das reflexões seminais de Maria Cláudia Coelho e de Bruno Dallacort Zilli, e com os quais divido a autoria da tese. Aos que acabo de mencionar, devo tanto, de tal modo que as palavras que expressam agradecimento me são insuficientes. A estes e todo(a)s aquele(a)s que de alguma forma, contribuíram para minha formação acadêmica e ajudaram para realização da nossa tese.

Minha eterna gratidão.

RESUMO

MUGABE, Nelson André. *A graça da desgraça: socialidades e processos de engajamento no universo LGBT em duas experiências etnográficas no sul global (Rio de Janeiro e Cidade Maputo)*. 2019. 261 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

O presente trabalho tem como ponto de partida uma análise etnográfica das socialidades lúdicas e jocosas no universo das “manas trans” em Maputo, uma análise que também explora o processo de construção das identidades, da corporeidade e os significados da amizade entre essas pessoas. Está baseado em duas experiências de campo, realizadas no Rio de Janeiro e em Maputo. No entanto, as descrições e análises sobre Maputo e Rio de Janeiro não possuem o mesmo peso e relevância, mas os dados gerados me permitiram analisar sobre o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e de seus engajamentos nos dois contextos socioculturais distintos. Este estudo pretende colmatar a escassez de informação acerca do fenômeno e das pessoas com expressões de gênero fora da cissexualidade em Moçambique. Igualmente, o mesmo busca contribuir para o campo em expansão sobre a relação entre jocosidade, amizade e socialidade e para literatura etnográfica sobre narrativas de jocosidade nas ciências sociais e na esfera dos “estudos trans” em particular. A pesquisa é de carácter etnográfico e baseou-se nos métodos e técnicas tradicionais da antropologia: observação-participante e conversas informais com sujeitos LGBT. Sugiro que a temática da jocosidade pode ser um caminho muito promissor para pensar, sob uma perspectiva comparativa, o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos nos dois contextos socioculturais aqui escolhidos como campos de pesquisa.

Palavras-chave: Sujeitos LGBT. Manas trans. Corporeidade. Socialidades. Amizade. Jocosidade.

ABSTRACT

MUGABE, Nelson André. *A graça da desgraça: socialities and engagement processes in the LGBT universe in two ethnographic experiences in the global south.*(Rio de Janeiro and Maputo city). 2019. 261f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

The present work has as its starting point an ethnographic analysis of playful and jocular socialities in the universe of “manas trans” in Maputo, an analysis that also explores the process of identities building, corporeality and the meanings of friendship among these people. It is based on two field experiments in Rio de Janeiro and Maputo. However, the descriptions and analyses of Maputo and Rio de Janeiro do not have the same weight and relevance, but the data generated allowed me to analyze the “state of the art” of the constitution of LGBT rights and their engagement in the two distinct socio-cultural contexts. This study aims to address the scarcity of information about the phenomenon and about people with gender expressions outside the cissexuality in Mozambique. But it also seeks to contribute to the expanding field of the relationship between jocularly, friendship and sociality and to ethnographic literature on narratives of jocularly in the social sciences and in the sphere of “trans studies” in particular. The research is ethnographic and was based on the traditional methods and techniques of anthropology: observation-participant and informal conversations with LGBT subjects. I suggest that the theme of jocularly can be a very promising way to think, from a comparative perspective, of the “state of the art” of the constitution of LGBT rights and the engagement of subjects in the two sociocultural contexts chosen here as research fields.

Keywords: LGBT subjects. Manas trans. Corporeity. Socialities. Friendship. Jocularly. Maputo. Rio de Janeiro.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	SOBRE A EXPERIÊNCIA DE CAMPO COM OS SUJEITOS LGBT NO RIO DE JANEIRO	13
1.1.	Imprevistos na negociação do lugar de amizade e de “pesquisador” no trabalho de campo	27
1.1.1.	<u>“Não dê pitaco sobre assuntos que você não vive”</u> : os discursos sobre o “lugar de fala”	33
1.2.	Contar, lamentar e a luta de dar sentido aos percalços metodológicos	40
1.3.	O paradoxo da amizade, poder, saber e ética no exercício da pesquisa etnográfica	44
2.	SOBRE JOCOSIDADE: BRINCADEIRA/RELAÇÕES JOCOSAS, HUMOR E RISO	50
2.1.	Formulações clássicas sobre brincadeira nos estudos de parentesco, étnicos e ritualísticos	51
2.2.	O humor e o riso nos clássicos da Antropologia e da Sociologia	57
2.3.	Jocosidade nas formulações contemporâneas	61
2.3.1.	<u>Mapeando os teóricos contemporâneos das relações jocosas</u>	62
2.3.2.	<u>Estudos sobre o humor e o riso na contemporaneidade</u>	65
3.	RESSONÂNCIA DE CATEGORIAS SEXUAIS E DE GÊNERO OCIDENTAIS NUMA FORMAÇÃO LGBT EM MAPUTO	70
3.1.	O que eu sou? Em busca de identificações e aprendizagem dos conceitos	72
3.2.	Motivos das “manas trans” de Nova Jersey de (não) pertencer a LAMBDA	86
3.3.	Os encontros entre as “manas trans”: lavando a roupa suja, aprendizagem de nomenclaturas e da “carreira militante”	88
3.4.	Disputas sobre a concepção de “mulher trans” entre “manas trans em processo de politização” e “manas trans politizadas”	96
3.5.	“Manas trans”: uma tentativa de fuga ao uso do vocabulário LGBT ocidental em África	103
4.	MAPEANDO AS AUTOIDENTIFICAÇÕES, A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES E AS SUBJETIVIDADES DAS “MANAS TRANS”	109
4.1.	“Maria-rapaz”, “maricas” e “gays”: memórias de infância e da adolescência ..	111

4.2.	Ingressando na rede de outras manas: modificação do vestuário, atribuição da identidade “travestis” e as subjetividades das “manas trans”	123
5.	PRODUÇÃO DO FEMININO NO CORPO DAS “MANAS TRANS”	138
5.1.	Modificações corporais das “manas trans”	139
5.2.	Vestuários e acessórios no universo das “manas trans”	151
5.3.	“Manas trans” nos espaços públicos	159
6.	SIGNIFICADOS DE AMIZADES E DINÂMICAS DE SOCIALIDADES LÚDICAS E JOCOSAS ENTRE AS “MANAS TRANS”	176
6.1.	Amizade: uma temática para pensar nas pessoas trans	178
6.1.1.	<u>Amigas, “conhecido (as)” e “melhores amigas”</u>	181
6.1.2.	<u>Recrutamento das amigas, diferença de gênero e identidades na amizade</u>	186
6.2.	Socialidades lúdicas, cômicas e jocosas entre as “manas trans”	193
6.2.1.	<u>Jocosidade como dispositivo de diversão</u>	199
6.2.2.	<u>A “graça da desgraça”: jocosidade como dispositivo de consolação ou alívio</u>	208
6.2.3.	<u>Jocosidade como dispositivo de crítica</u>	217
6.3.	Amizade com jocosidade e jocosidade na amizade	222
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	226
	REFERÊNCIAS	246

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como ponto de partida uma análise etnográfica das socialidades lúdicas e jocosas no universo das “manas trans” em Maputo, uma análise que também explora o processo de construção das identidades, da corporeidade e os significados da amizade entre essas pessoas. Está baseado em duas experiências de campo, realizadas no Rio de Janeiro e em Maputo.

O trabalho etnográfico que realizei em Moçambique, pelo período de onze meses em 2018, assenta numa dinâmica diversa daquela de que me ocupei em Brasil. Enquanto o trabalho produzido em Moçambique se caracterizou por uma lógica de vivência intensiva e prolongada com as minhas interlocutoras trans, em Brasil tive dificuldades para me inserir no universo LGBT, por motivos variados que discuto no primeiro capítulo desta tese.

A experiência brasileira surge de uma forma assumidamente assimétrica, o que impede uma comparação sistemática e equilibrada. Afinal, eu não consegui aquela imersão vivencial das dinâmicas lúdicas e jocosas cariocas que ocorrem espontaneamente na conversação, nem me foi possível realizar a observação participante dessas práticas em espaços de socialidades lúdicas LGBT no contexto carioca. Não obstante, insisto em trazer a experiência da tentativa da imersão e das razões de sua impossibilidade para, na mesma direção com Gow (2011, p. 42), defender que “especular não é saber, mas, em algumas circunstâncias, o primeiro é infinitamente preferível ao segundo”.

Desta forma, esta primeira parte do trabalho tem o intuito de contextualizar os contornos que originaram a presente tese, fornecendo ao leitor a forma como este trabalho foi concebido, especificando o máximo possível os passos da pesquisa, desde sua concepção até as etapas de sua execução. De qualquer modo, a respeito dos dois contextos estudados, os leitores encontraram ficções e representações feitas por mim sobre realidades muito mais dinâmicas e plásticas.

Percurso da tese

Originalmente, quando ingressei no doutoramento 2015, minha orientadora, Prof.^a Maria Cláudia Pereira Coelho e eu tínhamos em mente um projeto comparativo: analisar a jocosidade no universo LGBT carioca e maputense como um caminho para elaboramos uma formulação teórica comparativa sobre o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos nos dois contextos socioculturais distintos.

Assim, de meados de Abril de 2016 a meados de Maio de 2017 passei a procurar inserção em redes LGBT cariocas. Diversas dificuldades impediram que continuasse com a pesquisa no Rio de Janeiro, entre elas o fato de ter encontrado sujeitos LGBT engajados politicamente e que não queriam ser objeto de estudo, o que (como abordo no primeiro capítulo), me fez desistir de fazer campo no Rio de Janeiro.

Nesse ínterim, em Maio de 2017 apresentei o projeto de pesquisa de doutoramento que vinha desenvolvendo para avaliação de uma banca de qualificação composta pelos Profs. María Elvira Díaz-Benítez, Cláudia Barcellos Rezende e Bruno Zilli. A banca apontou então a enorme diversidade do universo LGBT e me sugeriu escolher um segmento e especificar quais os cenários, práticas lúdicas e jocosas que queria etnografar nos dois contextos socioculturais.

A partir dessas orientações e da impossibilidade de realizar trabalho de campo no contexto carioca, reformulei a proposta de pesquisa para análise da jocosidade no universo das “travestis” de Maputo a partir da observação dos encontros de socialidades entre elas, abandonando a pretensão de analisar a jocosidade no universo das socialidades LGBT.

As pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade, a nível pessoal, sempre me despertaram curiosidade e a experiência de convivência (embora de pouca familiaridade), no meu mestrado (MUGABE, 2015), com as mesmas aguçou o meu interesse em compreender esse fenômeno que para mim era designado de forma simplista e redutora de “travesti” (para as pessoas não operadas) e “transexual” (para as pessoas operadas). No entanto, ao começar a investir no estudo do fenômeno da transição de gênero (masculino para feminino) no contexto moçambicano me deparei no mesmo sentido com a socióloga portuguesa, Saleiro (2013), com um “duplo vazio” acerca da temática.

Por um lado, um “vazio social” acerca da temática na sociedade moçambicana, que se nota pela marginalização das “pessoas trans”¹; inexistência de dados oficiais, seja sobre estas

¹ Uso o termo “pessoas trans” como uma categoria política abrangente de construção recente que abarca uma pluralidade de identidade que engloba pessoas não binárias, travestis, transexuais, mulheres trans, homens trans

peças ou sobre o próprio fenômeno; presença minoritária do “T” no movimento associativo LGBT moçambicano, LAMBDA²; e presença rara do fenômeno de pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade na comunicação social e nos espaços públicos moçambicanos.

Por outro lado, um “vazio sociológico”; ausência do fenômeno de pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade na produção científica nacional, tanto nas áreas psico-médicas como nas áreas das ciências sociais e humanas, com a exceção das recentes etnografias da socióloga moçambicana Judite Chipenembe (2018) e do antropólogo brasileiro Miguel (2019) que abordam tangencialmente as vivências das “pessoas trans”.

Esses dois grandes “vazios” me levaram a alargar o escopo do meu projeto que dava ênfase à análise das socialidades lúdicas e jocosas e os significados da amizade entre “travestis” de Maputo, para colmatar a escassez de informação acerca das pessoas que têm expressões de gênero distintas da cissexualidade. No espírito da necessidade de preencher os dois grandes “vazios”, decidi focar nesta etnografia, querendo saber como essas pessoas entendem e vivenciam suas vidas apesar do estigma e do preconceito? Em que contextos e com quais referências essas pessoas construíram as suas identidades de gênero? Como essas pessoas fazem para viver nos corpos que desejam? Como aprenderam e quais sentidos dão às categorias de identificação que usam?

A modificação do rumo da pesquisa ou alteração de perspectivas ao longo do trabalho de campo, já dizia Malinowski, é o dom principal da investigação antropológica. No entanto, no decurso de trabalho de campo, ter tido a sorte de acompanhar o processo de ensinamento das categorias sexuais e de gênero euro-americanas numa formação dos agentes comunitários de saúde disponibilizada pela LAMBDA e pelos parceiros para os constituintes LGBT; ter descoberto ao longo do trabalho de campo que a designação para nomear os sujeitos deste estudo, dada a recente visibilidade do segmento “T” no movimento associativo da LAMBDA, estava ainda em acasas disputas mesmo entre as pessoas visadas pela sigla “T”, bem como estavam também em disputa as convenções sociais que ditam a identidade trans.

entre outras. Mas nesse trabalho uso a expressão para me referir às pessoas que foram assignadas como nascidas do sexo masculino e se engajaram em práticas de transformação de gênero, de forma a construírem o que consideram feminino em seus corpos. E, utilizo também o termo “manas trans” como categoria analítica para nomear as minhas interlocutoras de Maputo. Com efeito, ao longo deste trabalho busquei estar atento as diferentes formas de identificação que minhas interlocutoras usam no seu cotidiano.

² Associação LAMBDA é a maior e a mais atuante organização de cidadãos moçambicanos que advogam pelo reconhecimento dos direitos humanos das pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transexuais) no contexto moçambicano.

Por conta disso, senti o desejo de preservar em forma de etnografia os processos que estava observando antes, por exemplo, que algumas categorias de identificação e convenções sociais que ditam a identidade trans sejam normalizadas e naturalizadas pela comunidade trans moçambicana. Todavia, até o término do trabalho de campo pude observar tanto o uso das categorias sexuais e de gênero, latino-americanas e euro-americanas como o uso de categorias locais e sul-africanas em constantes fluxos³.

O uso destas distintas categorias dependia dos contextos específicos em que minhas interlocutoras estavam inseridas. Assim, neste estudo optei por chamar as pessoas com expressões de gênero distintas da cissexualidade com as quais interagi provisoriamente de “manas trans”, como se abordará, no terceiro capítulo.

As temáticas da jocosidade e da amizade ocupam um lugar paradoxal em geral e nos estudos LGBT em particular. São fenômenos constantemente referidos como presente nas sociabilidades dos sujeitos LGBT, com base na observação de Michael Pollak (1986) de que uma das características mais marcantes da “cultura” homossexual (e, eu acrescentaria das “mulheres trans”) é o humor⁴. Mas são pouco tematizados pelos investigadores nacionais e internacionais, e existem poucos estudos sobre humor conversacional, aquele que ocorre espontaneamente no universo das pessoas trans.

Na literatura moçambicana no campo dos estudos LGBT apenas meus trabalhos anteriores (MUGABE, 2012; 2015) reconhecem a existência de relações jocosas em contextos de sociabilidades gays e lésbicas na cidade de Maputo. Todavia, discuto a temática das relações jocosas *na* e *com* relação a outras perspectivas. Nos estudos LGBT internacionais, há uma literatura considerável que analisa o humor *camp*⁵ ou sensibilidade *camp* associado às redes de sociabilidades; nela, tipicamente o *camp* é associado ao universo das drag queens e dos

³ Até a escrita desta tese, os conteúdos dos termos ou das categorias sexuais e de gênero usados para a identificação dos sujeitos LGBT permanecem ainda em negociação, elaboração e assimilação no contexto moçambicano.

⁴ Claro que nem todos os homossexuais e nem todas as pessoas trans cultivam o senso humor no seu quotidiano.

⁵ Silva (2003, p. 93) usa o termo humor *camp* para se referir “a uma forma de performance verbal, e um discurso que inclui, além da fala, as expressões corporais que acompanham as *brincadeiras*. As performances de humor *camp* acontecem dentro de um contexto específico”. Importa referir que, Susan Sontag introduziu o termo *camp* para os principais debates culturais no final dos anos 1960. Para Sontag (1987, p. 275-6), *camp* é uma “sensibilidade que, entre outras coisas, converte o que é sério em frívolo”. Ela sugere, contudo, que o *camp* “consiste em ir contra a corrente do próprio sexo” e seria “uma tendência ao exagero das características sexuais e aos maneirismos da personalidade” (p. 323), e os “homossexuais constituem a vanguarda e o público mais articulado do *camp*” (p. 335).

homossexuais, principalmente gays afeminados (NEWTON, 1972; POLLAK, 1986; BERGMAN *et al.* 1993; CLETO *et al.* 1999; MACRAE, 1990; GREEN, 2000; LOPES, 2002; SILVA, 2003)⁶. Poucos investigadores analisam o humor que surge espontaneamente nas conversações no universo das pessoas trans. Como esforço para preencher essa lacuna, esta tese analisa o humor conversacional presente entre pessoas trans residentes na cidade de Maputo.

Como observou Don Kulick (2008), se a cultura e as estruturas sociais produzem o humor, elas também produzem a falta de humor em certas relações e certos tipos de pessoas. Assim, no senso comum, há uma suposição difundida de que no universo LGBT, as “mulheres trans” e os homens gays afeminados são esplendorosamente engraçados, enquanto as lésbicas são vistas como ícones da seriedade e da ridícula falta de senso de humor. Esses estereótipos têm consequências sociais na vida dessas pessoas.

Por exemplo, em “Lésbicas sem humor”, o antropólogo Don Kulick (2008) pensa sociologicamente como é produzido o estereótipo (que também é expresso por lésbicas) de que elas não têm senso de humor⁷. Para Kulick (2008, p. 31), “considerar um grupo de pessoas como sem humor pode ser uma maneira de minimizar sua reivindicação de humanidade comum”. Por sua vez, em um artigo de opinião titulado: “*Who’s Laughing? Trans Women as Humor Objects and Humor Agents*”⁸, Joli St. Patrick (2015) lamenta o fato de as “mulheres trans” serem vistas como piadistas ou engraçadas em todos os momentos. Segundo Patrick, esse estereótipo desumaniza as “mulheres trans”, pois são vistas como meras entidades de consumo lúdico para as pessoas cis, ao mesmo tempo em que não reconhecem os direitos básicos e a dignidade das pessoas trans.

Os estereótipos sobre o senso de humor e a sua falta em certos segmentos no universo LGBT, a que tanto Don Kulick como Joli St. Patrick aludem, colocam um desafio para o estudo da jocosidade nesse universo. Por um lado, sugerir que pessoas lésbicas têm falta de senso de humor pode ser uma maneira de minimizar a reivindicação de humanidade delas e

⁶ No entanto, como ensina Newton (1972, p. 109-10), nem todas as drag queens e nem todos os homossexuais são *campy*. O *camp* é um humor homossexual usado para lidar com a situação homossexual e, no processo, definir uma identidade homossexual positiva.

⁷ No referido artigo, Kulick (2008), em nenhum momento corrobora com o estereótipo de falta de humor entre as lésbicas, e recorre a outros autores para fornecer alguns exemplos de humor lésbico. Salientar que existe uma incipiente literatura que investiga o humor lésbico, ver Bing e Heller (2003); Queen (1997, 2005); Mugabe (2015); Davies (2016) e Seals (2016).

⁸ Publicado no blog *The Body Is Not an Apology*

<http://thebodyisnotanapology.com/magazine/whos-laughing-trans-women-as-humor-objects-and-humor-agents/>

desumanizante particularmente em sociedades que valorizam o humor como um traço de personalidade positivo. Por outro, afirmar concomitantemente que as “mulheres trans” são engraçadas ou servem para rir também seria uma forma de desumanizá-las.

No entanto, ao questionar se as “mulheres trans” são engraçadas, Patrick com ironia responde que sim, mas advertindo que não se trata de humor para o consumo de pessoas cisgêneras⁹. Para Patrick, existem espaços sociais definidos (em ambientes online ou presenciais) onde as pessoas trans se encontram para realizarem as suas socialidades lúdicas e jocosas sobre saúde, sobre as peculiaridades do corpo e a forma como se relacionam com ele, e sobre o comportamento brutal de pessoas cis e falsos “aliados” cis. Nesses contextos de socialidades lúdicas e jocosas as “mulheres trans” buscam apoio mútuo e solidariedade. Patrick, todavia, recomenda que as pessoas cis interessadas no humor das “mulheres trans” devem estabelecer relações de amizade com elas para de fato descobrir como são verdadeiramente hilárias.

Efetivamente, este estudo é uma tentativa de contribuir para a reflexão sobre as vivências das pessoas trans em Moçambique, mas com um foco específico para as “mulheres trans”. E, por tratar de uma lacuna na literatura moçambicana, tem um caráter exploratório e descritivo, sem a pretensão de testar hipóteses ou produzir generalizações. De igual modo, esta pesquisa pretende contribuir para o campo em expansão sobre a relação entre jocosidade, amizade e socialidade e para literatura etnográfica sobre jocosidade que ocorre espontaneamente nas conversações nas ciências sociais e na esfera dos “estudos trans” em particular.

Busco, a partir do humor conversacional presente nas interações das “manas trans”, conciliar dois objetivos: analisar os significados de amizades entre as “manas trans” e investigar como as pessoas trans mobilizam o dispositivo da jocosidade nas suas interações. As questões norteadoras para o estudo das relações de amizade e das socialidades lúdicas e jocosas das “manas trans” são: Quais os sentidos que as “manas trans” atribuem para os termos “amizade” e “amiga”? Como as “manas trans” se conheceram e se tornaram amigas? Quais tipos de dispositivos da jocosidade emergem e são mobilizados nas conversações entre as “manas trans”? O que as “manas trans” fazem nos encontros sociais além de trocar palavras humorísticas? Onde se arraiga o caráter engraçado das práticas lúdicas e jocosas das “manas trans” e quais subjetividades e moralidades emergem das mesmas?

⁹ Pessoas “cisgêneras” ou “cis” são aquelas que assumem ter o mesmo gênero que lhes foi assignado ao nascer.

Para dar conta às questões enunciadas realizei observação participante sobre o humor conversacional entre as “manas trans” e conversas em profundidade sobre amizade e humor durante um período de onze meses.

Sujeitos da pesquisa, geração e tratamento de dados no contexto de Maputo

Nesta seção descrevo as estratégias e os procedimentos utilizados no trabalho de campo que geraram os dados referentes ao contexto de Maputo. Da mesma forma, será feita uma breve caracterização das interlocutoras, especialmente aquelas “manas trans” com as quais convivi em profundidade.

Dado estar a trabalhar com uma população escassa em termos numéricos e bastante invisível socialmente, a estratégia de acesso aos potenciais sujeitos do estudo passou por procurar pessoas trans que foram minhas interlocutoras no trabalho de mestrado, que na altura se chamavam “travestis”, bem como procurar alguns sujeitos gays maputenses que foram meus colaboradores nas minhas pesquisas anteriores, mas que no perfil de Facebook apresentavam transição da expressão de gênero e/ou se identificavam com o termo “travestis” em suas postagens; Além disso, quando no início de 2018 tomei conhecimento do recrutamento das pessoas trans na associação LAMBDA, passei a frequentar a agremiação para recrutar interlocutoras trans e também solicitei ainda para que algumas interlocutoras trans me apresentassem outras pessoas trans.

Com o acionamento destas estratégias conheci e conversei com um total de 17 “manas trans” pertencentes às camadas populares nomeadamente: Eugênia, Ana Claudia, Kimberly, Jovanna, Thainã, Pamela, Quitéria, Lucia, Adneuze, Leonarda, Melissa, Lana, Brigitte, Astrid, Diandra, Mariana e Dalva¹⁰. Todas tinham, até à época da pesquisa, idades compreendidas entre 20-30 anos¹¹. Importa frisar que não disponho de dados que me permitam calcular a proporção numérica representativa do universo das pessoas de expressão trans em Maputo, pois, se

¹⁰ Os nomes dos interlocutores do Rio de Janeiro e de Maputo, os locais observados, as pessoas citadas por eles/as e os nomes dos espaços observados são fictícios, excepto nome social de Matheusa Passarelli. Decidi deixar o nome de Matheusa como forma de imortalizar seu nome, pois Matheusa teve o cruel assassinato em 2018 no Rio de Janeiro.

¹¹ Não específico a idade para cada “mana trans” por dois motivos: a maioria negou partilhar suas verdadeiras idades e também por ter descoberto que a ocultação das idades é uma prática frequente no universo das minhas interlocutoras. Darei mais detalhes sobre a ocultação das idades no capítulo 6.

desconhece a sociografia das pessoas trans em Moçambique e as suas cidades¹². No entanto, mesmo com um número limitado de interlocutoras foi possível dar conta de que a população trans é diversificada em termos de idade, de escolaridade, de profissão, de classe social e do seu agregado familiar.

Das 17 pessoas trans que colaboraram com essa pesquisa, dez afirmaram que eram trabalhadoras do sexo¹³; uma estilista; quatro educadores de pares; uma secretária e uma responsável pelas mulheres trans. Estas últimas seis trabalhavam na LAMBDA e recebem subsídios pelos seus trabalhos. Em termos de escolaridade: cinco concluíram o ensino secundário; nove não completaram o segundo grau do ensino primário e duas não completaram o primeiro grau do ensino secundário¹⁴.

Das minhas interlocutoras trans, sete vivem em casa dos seus familiares e as restantes vivem fora do convívio familiar. E, três das minhas interlocutoras com envolvimento no trabalho sexual têm se deslocado com frequência para outras cidades nacionais e outros países como a África do Sul. A “rotatividade” pelos diversos espaços e territórios nacionais ou internacionais é valorizada entre minhas interlocutoras trans.

¹² A dificuldade de obtenção de dados sobre a população trans não é exclusiva da realidade moçambicana, estando dependente do número e da visibilidade destas pessoas em cada sociedade. No caso moçambicano, arrisco dizer que a escassez de estruturas organizativas especificamente dirigidas para este segmento; a pouca presença das pessoas “T” na única associação LGBT nacional, LAMBDA; o desejo de manutenção do anonimato da condição trans pelos sujeitos; e a discriminação e o preconceito podem estar na origem da invisibilidade desses sujeitos na esfera pública nacional.

¹³ As produções africanas e internacionais sobre o universo das “mulheres trans” enfatizam que o espaço do trabalho sexual ou da “prostituição” é constituinte desse universo e reconhecem esse espaço como importante para construção de sociabilidades (BENEDETTI, 2000; KULICK 2008; PELÚCIO, 2009; JOBSON, et.al., 2012; ROCHA, 2011; SAMUDZI e MANNELL, 2015; CHIPENEMBE, 2018). No entanto, como afirma Rocha (2011), é importante os estudiosos estarem atentos para estudar outros espaços e situações que também criam vínculos e sociabilidades entre pessoas trans, como o da vizinhança e da casa. É nesses espaços que se desenvolvem relações de amizades e práticas lúdicas entre elas que promovem ajuda mútua, solidariedade entre outras coisas (cf. cap. 6). Por conta disso, nessa pesquisa não discuto sobre as vivências e experiências das “manas trans” nos espaços do trabalho sexual. Todas as minhas interlocutoras trans foram recrutadas para a presente pesquisa fora dos espaços do trabalho sexual. No contexto moçambicano, contudo, uma investigação sobre experiências, vivências e relações das “mulheres trans” trabalhadoras do sexo no contexto do trabalho sexual, é de extrema importância.

¹⁴ O sistema educativo moçambicano está organizado em quatro níveis: Ensino Pré-escolar; Primário; Secundário e Superior. O primeiro é oferecido por creches públicas e pelo setor privado. Por sua vez, o ensino primário é de caráter gratuito e obrigatório. Subdivide-se em graus e ciclos. O nível primário do 1º grau (1ª à 5ª classe) e o ensino primário do 2º grau (6ª à 7ª classe). Por seu turno, o Ensino Secundário Geral subdivide-se em dois ciclos (1º ciclo - 8ª à 10ª classe; 2º ciclo - 11ª e 12ª classe). Por fim, o Ensino Superior é frequentado pelos graduados da 12ª classe do Ensino Secundário Geral ou equivalente. O Ensino Superior é ministrado em Institutos superiores, Universidades públicas ou privadas. O acesso a estas instituições é regulado por cada instituição.

Entre essas 17 “manas trans”, estabeleci uma convivência e observação participante de forma ininterrupta num período de onze meses de campo em 2018, com cinco delas. Nomeadamente: Thainã, Jovanna, Astrid, Kimberly e Brigitte. Todas na altura residiam no Bairro de Nova Jersey. Por isso, neste trabalho chamo-as de “manas trans de Nova Jersey”. Certamente, estabeleci convivência ocasionalmente com as “manas trans” Mariana e Melissa em seus locais de moradia. Ao longo deste texto chamo estas de “manas trans de Manhattan”. O acesso a essas duas redes diferenciadas de “manas trans” devo muito a minha interlocutora Eugênia¹⁵. Graças à sua ajuda consegui criar uma aproximação e uma familiaridade envolvente com as “manas trans de Nova Jersey”.

A maioria dos dados que embasam esta pesquisa resulta da convivência com as “manas trans de Nova Jersey”. Elas consentiram que eu frequentasse as suas casas em quase todos os períodos do dia e em todos os dias de semana, de forma ininterrupta. Consentiram também com a gravação e a transcrição no meu caderno de campo das conversas em sessão de grupo: a gravação do humor conversacional e espontâneo que acompanhei em campo. O que não me consentiram foi a inclusão de fotografias ou imagens delas no presente trabalho. Todavia, registrei em meu caderno de notas outras conversas e situações lúdicas que decorriam em outros espaços, principalmente na LAMBDA. Nem todas as interações lúdicas que decorriam nos encontros que acompanhei foram gravadas do início ao fim, por conta da limitada capacidade dos equipamentos de gravação.

Devido ao caráter espontâneo das socialidades lúdicas e jocosas e que às vezes decorriam em espaços públicos, como nos transportes e tendo ainda em conta que era inútil gravar essas interações por causa das interferências do barulho, algumas socialidades lúdicas, e jocosas transcritas aqui, são registros de memória. O registro sistemático de tudo que acontecia, observava e escutava no caderno de campo foi crucial. Por esta razão, algumas citações atribuídas às interlocutoras são reconstruções feitas por mim a partir do meu caderno de campo. Todas as conversas transcritas para este trabalho foram ligeiramente editadas para legibilidade gramatical.

O não consentimento do uso das imagens delas inicialmente me deixou desapontado, pois tinha em mente enriquecer o capítulo sobre produção do feminino com algumas fotografias como um meio de conferir agência e promover a inclusão das identidades e expressões de gênero trans no campo das possíveis, viáveis e habitáveis pessoas no contexto moçambicano.

¹⁵ Saliento que nessas duas redes também podiam vir se hospedar outras “manas trans” consideradas amigas e que residem em outros espaços durante uma semana ou mais. A “mana” Eugênia transitava entre as duas redes.

Como explica Saleiro (2013, p. 127), a partir da realidade europeia, é crescente o recurso às fotografias de pessoas trans no nível coletivo e político pelos ativistas *insiders*. Também a literatura sobre pessoas trans produzida por acadêmicos trans aposta nas exposições visuais de suas imagens ou de outras pessoas trans como um ato de militância.

No contexto africano, por exemplo, Makofane (2017), no evento *The Global Forum on MSM and HIV*, apresentou um ensaio intitulado *Transgender people in Sub-Saharan Africa* onde na capa e nos separadores de cada seção constam imagens da comunidade trans africana¹⁶. No entanto, com o tempo reconheci o acerto da atitude das “manas trans” ao não consentirem a incorporação das suas imagens neste texto, uma vez que, na mesma linha de Saleiro (2013, p. 127), cada vez mais fiquei sensível ao argumento – explícito ou implícito – de que uma das vias mais eficazes da des-exotização passa pela familiaridade com as pessoas e uma compreensão sociológica rigorosa, mais do que pela preservação de imagens das pessoas trans nos textos.

Para a análise de dados relacionados às socialidades lúdicas e jocosas, examinei 13 interações de um conjunto total de 20 interações lúdicas. A partir dessas 13 interações selecionei 10 situações lúdicas e jocosas que se mostraram mais relevantes para o contexto deste estudo. Ao analisar os dados sobre jocosidade procurei descrever as sequências das situações humorísticas; mapear os tipos de jocosidades que emergem nessas situações; e identificar como as “manas trans” mobilizam o dispositivo da jocosidade nas situações sociais.

No decurso da escrita deste trabalho tive muitos momentos de ansiedade, visto que a linguagem escrita não dá conta para descrever as experiências lúdicas e jocosas que ocorrem naturalmente na conversação, por exemplo. Ademais, alguns teóricos, acadêmicos, ativistas, comediantes trans contemporâneos defendem que teóricos, acadêmicos, ativistas, comediantes não trans¹⁷ teriam dificuldades em compreender as condições reais de vida das pessoas trans e da cultura cômica trans.

Diante desses dilemas a minha consolação foi assumir que a perspectiva de análise e de escrita que adoto neste trabalho é uma entre muitas possíveis. Consciente das consequências no nível da análise e dos resultados alcançados por causa da minha identidade de gênero cis, levei a sério (como fez SALEIRO, 2013) as recomendações de Jacob Hale (1997), escritas em

¹⁶ Disponível em: http://regist2.virology-education.com/2017/INTEREST/28_Makofane.pdf.

¹⁷ Por exemplo, Natalie Wynn, uma mulher trans e YouTuber especializada em vídeos cômicos e educacionais sobre gênero, raça, política, filosofia e justiça social através de seu canal nomeado *ContraPoints* diz que as pessoas cis não são indicadas para contar as piadas trans, porque não sabem o suficiente sobre as pessoas trans para saber quais são as coisas engraçadas.

“*Suggested rules for non-transsexuals writing about transsexuals, transsexuality, transsexualism and trans*”, em particular a recomendação de humildade na relação com o tema, as precauções acerca das generalizações, e a ênfase em recorrer aos discursos das pessoas trans, quer na sua componente de sujeitos empíricos, quer na de académicos. Evito a exotização das pessoas trans e espero (tal como SILVA, 1993) não ter caído em seu simétrico inverso, a angelização das pessoas trans.

Esta é uma pesquisa feita por um investigador com identidade de gênero “cis”. No entanto, assumo que tenho “legitimidade”¹⁸, para escrever sobre as experiências de pessoas trans, pois como há bastante tempo ensinam os estudos etnográficos o caminho viável para chegar ao entendimento de um fenômeno é o contato prolongado com os sujeitos de estudo, como aconteceu nesta etnografia que também incorporou uma interpretação compartilhada dos assuntos aqui apresentados com algumas pessoas trans estudadas.

Esta postura, que não é destituída de implicação e comprometimento, me leva a assumir abertamente, como outros estudiosos já fizeram (VALENTINE, 2007, p. 23, SALEIRO, 2013, p. 130), e me considero politicamente “aliado das pessoas dissidentes de gênero e sexuais, mas não escrevo com pretensão de falar por eles”. Não pretendo, também, assumir a postura de moralista, legalista ou emitir juízos de valores sobre os sujeitos empíricos. Mas se forem encontradas essas pretensões neste texto, parafraseando Silva (1993), que sejam debitados à inabilidade do autor e não às suas intenções.

Estrutura da tese

Assim, engendrada entre Rio de Janeiro e Maputo, entre experiências com sujeitos LGBT, a presente tese compõe-se de três partes que, à sua maneira, se devotam a dar *insights* para se pensar o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos *em contexto*. Na primeira parte, “**Resistir para poder Existir**”, me dedico a analisar algumas das dimensões que melhor apreendem a minha experiência de campo com as pessoas LGBT no contexto brasileiro e valorizam as narrativas dos meus interlocutores cariocas. Esta parte é composta pelo **capítulo I**, em que reflito sobre os imprevistos que enfrentei no meu trabalho

¹⁸ A minha “legitimidade” está implicada numa questão complexa cuja resposta ainda não está fechada.

etnográfico, realizado entre Março de 2016 a Maio de 2017, com diversos interlocutores maioritariamente negros gays engajados politicamente, residentes no Rio de Janeiro.

Na segunda parte, “**Estado da Arte**”, faço uma revisão bibliográfica de autores consagrados na análise da jocosidade no campo das ciências sociais. Como *bricoleur*, porém, trabalho com o material a que tive acesso referente à temática da jocosidade que anteriormente era empregado em outros contextos, possuía outra utilidade e significado; e com frequência refiz os materiais acumulados num esforço para criar instrumentos analíticos. Esta parte é composta pelo **capítulo II**, onde produzo, nos termos de Pina Cabral, uma leitura mais *user-friendly* sobre os debates clássicos e contemporâneos em torno da brincadeira, do humor e do riso nas ciências sociais.

Na terceira parte, “**Etnografia com “manas trans” de Maputo**”, analiso a ressonância das categorias sexuais e de gênero a partir da descrição do treinamento dos agentes comunitários de saúde (**capítulo III**); mapeio as autoidentificações, a construção das identidades e as subjetividades das “manas trans” (**capítulo IV**); discuto também sobre como as minhas interlocutoras se “montam”, vestem e como são vistas nos diferentes espaços sociais em que circulam (**capítulo V**); e por fim, abordo sobre amizades, socialidades e dispositivos de jocosidade no universo das “manas trans” (**capítulo VI**).

Como se poderá perceber, a estrutura dos textos respeitantes a Rio de Janeiro (**Parte I**) e a Maputo (**Parte III**), procura transcender a assimetria das duas experiências etnográficas e apresentar as especificidades dos dois contextos. A meu ver, as dificuldades de acesso aos interlocutores LGBT num contexto e a facilidade de acesso em outro acontece devido às respectivas histórias em torno dos estudos, engajamento e consolidação dos direitos LGBT, nos dois contextos socioculturais, como se verá nas narrativas dos interlocutores cariocas e maputenses. Essa é a hipótese que apresento nas considerações finais.

“RESISTIR PARA PODER EXISTIR”¹⁹

1. SOBRE A EXPERIÊNCIA DE CAMPO COM OS SUJEITOS LGBT NO RIO DE JANEIRO

Em 2012, Susana de Matos Viegas e José Mapril organizaram um dossiê intitulado *Mutualidade e conhecimento*, onde se reúne um conjunto de textos que exploram um ou mais eventos considerados uma experiência inesperada por meio da qual os autores reformularam as suas perguntas etnográficas. O foco principal do dossiê é salientar a dimensão processualista e a intersubjetividade na produção do conhecimento etnográfico.

Os autores do dossiê partem da premissa de que as experiências da situação de campo implicam para a antropologia tanto uma vivência subjetiva quanto uma vivência prolongada de intersubjetividade que se desenvolvem por meio de revelações partilhadas. No âmbito dessas revelações os pesquisadores reformulam as próprias categorias com que compreendem a realidade em estudo, contribuindo com o adágio de que a antropologia não parte de hipóteses, mas de problematizações.

Este capítulo é uma reflexão sobre os imprevistos que enfrentei no meu trabalho etnográfico, realizado entre Março de 2016 a Maio de 2017, com diversos interlocutores maioritariamente negros gays engajados politicamente, residentes no Rio de Janeiro. Os imprevistos me deixaram exaurido e desisti de realizar trabalho de campo no Rio de Janeiro. Paradoxalmente, a experiência de campo no Rio de Janeiro tornou-me consciente de que no trabalho etnográfico nem sempre os obstáculos podem ser ultrapassados ou os desconfortos podem ser suportados. Pelo contrário, devem ser pensados como parte integrante da etnografia.

Neste texto, a integração de reações imprevistas²⁰ serve para dois propósitos: mostrar como as experiências inesperadas resultaram em conhecimento etnográfico e descrever o lugar das emoções na produção do conhecimento. Coelho e Rezende (2011) afirmam que o estudo da

¹⁹ A expressão *Resistir para poder Existir* está estampada no mural do Minhocão em São Paulo no *graffiti* onde são retratadas as cantoras Linn da Quebrada e As Bahias – musas do mural dos artistas Patrick Rigon e Renan Santos. Este mural faz parte da ação promovida pela marca sueca de *vodka Absolut* que integra o projeto da marca *Absolut Art Resistance* ligada também à causa LGBTQ+ e à arte de resistência. Escolhi esta frase, pois é uma das pautas valorizada pelos meus interlocutores cariocas.

²⁰ Considero reações imprevistas ou situações inesperadas no mesmo sentido com Martins (2012), porque não os previra antecipadamente e não esperava que tivessem surgido naqueles momentos.

emoção poderá trazer duas contribuições para o empreendimento etnográfico de viés interpretativista: a compreensão da importância metodológica das emoções do pesquisador no campo e a revitalização da descrição etnográfica.

Por sua vez, na apresentação à edição brasileira da obra *A Escrita da Cultura*, Coelho (2017, p.10) diz que a subjetividade do pesquisador passa a integrar o próprio projeto de conhecimento da alteridade e a forma como o pesquisador é tratado pelo grupo é um dado de campo: são maneiras que o grupo tem de dizer quem é o pesquisador por meio da relação que estabelece com ele. De acordo com Andrew Beatty (2010), somente o encontro com dados etnográficos e o episódio biográfico do pesquisador pode facultar uma plena compreensão da experiência emocional.

As orientações da minha orientadora, professora Maria Claudia Coelho, os trabalhos de autores que compõem o dossiê *Mutualidade e conhecimento*, de Beatty (2010), de Coelho e Rezende (2011) e de Coelho (2013, 2017) ajudaram-me a tratar como dados de campo, a minha própria presença no campo, as impressões que suscitei aos meus interlocutores e a forma como fui tratado por eles na interação.

Nas palavras de Martins (2012), tal postura significa dar relevo às dimensões de subjetividade na criação do conhecimento e representação na antropologia e reconhecê-lo na sua imensa multiplicidade como o lado crucial da própria ciência antropológica. O que no meu caso, me permitiu recuperar o olhar antropológico para indagar neste texto o paradoxo da amizade, poder, saber e ética no exercício da pesquisa etnográfica e ainda sobre a constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos no contexto carioca²¹.

Como lembra Clifford (2016, p.41), na antropologia uma nova personagem entrou em cena: o ““etnógrafo nativo”. Nativos que estudam suas próprias culturas oferecem novos ângulos de visão e profundidade de entendimento e muitas vezes contestam o que é dito sobre eles. Seus relatos são, ao mesmo tempo, empoderados e restritos, de formas muito particulares”. Por conta disso, no contexto carioca encontrei interlocutores que são agentes ativos, engajados politicamente que advogam a correspondência entre quem enuncia certo discurso, fala, escreve com a sua identidade, biografia e seu lugar geográfico ou comunidade. Renegam o lugar de

²¹ A discussão sobre a constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos LGBT será feita na conclusão da tese.

serem “objetos de estudo”, reivindicando a posição de sujeito e o desejo de representar a si mesmo na academia²².

Neste capítulo, privilegio uma abordagem narrativa que, de acordo com Beatty (2010), permite aprender sobre os significados humanos que definem a experiência da emoção, destacando as contradições e os conflitos que as pessoas evidenciam no cotidiano, seus desajustes, suas resistências e omissões, seus choques com a realidade e a luta pelo sentido. E, de certa forma, para escrever esta tese no seu todo, tive que deixar para trás as emoções sentidas no campo no contexto brasileiro. Como adverte Beatty (2010), deixar para trás as emoções sentidas no campo é uma condição necessária para a escrita etnográfica. Pois como mostrou Favret-Saada (2005, p. 160), “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la. O tempo da análise virá mais tarde”.

Por fim, importa referir que transcrevo aqui uma seleção de conversas e situações registradas de memória. Por esta razão, todas as citações atribuídas aos interlocutores são reconstruções feitas por mim em notas de meu caderno de campo. Importa ainda referir que os eventos que serão narrados não se concatenaram sempre nessa ordem descrita e de forma linear. Na prática, algumas situações narradas decorreram às vezes em simultâneo e não na sequência que descrevi no presente texto. Por isso, assumo o caráter seletivo e parcial do texto.

A seguir recorro à narração dos imprevistos etnográficos tentando ilustrar o que quero dizer fornecendo, para o/a leitor(a), um pouco do clima e do tom que caracterizou o encontro etnográfico no contexto carioca.

²² Gostaria de advertir que eu nunca disse a nenhum dos meus interlocutores que seriam meus “objetos de estudo” ou meus “informantes”. Eu os considerava “amigos” e meus colaboradores de pesquisa e sempre estive disposto a interagir com as pessoas numa perspectiva igualitária. Entretanto, alguns dos interlocutores deixavam claras as barreiras e as relações de poder existentes na produção do conhecimento. Eu era visto por eles como o “pesquisador” e achavam que eu os via como os “objetos de pesquisa”. Todavia, nunca compactuei com essas representações e nego veementemente essas dicotomias, porque essas fronteiras muitas das vezes são borradas no cotidiano das interações e relações sociais com nossos colaboradores.

1.1. Imprevistos na negociação do lugar de amizade e de “pesquisador” no trabalho de campo

Nesta seção narro os imprevistos etnográficos que vivenciei no contexto carioca. De modo geral, as situações e interações sociais que enfrentei no campo com os sujeitos cariocas fizeram reconhecer três aspectos levantados por Martins (2012, p. 527):

(i) um trabalho de campo de cunho etnográfico constitui uma experiência individual e social intensa que ultrapassa a simples esfera profissional ou metodológica; (ii) nem sempre estamos preparados em termos de ferramentas metodológicas e de um esclarecimento ético claro sobre situações e interações sociais específicas que ocorrem durante um trabalho de campo de raiz etnográfica; (iii) na atualidade os investigadores são confrontados com os efeitos da inevitável e desejada copresença dos sujeitos das nossas etnografias; as pessoas não estão só lá para ser conhecidas ou para se deixarem conhecer – são agentes ativos, coprodutores do conhecimento antropológico que influenciam continuamente os investigadores nas suas tomadas de decisão e nos seus posicionamentos éticos.

No meu caso particular, este terceiro aspecto teve um impacto ainda maior porque resultou na necessidade de encarar a mutualidade e a intersubjetividade enquanto categorias de produção de conhecimento antropológico. No terreno para além de ter sido observado pelos meus interlocutores, fui ainda confrontado sobre a metodologia da minha investigação e também um dos interlocutores me ensinou sobre como deveria estudar sua rede de sociabilidade.

Na presente tese, tinha em mente realizar uma etnografia comparativa sobre socialidades lúdicas e jocosas que ocorrem na conversação no universo LGBT entre as cidades do Rio de Janeiro e de Maputo. Para tal, fazer amizades com os sujeitos LGBT em ambos os locais de pesquisa era a pré-condição para realizar a etnografia, pois a compreensão do senso de humor e das brincadeiras dos sujeitos LGBT em interação só é possível com a experiência compartilhada e com a troca mútua do conhecimento.

Por isso, no contexto carioca em meados de Abril de 2016, por intermédio de uma professora universitária comecei a estreitar relações de aproximação com Luísa, uma lésbica negra moradora do Cazenga, via e-mail. Fiz uma correspondência de quinze e-mails com Luísa. E, em uma dessas correspondências expliquei para Luísa, a temática e os objetivos da minha pesquisa, principalmente o meu interesse em fazer “amigos” LGBT e frequentar seus espaços de sociabilidades. Luísa sempre se mostrava disponível para me ajudar na inserção de sua rede de amizade composta por pessoas LGBT, mas por diversas vezes ela desmarcou os encontros presenciais por motivos variados. Apenas nos finais de Junho de 2016, ela teve disponibilidade

e apresentou-me sua rede de sociabilidades composta por pessoas LGBT residentes nos diferentes bairros do Rio de Janeiro e que, na altura, faziam uma performance de teatro nos arredores da Lapa que versava sobre as experiências subjetivas relacionadas com a homossexualidade.

A partir dos encontros que estabeleci com a rede de sociabilidade de Luísa estreitei laços com três jovens gays (Jota, Luan e Merton) e moradores do Cazenga. Expliquei para os jovens o meu interesse em fazer parte de suas redes de amizade, e acima de tudo, eles serem meus companheiros de pesquisa. Todos aceitaram o pedido e aproveitei para solicitar amizade de cada um deles no Facebook e passei a conversar frequentemente com Jota e Luan, via redes sociais, mas dificilmente me chamavam para os seus encontros presenciais²³.

Notando a falta de disponibilidade dos jovens para me chamar nos encontros presenciais do grupo, na interação online com Jota manifestei a minha disponibilidade de conhecer o Centro de Arte do Cazenga, mas ao longo da nossa conversa, Jota procurava saber a respeito da natureza da minha pesquisa e deixei claro para ele como pretendia realizar a minha etnografia e a natureza do meu trabalho: “meu foco é sobre brincadeiras no contexto de socialidades LGBT. Concretamente a dimensão moral do humor”.

Ao que Jota respondeu: “pode aplicar a sua pesquisa com os participantes do meu projeto no Cazenga”. Animado pela resposta do Jota, em meados de Agosto de 2016 marquei um encontro presencial com ele, com o objetivo de pedir encarecidamente para participar dos encontros do seu projeto no Cazenga. Combinamos o dia para minha ida à Cazenga e pedi que me passasse informações sobre como chegar. Na manhã antes do encontro com Jota havia conversado com o Luan pelo Facebook sobre sua agenda a noite, e ele respondeu-me que ficaria em casa e eu revelei que me encontraria com Jota no Cazenga a noite.

Entretanto, quando fui ao Cazenga no período agendado, Jota veio com Luan me buscar na paragem. Fiquei surpreso ao ver Luan e perguntei mais ou menos assim: “Ué Luan você disse-me que não tinha ideia e que ficarias em casa, como conseguiu vir aqui?” “Não tinha ideia e recebi ligação do pessoal por isso eu estou aqui”, respondeu envolvido em riso. Na companhia

²³ Durante os primeiros meses de trabalho de campo a atitude dos meus interlocutores do Cazenga era compreensível, pois está bem documentada na literatura que durante o período de adaptação o pesquisador é tratado por muitos interlocutores como invisível e com uma atmosfera de desconfiança hostil. Como adverte Pina Cabral (1983, p. 331), “os primeiros meses são um período extremamente difícil para o investigador. E devem mesmo até sê-lo, pois, pelo facto de ser um forasteiro, o etnógrafo é forçado a questionar a sua posição dentro do contexto social e a pôr em causa as regras que até então utilizara para predizer o comportamento dos outros (...). É através deste choque de culturas que, apesar de doloroso, está na base da visão antropológica da sociedade”.

do Jota e do Luan fui apresentado ao espaço cultural do Cazenga e aos eventos que têm acontecido no local. Depois de conhecer o espaço cultural, Jota se ausentou e fiquei na companhia de Merton e Luan num bar que dista mais ou menos 200 metros do Centro de Arte do Cazenga.

Quando Jota voltou pedi uma conversa a dois. Ele sugeriu que fossemos conversar no Centro de Arte do Cazenga. Ao longo da conversa expliquei o foco da minha pesquisa, pedi que me ajudasse a me integrar na sua rede de amizade, acima de tudo que me aceitasse como “amigo” e me chamassem nos convívios. Depois de me ouvir, Jota num tom de advertência respondeu: “a gente vai te convidar, mas o que eu posso te aconselhar é que não vai lá para receber o que você quer saber, tens que ir ‘de peito aberto’ sabe, sem julgamento, assim vai ser melhor para você, é isso que posso te dizer”.

Concordei com ele, e ratifiquei que iria “de peito aberto”²⁴. Pedi a ele que falasse com Luan e Merton sobre o meu pedido de fazer parte da rede de amizade deles, pois ser aceito como “amigo” era uma das condições para entender o senso do humor do grupo e de outras pessoas LGBT com os quais interagem cotidianamente. Ao me despedir dos três, Luan reclamou que ainda era cedo e sugeriu que ficasse um pouco e que iríamos juntos mais tarde. Aceitei permanecer no local e sentia que o campo estava se abrindo para mim.

Às 11 horas da noite, eu e Luan nos despedimos do grupo. Pelo caminho Luan perguntou sobre o que eu havia achado de estar com eles. Prontamente disse que tinha gostado do convívio, e advertiu-me que se eu quisesse fazer minha pesquisa tinha que frequentar os lugares com eles, não fazer perguntas, porque ninguém quer ser estudado e quer ser objeto de estudo. E que eu não podia querer anotar as coisas na presença deles, mas devia interagir com eles. Só assim poderia fazer a minha pesquisa.

Concordei com as recomendações do Luan. Expliquei a ele que buscava colaboradores de pesquisa e não “objetos” de estudo e que o foco da minha pesquisa era observar e descrever as interações das pessoas, e que depois pediria esclarecimento aos colaboradores sobre determinados assuntos que escapassem à minha compreensão. Ambos concordamos com essa estratégia metodológica e fiquei feliz porque eu achava que tinha deixado claro para ele o foco da minha pesquisa e os procedimentos metodológicos.

²⁴ A expressão “peito aberto” é uma gíria que significa entre outras coisas, ser sincero, não ter máscaras, agir com honestidade sem subterfúgios.

Entre os três jovens, Jota passou a ter interesse em me inserir na sua rede de socialidade, convidando-me nos seus convívios e sugerindo-me locais onde poderia encontrar interlocutores para minha pesquisa²⁵. Deste modo, nos meados de Agosto de 2016 convidou-me para o show de Elba Ramalho na Praça Mauá. Depois do show, Jota sugeriu-me que fôssemos à Lapa porque Luan, Merton e Victor, estavam lá. A caminho da Lapa, Jota tentou beijar-me. Esquivei e inventei a primeira estória que me apareceu em mente, “tenho namorado”. Ao que Jota responde com uma pergunta: “onde está o seu namorado?” “O meu namorado vive em São Paulo é moçambicano, estuda lá e estamos tendo um relacionamento sério e eu não queria misturar as coisas, respondi”.

Em seguida Jota disse: “Relaxa está tranquilo” – referi-se Jota segurando na minha mão. E falou mais ou menos assim: “mas você pode ficar comigo sem problema”. Com delicadeza pedi que ele respeitasse o fato de que estava em um relacionamento que se pauta pela fidelidade, e com ele queria que a gente fosse “amigo”. Ele concordou e fiquei mais calmo e pensei comigo mesmo que com a ideia de fidelidade as investidas de relacionamento do Jota iriam cessar. Quando chegamos ao local, Luan e Merton soltaram umas gargalhadas e Victor comentou que estavam a falar de mim. Cumprimentei a todos e olhei fixadamente para o Luan e comentei: “poxa em nossa conversa à tarde você disse que não ia sair, mas sempre saís e não me avisas, mesmo eu manifestando desejo de sair com você e aliás com vocês sempre não me chamam”.

Luan respondeu-me que não programa para sair. Saía quando o Merton o chamava. Por seu turno, Merton respondeu que ninguém estava a me excluir é que geralmente eles marcam as coisas daqui para aqui e nem sempre todos saem juntos. Em meio a essa tentativa de explicar a forma como eles se encontram, comentei mais ou menos assim e olhando alternativamente para cada um deles: “poxa pessoal eu estou muito interessado em ser vosso amigo me ajude a estar com vocês, mesmo sabendo que sou estranho, mas não me excluam dos vossos encontros, por favor. Mas a impressão que tenho é que vocês me colocam muito no papel de pesquisador, eu acho que é por isso, que raras vezes vocês me convidam, mas para mim, para além da pesquisa importa criar amizades e interagir com vocês”.

²⁵ Nos finais de Novembro de 2016, Jota convidou-me para o encerramento das atividades da Universidade das Quebradas no Museu de Arte do Rio. prontamente aceitei o convite. Ao longo do evento sugeriu-me que concorresse para fazer parte do curso de extensão da Universidade das Quebradas edição 2017, porque seria um espaço em que eu poderia conhecer mais pessoas LGBT que me ajudariam na minha pesquisa. No início de 2017, Jota avisou-me sobre o processo de candidatura da Universidade das Quebradas e quando fui aprovado juntei-me a uma rede de estudantes do curso que se chamavam coletivamente de “*bixas pretas*” e eu pensei que ao me aproximar dessa rede e ganhar sua confiança poderia conseguir realizar o meu trabalho, o que não aconteceu.

De seguida, Merton procurou saber sobre a minha intimidade: “tens namorado?” Inventei a mesma estória que expus ao Jota. Ele perguntou “com quem eu me relacionava aqui no Rio?”. Respondi que estava sozinho. Por quê? – perguntou Merton. “Estou numa relação que se pauta pela fidelidade”– respondi. Questionou novamente: “Por que, será que você não sente vontade de beijar, transar pode não ser compromisso?” Respondi que me sentia bem sozinho e queria preservar a fidelidade na minha suposta relação. Merton era insistente em saber sobre a minha intimidade. No entanto, em algum momento da conversa um dos integrantes sinalizou ao Merton do incômodo ou ele mesmo percebeu o clima de desconforto que me causava e mudamos de assunto.

Olhando para as formas como meus interlocutores cariocas se encontram—embora cada caso seja um caso —hoje enxergo que algumas saídas dos meus interlocutores não se pautam pelo planejamento, mas sim pela imprevisibilidade ou espontaneidade. A inspiração para esse veio analítico vem da dissertação de mestrado de Eduardo Cidade, com a sua sugestão de que o que torna memorável as experiências de viagens dos mochileiros é o discurso de espontaneidade, de que se está no lugar por acaso.

Por isso os mochileiros, nem sempre admitem a formalidade, o planejamento e a seriedade em suas viagens, pois as entendem como regras inibidoras do acaso essencial à experiência de viagem. O impacto dessa dimensão não planejada da sua forma de viajar sobre a pesquisa etnográfica é discutido por Cidade de maneira semelhante a essa situação que encontrei no campo, pois se refletia na enorme dificuldade em agendar previamente entrevistas.

Ao incorporar a análise de Cidade (2013) para os meus dados etnográficos sugiro que nem sempre os meus interlocutores planejavam seus destinos de sociabilidade: às vezes, seus destinos se pautavam pela imprevisibilidade e espontaneidade. Por isso, eu deveria tentar compreender as sutilezas de como os meus interlocutores saem para se socializar e como se dão as socialidades dos jovens cariocas. Outra interpretação possível é que os meus interlocutores usavam a narração do não planejamento de suas saídas como desculpa²⁶.

Minha atitude de enfatizar laço de amizade e de sempre querer ser convidado a sair com eles, ao mesmo tempo em que eu os sensibilizava a esquecerem de que sou “pesquisador”, causava certa estranheza em alguns integrantes. Por isso, em uma conversa pelo Facebook Luan mostrou a dificuldade em me ter como “amigo” esquecendo-se que também sou “pesquisador”. No ponto de vista de Luan, esses papéis estão conectados: “Você é nosso amigo. Só que o

²⁶ Sobre o ato de dar uma *desculpa* ver Werneck (2012).

Nelson amigo e o Nelson pesquisador são coisas atreladas. Uma coisa completa a outra. É o mesmo comigo não dá para me querer como Luan amigo sem o Luan cineasta”.

Por sua vez, numa das interações com Jota ele reclamou que eu só estava interessado em ser chamado por eles para sair, e sugeriu que ao invés disso, eu também poderia chamá-los para sair. Como forma de estreitar a amizade e “me misturar” com os jovens, esporadicamente passei a frequentar o Centro de Artes do Cazenga, mas poucas vezes os encontrava e quando ligava estando no Bairro do Cazenga eles não estavam na comunidade. Também passei a chamar para juntos sairmos ou para conhecerem a minha casa; entretanto, por motivos diversos eles estavam sempre indisponíveis. Mas ao acompanhar publicações em suas páginas de Facebook constantemente via postagem de fotos em que Luan, Jota, Merton e Victor estavam juntos em um ambiente de convívio.

É verdade que no início do trabalho de campo no contexto carioca eu tinha receio de revelar que sou “heterossexual” para os meus interlocutores do Cazenga, porque ainda tinha pouca familiaridade com o grupo e também por medo de que as pessoas que eu desejava conhecer me falassem do “lugar de fala” dificultando mais a minha entrada de campo, como se analisará adiante. Por isso, inicialmente nas conversas projetava a imagem de uma pessoa homossexual e fiel pressupondo que a fidelidade resolveria os avanços romântico-sexuais e procurava sensibilizar os jovens para que me aceitassem nas suas vidas como “amigo”.

Retrospectivamente, reconheço que essas estratégias mostraram ser um fiasco: fazia-me passar por alguém que eu não sou; a suposta estratégia de fidelidade não me protegia, pois a fidelidade só era valor para mim e não para os meus interlocutores; pedir ser aceite como “amigo” em suas vidas foi um ato de desespero que não ajudou em nada. Como sugere Beer (2001), “amigo é um status adquirido e não atribuído”. E mesmo pedindo para ser visto como “amigo” era associado a um “pesquisador” com interesse de tornar a eles meus “objetos de estudo”. Pelo contrário, deveria deixar os interlocutores encontrar o meu lugar nas suas vidas.

A atitude de ludibriar informações sobre minha orientação sexual deixava-me desconfortável. Lembro-me que liguei para o meu coorientador Bruno Zilli narrei as cenas que me deixavam desconfortável na interação com os jovens do Cazenga e pedi dicas de como contornar as investidas e se eu podia contar a minha orientação sexual para ele. Para o meu coorientador as conversas sobre paquera talvez fossem uma brincadeira e eu não devia levá-las seriamente. Meu coorientador ainda sugeriu que, caso persistissem, poderia dizer que estou proibido de me envolver com os interlocutores por questões éticas da pesquisa. Sugeriu-me ainda que talvez fosse cedo para revelar a minha orientação sexual porque ainda não tinha muita

aproximação com os jovens e que no contexto brasileiro era pouco frequente um “heterossexual” se interessar em estudar o universo LGBT.

Nos meados de Setembro de 2016, marquei um encontro com a minha orientadora Maria Claudia Coelho para discutir sobre o andamento do meu trabalho de campo e minhas estratégias de inserção no Rio de Janeiro. Minha orientadora alertou-me para respeitar as responsabilidades éticas básicas da pesquisa, explicando que era um procedimento eticamente inadequado a estratégia de omitir a minha orientação sexual aos meus interlocutores, por exemplo. Sugeriu-me que minha entrada no campo e interação com as pessoas LGBT deveria ser feita com competência, afeto, respeito e amizade e não enganando os sujeitos. Assim, tal como muitas pessoas LGBT em situação de armário e que sentem o desconforto desse lugar, eu tinha que superar o receio de revelar a minha orientação sexual para os meus interlocutores, da mesma forma como alguns LGBTs superaram o receio de revelar suas orientações sexuais para seus parentes e “amigos”, por exemplo.

Paradoxalmente, quando tomei a coragem de revelar a minha orientação sexual para os meus interlocutores cariocas que pareciam ter interesse em integrar na minha pesquisa surgiu outro imprevisto na interação, e por causa dele fiquei contaminado com a ideia de que não tinha “legitimidade” de escrever ou falar sobre experiências de sujeitos LGBT porque não tinha uma ligação identitária com as pessoas que procurava investigar.

Este imprevisto tem a ver com as ideias de “lugar de fala”, “protagonismo” e “representatividade” que os grupos minoritários tais como os LGBT acionam para dar legitimidade e tirar legitimidade de quem escreve ou fala sobre determinado assunto. Para usar as ideias de Werneck (2012), por algum motivo, meus interlocutores cariocas acreditam que tem que existir uma ligação biográfica ou identitária entre nós e aquilo que pesquisamos. A seguir narro as interpelações que passei a confrontar quando passei a revelar a minha orientação sexual aos meus interlocutores.

1.1.1. “Não dê pitaco sobre assuntos que você não vive”: os discursos sobre o “lugar de fala”

No contexto carioca encontrei recorrência nos argumentos de “lugar de fala”, “representatividade” e “protagonismo” que os meus diferentes interlocutores mobilizavam para me explicar por que eu não deveria estudar as vivências LGBT. Seguindo a perspectiva de

Durão e Coelho (2012), hoje enxergo que os argumentos dos meus interlocutores sobre o “lugar de fala” e o “protagonismo” trazem embutido um *projeto moral* e uma “moral da história”.

Quando os jovens do Cazenga, na voz de Merton e Victor, tomaram conhecimento da minha orientação sexual explicaram-me que seria muito difícil realizar a pesquisa que propunha fazer no Rio de Janeiro porque era “hétero”, e sendo um estudioso estrangeiro teria dificuldade de entender o humor das pessoas LGBT, pois havia chegado num momento histórico em que os grupos minoritários estão ocupando os espaços universitários e as esferas sociais reivindicando o “lugar de fala”, a “representatividade” e o “protagonismo” como forma de resistência e de denúncia das opressões históricas.

Para além dos meus interlocutores do Cazenga, encontrei também outros interlocutores negros gays universitários e engajados politicamente com as questões negras e dos LGBT negros que me disseram, uns com tom veemente e outros com tom de autoridade, que por ser um estrangeiro e “heterossexual” não tinha legitimidade e competência para estudar qualquer vivência das “*bixas pretas*” porque me faltava experiência subjetiva e objetiva.

A título de exemplo, no início de Abril de 2017 fui à Lapa para participar *Da marcha nenhum beijo a menos: Dos Arcos ao Bairro de Fátima*²⁷. Ao longo da marcha me esbarro com Helder²⁸, jovem negro e gay que estava na companhia de outras pessoas negras e gays. Juntei-me à sua rede de pessoas para acompanhar o evento e conviver. Depois de um tempo desistimos da marcha e ficamos num bar pelos arredores da Lapa para conversar. Inicialmente no bar éramos cinco integrantes, mas com tempo o número de integrantes chegou a dez pessoas. Todos eram jovens negros e gays. Quando me apresentei, inevitavelmente meu sotaque denunciou que eu era uma pessoa de fora e houve curiosidade de saber de onde eu vinha e o que estava fazendo no Rio de Janeiro.

Falei para os sujeitos próximos da minha mesa que era doutorando em Ciências sociais na UERJ. Todavia, Helder comentou que eu desenvolvia uma pesquisa relacionada às homossexualidades. Por conta disso, algumas pessoas perguntaram-me o assunto da minha pesquisa. Comentei que estava a realizar um estudo comparativo com foco nas socialidades lúdicas e jocosas no universo dos gays negros entre Rio de Janeiro e Maputo, mas sem sucesso

²⁷ O evento foi organizado em reação ao ato homofóbico sofrido por dois jovens gays por conta de um beijo no Bairro de Fátima. Segundo informações que acompanhei pelo Facebook, os jovens foram expulsos a soco e a chutes e segundo os agressores, ali é “um local de família e com crianças e não é lugar para beijo de casal de demônios”. A intenção do evento era fazer uma caminhada pela Lapa em direção ao Bairro de Fátima, ocupando a região, espalhando cores, purpurinas, alegria, afeto e deixando beijos.

²⁸ Estudante de pós-graduação em uma Universidade Pública no Rio de Janeiro.

na inserção no campo no contexto carioca. Entretanto, algumas pessoas perguntaram se eu era gay. Ao que respondi que era “hétero” devido à força das normas sociais, mas era cético a quaisquer categorizações e identificações sexuais porque muita das vezes as nomenclaturas dizem muito pouco do que as pessoas são.

Os meus companheiros de diálogo ficaram admirados e perplexos. Baltazar olhou fixamente em mim e perguntou: por que se interessar em pesquisar homossexuais sem ser um deles? Respondi-lhe que fui ensinado que o conhecimento antropológico é fecundo na medida em que o estudante se dispõe a (re) conhecer a racionalidade do “outro” e respeitar a sua alteridade. Como explicou Hélio Silva (1993, p. 145), “sob este signo, firmou-se uma ciência. O deslocado, o desamparado, o desarticulado, o residual. Tais resíduos constituem o toque de caixa dessa ciência”. Imediatamente Baltazar retruca e disse-me que essa visão de fazer pesquisa deve ser questionada.

Com um tom firme e com autoridade Reinaldo disse-me: “você não pode pesquisar sobre homossexualidades, não és gay, deixa as “bixas” falarem sobre suas vivências, é isso”. Contou-me ainda que a maioria dos estudos é sobre a homossexualidade e não sobre a heterossexualidade e ele nunca ouviu uma “bixa” a falar sobre a heterossexualidade. Aconselhou-me que como me identifico como “hétero” deveria escrever e falar sobre sexualidade dos “héteros” negros.

As breves palavras do Reinaldo me deixaram zozzo e sem saber o que dizer. Aproximei-me dele e perguntei se alguma vez ele pensou em escrever ou falar sobre brincadeiras e piadas no universo das “bixas pretas”. Acenou que não com a cabeça. Então, falei a ele que na academia nem sempre suas características pessoais e suas experiências subjetivas são importantes para a escolha do tema. Às vezes o que interessa é o tipo de problematização que o estudioso se propõe a compreender. Mas concordei que no plano de luta de direitos e reconhecimento é importante que as minorias falem por si.

Comentei ainda que conhecia poucos estudos escritos por mulheres e homens heterossexuais negros discutindo as vivências dos homossexuais masculinos, femininos e pessoas trans. Sensibilizei-o a considerar que embora eu seja “heterossexual” e estrangeiro, era um negro que se engaja no respeito à diferença, ao contrario de outros heterossexuais negros que são homofóbicos. Logo, ele podia me ver como um potencial “aliado” em vez de como “opositor”. Inesperadamente, ele me disse que entendia o meu ponto de vista, mas passou horas a defender o que considero como uma espécie de “solipsismo”: as pessoas só podem estudar a si mesmas, e falarem das suas experiências subjetivas, ou seja, mulheres escrevendo sobre

mulheres, homossexuais sobre homossexuais, negros sobre negros, heterossexuais sobre heterossexuais.

Honestamente, eu concordava com todas as reivindicações do Reinaldo, mas tinha enorme dificuldade de aceitar as ideias homogeneizantes como os brancos discriminam os pretos, os brancos não podem se mobilizar e falar sobre racismo, pois não vivenciam essa opressão ou os heterossexuais não podem falar sobre homofobia, pois não vivenciam essa opressão. Esse tipo de raciocínio deixava-me indignado, porque conheço pessoas brancas e heterossexuais (negros e brancos) que são solidários à luta contra o racismo e a homofobia respectivamente²⁹.

A conversa com Reinaldo lançara-me numa agonia durante meses. Essa agonia resultava, por um lado, de eu acreditar que o que ele me sugeriu sobre o “lugar de fala”, “escrevivência” e “representatividade” fazia todo sentido no campo político de luta pelo reconhecimento e busca de direitos sociais³⁰. Por outro, não fazia sentido para uma investigação antropológica que se dedica a estabelecer uma relação reflexiva *com* “Outro” e a decifrar o “Outro”.

No entanto, não sabia como avançar diante desse choque e cogitar em desistir da investigação que desenhara era assumir que sou um fracassado e incompetente etnógrafo por não aguentar os desconfortos e saber superar os obstáculos com vista a produzir o saber antropológico. Contudo, em meados de Maio de 2017, devido às sucessivas dificuldades e desconfortos que os meus interlocutores impunham para fazer parte do seu mundo com vista a realizar minha investigação, tomei a mais difícil decisão: desistir de fazer trabalho de campo no Rio de Janeiro.

Como referi acima, em Novembro de 2016, Jota falou-me da possibilidade de encontrar interlocutores para minha pesquisa na Universidade das Quebradas edição 2017. Seguindo sua sugestão, no início de 2017 candidatei-me e fui aprovado para frequentar o curso da Universidade das Quebradas e ao longo do curso criei laços com quatro jovens gays que coletivamente se chamam de “bixas”. Dos quatro, um era branco; os outros eram negros, dos

²⁹ Hoje enxergo que não comungar os mesmos ideais e ter tido uma postura relativista com os meus interlocutores ainda no processo da negociação de entrada no campo pode ter contribuído para minar a confiança. Como adverte Pina Cabral (1983), “o etnógrafo tem de tomar o cuidado de não se exprimir sobre assuntos que feririam as sensibilidades dos seus anfitriões, enquanto estes não necessitam de tais precauções”.

³⁰ O termo *escrevivências* foi cunhado em 1995, por Maria de Conceição Evaristo. O termo tem a ver, com autobiografia, com uma escrita literária comprometida com a escrita de si e com o fato de que a subjetividade de qualquer escritor ou escritora contamina a sua escrita. Conceição Evaristo é uma das escritoras contemporâneas que mais reivindica o “estatuto de escrevivência”.

quais dois eram jovens artistas e performers que espelham vivências subjetivas nos seus trabalhos artísticos.

Depois de um tempo de convivência com os jovens gays no curso, partilhei a minha pesquisa, como pretendia realizar a minha etnografia e pedi para fazer parte de suas redes de amizades para conseguir fazer o trabalho a que me propus na tese. Nas conversas que mantive com cada um dos jovens, falei da minha orientação sexual, como me interessei pela temática das homossexualidades e partilhei algumas dificuldades que havia passado no contexto carioca, concretamente o desconforto com o discurso de “lugar de fala” e minha indignação por não ser visto como “aliado” pelos meus interlocutores.

Surpreendentemente, cada um à sua maneira negou que eu me aproximasse de suas redes de amizades, porque tal como os meus interlocutores do Cazenga meu pedido de amizade só fazia sentido pela pesquisa e eles não queriam ser “objetos de estudo”. Por exemplo, na conversa com Pablo, ela (e) disse que seria difícil aceitarem-me como “amigo”, porque eu juntar-me-ia a eles com intuito de fazer minha pesquisa, o que significa que eles seriam meus “objetos de estudo”, e não meus “amigos”³¹. Contra argumentei dizendo que em minhas pesquisas busco interlocutores e “amigos” e não “objetos de estudo” e caso eles me aceitassem a escrita da tese seria colaborativa e futuramente poderia publicar artigos em conjunto a partir do material da pesquisa como forma de minimizar as fronteiras entre “pesquisador” e “objetos de estudo”³².

A todo o custo, Pablo rejeitava minhas propostas dizendo que no fundo eu estaria fazendo deles “objetos” de pesquisa. Ademais, para ela (e), eu teria dificuldade de entender o seu mundo porque era estrangeiro, sem experiência subjetiva do que as “bixas pretas” enfrentam. Por isso, ao longo da conversa passou horas a me sensibilizar para a importância do “lugar de fala”, “da representatividade” e do “protagonismo” como formadas minorias contarem suas narrativas e quebrarem a hegemonia que os cisgêneros têm de pesquisar e representar as vivências dos homossexuais. Falou e criticou a opressão que os “corpos dissidentes” sofrem nas universidades brasileiras e nos espaços artísticos.

³¹ Pablo é um/a jovem ativista LGBTQ+, manicura e puta-pornô-terrorista. Graduanda em uma Universidade Pública do Rio de Janeiro. Tem o corpo como principal suporte de trabalho e sua performatividade diária como plataforma de pesquisa. Pablo recusa à norma binária e se sente mais confortável como um gênero fluido. Para saber mais sobre a biografia de Pablo, ler Queiroz e Moss 2017.

³² A ideia de produzir artigos em coautoria com os colaboradores de pesquisa como uma forma de romper a ideia de objetos de pesquisa e reconhecimento do trabalho colaborativo me foi sugerido pela antropóloga Silvia Aguião no início de 2017. Daí em diante sempre que abordava as pessoas, sugeria esta proposta de borrar as fronteiras “pesquisador” e “objetos” de estudo.

No entanto, coloquialmente a “gota d’água” que me levou a desistir da pesquisa ocorreu nos meados de Maio de 2017, na aula do curso da Universidade das Quebradas, que sob coordenação dos professores André Botelho, Antonio Brasil Jr, Mauricio Hoelz e Lucas Carvalho. Depois de discutirmos o texto *A luta pelo reconhecimento*, de Axel Honneth tínhamos que formar grupos de discussão para responder as seguintes questões: a) como a experiência de dor e de desrespeito sentidos individualmente podem dar lugar a movimentos coletivos de luta por reconhecimento? b) como a experiência de dor e de sofrimento do outro podem abrir um horizonte comum compartilhado? c) como uma pessoa pode se sensibilizar e lutar pela dor e pelo sofrimento dos outros? Em seguida, cada grupo tinha de eleger três porta-vozes para fazerem uma exposição sistematizada do debate para o conjunto dos participantes da aula.

No total formamos quatro grupos. Em cada grupo existia um professor que orientava a discussão. Os integrantes do meu grupo concordaram que eu deveria ser um dos porta-vozes do grupo. No momento da apresentação, partilhei a minha experiência de como realizei o descentramento identitário e me envolvi com as questões LGBT no contexto moçambicano narrando também como me interessei em pesquisar a temática das homossexualidades.

Em seguida falei da minha experiência no Rio de Janeiro, acima de tudo, expus aos olhos dos colegas os obstáculos que dificultavam a minha inserção no Rio de Janeiro: as pautas de “o lugar de fala”, da “representatividade”, do “protagonismo” e interlocutores que não queriam ser “objetos de estudo”. Falei para todos que vinha de um contexto social e histórico em que poucos estudiosos escrevem e falam sobre questões do universo LGBT e as pautas que os interlocutores cariocas advogam são ainda muito exógenas para boa parte dos ativistas e meus interlocutores LGBT moçambicanos.

No entanto, terminei a minha fala concordando com a relevância das pautas de “lugar de fala”, da “representatividade” e do “protagonismo” no plano de luta política pelo reconhecimento, mas adverti também que os movimentos sociais precisam de potenciais “aliados” nas suas lutas pelo reconhecimento. Imediatamente, Pabllo levantou a mão e disse com um tom veemente: “eu só queria comentar que o Nelson fez uma fala de vitimizado, a gente não nega que um hétero seja nosso amigo, ele é nosso amigo, só que ele é uma pessoa de fora, que faz doutorado e quer fazer uma pesquisa sobre nós e nós não queremos ser objetos de pesquisa porque de acordo com ética, nós temos o direito de negar de sermos estudados”.

A fala de Pabllo foi a “gota d’água”. Pois ela (e) sabia que em minhas abordagens procurava evitar a reificação das dicotomias “pesquisador” e “objetos de estudo” e sabia das

dificuldades que eu tinha de encontrar interlocutores. E só me restava respeitar o direito da maioria dos meus interlocutores cariocas, que inclusive está previsto no código de ética do antropólogo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA): *direito das pessoas que são objeto de estudo recusar-se a participar de uma pesquisa*.

Contudo, para além de desistir do campo, a fala de Pablo teve um efeito prático: passei daí em diante a desenvolver desinteresse por agendas culturais e eventos direcionados ao universo LGBT. Desdenhei por alguns meses discutir assuntos relacionados ao universo LGBT e deixei de sensibilizar meus amigos cariocas para cessarem com as agressões verbais e chacotas contra pessoas que a seus olhos fossem “viados”³³.

Curiosamente, depois de ter dito aos meus interlocutores do Cazenga que havia desistido de fazer campo e ter escrito um desabafo na minha página do Facebook sobre o impasse de “lugar de fala” para fazer pesquisa, Jota e Luan passaram a me chamar nos seus convívios, mas eu declinava os convites porque ainda estava muito ressentido e exaurido psicologicamente. A atitude dos meus interlocutores do Cazenga de passar a chamar-me nos seus encontros depois de ter desistido de fazer pesquisa mostra que estavam dispostos para me incluir como “amigo” em suas vidas, mas não estavam dispostos a ser objeto de escrutínio. São jovens politicamente engajados em movimentos culturais no Rio de Janeiro. Dos quais alguns são estudantes universitários em universidades públicas no Rio de Janeiro e outros artistas que se envolvem com movimentos culturais no Cazenga.

As performances artísticas de alguns dos meus interlocutores cariocas se apresentam como uma alternativa viável de arte e de resistência contra o sistema hegemônico de arte e de representar o outro. Por exemplo, Merton e Luan são cineastas que retratam em seus filmes questões relacionadas a gênero, sexualidade e raça das pessoas negras. Victor é ator e nas peças que observei na Lapa fazia performance de uma *drag queen*. E Jota é produtor cultural que trabalha no eixo de Arte e Cultura e está voltado para as atividades infantis, de raça, gênero e LGBT. Idealizou alguns projetos voltados para dança e para as “*bixas pretas*” e por fim, como explicam Queiroz e Moss (2017), a arte de Pablo é política no sentido de quebrar tabus e se apresentar como uma alternativa viável de arte sem amarras, sem concessões ao mercado e ao sistema.

³³ Ironicamente, foi-me difícil suportar as atitudes preconceituosas dos meus amigos. Porque minha indiferença me tornava cúmplice, e isso me causava desconforto. A solução que encontrei de me sentir bem com os meus valores foi preferir me ausentar quando meus amigos iniciavam conversas com teor preconceituoso contra homossexuais.

Na seção seguinte mostro como realizei o esforço de dar sentido aos percalços metodológicos.

1.2. Contar, lamentar e a luta de dar sentido aos percalços metodológicos

Foi-me difícil tomar a consciência de que o campo no contexto carioca se tinha fechado. Mesmo com o apoio emocional que recebia da minha orientadora sentia-me angustiado por não ter contornados os obstáculos. Como forma de tirar a sensação de fracasso e de impotência que eu sentia, decidi contar e lamentar os dilemas etnográficos que vivenciei com outros colegas. Com esse exercício percebi exemplos semelhantes e as angústias compartilhadas se tornaram em forças coletivas, dando suporte emocional que me permitiu transformar os dilemas em dados de investigação³⁴.

Em conversas informais sobre os dilemas da minha pesquisa com colegas na disciplina de seminário de tese em 2017, tomei conhecimento de que uma doutoranda, branca, classe média e moradora da zona sul ficou exaurida com as dificuldades e desistiu de fazer sua pesquisa com as jovens brancas, moradoras das favelas da zona norte do Rio de Janeiro porque suas interlocutoras lhe disseram que só podem ser estudadas por uma pessoa que partilha suas experiências subjetivas, contrariando o caminho habitual da antropologia. O que significa que alguns atores sociais brasileiros, principalmente aqueles ligados, nos termos de Goldman, aos “novos movimentos sociais” valorizam a correspondência entre quem enuncia, escreve e fala sobre determinado assunto com a sua identidade, sua biografia e local de residência.

No que diz respeito à “representatividade” e à “participação”, sua importância ficou evidente para mim, em meados de Junho de 2017, ao assistir o espetáculo de Linn das Quebradas na Glória no Rio de Janeiro. Quando Linn das Quebradas começou a cantar pude observar o encanto das pessoas pelas suas músicas: algumas pessoas choravam de emoção e outras com entusiasmos recitavam os versos poéticos de Linn.

³⁴ Importa referir também que o esforço de entender os percalços metodológicos que lidei na interação com os meus interlocutores como dados de campo, “bons para pensar” o paradoxo da amizade na pesquisa de campo, poder, saber e ética no exercício da pesquisa antropológica e a consolidação do engajamento dos sujeitos LGBT no contexto carioca devo à “sabedoria” da minha orientadora, que sempre me transmitia confiança mostrando coisas interessantes no caos que me rodeava.

A dada altura, Linn parou de cantar e falou para o público mais ou menos o seguinte: “luto por ‘representatividade’ e ‘participação’ na música, tudo o que faço é política; cada palavra que digo em minha música é política, é uma atitude, é um posicionamento”. Quando ela terminou de proferir esse discurso, o público gritou, assobiou e aplaudiu com intensidade. Matheusa Passarelli, que estava do meu lado, em voz alta disse: “*não tem volta nosso nome é revolta, esse é o futuro*”³⁵. Daí em diante, comecei a buscar o sentido das palavras proferidas por Linn das Quebradas e principalmente a forma como o discurso dela foi recepcionado pelo público.

“Eureka! Eu poderia ter seguido Evans-Pritchard que no seu encontro etnográfico se rendeu ao tema que os seus interlocutores Nuer privilegiavam naquele momento”. Com essa recordação, me dei conta de que a jocosidade era algo importante e interessante para mim e não para os meus interlocutores. Para os meus interlocutores o interessante e importante a discutirem era a homofobia, o genocídio dos negros, a violência policial, os privilégios da branquitude, a “representatividade”, a falta de protagonismo histórico e a opressão no espaço acadêmico.

A partir desse momento, propus a mim mesmo a tarefa de entender o que eu não queria entender. Em conversas com Helder fiquei a saber que os sujeitos dos “novos movimentos sociais” no contexto carioca apostam em suas “escrevivências”, porque teriam mais sensibilidade e responsabilidade com aquilo que vão escrever e falar sobre o grupo, contrariamente aos pesquisadores que não pertencem às comunidades dos estudados que produziram estereótipos e retratariam de forma equivocada determinadas minorias históricas.

O que mais me impactou foi ouvir de uma colega do curso de fotografia, Judite, que as resistências e as críticas que alguns grupos minoritários impõem ao modo de atuação dos investigadores de fora serviam para os pesquisadores de fora reconhecerem os seus privilégios sociais e que, no meu caso, devia reconhecer que a heterossexualidade me coloca em privilégio contra as pessoas LGBT.

Quando Judite falou dos meus privilégios fiquei muito confuso, pois eu nunca me havia imaginado como privilegiado por ser “heterossexual”. Então, retruquei falando que sempre me empenhei em subverter a heterossexualidade e suas normas de reprodução. E através dessa minha postura crítica me aproximei das minorias sexuais e de gênero. E por conta disso, sofria

³⁵ Conheci Matheusa Passarelli em 2016, quando procurei inserção na rede de estudantes LGBT da UERJ. Ela era uma jovem estudante de artes visuais da UERJ, militante do movimento LGBT e se apresentava como uma pessoa com identidade de gênero não binária. Em 29 de Abril de 2018, Matheusa foi cruelmente assassinada no morro do 18, favela da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro.

estigma e ridicularização por estudar e escrever sobre assuntos ligados às homossexualidades e por conviver abertamente com os homossexuais.

Judite retruca dizendo que, ninguém morre por ser “heterossexual”, pois, é um lugar muito confortável, e que eu deveria entender que agora alguns negros dissidentes sexuais e de gênero são politizados, universitários, e não precisam de outras pessoas que falem por elas. De forma contundente, Judite disse mais ou menos assim: “a gente preta no geral continua morrendo. As pessoas brancas devem ver os negros, as mulheres, os homens, os gays pretos na academia falando sobre suas vivências e que eles sentam e escutam a nossa voz”.

Na hora, a fala da Judite me impactou, fiquei calado e me questioneei como seria possível fazer ciência social no “lugar de escuta”. Com tempo, comecei a reconhecer a precisão a fala da Judite: tenho os privilégios estruturais da heterossexualidade: posso frequentar espaços públicos e manifestar a minha afetividade sem xingamentos, sem correr o risco de ser agredido ou morto por causa da minha orientação sexual.

Como aponta Nathalia Gonçales (2018, p. 108), “situações de exclusão e violência sistêmica compõem parte da vida diária de pessoas trans, sapatonas e bichas, principalmente as racializadas e empobrecidas, assim como outros corpos dissidentes sexuais e desobedientes de gênero”. Por isso, hoje entendo porque meus interlocutores cariocas reivindicam o “lugar de fala”, a “representatividade” como forma de serem vistos como sujeitos e porta-vozes de suas vivências³⁶.

No entanto, como atestou Kita Pedroza, colega de doutorado, em nossa conversa sobre os dilemas no trabalho de campo, os investigadores devem refletir sobre o seu “lugar de fala”, nos seus textos, explicando aos leitores de onde surge o seu interesse de estudar determinado assunto e determinadas pessoas. Pois, ao proceder dessa maneira, torna mais claras as questões

³⁶ Em Fevereiro de 2018, MONART (Movimento Nacional de Artistas Trans), escreveu uma carta para artistas cisgêneros sobre empregabilidade, transfobia e representatividade. Em parte a carta surge em reação ao artigo de opinião intitulado, *A insurgência trans e seu alvo impreciso*, de Valência Losada, em que a autora reagiu contra as manifestações ocorridas na estréia do espetáculo *Gisberta*, no Centro Cultural Banco do Brasil de Belo Horizonte – em que Luis Lobianco conta a história de Gisberta Salce Junior, transexual morta em Portugal em 2006 e os grupos LGBTQ protestaram contra o fato de um ator cisgênero interpretar pessoas trans. Segundo o MONART, representatividade “é o ato de estarmos presentes. Não existe meia representatividade. Ou se tem ou não se tem”. Na carta o movimento sugere os seguintes acordos: 1 – Que vocês parem agora de nos representar (estanquem essa sangria) por no mínimo 30 anos. Vocês (homens) brincam com o feminino desde que o teatro é teatro; 30 anos não é nada; 2- Que substituam atores cisgêneros representando papéis trans por artistas trans (e nos incluam dentro dos processos artísticos); 3- Que nos incluam efetivamente em seus coletivos, grupos, filmes e peças; 4 – Que parem de nos retratar e representar de forma chula; de motivar o riso frouxo com piadinhas que nos inferiorizam; 5 – Que pesquisem de fato nossas vivências. Vocês nos retratam de qualquer maneira, sem respeito nenhum; 6- Cansamos de servir apenas (aliás, queremos parar de servi-los) como experimentos cênicos e acadêmicos. Queremos ser corpos sujeitos.

de intencionalidade, experiência e limites da representação. Como explicam Moutinho, Trajano Filho e Lobo (2017), com o foco na reflexão do lugar de fala do pesquisador é possível agregar uma camada extra de significação à produção do conhecimento ou à análise.

Deste modo, optar por conversar com colegas permitiu-me reconhecer experiências semelhantes e as nossas angustias compartilhadas minimizaram a minha sensação de fracasso e funcionaram como suporte emocional necessário para a produção do saber e para entender que os percalços e os desafios do campo nem sempre são para serem superados heroicamente pelos pesquisadores, mas para serem pensados. Em última instância, se o saber antropológico é fruto de relações sociais, e “toda relação é uma transformação” (MARIANO, 2017), o encontro etnográfico, com a sua exigência de mergulho na alteridade, molda muito mais o antropólogo do que seus interlocutores (MENESES, 2006).

A relação de interação com os interlocutores cariocas, para além de ter-me moldado, deixou-me “afetado”, como sugere J. Favret-Saada (2005), pois ao longo do meu encontro etnográfico com as “manas trans” em Maputo vivenciei um paradoxo similar ao descrito por Lévi-Strauss: em lugar de me abrir para entender o contexto do ativismo da LAMBDA, minha experiência etnográfica no contexto carioca me restituía as ideias das “*bixas pretas*” cariocas politizadas (a “representatividade”, o “protagonismo” e o “lugar de fala”), enquanto essa experiência, no contexto maputense, se dissolvia entre os meus dedos.

Por exemplo, o fato de os filmes escolhidos nas sessões de cinema da LAMBDA serem estrangeiros e com elenco composto por pessoas brancas me fez refletir no seguinte: por que os ativistas da LAMBDA organizam sessões de cinema com filmes estrangeiros e os participantes LGBT se deleitam em assistir? Será que minhas interlocutoras se sentem representadas nas histórias dos filmes? Quando perguntei desesperadamente às “manas trans” de Nova Jersey sobre essas dúvidas, a maioria respondeu que o importante é a história, se os atores são negros ou brancos pouco importa. “Estamos aqui para divertir”, foi a resposta usual entre minhas interlocutoras de Maputo. Este caso mostra que entre meus interlocutores cariocas e maputenses existem diferentes tipos de sensibilidade em relação a temas e narrativas LGBT. Ademais, as pautas de “representatividade”, do “protagonismo” e do “lugar de fala” não fazem sentido para minhas interlocutoras de Maputo.

A seguir, vou procurar dar inteligibilidade aos imprevistos com interlocutores cariocas à luz dos debates antropológicos.

1.3. O paradoxo da amizade, poder, saber e ética no exercício da pesquisa etnográfica

Nesta seção, analiso os dilemas para o estudioso querer ser “amigo” dos seus possíveis interlocutores e ao mesmo tempo, transformar os mesmos em interlocutores de pesquisa num contexto em que os sujeitos têm ideias sobre o tipo de relacionamento que uma amizade e uma pesquisa devem envolver. Analiso também questões de poder, saber e ética no exercício da pesquisa etnográfica.

Para Beer (2001), a amizade não é apenas um tema de pesquisa importante, mas também uma relação importante durante o trabalho de campo. Em alguns casos (tal como no presente estudo), criar situação de amizade com os interlocutores de pesquisa é mesmo a pré-condição do trabalho de campo. No entanto, Beer observa que a discussão sobre a amizade formada no curso do trabalho de campo não tem sido sistematicamente tratada nos textos antropológicos. Exceções são os artigos de Reina (1959), Friedman Hansen (1976) e Hendry (1992).

Está bem documentada pela literatura que a amizade é uma relação social baseada na escolha ou na voluntariedade. É um status adquirido e não atribuído e o relacionamento é frequentemente visto como afetivo. Todavia, como lembra Paine (1969, p. 507), o conteúdo emocional da amizade pode variar fortemente. Mas a mutualidade, concernente ao interesse no relacionamento, parece ser um requisito importante (REZENDE, 2002a; KILLICK e DESAI, 2010; BEER e GARDNER, 2015).

Como explica Beer (2001), nos trabalhos antropológicos sobre amizade, no contexto do trabalho de campo, entre os tópicos discutidos, estão os conflitos de papéis. No entanto, a autora observa que a maioria dos estudos não explicita o que se entende por amizade, e poucos autores relatam se a amizade com os informantes é assim chamada a partir da perspectiva do pesquisador (como no meu caso) ou do ponto de vista êmico.

Beer observa ainda que, às vezes, nos textos sobre o trabalho de campo, a amizade é retratada de um ângulo unilateral: “informantes se tornam amigos”. Essa postura, segundo Beer cria um dilema, pois leva a uma abordagem muito instrumental e muitas das vezes desonesta da amizade, pois o interesse da ciência exige que você classifique seus informantes, o que leva a autora questionar se os informantes são nossos “amigos” ou “objetos de estudo”³⁷.

³⁷ Bell e Coleman (1999) trazem também questões semelhantes sobre a complexidade e ambiguidade das relações de amizade no contexto do trabalho de campo.

No meu caso, ao refletir sobre o meu encontro etnográfico no Rio de Janeiro vejo que os conflitos de papéis entre ser “amigo” e “pesquisador” aparecem como um dos problemas que dificultaram desenvolver uma relação de amizade e confiança com os meus interlocutores. Uma dentre as minhas falhas foi a de ter levado para o campo minhas expectativas de amizade antes de ter uma compreensão mais profunda da noção de amizade dos meus interlocutores e como eles enxergam as relações de sujeito e de objeto de conhecimento.

É verdade que eu desejava ser “amigo”³⁸ dos meus interlocutores e também que eles fossem meus companheiros de pesquisa, mas para meus interlocutores, meu pedido de amizade criava problema de expectativa do papel de “amigo”. No imaginário deles, eu queria que eles fossem meus “objetos de estudo”, mais do que meus “amigos”. Ou seja, eu acionava a linguagem de “amigo” para conseguir “usa-los” como “objetos de estudo”.

Consequentemente, ao longo do trabalho de campo, enquanto eu continuava a negociar o meu lugar de “amigo” e de “pesquisador” no seu mundo, meus interlocutores rejeitavam me aceitarem em suas redes de socialidades, pois sabiam que ser “amigo” de alguém a quem se quer pesquisar envolve um tipo de relação diferente da amizade: ao invés de ser uma relação simétrica e com igualdade de posição, seria uma relação assimétrica e hierárquica. A primeira relação, juntamente com o compartilhamento de valores, gostos, ambiente social e opinião política, é valorizada e desejada nas relações de amizades dos meus interlocutores cariocas.

Os problemas dos conflitos dos papéis de amizade no trabalho de campo entre antropólogos e interlocutores também é relatado nos artigos de Reina (1959), Hansen (1976) e Hendry (1992). Os índios guatemaltecos estudados por Ruben Reina (1959) mostram que o desconhecimento das diferenças culturais entre as noções de amizade no contexto do trabalho de campo pode causar problemas. Os índios guatemaltecos têm expectativas claramente definidas em relação à amizade, sendo a exclusividade um dos critérios valorizados.

Ruben E. Reina afirma que não apenas seus interlocutores, mas também os de sua esposa acabaram com os relacionamentos quando os dois investigadores criaram contatos com outros interlocutores, não correspondendo, assim, às expectativas de exclusividade. Somente ao dar uma explicação detalhada do papel do antropólogo e sua necessidade de manter contato com mais de uma pessoa é que Reina conseguiu um interlocutor que aceitasse esse tipo de relacionamento, permitindo deste modo que a sua pesquisa fosse possível.

³⁸ O tipo de amizade que eu desejava estabelecer com meus interlocutores se pautaria pela generosidade, intimidade e confiança. Então eu esperava deles proximidade, lealdade e franqueza, da mesma forma que eu projetava ou passei a projetar esses ideais para eles. Mas como lembra Rabinow (1997, p.161), “um desejo de amizade pode surgir rapidamente, mas a amizade não”.

Uma análise excepcional sobre o paradoxo da amizade no decurso do trabalho de campo foi publicada por Joy Hendry (1992). A autora descreve as mudanças no relacionamento com sua amiga japonesa de quase duas décadas mostrando as vantagens e dilemas para o antropólogo de transformar um “amigo” em informante, mas também expõe problemas para o informante de ter um antropólogo como “amigo”. Hendry explica que no contexto japonês é impossível alinhar a desigualdade com a amizade.

Enquanto Hendry pesquisava no contexto rural do Japão, a simetria e a posição de igualdade dominara o relacionamento com sua amiga Sachiko. Os conflitos na relação surgiram quando Hendry começou a estudar as formas japonesas de polidez em *nakama* e integrou Sachiko a essa parte do projeto por perceber que ela seria útil para discutir o uso de níveis de fala de um modo aberto e analítico. Então, Hendry contratou a amiga como assistente de pesquisa e lhe pagava com uma verba de pesquisa. Com o tempo, Sachiko começou a manifestar um conflito entre papéis. Sachiko se ressentiu de receber um pagamento, já que ela parecia perder o status de igualdade na relação. Ademais, a amiga de Hendry acreditava que a antropologia era o estudo, de pessoas mais abaixo na hierarquia e agora se via como objeto de estudo o que lhe causava um sentimento de vulnerabilidade.

No entanto, através dos imprevistos vivenciados no seu trabalho de campo com sua amiga, Hendry reuniu mais conhecimento do que qualquer outro contato com outras mulheres japonesas e percebeu que estava em um exemplo prático de que “*when a person wants to put the brakes on in a relationship, she reverts to the type of polite language used with strangers*” (HENDRY, 1992, p. 166).

Minha experiência com os interlocutores cariocas para além de mostrar os conflitos de papéis entre “amigo” e “pesquisador” no trabalho de campo, também permite discutir sobre poder, saber e ética no exercício da pesquisa etnográfica. As relações de poder exercidas pelos investigadores sobre os investigados, tanto em campo quanto no próprio processo de escritura na antropologia, estão bem documentadas nos últimos anos, sobretudo com a crítica pós-moderna norte americana. No entanto, como lembra Lecznieski (2005, p. 27), isso não quer dizer, porém, que os nativos também não tenham interesses e estratégias de poder. Por isso, penso tal como melhor resumiu Lecznieski (2005, p. 27):

devemos relativizar também algumas posições às vezes extremas, que percebem as relações de poder como exercidas apenas por um dos pólos ou apenas numa direção. Em campo, imerso num mundo completamente diferente, com outras normas sociais (morais e jurais), buscando incessantemente interagir com pessoas relativamente desconhecidas, que se conhecem entre si, tendo que superar diversas dificuldades materiais e

simbólicas, o antropólogo se torna, muitas vezes, um personagem extremamente vulnerável.

A minha experiência e de vários colegas brasileiros interessados em estudar grupos sociais com os quais não têm uma experiência subjetiva, biográfica e identitária, parecem indicar que o estudioso é tratado por muitos interlocutores como invisível, se desenvolve à sua volta uma atmosfera de desconfiança e às vezes é dito abertamente que não é autorizado a escrever e a falar sobre a população escolhida. Nesses casos fica claro que os companheiros de pesquisa têm suas estratégias para não serem objeto de escrutínio por parte de alguém que não partilha a mesma identidade, local de moradia, movimento social, como sugere a formulação da minha interlocutora Pablló: “não queremos ser objetos de pesquisa por alguém de fora”.

Os trabalhos de Goldman (2009), Coelho (2013) e de Durão e Coelho (2012) podem iluminar mais nitidamente a natureza da narrativa de Pablló e dos meus interlocutores cariocas. De acordo com Goldman (2009), o ator social típico dos “movimentos sociais” (como é o caso da maioria dos meus interlocutores cariocas) coloca um desafio para a teoria antropológica, pois na sua ação social, recorre às mesmas categorias analíticas utilizadas pelos cientistas sociais para “analisá-lo”. Um trecho de Goldman (2009, p. 11) ilustra esse ponto: “‘Ciência social do observado’, como a designou Lévi-Strauss, a antropologia encontra novos problemas quando se defronta com ‘observados’ que, aparentemente, usam as mesmas categorias dos analistas”.

Nas conversas com os meus interlocutores cariocas, pude perceber que dominam os principais conceitos e debates que a antropologia e outras ciências sociais mobilizam para discutir sobre identidade, cultura, violência, homofobia e performance; têm curiosidade em saber e discutir assuntos escritos nas temáticas de gênero, identidade, raça e homossexualidade; e buscam fazer das suas vivências performances artísticas. Lembro-me que na conversa com Pablló, ela (e) perguntou-me se eu já havia lido o livro *Manifesto contrassexual* de Paul B. Preciado.

Quando respondi que ainda não e nem conhecia o autor, Pablló respondeu-me com uma pergunta: como é possível não conhecer Preciado e essa obra enquanto escreves sobre sexualidade? Pablló sugeriu que eu comprasse a obra para ler. Por sua vez, Victor explicou-me que as “*bixas* pretas” recusaram ser meus companheiros de pesquisa porque eu cheguei num momento histórico em que no Rio de Janeiro os assuntos sobre identidades sexuais todo mundo já sabe inclusive a sua avó e as “*bixas* pretas” reivindicam a “escrivência”. Na conversa com Luan descrita acima é possível depreender que sabe tanto sobre antropologia ao ponto de

questionar a metodologia que utilizaria para estudar o grupo e ter-me sugerido como eu deveria estudar as suas vidas.

A esse tipo de interlocutores faço os mesmos questionamentos feitos por Coelho (2013) e Durão e Coelho (2012): o que fazer com os interlocutores que questionam com tamanha lucidez o projeto etnográfico e que parecem saber tanto sobre antropologia? Com que recursos, conta a teoria antropológica para enfrentar o desafio colocado na observação de Pablo? O que fazer com o desconforto que uma crítica assim gera por sua vez no etnógrafo? Ao longo dos artigos de Coelho (2013) e de Durão e Coelho, as autoras desenvolvem reflexões que ajudam a entender essas questões e que vale apenas resumir. Segundo Coelho (2013, p. 29):

O nó é que, neste mundo da etnografia generalizada, os “nativos” muitas vezes têm acesso ao que é dito sobre eles e se interessam em saber e discutir. Velho (1978) já apontava esse acesso como uma diferença muito importante entre a etnografia de grupos tribais e a etnografia de grupos urbanos: nesta, os “nativos” leem, contestam e comentam o modo como são descritos, inserindo a etnografia em uma malha discursiva na qual ela é apenas um dos pontos. Essa possibilidade de travarem contato com o que se diz sobre eles gera, contudo, outro problema, expresso a meu ver com singular clareza na fala do meu entrevistado: qual o efeito de ser exposto a esse retrato de si pintado com as cores da etnografia? Ou, para voltarmos a Geertz: qual o efeito sobre o sujeito de ver seu modo de vida descrito como algo que “ele diz ser”, ou seja, como algo sobre o qual a descrição etnográfica, ao revelar quem enuncia, “planta” uma dúvida sobre seu valor de verdade?

Por sua vez, em Durão e Coelho (2012), as autoras se apoiam nos conceitos de James Clifford (1998) e de Vincent Crapanzano (2004) para dar conta dos tipos de atores sociais capazes de enxergar alternativas à realidade que os cerca. O ponto fundamental que me interessa destacar no trabalho de Durão e Coelho (2012) é a noção de “subjetividade etnográfica” de James Clifford. Segundo as autoras:

Para Clifford, a subjetividade etnográfica seria “uma consciência profundamente ciente da arbitrariedade das convenções” (1998, p. 105). Neste contexto, a cultura se torna *visível* para o sujeito que é por ela constituído, em uma situação paradoxal em que o indivíduo enxerga a base que lhe dá sustentação ou, falando mais figurativamente, em que é capaz de observar o pedestal sobre o qual se ergue (...) este indivíduo dotado de “subjetividade etnográfica” é capaz de perceber o quadro mais amplo e furtar-se à *naïveté* do ator social implícito naquelas teorias, entrando em relação crítica de diálogo com o “social” ou mesmo de intervenção (DURÃO e COELHO, 2012, p. 927).

A partir das ideias dessas autoras, depreendo que certos atores sociais dotados de “subjetividade etnográfica”, e que têm acesso ao modo como os pesquisadores e os sujeitos sociais que não pertencem às suas comunidades representam e falam sobre eles, questionam o

que é dito sobre eles e advogam a favor de se representar a si mesmos³⁹. Talvez, para os pesquisadores de fora desavisados, as resistências de serem “objetos” de estudo e as pautas de “lugar de fala” que os atores sociais dos “novos movimentos culturais” acionam possam assustar por contrariar o caminho habitual de pesquisa em antropologia, por exemplo.

No entanto, como lembra Butler (2015, p. 235), “há formas de violência que estão destinadas a se contrapor ou a deter outras violências”, e neste caso, a deter as relações de poder na produção do conhecimento. Por isso, defendo o argumento que os pesquisadores que esgotam todas as suas possibilidades de inserção no campo para se aproximarem das pessoas ou quando os companheiros de pesquisa recusam de serem “objetos de estudo” devem eticamente respeitar essa decisão.

Contudo, se o autor com o tempo decide deixar para atrás as emoções sentidas no campo e escrever sobre os incidentes no seu texto – como faço aqui –, está imerso num dilema ético: ao contar os meandros que levam os seus interlocutores a se recusarem de ser estudados, o pesquisador retorna a um processo de descrição etnográfica e de objetificação das relações e processos dialógicos com os interlocutores contra sua vontade e contra o seu reconhecimento.

Se desistir do campo foi a minha maior “desgraça”, ao submetê-la aqui a esse escrutínio enxergo, a “graça da desgraça”. Explícito a seguir os pressupostos teóricos que servem de suporte para as discussões de jocosidade que norteiam esta pesquisa. O estado da arte sobre jocosidade divide-se em duas seções, uma sobre formulações clássicas e outra sobre formulações contemporâneas.

³⁹Para uma discussão sobre a indignação e protesto pelo modo como uma leitura viu os seus familiares e comunidade estapampados na etnografia e os contornos das relações de poder entre pesquisadores e pesquisados no campo ver, Marques e Villela (2005, p. 37-74).

ESTADO DA ARTE

2. SOBRE JOCOSIDADE: BRINCADEIRA/RELAÇÕES JOCOSAS, HUMOR E RISO

A jocosidade está em cena tanto nos estudos acadêmicos como em diferentes manifestações da cultura contemporânea. Neste capítulo me dedico ao estado da arte de autores consagrados na análise da jocosidade. Dividi a discussão em duas seções. A primeira é sobre as formulações clássicas e a segunda é sobre as formulações contemporâneas da jocosidade.

Neste texto me refiro por jocosidade, à brincadeira, o humor e o riso⁴⁰. No entanto, esses termos são tomados no texto como configurações específicas e também como categorias sociológicas⁴¹. Importa, contudo, referir que o humor e o riso são termos ou conceitos ligeiramente diferentes embora ambos sejam vistos como palavras correlatas no discurso corrente do cotidiano⁴². Neste estudo mantenho o termo ‘jocosidade’ como uma categoria genérica mais ampla que engloba diversas categorias descritivas e enunciativas referente a qualquer coisa feita ou dita intencionalmente para gerar divertimento.

É consenso entre os pesquisadores que a temática de relações jocosas ou brincadeiras tem sido intensamente estudada na antropologia e os estudiosos apontaram que esses relacionamentos podem alterar, criar e estruturar as relações sociais (HANDELMAN e KAPFERER, 1972; OLIVEIRA, 2012; MUGABE, 2015; WERNECK, 2015). Alguns estudiosos clássicos concebiam esse fenômeno como permeado por relações de amizade com

⁴⁰ O riso que me interessa investigar é o “riso cômico”. Conforme Swabey citado por Berger (2017, p.80), o riso cômico é aquele que é causado pela percepção de que algo é engraçado. No entanto, o riso pode indicar muitas coisas das quais a resposta ao humor é apenas uma das coisas (ver POYATOS, 1993).

⁴¹ De acordo com Roberto Da Matta, categorias sociológicas são coisas que podem criar ou modificar a “realidade”. São *palavras performáticas* que têm a capacidade de juntar significante e significado e possuem a rara capacidade de provocar coisas, transformando-se elas próprias em ação (DA MATTA, 1993, p. 29, aspas e itálico do autor).

⁴² Neste trabalho evito determinar uma circunscrição para cada um desses conceitos. Como mostra Charaudeau “nada é mais prejudicial para a compreensão dos fenômenos, do que o uso de palavras umas pelas outras ou umas com as outras, sem muitas distinções” (apud STALLONE, 2015, p. 45). No entanto, estudiosos de jocosidade mostram as dificuldades de alcançar definições consolidadas para esses termos. Por exemplo, Walker (1998) e Cohen (2013) citados em Jerónimo e Alexandre (2019, p. 64) explicam que é impossível definir o humor. Para diferenciação dos termos “humor” e “riso”, veja-se as teses de Jerónimo (2015) e de Stallone (2015). Sobre “brincar” e “humor”, veja-se a tese de José (2008).

aparente antagonismo ou hostilidade (MAUSS, [1926] 1983; RADCLIFFE-BROWN, [1940, 1949] 1973); outros sustentavam que são relações de aliança (GRIAULE, 1948; LÉVI-STRAUSS, [1974] 2008).

De modo geral, a temática da jocosidade entendida como relações jocosas/brincadeiras perpassou intensamente os trabalhos de autores clássicos da antropologia funcionalista britânica e da antropologia francesa, talvez mais do que nos trabalhos de pensadores clássicos na área de sociologia. Entretanto, sua aparição em certos estudiosos clássicos nas referidas áreas se dá com frequência de forma secundária. Em contrapartida, na Filosofia e na Psicologia o humor e o riso, por exemplo, ocuparam um espaço fundamental em alguns trabalhos de seus fundadores.

Na literatura antropológica, as discussões teóricas e etnográficas sobre narrativas jocosas/brincadeiras decorreram no contexto dos estudos africanistas tendo permanecido conceitualmente subordinadas às relações inter-étnicas, às relações de parentescos (principalmente nas discussões sobre o avunculado) e às dimensões ritualísticas, raramente tendo sido apreendidas como um campo propriamente dito.

Por sua vez, as leituras teóricas e etnográficas sobre narrativas do humor e do riso decorreram densamente no contexto de estudos ameríndios e inicialmente subordinadas às questões cosmológicas e de seguida às reflexões sobre socialidades e moralidades. Certos autores clássicos, contudo, têm sugerido que tanto as relações jocosas/brincadeira quanto o humor e o riso, ajudam a compreender a dinâmica e a configuração das estruturas sociais e de interações entre indivíduos e grupos.

2.1. Formulações clássicas sobre brincadeira nos estudos de parentesco, étnicos e ritualísticos

As relações jocosas mesmo que apareçam como uma característica central da vida de muitas pessoas no mundo recebeu pouca consideração intensiva nos estudos clássicos na antropologia e na sociologia enquanto que as relações políticas, econômicas, ritualísticas e de parentesco têm sido estudadas em grandes detalhes. Contudo, a maioria dos estudos clássicos teorizou a jocosidade como uma atividade essencialmente masculina.

Dentro da antropologia, a abordagem geral tem sido de analisar as relações jocosas/brincadeiras no campo dos estudos de parentesco, étnicos e ritualísticos. A maioria dos

estudos clássicos sobre a jocosidade na antropologia floresceu dentro da perspectiva funcionalista e conseqüentemente padece das limitações desta perspectiva.

Em *Primitive society*, o eminente antropólogo Robert H. Lowie discute as relações jocosas em termos funcionais e descreve o relacionamento entre o *Corvo* e *Hidatsa*. Para ele, a ênfase na compreensão do fenômeno está antes na relação entre os sujeitos ou grupos do que nas estruturas estruturantes do parentesco. Sua análise sobre jocosidade enfatiza a relação entre indivíduos ou grupos com outros indivíduos e grupos, e o modo como a jocosidade medeia esta relação, negociando com humor situações sociais de conflito. Eis o que disse Lowie:

A relação [jocosa] tem uma função mais séria. Os gozadores de um homem são também seus censores morais. Se ele de alguma maneira transgrediu o código tribal de ética e etiqueta, um gozador pode repentinamente confrontá-lo em uma ocasião pública e zombar dele por sua falta em voz alta, para que se sinta cumulado de vergonha. Ainda assim, ele não tem como se recompor, a não ser aguardar a oportunidade de desferrar (LOWIE, 1920, p. 100).

À luz da análise de Lowie se nota a dimensão funcional e moral presente nas relações jocosas, a de controle social dos valores dos sujeitos ou grupos sociais. A partir da perspectiva de Robert Lowie depreendo que os sujeitos supostamente subversores dos valores sociais são os potenciais alvos de ridicularização ou provocação pelos seus parceiros de jocosidade em espaços públicos.

Deste modo, neste estudo, me interessa o enquadramento moral acionado a partir das relações de jocosidade. Por isso, esse ponto enfatizado por Lowie será confrontado e ampliado, a partir da observação de diversas interações lúdicas, jocosas e cômicas dos meus interlocutores.

Por sua vez, o antropólogo Marcel Mauss ([1926] 1983) apresenta reflexões seminais sobre a centralidade das relações jocosas na morfologia social. Em seu artigo clássico, “Relações jocosas de parentesco”, a jocosidade está ligada à questão das relações sociais e das hierarquias entre os membros dos clãs, das famílias entre si e de modo especial com o *potlatch*.

De acordo com a perspectiva maussiana, a razão de comportamentos jocosos tão diferentes entre os membros do grupo pode ser encontrada na natureza de cada relação de parentesco e na sua função. Assim, ele sugere que, “é preciso ver por que certos graus de parentesco são, por assim dizer, sagrados e outros, pelo contrário, tão profanos que as vulgaridades e as grosserias dominam nas atitudes recíprocas” (MAUSS, 1983, p. 171).

Efetivamente, pelo cráter recíproco, rivalidade e por sentimentos de hospitalidade presente nas atitudes jocosas, Mauss diz que se está diante de fatos conhecidos como *potlatch*. Segundo ele, vê-se nas instituições do parentesco de etiqueta e parentesco jocoso, nas trocas de

obrigações e de gozações, a raiz de rivalidades obrigatórias, onde tabus e etiqueta se contrapõem aos insultos e à irreverência.

O antropólogo Radcliffe-Brown, por sua vez, foi quem discutiu proeminentemente as relações jocosas na teoria antropológica clássica, especialmente nas relações avunculares⁴³, mas também entre tribos e clãs inteiros. Ele identificou duas versões de relação jocosa: simétrica e assimétrica. Radcliffe-Brown estava interessado no comportamento jocoso, como forma de regular determinada relação de parentesco.

Para ele, as relações jocosas são relacionamentos de desrespeito autorizado que cumprem a função de “estabelecer e manter equilíbrio social num tipo de situação estrutural que resulta em muitas sociedades, do matrimônio” (RADCLIFFE-BROWN, 1949, p. 133). Para este autor, as relações jocosas de parentesco por um lado, evidenciam a combinação de afabilidade e antagonismo. Por outro lado, mostram uma relação de respeito e evitação.

No entanto, Radcliffe-Brown (1973) explica que as relações de amizade através do relacionamento jocoso são diferentes das relações de solidariedade. A diferença reside no fato de que as relações de amizade se estabelecem entre pessoas ou grupos na base de uma troca contínua de bens e serviços, enquanto que as relações de solidariedade são criadas dentro de um sistema complexo de obrigações existentes no interior de um grupo, como no caso de uma linhagem ou de um clã.

Embora tanto Mauss quanto Radcliffe-Brown subordinem a discussão sobre as relações jocosas à questão do parentesco, no geral suas análises sobre jocosidade (respectivamente) contribuíram para a teoria da troca e da coesão social. Com Mauss, por exemplo, se compreende que a instituição de relações jocosas entre iguais envolvem reciprocidade ou troca de bens carregados de humor⁴⁴. Com Radcliffe-Brown, se observa que tanto as relações jocosas entre clãs ou tribos como aquelas entre parentes garantem a coesão social nos quais componentes conjuntivos e disjuntivos são mantidos e combinados.

⁴³ De acordo com Radcliffe-Brown, o termo avunculado recobre dois sistemas de atitudes antitéticos. Num caso, o tio materno representa a autoridade familiar e é temido, obedecido e possui direitos sobre o sobrinho. No outro, é o sobrinho que goza em relação ao tio de privilégios de familiaridade e pode trata-lo mais ou menos como uma vítima. “A relação de gracejo é manifestamente possível apenas entre pessoas que na estrutura social geral se podem tratar uns aos outros por iguais, isto, é geralmente, pessoas da mesma geração ou aquelas que têm relação entre si de « avô » e « neto »” (1982, p. 79). Nas relações entre iguais, “existe uma relativa ausência de constrangimento que se manifesta na relação de gracejo com os irmãos ou irmãs da mulher” (Ibidem, p. 82).

⁴⁴ A leitura de troca humorística, também é feita por Lanna, quando diz que “as dádivas podem ainda se relacionar ao contrário da evitação as relações jocosas entre afins” (MAUSS apud LANNA, 2000, p. 181, *itálico meu*).

De forma contrária a Radcliffe-Brown, a análise de Marcel Griaule concentra-se em uma situação específica de relacionamento jocoso acionado por meio de insultos grosseiros. Importa salientar que Griaule em sua discussão distingue relações jocosas intratribal e intertribal. No seu artigo “L’ Alliance cathartique”, Griaule (1948) faz crítica às reflexões de Radcliffe-Brown sobre relações jocosas e propõe a noção de *aliança catártica* como termo ideal e preferível ao termo relação jocosa⁴⁵.

Explica que o costume através do qual os Bozos e os Dogons trocam insultos grosseiros entre si é um elemento num complexo de costumes, de instituições, de mitos e de ideias a que os Dogons fazem referência através do termo *Mangou*. Defende ainda que a troca de insultos entre os Bozos e Dogons é uma relação de “*catarse*” porque purifica os fígados de ambas as partes. Portanto, a análise de Griaule afirma que as alianças entre os Bozos e Dogons têm a função de purificação e de estabelecer obrigações que são exigidas pela relação entre ambos os grupos.

Ainda na candente discussão de analisar as brincadeiras nas reflexões sobre o parentesco, Lévi-Strauss ([1958, 1974] 2008), opõe-se veemente a alguns pressupostos do pensamento sobre relações avunculares de Radcliffe-Brown. Para ele, o relacionamento jocoso é de natureza psicológica e social e é designado como *sistema de atitudes* cujo papel (e neste ponto ele concorda com Radcliffe-Brown) “é garantir a coesão e equilíbrio do grupo” (2008, p. 50). No entanto, para ele, o comportamento jocoso presente na relação avuncular trata-se de relações de alianças, onde os comportamentos linguísticos, isto é, os insultos e as zombarias se situam no nível do pensamento inconsciente.

O outro eminente antropólogo que se dedicou à análise da jocosidade primeiramente no avunculado em seus estudos é o notável Gregory Bateson ([1937]2006, [1972] 2000). Na sua obra clássica *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*, Gregory Bateson ([1937] 2006) explica que os comportamentos sociais seguem modos de conduta que não são próprios de indivíduos, mas de posições sociais. Assim, pensando com Bateson (2006), os tons específicos de comportamento são, em todos os casos, indicativos de um *ethos*, e neste caso, o

⁴⁵ O próprio Radcliffe Brown foi cauteloso e modesto ao usar a expressão relações jocosas advertindo que não era um termo muito satisfatório. Ele teoriza esse tipo de relação como sendo uma instituição. Em suas palavras, “para esta instituição se espera que alguém encontre um nome melhor do que *relações jocosas*” ([1952] 1978 p. 52). Além disso, para ele, “a escolha dos termos e suas definições é uma questão de conveniência científica” ([1940] 1973, p. 235).

gracejo é indicativo de um *ethos*. Como lembra Bateson, o *ethos* é um fenômeno do cotidiano com suas regras.

Entretanto, é no artigo “Uma teoria sobre brincadeira e fantasia”, onde Bateson ([1972] 2000) esboçou com maior densidade o *ethos* do fenômeno da brincadeira. Segundo Bateson (2000), o fenômeno da brincadeira só poderá ocorrer se os participantes forem capazes de algum grau de metacomunicação, de trocarem sinais que transmitam a mensagem “isto é brincadeira”. Ele discute a importância de enquadres e contextos na brincadeira e se atém na análise do enquadre estabelecido por “isto é brincadeira” (aspas do autor).

Bateson (2000) argumenta que a brincadeira é um fenômeno em que as ações de brincadeira denotam outras ações de não brincadeira. Encontra-se, portanto, na brincadeira uma instância de sinais que representam outros eventos. Como diz Bateson, esse tipo de interação tem suas formas de rituais, com suas próprias peculiaridades, cabendo aos estudiosos examinarem o enquadre na qual as situações jocosas são feitas.

Diferentemente dos estudiosos discutidos acima, Mary Douglas em parte ancora suas análises sobre jocosidade nas concepções de Bergson e também de Freud sobre o riso e a comicidade. Em “The social control of cognition: some factors in joke perception”, a antropóloga Mary Douglas (1968) inaugura outra forma de entendimento do fenômeno jocosidade mostrando o caráter ritualizado das piadas⁴⁶. Ela vê a piada como um ataque ao controle com efeito subversivo sobre a estrutura de ideias dominante (DOUGLAS, 1968, p. 364).

Mary Douglas explica as convenções sociais que permitem à piada ocorrer em ocasiões específicas de rituais, distinguindo duas formas de piada: uma padronizada e a outra espontânea. Para ela, a piada e o gracejo devem ser tratados como portadores de um conjunto de símbolos. Deste modo, o simbolismo do rito da piada se baseia na plena experiência de brincar, assim como os ritos de comunhão. Mary Douglas se detém ainda a analisar o papel do piadista nos rituais, e sublinha que este ocupa um lugar central na estrutura social, como uma espécie de mítico menor.

Na mesma direção Victor Turner ([1982] 2012) analisa a centralidade da brincadeira nos rituais. Ele sublinha que a brincadeira é uma atividade engajada numa diversão ou recreação, onde a alegria e a piada ressaltam o caráter não sério de certos tipos de brincadeira

⁴⁶ Douglas sublinha que, “a instituição africana de *brincadeira* combina os seguintes elementos: primeiro, uma escatologia, uma gama de relações específicas e por último, certas ocasiões de rituais (nomeadamente funerais e purificações) expressos escatologicamente” (1968, p. 362, *itálico meu*).

moderna. Para este teórico, a liminaridade envolve uma sequência complexa de episódios no espaço-tempo sagrado e pode do mesmo modo incluir eventos subversivos e lúdicos (jocosos). Para ele, as pessoas liminares “brincam com os elementos familiares e os desfamiliarizam” (p. 222).

Inspirando-se em Durkheim, Turner (2012) explica que os aspectos lúdicos e de brincadeiras de mitos e rituais em sociedades tribais e agrárias são “*de la vie sérieuse*” que está conectada com o trabalho e, conseqüentemente, a brincadeira é levada a sério e tem que ser dentro dos limites (aspas do autor). Nos termos de Turner (2012), “a brincadeira é engraçada, mas é também uma sanção social” (p. 228), sendo “o ritual, tanto sério quanto brincalhão e os festivais religiosos envolvem trabalho e brincadeira” (p. 230). Contudo, diferentemente de outros clássicos da jocosidade na antropologia que focam suas análises nas sociedades tribais e agrárias, a elaboração teórica de Victor Turner (2012) dá conta em simultâneo das sociedades tribais e agrárias e das sociedades industriais e modernas.

Na sociologia, o famoso sociólogo Erving Goffman também analisa as brincadeiras centrando em sua dimensão ritualística. Explica que a análise das situações de brincadeiras pode ser útil para uma investigação mais ampla dos processos simbólicos de interação social. Suas análises sobre diferentes formas de interação social ajudam-me a aprender a vivência *inlocus* e a compreender o que realmente vem a ser a natureza da motivação interacional. Nas palavras de Goffman:

Quando estudamos indivíduos que estão em termos familiares entre si, e não precisam de muita cerimônia, muitas vezes encontramos ocasiões em que formas cerimoniais padrão que são inaplicáveis à situação são empregadas de forma considerada jocosa, aparentemente como um meio de “tirar sarro” de círculos sociais nos quais o ritual é empregado seriamente (...). O exagero, o insulto fingido, as reivindicações falsas - tudo isto reduz a seriedade do conflito ao negar a realidade da situação. E é claro que é isto, de outra forma, que o constrangimento faz. É natural, então, encontrarmos o constrangimento junto com piadas, pois ambos ajudam a negar a mesma realidade (GOFFMAN [1967], 2011, p. 86- 108).

As idéias que o trecho acima expressa sugerem que a brincadeira se desenvolve e é desejável entre indivíduos com certa familiaridade⁴⁷ e nesse tipo de interação pode se analisar o constrangimento social junto com a piada. Assim, me inspirando em Goffman (2011), o intercâmbio jocoso parece ser uma unidade concreta básica da atividade social, e fornece uma forma empírica natural de estudar a interação de todos os tipos. Embora este autor conceitue a

⁴⁷ Importa destacar que existem certos estudiosos que analisam situações sociais em que pessoas sem laços de familiaridade podem desenvolver comportamentos jocosos contra certos grupos sociais, contudo, sem ferir os laços sociais, e eles reafirmam valores; isto é, podem operar como árbitro em uma brincadeira ou jogo dos quais eles não são integrantes (ver MAX GLUCKMAN, 1965).

brincadeira e o *jogo* como interações não sérias ou menos formais, ele mostra que ambos são formas de interação focadas, em que regras táticas de interação estão presentes.

Há, pensando com Goffman, certos *keyings*, que estabelecem que certas interações precisam ser compreendidas, como diria Bateson – como “isto é uma brincadeira”. Corroborando ainda com Bourdieu (1980), há um senso prático dos limites que definem a brincadeira e um “saber-brincar” aprendido nas infundáveis trocas de mensagens jocosas e humorísticas mutuamente.

2.2. O humor e o riso nos clássicos da Antropologia e da Sociologia

Na Antropologia, as referências à análise do humor e do riso têm uma presença viva nos estudos ameríndios e com poucas reflexões em estudos africanistas. No primeiro volume de sua obra sobre mitologia, *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss (2004) explica a importância e o significado associado ao riso, presente em vários mitos americanos. Apoiando-se em Pierini (1910), ele mostra que na cosmologia dos Guarayo e dos Kayapó, os homens desprezam o riso que consideram um comportamento feminino (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 151). No entanto, a partir de uma série de análises míticas envolvendo a manifestação do riso, Lévi-Strauss mostra como o riso é associado à modalidade de abertura corporal, “o riso é abertura, ele é causa de abertura; ou a própria abertura aparece como uma variante combinatória do riso” (p. 153).

No entanto, ele explica que o conjunto dos mitos relativos ao riso tem uma aparente contradição: quase todos atribuem ao riso consequências desastrosas para a pessoa que ri, e o que com frequência pode levar à morte, e poucos povos o associam a acontecimentos positivos como a aquisição do fogo de cozinha e origem da linguagem. Por fim, Lévi-Strauss (2004, p. 160) explica que os Bororo distinguem duas espécies de riso, aquele que resulta de uma simples provocação física ou moral e o riso triunfal da intervenção cultural. Contudo, Lévi-Strauss (2004) pouco falou da imaginação moral acionada pelas atividades lúdicas com recurso ao riso; ele apenas mostra os tipos e o efeito da manifestação do riso que é visto como perigoso para a pessoa que ri.

Ao contrário de Lévi-Strauss (2004), que apenas mostra os tipos, os significados e os efeitos do riso, em *A sociedade contra o Estado*, Pierre Clastres (1979), entre outras coisas, analisa os mitos onde os xamanes e os jaguares são ridicularizados e objetos de risos. Ensina

ainda que, entre os Chulupi, “o mito tem uma função catártica: ele liberta no decorrer de sua narração uma paixão dos índios, a obsessão secreta de rir daquilo que temem” (CLASTRES, 1979, p. 144).

Ele esclarece também que os índios riem do próprio medo e do poder. O riso é uma desmistificação do medo e do respeito que figuras de xamanes e jaguares inspiram, já que ninguém se ri dos xamanes reais ou dos jaguares reais porque eles não são de todo para rir. Assim, este autor descreve sucintamente a sua posição referente ao riso e humor do seguinte modo:

(...), os mitos podem desenvolver uma intensa impressão de cômico; eles desempenham, às vezes, a função explícita de divertir os ouvintes, de desencadear sua hilaridade. Se estamos preocupados em preservar integralmente a verdade dos mitos, não devemos subestimar o alcance real do *riso* que eles provocam e considerar que um mito pode ao mesmo tempo falar de coisas graves e fazer rir aqueles que o escutam. A vida cotidiana dos “primitivos”, apesar de sua dureza, não se desenvolve sempre sob o signo do esforço ou da inquietude; também eles sabem propiciar-se verdadeiros momentos de distensão, e seu senso agudo do ridículo os faz várias vezes caçar de seus próprios temores. Ora, não raro essas culturas confiam a seus mitos a tarefa de distrair os homens, desdramatizando, de certa forma, sua existência (CLASTRES, 1979, p. 127-128).

Desta observação depreendo que no riso provocado e nas atividades lúdicas no geral, existe uma intenção pedagógica, sem deixar de divertir aqueles que os escutam, o autor descobre que os risos dos mitos veiculam e transmitem a cultura da tribo, constituem a sabedoria viva dos índios. Por sua vez, antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro (1986) salienta a centralidade da exuberância e a alegria dos Araweté do Brasil Central.

Em uma passagem expressiva do seu texto, este pensador descreve os Araweté do seguinte modo, “os Araweté são de convívio tão divertido. Amigos da proximidade corporal (...) exagerados nas demonstrações de afeto, amantes desenfreados da mesa e da carne, de língua solta e *riso* constante, sarcásticos e por vezes delirantes” (1986, p. 41-42). A partir da descrição dos Araweté realizado por Viveiros de Castro pode se perceber que as atividades lúdicas, incluindo a manifestação do riso e relação de humor, desempenham um papel importante na vida cotidiana dos povos ameríndios, tanto que se tornaram pistas importantes para entender o caráter muito distinto de sua socialidade.

No seu artigo “Rire. Um exemple d’Amazonie”, Beudet analisa o aspecto estético e sonoro dos diferentes tipos de riso encontrados entre os Waiãpi. Ele mostra que cada tipo de riso expressa atitudes e sentimentos diferentes. Beudet subscreve a mesma associação estrutural da diferença do riso entre homens e mulheres proposto por Lévi-Strauss sob

inspiração de Pierini: “as mulheres riem de modo diferente de homens, mantendo a mão em frente à boca” (1996, p. 93).

Entre os estudiosos ameríndios, a antropóloga Joanna Overing foi quem teve um nível de acuidade no estudo do riso e do humor nesses povos. Corroborando com Lagrou (2006), em estudos de Overing reencontramos uma preocupação mais epistemológica em ligar o riso a uma maneira de se pensar a si mesmo e de pensar o mundo, refletindo sobre como o riso se relaciona a uma determinada cosmologia e a uma imaginação moral. Concretamente em “The efficacy of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality”, Joanna Overing (2000) mostra como o riso é vital para a vida cotidiana de uma comunidade amazônica e que as atividades lúdicas de muitos povos amazônicos jamais deixou de instiga-la a refletir etnograficamente.

Overing (2000) salienta que as atividades lúdicas foram antropologicamente bem documentadas nos estudos de rituais. Para ela, a atividade lúdica é frequentemente usada na Amazônia como uma ferramenta de viver e é considerado pelos povos indígenas para o sucesso da aldeia em muitos aspectos da vida. Deste modo, ela corrobora com alguns estudiosos da relação de jocosidade, discutidos nesta seção, e não dissocia “trabalho” e “brincadeira”: em seus próprios termos, “*work and play are not distinct domains of activity in Amazonia*” (p. 68).

A potencialidade do estudo de Overing (2000) é explicar de modo geral as regras que estruturam as relações de humor e riso entre os Piaroa destacando as suas particularidades. Assim, para os Piaroa existem diretrizes gerais e cruciais para a expressão do humor do riso: uma pessoa só trabalha com quem se pode ter uma relação fácil de zombaria. Contudo, há um código de decoro exigido no uso do humor, bem como o riso não deve ser disruptivo ou excessivo. A convivência é um valor ético intrínseco à sociabilidade Piaroa, mas também tem seus perigos.

Overing termina seu texto sugerindo o desenvolvimento de uma antropologia perspicaz de humor, onde futuros antropólogos possam se inspirar em historiadores culturais e reconhecerem o riso como uma questão cultural e social e dedicarem se a entender os códigos de civilidade e as regras particulares relacionadas com o lúdico que variam muito em tempo e lugar. Deste modo, esta pesquisa se insere nesse chamado e busca pensar de forma etnográfica as socialidades lúdicas e jocosas das “manas trans” em Maputo.

Para além destes estudiosos ameríndios acima discutidos destaca-se na Antropologia Victor Turner e na Sociologia os trabalhos de Anton Zijderveld; Peter Berger; Gary Fine, entre outros teóricos que institucionalizaram o campo de humor na Sociologia. O antropólogo africanista Victor Turner (1974) explica que entre as aldeias Ndembu o riso está presente na

estruturação das relações sociais e apresenta os significados atribuídos às diferentes formas de risadas pelos Ndembu. Em Turner (1974) vê-se no riso o aspecto gregário, que implica uma relação social de convivência e respeito pelos membros da comunidade.

De acordo com Jerónimo (2015), os trabalhos de Zijderveld (1983) e Fine (1983), introduziram de facto o humor como temática sociológica por direito próprio. As perspectivas de Zijderveld (1983) explicam a relação dos indivíduos e das sociedades com o riso, combinam abordagens macro e micro do humor e oferecem razões para explicar porque os indivíduos utilizam recursos humorísticos.

Em seu ensaio germinal, “Sociological approaches to the study of humor” Gary Fine (1983) explica que o humor e o riso implicam uma relação social e qualquer compreensão da dinâmica do humor deve incluir uma análise social. O humor como todo o comportamento interpessoal é socialmente construído e negociado no contexto. Em outro artigo, Fine e DeSoucey (2005) demonstram que o humor assume um caráter histórico, retrospectivo e reflexivo, e dentro dos grupos as piadas são integradas, interativas e referenciais. Sendo que as culturas cômicas internas têm como função partilhar a pertença, facilitar a interação dentro do grupo, separar os seus membros dos estranhos e assegurar a confiança através do controle social.

A temática do humor é recorrente em alguns trabalhos de Peter Berger, tais como *The precarious vision* e *A rumor of angels*. No entanto, é em *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience* ([1997] 2017), que se encontra uma discussão elaborada sobre o humor, o cômico e o riso. Em termos schutzianos, Berger (2017) afirma que o cômico é “uma província finita de significado” com traços bastante distintos: aparece como uma intrusão e invade inesperadamente outras esferas da realidade provocando transcendência⁴⁸.

Ao longo da obra “O Riso Redentor”, Berger discorre sobre a natureza do cômico recorrendo a abordagens da filosofia, da psicologia e das ciências sociais; mostra as diferentes expressões do fenómeno cômico e por fim, compara o fenómeno cômico com o religioso. Contudo, Kuipers (2008) comentando o trabalho de Berger sobre a comicidade explica que por um lado, Berger parte da teoria construtivista, e por outro lado, aproxima-se da abordagem psicológica do alívio através de uma volta teológica.

⁴⁸ Em verdade, para que essas intrusões sejam percebidas como realmente cômicas há necessidade do que os sociólogos chamam definição de situação que determina os momentos adequados para as intrusões cômicas, mas também os parâmetros do que pode ser tratado comicamente. Estas definições variam de acordo com os grupos e as configurações sociais (BERGER, 2017).

As recentes discussões etnográficas e sociológicas sobre jocosidade têm se voltado para a análise dessas relações nas sociedades contemporâneas, urbanas ou rurais, tanto em contextos “ocidentais” quanto não “ocidentais” e nas esferas da vida social, cultural, política e econômica. Nestes trabalhos, a tônica tem sido a preocupação com a delimitação formal do campo que aqui designo por “jocosidade”; estudos de caráter mais abrangentes e comparativos sobre o lugar da jocosidade na sociedade. Este é o assunto da seção seguinte voltado para as formulações contemporâneas sobre brincadeira/relaçõesjocosas; humor e riso.

2.3. Jocosidade nas formulações contemporâneas

Nos últimos anos existe uma reconsideração das práticas jocosas, lúdicas e cômicas como objetos de estudos em andamento ou já consolidados em diversas áreas do conhecimento; paralelamente, existe uma crescente produção de artigos de periódicos individuais ou coletivos e livros exclusivamente dedicados ao tópico do humor e do riso. Como diagnostica Werneck (2015), existem áreas de estudos de humor relativamente consolidadas, que unem Antropologia e Sociologia; Filosofia e Psicologia; estudos de comunicação e teoria da linguagem; e, acrescento as áreas de sociolinguística e da história cultural. Vários estudos recentes sobre relações de jocosidade, cada um ao seu modo, têm procurado suposições que fornecem um quadro para a análise das relações e narrativas de jocosidade na vida social.

Na presente seção, verso sobre os debates contemporâneos do tópico relações de jocosidade. Pretendo inicialmente fazer a discussão sobre as formulações contemporâneas das relações jocosas/brincadeiras em particular na Antropologia e de seguida alguns estudos sobre o humor e o riso nas ciências sociais. A tônica desses debates foi inicialmente de mapear os estudos clássicos sobre a temática em diversas áreas do saber, aliado a um exame crítico e reflexivo das ideias de certos clássicos e de seguida um desenho de uma agenda de pesquisa sobre a temática⁴⁹.

Os trabalhos antropológicos contemporâneos, em particular, ao mesmo tempo em que se esforçam na organização do campo da jocosidade, realizaram o mapeamento e releituras críticas aos pensadores clássicos, em especial as reflexões de Radcliffe-Brown sobre relações

⁴⁹ O mesmo acontece em alguns autores contemporâneos na Sociologia.

jocosas. Curiosamente, mesmo afluindo muitas análises críticas aos estudos clássicos da temática, alguns dos trabalhos mais recentes sobre relações jocosas mantêm certos aspectos funcionalistas em seus argumentos.

A título de ilustração, alguns pesquisadores se concentraram em explicar as funções dos relacionamentos jocosos para resolução ou prevenção de conflitos: uns se preocupam em mostrar que as relações de brincadeiras podem ser usadas como um meio de mediação de conflitos; outros sugerem que os relacionamentos jocosos são formas de regular os conflitos étnicos (DAVIDHEISER, 2005, 2006; KONATÉ, 1999).

Outro grupo de investigadores recentes tem como foco a análise dos efeitos das relações de jocosidade veiculadas na vida política e *na e pela* imprensa escrita (DOUYON, 2006; HAGBERG, 2006; KAPFERER, 2015). Outros estudiosos ainda examinam como as relações de brincadeiras permitem um caminho para os atores sociais construírem as identidades sociais (CANUT, 2002, 2006; DIALLO, 2006; FAY, 1995, 2006; SMITH, 2006). A maioria dos enfoques mencionados tem sido fortemente objeto de descrição e análise etnográfica.

2.3.1. Mapeando os teóricos contemporâneos das relações jocosas

Em “Forms of Joking activity: a comparative approach”, os antropólogos Don Handelman e Bruce Kapferer (1972) mostram as condições que levam ao estabelecimento, manutenção e destruição dos enquadres de brincadeiras. Para estes autores, a brincadeira pode ser vista como uma forma de comportamento que desenvolve, por exemplo, uma resposta à necessidade de regular a hostilidade interpessoal e para controlar as ações dos outros e ainda certas brincadeiras são pautadas por fortes elementos de reciprocidade e camaradagem.

Não obstante, eles defendem que os enquadres de brincadeiras são suscetíveis à subversão e à destruição em consequência dos processos que emergem a partir do curso da atividade de brincadeira. Estes processos estão relacionados com os fatores que levam ao redirecionamento dos alvos e o conteúdo da atividade de brincadeira ou piada. Deste modo, onde o conteúdo da atividade de brincadeira é elaborado, novos elementos podem ser introduzidos.

Por sua vez, em seu artigo, “The joking relationship and kinship”, o estudioso Robert Parkin (1993, p. 261) diagnostica que não existe propriamente uma teoria antropológica da

jocosidade, mas as relações jocosas foram recortes analíticos para reforçar as abordagens teóricas que já tinham sido desenvolvidas por outras razões, tais como a *teoria do matriarcado*, a *teoria de casamento entre primos cruzados* de Rivers, a *teoria da troca* de Mauss, a *teoria da coesão social* de Radcliffe-Brown, o *estruturalismo* de Lévi-Strauss, a *teoria da descendência* de Goody e a *teoria de aliança* de Dumont.

No entanto, a despeito das relações jocosas terem sido estudadas como recorte analítico para teorizar outras questões, surgiu por parte dos estudiosos recentes uma preocupação com a delimitação formal das relações jocosas/brincadeiras como foco de análise sociológica inicialmente nos Estados Unidos com a publicação em 1985 do trabalho icônico de Mahadev Apte, *Humor and laughter: An anthropological approach*, que mapeia e critica os trabalhos clássicos sobre as relações jocosas.

Freedman (1977) analisa as críticas dirigidas aos pressupostos de Radcliffe-Brown sobre relações jocosas, mais concretamente a relação que ele estabeleceu entre *jocosidade* e *hostilidade*. Na sua análise, Freedman (1977, p. 154) destaca três autores críticos das reflexões de Radcliffe-Brown, todavia todos com argumentos similares. O primeiro crítico sugere que a relação de brincadeira não é tão contaminada pela *hostilidade*, e que a razão pela qual as pessoas toleram e até riem de modo persuasivo e abusiva é a constante convivência entre as pessoas (KENNEDY, 1970). O segundo propõe que a pré-condição de brincar é a *familiaridade* e não a *hostilidade* (BRADNEY, 1957). E o terceiro argumenta que não é a *hostilidade potencial*, mas sim a proximidade potencial que caracteriza o comportamento jocoso (HOWELL, 1973)⁵⁰.

E, a partir do seu contexto etnográfico, Freedman (1977) explica que, na sociedade Kiga, os privilégios de brincadeira fazem parte de um conjunto de prerrogativas e obrigações partilhadas por membros de clãs inter-relacionados. E entre as partes envolvidas estão as relações de afinidades e de alianças. Explica ainda que as relações de brincadeiras na sociedade Kiga envolvem também serviços sociais e religiosos.

Um dos aspectos importante da análise de Freedman (1977) é ter alertado para a diferenciação dos contextos sociais em que as brincadeiras ocorrem. Ele, ao contrário de Radcliffe-Brown, não enfatiza uma teoria universal das relações jocosas e nem uma ordem

⁵⁰ Curiosamente, mesmo afluindo muitas análises críticas aos estudos clássicos da temática, alguns dos trabalhos mais recentes sobre relações jocosas tais como, Davidheiser, 2005, 2006; Douyon, 2006; Hagberg, 2006; Konaté, 1999 mantêm certos aspectos funcionalistas em seus argumentos. Kuipers (2008) observou também que na Sociologia, a abordagem funcionalista apesar de estar em desuso é ainda frequente nos estudos do humor combinado com análises de conteúdo e de contexto.

sistêmica, mas sim argumenta que as narrativas de jocosidade e as teorias para explicar sua ocorrência variam culturalmente.

No mesmo sentido com Freedman, um dos mais influentes teóricos da jocosidade na contemporaneidade, Apte (1985), também mostra diferentes tipos de relações de brincadeiras fazendo uma distinção entre parentesco por/de brincadeira e relações *de* brincadeira de não parentesco. As primeiras são estruturadas, institucionalizadas, formalizadas em torno do parentesco, geralmente obrigatórias, e se encontram em sociedades tidas como pré-letradas, e em contraste, as segundas são orientadas para as pessoas em vez do parentesco, são em regra voluntárias, e se encontram em contextos tidos como de sociedades industriais.

Uma das críticas recorrentes em muitos estudos recentes sobre a literatura clássica das relações jocosas/brincadeira é que estas interpretaram esses fenômenos como altamente formais e estruturadas, sem dedicar maior atenção aos seus conteúdos humorísticos (APTE, 1985; PARKIN, 1993; PALMER, 1994; JONES, 2007). Comentando os trabalhos de pensadores clássicos, Apte (1985) sublinha que:

o trabalho antropológico em geral, negligenciou o que acontece e o que é dito durante a brincadeira. Apenas enfatizou a própria relação dentro do contexto mais amplo de parentesco, alianças e reciprocidade (...), os antropólogos clássicos procuraram ver como as relações jocosas estavam situadas dentro de uma grande estrutura social, em vez de se concentrar no comportamento e conteúdo da brincadeira (APTE, 1985, p. 33-4).

De acordo com Apte, as piadas e as relações de brincadeira podem ser estudadas como fenômenos sociais sem referência à teoria funcional-estrutural. Eles podem ser simplesmente estudados como tipos específicos de relações sociais. Por seu turno, Parkin (1993) corrobora com as ideias de Apte (1985), sugerindo que nas situações sociais onde a brincadeira é ordenada pelo parentesco ela é ritualizada, pública e de caráter verbal ou físico, envolvendo grupos em vez de pessoas. Porém, aconselha que nas sociedades modernas as análises das relações jocosas devem ser expressas em termos estruturais diferentes com daquelas produzidas em sociedades baseadas no parentesco.

Parkin (1993), contudo, diferentemente do quadro analítico de Freedman, que enfatiza as relações de afinidades e de alianças nas relações de jocosidade mais do que as de hostilidades, explica que existe um grau de hostilidade nas relações de brincadeiras e que a quebra dos limites pode originar lutas graves ou pelo menos um mal estar entre os atores sociais. Ambos os autores partilham a ideia de que o parentesco por/de brincadeiras envolvem rituais que dramatizam a estrutura e os valores sociais.

A este respeito, Palmer (1994), na mesma opinião de Apte, comenta que os clássicos não apresentam nenhum exemplo de “onde estaria a graça” nas relações jocosas por eles relatadas, concentrando-se somente nos laços de parentesco que ligam os/as participantes e não no conteúdo humorístico das brincadeiras. Com audácia, Jones (2007) sublinha que nos antropólogos clássicos verificam-se interpretações das relações jocosas de parentesco do ponto de vista formalista e estruturadas, deixando-se um papel pequeno para a agência dos indivíduos. Em sua opinião, referindo-se tanto aos teóricos funcionalistas quanto aos estruturalistas, “nenhum deles estava interessado no significado por trás de práticas sociais, mas em vez disso tentaram desenvolver teorias universais” (JONES, 2007, p. 10).

Como forma de ir além das limitações dos estudiosos clássicos, Jones (2007), em sua pesquisa realizada em contextos urbanos de Mali inspira-se no pensamento de Pierre Bourdieu e analisa as relações jocosas *sinankuŋa* como uma prática social que as pessoas usam e negociam em diversas situações sociais. Aborda ainda o que as pessoas fazem e dizem nos gracejos, bem como as formas que *sinankuŋa* assume no ambiente urbano, destacando o caráter de conhecimento compartilhado que caracteriza as relações jocosas e seus fins práticos.

Para Jones certas relações jocosas *sinankuŋa* são criadas em um espaço liminar onde as regras normais de comportamento são invertidas. A brincadeira em espaços liminares, explica Jones, é sempre um processo de *dar* e *receber* uma piada e depois o outro *responder*, mas também são espaços onde se invocam diferenças estruturais, posições sociais e ainda as diferenças econômicas. Assim, os indivíduos decidem como praticar as brincadeiras dependendo da situação e das pessoas envolvidas. As pessoas usam esta prática social e suas crenças para fins práticos.

2.3.2. Estudos sobre o humor e o riso na contemporaneidade

When one speaks about humor, there is often an expectation that the speech or essay should itself be humorous. I know of no other subject matter that engenders parallel expectations. No one expects a discourse on tragedy to be tragic, a treatise on schizophrenia to be dissociative, or a declamation on music to be melodious (ORING apud CARTY e MUSHARBASH, 2008, p. 211).

Na atualidade o humor e o riso recebem uma aceitação crescente como objetos de investigação do ponto de vista fisiológico, filosófico, antropológico, sociológico e psicológico. No entanto, como observa Jerónimo (2015), apesar de várias décadas de esforços por parte de

vários investigadores ligados ao humor e ao riso, este campo do conhecimento ainda está relegado às margens do *mainstream* acadêmico e seus pesquisadores lutam por um preceito de respeitabilidade.

As ciências sociais, em particular, problematizaram os argumentos de que o humor e o riso estão ancorados na dimensão psicobiológica do indivíduo e são manifestações sem a ação da sociedade e da cultura. Para muitos cientistas sociais, o humor e o riso são relações sociais tributárias do contexto social, cultural e histórico em que emergem.

Diversos estudos nas ciências sociais concordam que o humor e o riso são fenômenos universais entre as sociedades humanas, mas explicam também que o que incita as pessoas a rir varia culturalmente (CARTY e MUSHARBASH, 2008; FELTMATE, 2013; BERGER, 2017). Assim, o humor e o riso, como todo comportamento, são social e culturalmente partilhados e muitas vezes são fenômenos moldados e situados dentro de fronteiras espaciais e temporais (JERÓNIMO, 2015).

Grosso modo, a tônica de alguns estudos nas ciências sociais foi inicialmente buscar desconstruir a concepção de que o humor e o riso, sendo dimensões da experiência humana de natureza individual e física, seriam refratários a uma abordagem socioantropológica. É consenso entre os estudiosos da temática que os escritos sobre o humor e o riso raramente produzem textos engraçados.

A epígrafe acima mostra que existe uma expectativa implícita ou explícita de que o conteúdo dos estudos do humor e do riso seria engraçado e divertido. Todavia, os trabalhos que se dedicam à observação e estudo das relações de humor e de riso enfatizam a articulação entre esses fenômenos com as esferas das moralidades, das estruturas sociais, relações de poderes e de gênero, desigualdades e hierarquias sociais inerentes à sociedade.

Na Sociologia e na Antropologia, a abordagem funcionalista e a abordagem do conflito ainda continuam dominantes no estudo do humor e do riso, visto que a maioria dos estudos procura examinar as funções sociais do humor e do riso, se destacando as funções de coesão grupal, expressão de conflito, hostilidade e luta através do uso da ironia, sátira, sarcasmo, burlesco, caricatura e paródia e, ainda de controle social.

A título de ilustração, na esteira do pensamento goffmaniano, Billig (2005) discute o humor como forma de manutenção da ordem social e controle social vinculada ao embaraço e à vergonha. Billig depreende que as relações humorísticas podem produzir *face-loss*, uma vez que o humor e o constrangimento andam juntos.

Wasilewska (2013) comenta que os estudos de humor vêm este fenômeno como uma espécie de estratégia adaptativa que facilita às pessoas expressar seus desejos mais profundos; transformar os comportamentos socialmente inaceitáveis em ferramentas de comunicação toleráveis; e afirmar uma percebida superioridade sobre os outros mesmo que apenas por um momento. A maioria das teorias continua Wasilewska, oscila em torno de sua utilidade na criação e resolução de incongruências; na reflexão de afetividade e/ou expressão de impulsos sexuais e agressivos; e em estabelecer, manter e reforçar a integração social ou isolamento social.

No esforço de síntese, Jerónimo (2015) menciona e discute as abordagens recorrentes nos trabalhos que tomam o humor e o riso como foco de pesquisa nas ciências sociais: a abordagem do conflito, a abordagem do interacionismo-simbólico, a abordagem fenomenológica, a abordagem construtivista, a abordagem histórico-comparativa e a abordagem de manutenção.

Diversas teorias convencionais acerca do humor e riso vêm surgindo. Com base na obra de Patricia Keith-Spiegel, tanto Carrell (2008) quanto Wasilewska (2013) apresentam uma tipologia de oito teorias de humor: biológica; superioridade; incongruência; surpresa; ambivalência; libertação e alívio; configuracional; e psicanalítica. Porém, Raskin (1985) e Carrell (2008) identificam três formas ou classes de humor: o cognitivo-perceptual; o sócio comportamental; e o psicanalítico.

Por sua vez, Robinson explica que o humor pode ainda ser categorizado como voluntário ou involuntário, sendo que o primeiro está ligado ao desejo de desfrutar do humor com alguém, enquanto o segundo acontece inesperadamente (Robinson apud José 2008, p. 20). Por fim, no trabalho de Martin (2008) mencionam-se quatro tipos de humor: o hostil; o agregador; o auto-infligido e o rir da vida. Estes quatro tipos podem ser encaixado em dois tipos: humor positivo e humor negativo consoante a sua utilização. E, há três teorias comuns a toda a literatura sobre o humor e o riso: a teoria da incongruência; a teoria da superioridade e a teoria do alívio.

Concomitantemente, a teoria de incongruência afirma que o humor e o riso surgem a partir de situações e ou ideias que divergem do que é considerado habitual e lógico. Mas como adverte Berger (2017), o que é visto como incongruente é relativo e depende de como a realidade como tal, é percebido. As situações humorísticas ocorrem, portanto, no momento em que os participantes se apercebam que a relação entre um objeto real e o seu conceito se tornou, de um determinado ponto de vista, incongruente ou contraditório à realidade (JOSÉ, 2008; JERÓNIMO, 2015; BERGER, 2017).

A teoria da superioridade é vista por teóricos da jocosidade como a mais clássica e tradicional de todas as explicações acerca do humor e do riso. Nesta teoria é defendida a ideia de que as pessoas se riem das desgraças e fraquezas dos outros, e a compreensão súbita de que se está em posição melhor do que os outros são expressos através do riso. A partir desta teoria, o riso reflete a sua concepção de superioridade (LE GOFF, 2000; JOSÉ, 2008; WASILEWSKA, 2013; JERÓNIMO, 2015) ⁵¹.

A teoria do alívio é uma teoria conceptualmente criada na Psicologia e na Fisiologia. A mesma tem como princípio que a utilização das relações humorísticas serve para o relaxamento e diminuição da tensão, da dor, do medo e do sofrimento. Assim, para esta teoria as pessoas riem para superar momentos de constrangimento. A teoria do alívio teve o seu ponto mais alto na proposta freudiana de que o riso liberta energia psíquica e tensão. Nos termos freudianos, as relações humorísticas permitem superar restrições e acessar fontes de prazer, de outro modo, inacessíveis. Contudo, de acordo com Jerónimo (2015), o alívio nas relações humorísticas só existe numa base temporária.

As ciências sociais têm revelado que qualquer assunto, por mais trivial que possa parecer, se relativizado e sujeito a escrutínio fornece narrativas significativas de grande profundidade e complexidade. Ilude-se aquele que pensa que a brincadeira, o humor e o riso por serem práticas executadas diariamente sem que delas nos demos conta, sejam irrelevantes para a reflexividade. Ao contrário, as práticas jocosas e humorísticas são boas para serem investigadas sócio-antropologicamente.

Por mais que haja diversas formas de estudar a jocosidade, a presente pesquisa analisa o humor conversacional. E este tipo de humor só pode ser apreendido através da imersão contextual que define o esforço metodológico e etnográfico. Foi preciso “estar lá” e conviver com as minhas interlocutoras para acompanhar e “compreender” os seus eventos de jocosidade. O “estar lá” constitui o núcleo básico para quem pretende estudar o humor conversacional antropologicamente. Como mostrou Pollio (1983), o “estar lá” sugere que o estudo da jocosidade não é só uma abstração mental, mas requer uma participação e envolvimento do investigador como pessoa.

Da minha parte, termino este capítulo adaptando algumas falas divertidas, mas informativas, retiradas do pensamento geertziano: nesta pesquisa tento ser *um bom poeta* que

⁵¹ Para Jerónimo (2015, p. 55), as implicações da teoria da superioridade são ainda hoje incorporadas na investigação sociológica e antropológica especificamente nas investigações direcionadas para as anedotas no contexto de estruturas hierárquicas.

abdica buscar as *tartarugas demasiadamente profundas*, mas que coloca a disposição as respostas que outros pesquisadores da jocosidade deram em outros contextos. Pois, como me deixei levar por esse *Zeitgeist* afeito aos estudos sérios da brincadeira, do humor e do riso ficará difícil identificar quando o *gafanhoto* está a devorar campos novos ou se está apenas a mastigar o campo já mastigado.

Nesse sentido, nos termos de Pascal, por meio de alguma forma da *razão do coração*, mostro a mobilização da jocosidade na dinâmica de socialidades das “manas trans” de Maputo. E, se o leitor ainda continua a achar que a jocosidade é algo *irrelevante e turbulenta* para a teoria social, espere só para ver o alcance do humor conversacional espontâneo na vida das minhas interlocutoras (**capítulo VI**).

ETNOGRAFIA COM “MANAS TRANS” DE MAPUTO

3. RESSONÂNCIA DE CATEGORIAS SEXUAIS E DE GÊNERO OCIDENTAIS NUMA FORMAÇÃO LGBT EM MAPUTO

Neste capítulo, a partir da observação de uma formação de agentes comunitários de saúde, descrevo como os participantes desta formação – incluindo três interlocutoras deste estudo – foram ensinados pelo coordenador os conceitos de identidade de gênero e orientação sexual e a nomearem suas identidades a partir do vocabulário LGBT euro-americano.

De seguida, debruço sobre as percepções que as “manas trans” de Nova Jersey tinham sobre a LAMBDA e em seguida, descrevo o processo de aprendizagem da terminologia “mulher trans” e da “carreira militante”. Mostro ainda o que significa ser “mulher trans” e quem é “mulher trans” na perspectiva das minhas interlocutoras. Por fim, discuto sobre as controvérsias do uso das categorias euro-americanas para nomear os dissidentes sexuais e de gênero em contexto africanos e proponho nomear as interlocutoras do presente estudo de “manas trans”.

Em meados de Janeiro de 2018, tomei conhecimento de que estava em curso uma formação de agentes comunitários de saúde organizada pela associação LAMBDA e parceiros através de uma conversa informal com o antropólogo brasileiro Marcos Benedetti em algures da cidade de Maputo. No encontro partilhei as ideias que compõem o escopo desta pesquisa e da necessidade que tinha de encontrar “travestis” residentes na cidade de Maputo.

Marcos comentou que estava a coordenar uma atividade de formação de agentes comunitários de saúde para a LAMBDA no âmbito do projeto, que aqui chamarei “Projeto *FJEA*” como forma de ocultar a identificação real da sua fundação patrocinadora e que havia três participantes “trans”. Aconselhou-me a participar da formação para conhecê-las. Não obstante, Marcos não tinha autonomia de me autorizar a participar da formação, por isso me sugeriu falar com o responsável da formação.

No dia seguinte, dirigi-me ao local da formação e falei com Carlton, o responsável pela mesma. Fui autorizado a participar da formação. Quando cheguei, as formações já estavam no seu quarto dia. Iam das 08h: 30 às 17h com intervalos para o lanche e o almoço. Havia 24 participantes. A maioria dos integrantes era membro da associação LAMBDA e havia um

senhor representante da associação AMODEFA⁵². Os participantes recebiam fichas com os conteúdos temáticos a serem discutidos pelo coordenador da formação diariamente.

Observando as fichas distribuídas pude perceber que no primeiro dia eles discutiram os seguintes tópicos: “direitos humanos, direitos sexuais e direitos reprodutivos”; “Quem são os HSH/MSM?” “Sexo, Gênero e Orientação Sexual”; “HSH/MSM, vulnerabilidades e direitos humanos”; “Estigma, preconceito e discriminação”; e “Violência baseada no gênero”. O segundo dia da formação foi dedicado à discussão da “Anatomia humana”; “HIV e Sida: o que é HIV- modos de transmissão e avaliação individual do risco”; “Como saber se tenho HIV?” “O que é Sida”; “Cuidados e tratamento e apoio para as PVHIV”; e “Serviços amigáveis para os HSH/MSM em Moçambique”.

No terceiro dia, discutiu-se sobre “Infecções de transmissão sexual”; “Uso correto dos preservativos”; “Vulnerabilidades e mudança de comportamento”; e “Conhecimento básico sobre saúde mental”. O quarto dia da formação foi dedicado aos seguintes tópicos: “O trabalho do agente comunitário”; “O trabalho comunitário para a prevenção do HIV e promoção dos direitos humanos”; e “Abordagens comunitárias para a prevenção do HIV”; O quinto dia foi reservado para simulações de atividades relacionadas à prevenção do HIV e promoção dos direitos humanos e facilitação de uma sessão de grupo. Por fim, no sexto e último dia foi o de os participantes se dedicaram à aplicação do pós-teste, definição de monitoria e avaliação; preenchimento das fichas do projeto; avaliação final da formação; confraternização e entrega de certificados.

A formação foi feita de forma expositiva e interativa. Percebi a partir dos tópicos acima descritos que os integrantes da formação são formados essencialmente como agentes de saúde do que de direitos. O coordenador fazia uma exposição didática dos tópicos e definia conceitualmente os termos que davam título a cada tópico, mas também dava espaço para participação oral dos presentes. Em caso de silêncio, ele chamava os participantes ou estes voluntariamente respondiam às perguntas. Os participantes se acomodavam em mesas e cadeiras organizadas em formato de letra “U”, e em cima das mesas, cada participante colocava seu nome social.

Dos três dias que pude participar, observei que a formação era atravessada por momentos de intensa jocosidade entre os participantes. Foi através desta formação que conheci três das minhas interlocutoras nesta pesquisa: Eugênia, Pamela e Leonarda. Diante da impossibilidade

⁵² AMODEFA: Associação Moçambicana para o Desenvolvimento da Família.

de descrever o que presenciei durante os três dias de formação irei-me centrar em relatar sobre a atividade do quinto dia referente à simulação das atividades relacionadas com os tópicos de identidade de gênero e orientação sexual e seus desdobramentos.

3.1. O que eu sou? Em busca de identificações e aprendizagem dos conceitos

Como me refiri acima, o quinto dia foi reservado para simulação de atividades grupais. A dinâmica adotada foi: o coordenador escreveu quatro nomes de frutas (*ananás, banana, uva, morango*) em um papel, e pediu que os participantes formassem um grupo em torno da fruta de sua preferência e em seguida se espalhassem pela sala para discutir um determinado tópico, para em seguida fazer, por meio de dois porta-vozes, uma exposição sistematizada do debate para os membros da sala.

No entanto, os porta-vozes seriam submetidos a uma avaliação. Essa avaliação seria feita por dois grupos, o primeiro composto por advogados de acusação com a missão de apontar os pontos negativos do desempenho dos porta-vozes e o segundo por advogados de defesa cujo papel era realçar os pontos positivos. Por fim, abrir-se espaço para os ouvintes tecerem seus comentários sobre a informação transmitida e a atuação dos porta-vozes.

Formados os grupos, o coordenador começou a atribuir o tema que cada grupo tinha que debater durante cerca de 15 minutos. O grupo *ananás* (do qual participei) teve como tópico a “importância de fazer teste de HIV na janela imunológica”. Os seus porta-vozes tinham que fazer uma simulação de um aconselhamento individual. Entretanto, manifestei interesse de mudar do grupo quando tomei conhecimento de que o grupo “*uva*” tinha como tópico de discussão “identidade de gênero e orientação sexual”.

O grupo *uva* era composto por cinco integrantes: Eugênia, Pamela, Lucas, Juliana⁵³ e eu. Quem orientava a discussão do grupo era o Lucas. Ele tinha dificuldades em como começar a discutir o tópico, não sabia o que falar a respeito de identidade de gênero e orientação sexual. Pamela pergunta se não podiam falar sobre uso do preservativo no grupo. Juliana e Eugênia estavam conversando entre elas e mostravam-se desinteressadas em discutir o tópico. Lucas

⁵³ No grupo, abster-me de participar e optei por observar e anotar no meu caderno de anotação o clima do debate.

começou a mexer seu celular, depois pegou uma folha. Ficou pensativo e colocou a mão no queixo.

Lucas decide chamar o coordenador e solicitar esclarecimento sobre o tópico. Quando o coordenador se aproximou do grupo, Lucas disse que sabia a sua identidade de gênero e orientação sexual, mas não sabia como explicar esses conceitos para outras pessoas. O coordenador explicou o que o grupo tinha que fazer: “você devem construir uma reflexão em torno de identidade de gênero e orientação sexual de modo que os porta-vozes sejam capazes de explicar para os participantes da formação os significados de identidade de gênero e orientação sexual”.

Pamela interpela a fala do coordenador e pergunta se o grupo podia falar do uso de preservativo. Juliana pergunta se podia o grupo também falar sobre associação LAMBDA. Ao que o coordenador respondeu com uma pergunta: “qual é o tema deste grupo”? “Orientação sexual e identidade de gênero”, respondeu Lucas. O coordenador perguntou: “o que é que o uso do preservativo e a associação LAMBDA têm a ver com o tema de orientação sexual e identidade de gênero”? Juliana e Pamela ficaram caladas e por fim, o coordenador alertou que o grupo só tinha cinco minutos de discussão.

Com a saída do coordenador, o grupo iniciou uma conversa acalorada sobre como organizar as tarefas e o que escrever. Lucas diz que identidade de gênero é como a pessoa quer ser tratada, de seguida pega no celular e pesquisa no YouTube. Juliana e Eugênia continuavam entretidas em suas conversas paralelas. Pude observar que no grupo quem levava a atividade a sério eram Lucas e Pamela. Lucas sugeriu a Pamela de que iriam fazer uma peça teatral baseado no vídeo que acabara de ver e a chamou para assisti-lo.

O coordenador dá então início às apresentações. Chama os oito advogados e os orienta a apontar os aspectos negativos e positivos quando os porta-vozes terminassem suas apresentações. Enquanto isso, os porta-vozes do grupo *ananás* apresentavam sua discussão, ouço murmúrios dos porta-vozes do meu grupo: “não estamos preparados para apresentar”.

Quando chegou a vez do grupo *uva* apresentar, Lucas e Pamela improvisaram uma peça teatral que se desenvolveu da seguinte maneira:

A Pamela simula estar num bar a beber e de seguida aparece o Lucas que saúda e puxa conversa com a Pamela. Ao longo da conversa, o Lucas insinua se interessar pela Pamela, pede o contacto dela, ao que Pamela aceita e de seguida o Lucas se despede e promete ligar para marcar um encontro. O Lucas simula uma ligação e marca encontro com a Pamela e esta sugere que o encontro seja na sua casa. O Lucas vai para casa da Pamela e a encontra sentada e repentinamente aparecem na peça a Juliana e a Eugênia como amigas de Pamela. O Lucas assume o papel de facilitador da

conversa e a Pamela e as suas amigas assumiram o papel de beneficiárias. O Lucas cumprimenta a todas e procura saber o que elas eram.

As beneficiárias se apresentam: a Pamela diz que é homem, mas veste-se de menina. As outras duas perguntam ao Lucas donde ele vem e o que faz. Ao que Lucas responde que vem de um projeto e queria discutir um assunto relacionado à identidade de gênero e orientação sexual. O coordenador entra na roda de conversa como uma pessoa “trans” e diz que vai assumir o papel de “bicha louca”, aquela que sempre interpelava a fala do facilitador. O Lucas diz que gostaria de entender a orientação sexual de cada uma delas e o coordenador pergunta o que era orientação sexual e identidade de gênero.

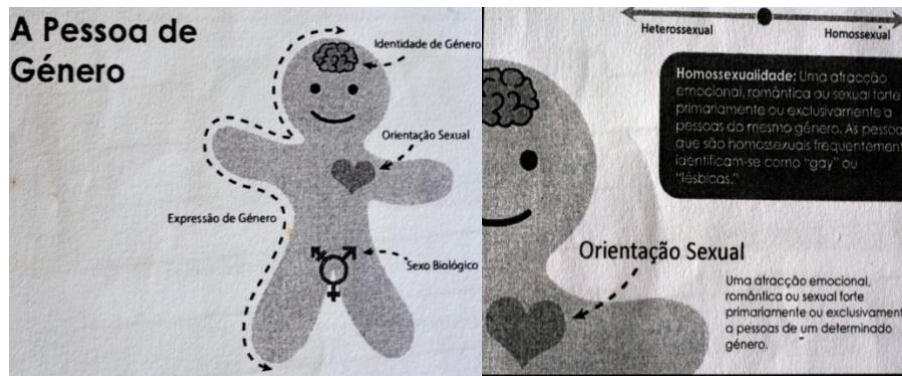
O Lucas ficou sem saber o que responder, gagueja constantemente o que causou risos nos ouvintes, e nesse momento as beneficiárias acusam-no de ser uma “bicha” enrustida (Caderno de campo, Janeiro de 2018).

Face a este cenário, o coordenador interrompeu a apresentação do grupo e pediu para os integrantes se organizarem, pois não conseguia entender o que o grupo queria transmitir. No entanto, alguns ouvintes queriam participar para explicar o que é orientação sexual e identidade de gênero. Por exemplo, a Leonarda pediu para ser facilitadora do grupo *uva* e o coordenador chamou-a para frente. A Pamela se apresentou dizendo que ela é homem, mas veste-se a mulher ao que a Leonarda com uma voz exaltada respondeu que ela é uma “trans” porque se veste a mulher e ela se sente melhor sendo mulher, mas que sua mentalidade é masculina.

A fala da Leonarda foi recebida com resmungos pelos ouvintes. A Leonarda queria continuar a falar, mas o coordenador interpelou a sua fala e perguntou: “como a mentalidade da Pamela é masculina, se a mentalidade dela é de ‘xitavana’⁵⁴,” o que causou risos. A Leonarda envolvida em riso dá continuidade a sua fala e disse que orientação sexual “é o que a pessoa sente, é algo que vem do coração, é como se tivesse um fogo em que tu vês um homem e você se apaixona por aquela pessoa”.

Em meu entender, a explicação da Leonarda, de que identidade de gênero é algo que vem do coração resulta da sua interpretação de uma imagem denominada *gender bread person* que consta em uma das fichas distribuídas pelo coordenador. Essa imagem é frequentemente utilizada para explicar as diferenças entre identidade de gênero, expressão de gênero, sexo biológico e orientação sexual no corpo humano. Na figura a identidade de gênero é a forma como a pessoa concebe a si mesma, enquanto orientação sexual diz respeito a quem a pessoa ama, o que é representado pelo coração:

⁵⁴ Expressão local usada em alguns contextos sul-africanos para se referir aos homossexuais. Para Miguel (2019), a expressão “xitavana” seria uma gíria depreciativa de homossexual que seria ao mesmo tempo estrangeira e familiar para os falantes de changana no sul de Moçambique.



Imagens *gender bread person* retiradas da ficha de formação dos agentes comunitários de saúde (Janeiro 2018).

Depois da fala da Leonarda, o Lucas entrevistou sem sucesso porque as beneficiárias o acusavam de ele ser uma “bichona”. A situação de confronto e de desespero em que o Lucas se encontrava gerava nos ouvintes divertimento, por isso riam do embaraço do Lucas, pois ele tinha dificuldades em explicar os conceitos de orientação sexual e identidade de gênero para suas beneficiárias.

Diferentemente de outros grupos, no grupo *uva* os advogados de defesa tiveram que desempenhar também a função de acusação. A atuação do grupo foi considerada um desastre e todos os participantes alegaram que o Lucas não tinha o domínio do assunto. O Nildo comentou que as beneficiárias estavam mais preparadas do que o Lucas. O comentário do Nildo feito num tom jocoso rendeu mais risos ratificando o posicionamento generalizado de que o grupo *uva* fizera uma “péssima” apresentação.

Diante ao clima de agitação e risadas, o coordenador pediu silêncio e falou sobre como o agente comunitário devia se comportar em uma sessão de grupo sugerindo que em caso de existir sobreposição de falas ou alguém que fala constantemente, o agente comunitário deveria saber neutralizar a pessoa que fala muito dando-lhe atenção e de seguida pedir à pessoa calmamente para que deixasse os outros comentarem. Sugeriu como atividade que se fizesse uma discussão sobre identidade de gênero e orientação sexual no formato de uma sessão de grupo. Esboçou os pontos necessários para organizar uma sessão de grupo e interrompemos as atividades para almoçar.

Enquanto íamos almoçar comentei com o coordenador que os participantes da formação têm mais bagagem de informação em assuntos referentes à saúde sexual do que em relação aos assuntos relativos à sexualidade, gênero, direitos humanos, orientação sexual, identidades sexuais e de gênero, ao que o coordenador respondeu mais ou menos assim:

esses assuntos foram discutidos no primeiro dia da formação e o meu objetivo com as simulações é explicar aos participantes como organizar suas atividades, como abordar os beneficiários. Ademais, devido ao tempo limitado das formações fica difícil para os participantes entenderem assuntos complexos relacionados com identidades de gênero e orientação sexual em um dia.

Quando retornamos à sala de formação, o coordenador explicou que os agentes comunitários terão situações no terreno em que farão uma sessão de grupo com os seus beneficiários⁵⁵. Perguntou aos participantes se já tinham feito uma sessão de grupo, ao que a maioria respondeu que ainda não haviam realizado tal sessão. Em seguida explicou os passos e as dicas para organizar uma sessão de grupo, tais como elaborar um guião com descrição detalhada das acções necessárias para que a sessão aconteça; pesquisar e organizar os materiais necessários para a realização da atividade; tentar criar um ambiente acolhedor e harmonioso para a conversa. Por fim, escreveu as características e as habilidades que os agentes comunitários de saúde devem ter:



Fonte: Nelson Mugabe, Janeiro de 2018.

Feita esta explicação, o coordenador pediu para que os participantes simulassem uma sessão de grupo onde o facilitador tinha que explicar para os beneficiários o que é identidade de gênero e orientação sexual. O coordenador participou desta atividade como beneficiário e desempenhava em suas palavras o papel de “bicha nojenta”, aquele que pergunta toda hora e

⁵⁵ Agentes comunitários são jovens LGBT recrutados pela LAMBDA e subsequentemente capacitados em questões de saúde, sexualidade, gênero e direitos humanos com vista a realizarem um trabalho contínuo de captação, acompanhamento de outros LGBT em determinadas regiões da cidade, distribuindo entre outras coisas, folhetos informativos e insumos de prevenção. E os beneficiários são pessoas que se supõe que sejam LGBT, HSH, MSM que recebem atendimentos dos agentes comunitários (Miguel, 2019).

interpela a fala das outras pessoas. Pude observar nessa atividade que o coordenador estava mais preocupado em avaliar como os facilitadores moderavam uma sessão de grupo do que com o domínio dos conceitos.

Para esta atividade foram escolhidos quatro sujeitos incluindo o coordenador para serem beneficiários e o coordenador chamava aleatoriamente um dos participantes da formação para desempenhar o papel de facilitador da conversa. Foi chamado o Helder que devia explicar os conceitos de orientação sexual e identidade de gênero aos beneficiários. O Helder explicou aos beneficiários que identidade de gênero é a forma como a pessoa se identifica. Então a Pamela, que é uma pessoa “trans”, seria uma mulher porque não se identifica com o sexo biológico. Esta fala causou risos nos ouvintes. Eis que a “bicha nojenta” entra em ação e pergunta: “como ela é mulher se nasceu designada como masculino”?

O Helder ficou calado, e de seguida foi chamado o Assane para ser o facilitador e explicar o que o Helder não conseguiu. O Assane disse que a Pamela é biologicamente do sexo masculino, mas socialmente se veste de mulher, logo ela é uma “mulher trans”. A Eugênia que estava no lado dos ouvintes interpelou a fala do Assane e perguntou: “a Pamela seria uma mulher trans ou uma travesti”?

O silêncio imperou em toda a sala e o coordenador perguntou aos participantes se “mulher trans” e “travesti” eram a mesma coisa. Um dos participantes disse que os termos “mulher trans” e “travesti” eram similares e depois perguntou: “como se chamaria alguém que se veste de roupas femininas para fazer *show*?”. Carla levantou a mão e respondeu: “essa pessoa seria uma *drag queen*”. Também aproveitou para fazer uma pergunta: “como se chamaria uma pessoa que anda de salto, vai dar *show* e se veste de mulher, mas não ‘leva no cú’”. Uns diziam que essa pessoa seria uma “transexual”. Outros questionavam como essa pessoa seria “transexual” se não “leva no cú”.

Parante esse clima de discussão para determinar a identidade da pessoa que a Carla descrevera, o Kelvin levantou a mão e em voz alta perguntou: “como se chamaria uma pessoa que é do sexo masculino, se identifica e veste-se como uma mulher e se atrai sexualmente por mulheres”. E aí o estopim foi aceso, os participantes olhavam uns para os outros sem saberem o que falar; alguns se riam e outros murmuravam. Algumas pessoas começaram a dar seus pontos de vista. Uns diziam que essa pessoa é “transexual” porque se identifica como mulher; outros afirmaram que ela seria uma “lésbica” porque gosta de mulher; outros ainda diziam que essa pessoa seria “hétero”.

A discussão ficou descontrolada devido às falas sobrepostas ao ponto do coordenador intervir acalmando os ânimos de todos e disse que a referida pessoa seria: “uma mulher trans e lésbica”. Alguns participantes repetiam entre si o termo que acabaram de ouvir. Outros contestavam: “como isso é possível”; “existe tal pessoa”. Em face desta situação o coordenador tornou a pedir silêncio, bateu palmas, retornou a sessão de grupo e perguntou: “quem é o atual facilitador da sessão? O facilitador não pode perder o controle do grupo”.

Todavia, a maioria dos ouvintes tecia conversas paralelas em voz alta querendo saber o que significa ser uma “mulher trans lésbica” e se existe tal pessoa. A meu ver, esse desconforto dos ouvintes em querer saber se existe uma pessoa que é “mulher trans lésbica” mostra que a maioria só reconhece as categorias de identidades (gays, lésbicas, bissexuais e transexuais) como separadas e mutuamente exclusivas. A possibilidade de interseccionar identidade sexual e de gênero, isto é, de uma pessoa ser uma “mulher trans lésbica” ou “mulher trans bissexual”, por exemplo, parecia não fazer sentido para os participantes. A combinação das categorias de identidades de gêneros e sexuais para identificar uma pessoa parecia ser ausente no universo dos participantes da formação⁵⁶.

Nesse sentido, o coordenador viu se forçado a explicar por que a pessoa descrita por Kelvin se chamaria “mulher trans lésbica”. Segundo a explicação do coordenador é “mulher trans lésbica” porque temos nela a questão de identidade do gênero, que diz respeito a como a pessoa se vê: essa pessoa se vê como mulher e, portanto, sua identidade de gênero é feminina. Mas se essa pessoa é atraída sexualmente por mulheres estamos a falar de orientação sexual, que diz respeito ao desejo, à atração sexual, nesse sentido ela é lésbica. Consequentemente, ela é uma “mulher trans lésbica”.

O Milton, membro da AMODEFA, levanta a mão e diz que a pessoa hipotética do Kelvin seria “heterossexual” porque apesar de se vestir como mulher ele é do sexo masculino. “Seria ele ou ela”, perguntou o coordenador. O Milton se corrigiu (“ela”), mas insiste que a pessoa imaginada por Kelvin, mesmo se vestindo como mulher se relaciona com mulheres enquanto tem sexo masculino; logo ele vê uma relação “heterossexual” e não homossexual.

Ouviu-se murmúrios e risadas dos participantes. O coordenador bateu palmas e disse: “a questão da identidade de gênero se baseia no gênero e não no sexo, o sexo não importa para

⁵⁶ Currier (2015), no seu artigo que analisa os contornos da invisibilidade dos transgêneros dentro dos movimentos LGBT da Namíbia e da África do Sul, também explica que os ativistas destes países tratam as categorias de identidade como separáveis e mutuamente exclusivas e a combinação identitária entre sexualidade e gênero não era muito popular entre os constituintes porque os ativistas seniores locais separaram sexualidade e gênero e visibilizaram demasiadamente as categorias de identidade sexuais em relação a gênero.

nada, importa para quem está de fora, e não é o agente comunitário que define a identidade da pessoa e sua orientação sexual. Identidade de gênero é a percepção íntima que a pessoa tem de si como sendo do gênero masculino ou feminino independentemente do sexo biológico enquanto que orientação sexual tem a ver com atração afetiva ou sexual que uma pessoa manifesta em relação a outra pessoa, para quem sente desejo”.

O Carlton, o responsável da LAMBDA, levantou a mão e comentou em público mais ou menos o seguinte: “o problema que vejo é que os participantes estão preocupados em querer encaixar as pessoas nas suas identidades LGBT e também eles não sabem definir esses conceitos porque a instituição ainda não explicou detalhadamente aos seus membros sobre o que é identidade de gênero e orientação sexual”.

De seguida, o coordenador perguntou aos participantes se entenderam os conceitos de identidade de gênero e orientação sexual. Todos responderam “sim”. O coordenador pediu para que a Pamela articulasse a sessão de grupo como facilitadora explicando os conceitos de identidade de gênero e orientação sexual aos beneficiários. A Pamela comentou que identidade de gênero é aquilo, *hã* – não consegue continuar – e perde o fluxo do pensamento, ri do seu próprio embaraço e nós, os ouvintes, também rimos.

Minutos depois, a Pamela se concentra e em voz alta diz: “identidade de gênero é aquilo que identifica uma pessoa, por exemplo, eu sou Pamela e ser o que sou, é o que me identifica por dentro e por fora, agora orientação sexual não sei explicar”. A Leonarda em voz alta comenta o seguinte: “identidade de gênero tem a ver com o que tu és, enquanto orientação sexual é o que sentes no coração”.

Novamente ouviu-se murmúrios e exclamações reativas de incredulidade (*hum*) acompanhadas de risadas. O coordenador chamou atenção de todos e perguntou: “existem dúvidas sobre como organizar uma sessão de grupo?”. No meio de silêncio, a Eugênia em voz alta se atrapalha ao falar (*esse embaraço causou risadas*), se concentrou e disse: “sei que sou “travesti” ou “trans”, mas queria entender qual é a minha orientação sexual”.

Outra vez, o coordenador tornou a explicar que orientação sexual tem a ver com o que a pessoa sente em termos de atração sexual e identidade de gênero é como a pessoa se identifica como homem ou mulher. A Eugênia aceita a explicação, e seriamente pergunta: “eu me identifico como mulher, mas por que quando eu saio a rua as pessoas gritam para mim e dizem que eu tenho ‘*mbóló*’⁵⁷, logo eles não me veem como uma mulher”.

⁵⁷ No dicionário Português-Changana de Bento Siteo (2017, p. 570), “*mbóló*” significa pênis.

Eugênia fez esse comentário com um tom de indignação e com enorme vontade de saber por que aquilo acontecia. Consequentemente sua fala séria foi recebida pelos ouvintes com risadas que expressavam deboche. As risadas deixaram a Eugênia tensa, que insistentemente perguntava por que aquilo acontece. O coordenador interveio e explicou que ela não devia se preocupar com o que as pessoas falam sobre ela, porque as pessoas estão erradas e ela deveria se importar sobre o que ela pensa sobre si mesma.

Diante da dificuldade de encontrar um facilitador que conseguisse dirigir uma sessão de grupo, o coordenador falou em *off* com o Nando – e a maioria dos participantes (exceto eu) não perceberam esse momento – instruindo-o para desempenhar o papel de facilitador. Minutos depois o Nando é chamado para ser o facilitador da sessão de grupo e tinha que explicar a dúvida da Eugênia.

Nando de forma clara pediu para que a Eugênia repetisse a sua dúvida. “Como eu posso ser uma mulher se a sociedade me critica e diz que eu tenho ‘*mbóló*’, logo a sociedade não me vê como mulher”, disse a Eugênia. O Nando explicou que ela era uma “mulher trans” e o que a sociedade pensa não importa.

Explicada a dúvida da Eugênia, outras duas integrantes da sessão de grupo começaram a falar simultaneamente. O Nando sugeriu que quem quisesse falar levantasse a mão. A Juliana pediu autorização e perguntou: “as roupas influenciam na identidade de gênero de uma pessoa ou não?”. Nando respondeu-lhe: “existem casos em que a roupa influencia, por exemplo, para as ‘mulheres trans’, a roupa influencia na expressão do gênero e existem outros casos em que o que conta é como a pessoa se identifica”.

A Pamela levantou a mão. Inicialmente colocou-se a rir, e comentou com uma tímida voz, mais ou menos o seguinte: “a sociedade no geral não sabe que as ‘travas’ na cama são mais ativas mesmo se vestindo com roupas de mulheres”. Alguns participantes soltaram exclamações reativas de espanto (*hein?*); outros ficaram pasmos; outros ainda acenavam não com a cabeça, murmuravam e indagavam se isso era possível.

Em face desses murmúrios contestatórios e de dúvidas, eis que a Pamela em voz alta responde aos contestatórios e aos duvidosos: “sim isso existe, é o meu caso, eu não gosto de levar, gosto de dar, mas mesmo assim gosto de me vestir como mulher, agora queria saber se isso é errado e como eu devo me chamar”.

O debate ficou aceso: “como isso é possível, afinal você não é a mulher da relação”, perguntaram alguns participantes. Outros alegaram que eram fantasias sexuais dela; outros ainda afirmaram que não entenderam o caso. Ao que a Leonarda em voz alta explicou aos que

ainda estavam confusos: “a Pamela disse que ela toda montada na cama não gosta que homem lhe penetre, ela de cabelo e tudo é que gosta de penetrar o homem”.

A explicação da Leonarda feita num tom irônico gerou mais gargalhadas. A Leonarda perguntou a Pamela o seguinte: “por que você veste-se a mulher enquanto na cama gostas de penetrar e não de levar?”. Ao que Pamela respondeu: “eu gosto de estar feminina, mas na cama não gosto de levar, e eu queria saber se isso é errado” (*risos dos participantes*). O coordenador explicou o seguinte: “não importa se você é ativa ou passiva, a sua identidade de gênero é de mulher que gosta de transar com homem, então você é uma ‘mulher trans heterossexual’, se na cama leva, dá, chupa, fica no dedo não importa”.

Pamela interrompeu a fala do coordenador e comentou mais ou menos o seguinte: “eu sou uma mulher trans heterossexual ativa, é isso né”. E o coordenador disse que ela era uma “mulher trans heterossexual ativa”. Pude observar no semblante da Pamela uma sensação de alívio depois que foi dito que era uma “mulher trans heterossexual ativa”. Também foi possível ouvir algumas pessoas num tom irônico chamando a Pamela a partir da categoria “mulher trans heterossexual ativa”.

Em seguida, o coordenador pediu ao Nando para concluir. Depois o coordenador falou sobre a complexidade de se realizar uma sessão de grupo e o papel que o facilitador tem de direcionar a discussão. Aconselhou aos participantes que, se ao longo de uma sessão de grupo surgirem questões que os facilitadores não têm domínio, é importante que haja honestidade e assumam que não sabem. Comentou ainda que assuntos relacionados às categorias sexuais são complexos, mas gostaria que os participantes aprendessem que: “mulher trans é quando alguém nasce com sexo masculino, mas socialmente se sente mulher; “gay” refere-se a um homem que gosta de homem; “lésbica” é mulher que gosta de mulher e “heterossexual” é um homem que gosta de mulher, vice-versa”.

De forma resumida, o coordenador falou que identidade de gênero se refere às maneiras de ser homem e ser mulher, existindo situações em que algumas pessoas vão se definir como “mulher trans” ou “homem trans”. No que diz respeito à orientação sexual, o coordenador explicou que existem os “héteros”, os “homos” e os “bissexuais”. Aconselhou aos participantes lerem suas fichas, pois os conceitos de “gênero”, “orientação sexual”, “identidade de gênero”, “sexualidade” e “sexo” foram definidos em uma das fichas. E por fim, deu por concluída a atividade do dia. Os referidos conceitos estavam assim definidos nas fichas:

SEXO

Sexo – condição natural, anátomo-fisiológica, que diferencia a espécie humana, à nascença

Definido pelos órgãos genitais e caracteres sexuais secundários

Composto pelos órgãos sexuais e reprodutivos (internos e externos), cromossomas, e hormonas

HOMEM
MULHER
INTERSEXO

ORIENTAÇÃO SEXUAL

É a atracção afectiva e/ou sexual que uma pessoa manifesta em relação à outra, para quem direcciona, involuntariamente, o seu desejo.

Orientação sexual vs. opção sexual

Dependendo do género do seu objecto de desejo, as orientações sexuais podem ser:

- **Heterossexual:** Pessoa que se sente atraída afectiva e/ou sexualmente por pessoas do género oposto.
- **Homossexual:** Pessoa que se sente atraída afectiva e/ou sexualmente por pessoas do mesmo género.
- **Bissexual:** Pessoa que se sente atraída afectiva e/ou sexualmente por pessoas de ambos géneros.

A sexualidade é um espectro, um continuum. Não há "normal" ou "anormal" em relação à sexualidade.

SEXUALIDADE

É o conjunto de comportamentos relativos à satisfação da necessidade e do desejo sexual.

Realidade múltipla, difusa, experiência humana complexa, influenciada e determinada por vários factores e processos sociais, culturais, históricos e psíquicos. Não é a resposta ao estímulo das hormonas, ou do instinto de cada pessoa.

Existe um "instinto da reprodução"? Por sermos seres sociais, o "instinto" não existe, pois a sexualidade para os humanos é também busca por afecto e relação.

A OMS define que a "sexualidade faz parte da personalidade de cada um, sendo uma necessidade básica e um aspecto do ser humano que não pode ser separado de outros aspectos da vida. A sexualidade influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações e, portanto a saúde física e mental".

Mulher ← → Homem

sexo à nascença: Femln. Masc.

Homem transgénero
Homem trans

Transgénero: Um termo geral que se refere a uma pessoa cuja identidade de género é diferente do seu sexo à nascença.

Uma experiência interna e profunda de género por uma pessoa que pode ou não corresponder ao sexo atribuído à nascença.

GÉNERO

O género é um conjunto de ideias, símbolos, práticas, normas e regras relativas ao 'feminino' e ao 'masculino'. São as maneiras de ser homem e de ser mulher expressas pela cultura de uma sociedade e vivenciadas pelos indivíduos. Homens e mulheres são produtos da realidade social e psicológica, e não decorrência direta da anatomia de seus corpos.

O género é um conceito. O género é tido como categorias que são historicamente, socialmente e culturalmente construídas, e são vividos individualmente através de papéis, gostos, costumes, comportamentos e representações.

Papéis sociais de género. É o comportamento social, esperado de homens e mulheres.

- Femininos
- Masculinos

IDENTIDADE DE GÉNERO

É a percepção íntima que uma pessoa tem de si como sendo do género masculino, feminino ou de alguma combinação dos dois, independentemente do sexo biológico. A identidade traduz o entendimento que a pessoa tem sobre ela mesma, como ela se descreve e deseja ser reconhecida. É a forma como nos reconhecemos a nós mesmos e desejamos que os outros nos reconheçam. Isso inclui a maneira como agimos (jeito de ser), a maneira como nos vestimos, andamos, falamos e como queremos ser reconhecidos pelos outros.

TRANSEXUAL

Pessoas que nasceram com um determinado sexo biológico mas que desenvolvem uma identidade de género atribuída ao sexo oposto. Não é uma doença, mas sim uma característica da estrutura psíquica dos sujeitos.

TRANSEXUAIS

Pessoas transexuais são aquelas cuja identidade de género (ex., homem, mulher) é diferente do sexo que lhes foi atribuído à nascença (ex., masculino, feminino).

Pessoa que possui uma identidade de género diferente do sexo biológico. Homens e mulheres transexuais podem manifestar a necessidade de realizar modificações corporais por meio de terapias hormonais e intervenções médico-cirúrgicas, com o intuito de adequar seus atributos físicos (inclusive genitais - cirurgia de redesignação sexual) à sua identidade de género.

Pessoas cis-género são aquelas cuja identidade de género equivale ao sexo que lhes foi atribuído à nascença.

Mulher ← → Homem

sexo à nascença: Femln. Masc.

Mulher transgénero
Mulher trans

Transgénero: Um termo geral que se refere a uma pessoa cuja identidade de género é diferente do seu sexo à nascença.

Uma experiência interna e profunda de género de uma pessoa que pode ou não corresponder ao sexo atribuído à nascença.

Imagens dos conceitos que constam da ficha de formação de agentes comunitários de saúde, produzidas pelo coordenador da formação (Janeiro de 2018).

A minha intenção, ao trazer a descrição deste relato etnográfico sobre a formação dos agentes comunitários de saúde, é para mostrar que os conceitos de “transexual”, “mulher trans”, “cis-gêneros”, com exceção das categorias de identidades sexuais e de gênero, orientação sexual e transgênero, são de incorporação e definição recente no movimento associativo LGBT moçambicano e seus constituintes⁵⁸. Alguns sujeitos LGBT moçambicano aprendem essas categorias de gênero nas formações e nos encontros organizados pela associação LAMBDA.

Por exemplo, em 2014, a LAMBDA elaborou um guião de comunicação para promover os vocabulários e os conceitos que melhor abordam questões LGBT e identificar positivamente as lésbicas, os gays, os bissexuais e as/os transexuais. O referido guião conta com um glossário com os seguintes termos: “Bissexual”, “Gay”, “Gênero”, “GLS”, “Heteronormatividade”, “Heterossexismo”, “Heterossexual”, “Homoafetivo”, “Homossexual”, “HSH”, “Lésbica”, “LGBT”, “Minoria sexual”, “MSM”, “No armário”, “Passivo”/ “Ativo” e “Simpatizante”. Também são definidos os conceitos de “sexualidade”, “orientação sexual”, “identidade de gênero”, “transgênero”, “travesti”, “homofobia” e se explica as diferenças entre práticas sexuais e identidades sexuais⁵⁹.

Outras pessoas pesquisam individualmente na internet. Refira-se que as categorias sexuais e de gênero, bem como suas definições nas fichas, são importadas de outros contextos socioculturais. São definições usadas por alguns movimentos associativos LGBT e nas áreas das ciências sociais que diferem das definições das áreas psico-médicas para classificar as identidades sexuais e de gênero.

A título de exemplificação, as definições dos conceitos “transexuais” e “transgêneros” que constam das fichas são similares aos empregados por alguns movimentos associativos LGBT brasileiros para confrontar e contestar as narrativas clássicas da transexualidade advindas das ciências psico-médicas. É possível afirmar que a categoria “transexual”, sua historicidade e seus significados que foram construídas pelas ciências psico-médicas, bem como a historicidade da categoria “transgênero”, são exógenas para a boa parte dos ativistas LGBT moçambicanos.

⁵⁸ Tal achado também é reconhecido por Chipenembe (2018).

⁵⁹ Ao fazer uma análise detalhada dos glossários dos termos e categorias sexuais que constam das edições do jornal *Cores de Amor* da LAMBDA, depreendi que os vocabulários usados para se referir às categorias sexuais e de gênero, bem como o significado dos verbetes LGBT foram construídas e reconstruídas, compreendidas e assimiladas de forma diferente ao longo do tempo.

Entretanto, se alguns autores apontam que “a categoria transexual parece adequar-se mais às realidades experimentadas pelas culturas do norte global, como Estados Unidos e Europa Setentrional, com suas características racionalistas e protestantistas tão bem formadas e estabelecidas onde as diferenças entre os gêneros parecem mais rígidas e rigorosas” (ver PIRANI, SHAPIRO apud BENEDETTI 2000, p. 103; KULICK, 2008), será que a categoria “transexual” descrita na ficha de formação elaborada pelo formador faz sentido para identificar as interlocutoras do presente estudo ou ser ensinada para os agentes comunitários da saúde em Moçambique?

As formações dos agentes comunitários da saúde, para além de capacitar os participantes em matéria da saúde para a comunidade LGBT, de forma implícita e explícita ensinam e encorajam os participantes a usarem os vocabulários identitários LGBT ocidentais para nomear seus desejos sexuais e de gênero. O que pude observar nesta formação é que alguns participantes têm domínios das práticas sexuais e afetivas e descrevem as expressões de gêneros das pessoas através de posições binárias de gêneros, mas lhes faltam ainda o domínio de categorias para nomearem certas expressões de gêneros não normativas, e não têm domínio que as identidades de gênero e sexuais podem estar interseccionadas para nomear uma pessoa.

Por isso, na formação, procuravam descrever as práticas sexuais e afetivas e as expressões de gênero e pediam ao coordenador para nomeá-las. Assim, foram apresentados à concepção de que existiriam interseções entre identidades sexuais e de gênero tais como “mulher trans lésbica” e “mulher trans heterossexual ativa”. Na sua tese doutoral sobre homossexualidade no sul de Moçambique, Miguel (2019) explica que alguns dos seus interlocutores tsongas mostram uma estrutura de pensamento que privilegia a nomeação dos sujeitos ambiguos através das posições binárias e antagônicas do gênero do que através de identidades sexuais.

Ao analisar os conceitos definidos nas fichas disponibilizadas aos formandos, noto que todos são conceitos euro-americanos que categorizam a sexualidade e identidade do gênero. De igual modo, a forma como o coordenador definiu na ficha as categorias e conceitos complexos ligados a “sexualidade” e “gênero” perde de vista que as maneiras como essas categorias e conceitos surgiram têm uma história. Mas como se trata de um contexto de “formação”, seu papel era de fornecer ferramentas didáticas para os ativistas locais saberem as categorias sexuais e de gênero, adquirem conhecimento sobre a saúde sexual, o HIV e Infecção de Transmissão Sexual (ITS) e ainda terem a consciência de se protegerem delas.

No que diz respeito à definição e adoção do vocabulário “transgênero”, existe uma controvérsia ao tomar o “transgênero” como um termo geral que se refere a uma pessoa cuja identidade de gênero é diferente do seu sexo a nascença⁶⁰. Essa controvérsia gira em torno de que o termo “transgênero”, quando visto como aglutinador acarreta uma visão compacta e retira visibilidade e particularidade de cada expressão de gênero inclusa na categoria “transgênero” (ver SALEIRO, 2013, p. 13).

Por exemplo, em alguns contextos ocidentais as pessoas que se identificam como “transexuais” chegam a defender a exclusão da categoria “transexual” da alçada “transgênero”⁶¹ porque algumas pessoas “transexuais” não se posicionam em termos de gênero fora do sistema dos dois sexos/gêneros, mas desejam precisamente se incluir e habitar um dos seus constituintes (Ibidem).

No caso do contexto brasileiro, conforme Carvalho e Carrara (2013), os termos transexual e transgêneros, surgem no debate público brasileiro, nos finais dos anos 1990 e início dos anos 2000. No entanto, como explica Regina Facchini, quando no I Encontro Paulista de GLTs em 1999, se discutiu entre outras coisas, a adoção do termo GLBT, onde o T significava “transgêneros”, “travestis e transexuais se manifestaram, nesse momento, contra a adoção do termo “transgêneros”, argumentando que o termo não tinha significado no Brasil⁶² preferindo continuar sendo chamadas de travesti e transexuais” (2005, p. 268).

No universo aqui pesquisado, os termos que têm mais aceitação entre as ativistas e membros da LAMBDA são os termos “mulher trans” e “transexual”, vistos como sinônimos, com o termo “transgênero” estando ausente do vocabulário da maioria das minhas interlocutoras. Mas como mostro ao longo desta tese os termos “mulher trans” e “transexual” estão em processo de institucionalização na comunidade LGBT moçambicana.

A seguir descrevo como algumas das minhas interlocutoras, nomeadas neste trabalho de “manas” de Nova Jersey percebiam a associação LAMBDA, e como e por que decidiram entrar em contacto com a agremiação. Explico ainda que em contacto com a agremiação foram

⁶⁰ Alguns estudiosos queer africanos que usam o termo transgênero como sigla do “T” que compõe o acrônimo LGBT, entendendo o termo “transgênero” como “guarda-chuva” de todas as pessoas que são dissidentes do gênero normativo (CARRIER, 2015; CHIPENEMBE, 2018; SCHEIBE, 2018).

⁶¹ Para maior aprofundamento do surgimento da categoria “transgênero” e suas críticas veja-se Valentine (2007), que procede à etnografia desta categoria no contexto estadunidense.

⁶² Para excelente discussão sobre a rejeição do termo “transgênero” pelo movimento das travestis e transexuais no contexto brasileiro veja a dissertação *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*, de Carvalho (2011).

ensinadas a se identificar como “mulher trans” e aprenderam o que significa ser uma pessoa “trans”, mas também mostro as resistências que elas têm de assumir certas expressões de gênero como correspondentes à identidade de uma “mulher trans”.

3.2. Motivos das “manas trans” de Nova Jersey de (não) pertencer a LAMBDA

Nesta seção mostro os motivos que as “manas” de Nova Jersey acionaram para (não) pertencer a LAMBDA. Em “Traduzindo a África Queer” (REA et. al., 2018), ao comentarem sobre estudos queer africanos (de entre outros, NDASHE, 2013; BLESSOL, 2013 e KABWILA, 2013) explicam que na maioria das culturas africanas o próprio ativismo, para muitos indivíduos, não é considerado um exercício intrínseco para a experimentação de sexualidades e tampouco para o pertencimento às práticas das sexualidades dissidentes. Pois, como atestam vários estudiosos das (homos)sexualidades em contextos africanos o silêncio ou a discrição é um valor para alguns dissidentes sexuais africanos.

Em Moçambique, Mendes de Souza (2015) e Chipenembe (2018) relatam a existência de homossexuais masculinos e femininos moçambicanos, que não desejam ser ativistas e membros da LAMBDA, e tampouco olham a agremiação como local de pertencimento. Pois, entende que a sexualidade deve permanecer invisível e restrito a intimidade sem necessidade de ser politizada.

De acordo com Chipenembe, o que desencoraja suas interlocutoras é que algumas pensam que a associação é um espaço de namoro, orgias e fofocas; outras acham que os ativistas falham em manter a confidencialidade do estado sorológico dos membros; e outras ainda tinham medo de serem ativistas porque ao frequentar a associação sua orientação sexual seria descoberta pelos seus familiares.

No início de Fevereiro de 2018, pude acompanhar uma conversa acalorada entre Eugênia e algumas “manas” de Nova Jersey sobre a percepção que estas tinham da LAMBDA, pois as “manas” de Nova Jersey eram beneficiárias de Eugênia em matérias de saúde sexual. Na conversa, Eugênia tentava convencer Kimberly, Brigitte e Thainã para frequentarem os encontros da LAMBDA, pois futuramente poderiam ser agentes comunitárias de saúde:

Eugênia: irmãs! A LAMBDA está a pensar em abrir novos escritórios e vão precisar de pessoas, agora vocês que nem caras dão lá, como vão vos chamar. Os doadores agora estão interessados em verem travestis, estão cansados de gays na associação.

Thainã: se eles têm meu número. Eu fui uma das fundadoras da LAMBDA, mas nunca me chamaram para trabalhar com eles. Eu, Lana e Ciara éramos ativistas na primeira casa da LAMBDA. Nessa altura, já vestíamos a mulher eu e a Lana, isso em 2006, mas quando havia vaga de emprego não nos colocavam, chamavam gays e lésbicas, mas quando eram grandes festas nos chamavam para sermos as palhaças das festas.

Kimberly: mas, quando é tempo para fazer preenchimento de ficha para gel⁶³ ligaram para nós.

Thainã: e agora sabemos que querem travas, as notícias voam. A [menciona o nome da “mana”] disse que iriam nos procurar para falar sobre isso, mas também sabemos que ela recebe dinheiro sem fazer nada.

Kimberly: ouvimos também que [menciona o nome da “mana”] quer comprar carro, mas desde quando ela é travesti? Ela sabe o que é ser humilhada? Ela sabe o que é voltar a pé de noite? Ela sabe o que é isso? Ela não sabe. Eu não preciso de gel da LAMBDA. Eles comem dinheiro à custa de “maricas” e depois dizem que me deram gel.

Brigitte: (*em voz alta*) eu não preciso de gel, sou gel em pessoa (*risos cômicos causados pelo fato de Brigitte dizer ser gel em pessoa*).

Eugênia: és gel em pessoa mana, não aguento (*risos*).

Kimberly: no dia em que nós vamos nos reunir para irmos à televisão abrimos a boca, vocês não vão comer mais dinheiro a nossa custa. Vocês.

Eugênia: quem falou isso para vocês?

Kimberly: há pouco tempo vocês tiveram formação com sul-africanos, comeram tudo de bom, minha querida.

Brigitte: enquanto nós estávamos a levar porrada na Matola, mas tu.

Kimberly: quando é para preencher ficha sobre gel chamam. Mas quando é para trabalhar não nos chamam. É vida isso mesmo? Mas eles acham que gostamos de sair para rua escandalizar as pessoas. Eugênia e Nelson vocês acham que se eu tiver um emprego na LAMBDA vou sair para rua para ouvir insultos. Acham mesmo que vou sair?

Eugênia: achas que eu também não sofro preconceito? Está aqui Nelson que não me deixa mentir no dia em que vieste na minha casa o que os moços de energia gritaram para mim.

Kimberly: *hahaha*, isso de gritar⁶⁴ na rua não é nada. Isso é normal. No dia em que os boss da LAMBDA vão nos chamar irão ouvir a verdadeira história, não é sair na rua te gritarem: está aí “maricas”. Isso não é nada, vai a Matola.

Eugênia: Mas vocês, eu também parei na rua.

Thainã: Por quanto tempo? Eu e a Kimberly estamos há anos na rua. Antes de tu entrares na rua, nós já estávamos. Antes de tu começares a trançar extensões nós já estávamos na rua.

Kimberly: Você entrou na rua por pouco tempo e saíste e ainda nos deixaste na rua, agora tens subsídios por mês e nós nada.

Nelson: mas por que vocês não vão para lá?

Thainã: irmos fazer o quê lá? Eles não nos querem para trabalhar, mas quando são festas mandam mensagens, ligam para avisar, mas quando é para trabalho nada.

Nesta conversaõã pude perceber o clima de indignaõã da Thainã, Kimberly e Brigitte: para elas, é incompreensível que, quando se trata de trabalho remunerado e formaõões destinadas às “manas”, elas não sejam chamadas. Mas quando sãõ eventos recreativos sãõ. Daí

⁶³ O termo gel é referente ao lubrificante a base de água.

⁶⁴ A expressãõ *gritar* é utilizada pelas “manas trans” para se referirem as situaõões onde sãõ discriminadas, apontadas em meio a risos, piadas e insultos. Mas também usam a mesma expressãõ para se referir ao processo de extorquir ou agredirem os clientes a tirarem mais dinheiro depois do trabalho sexual.

a suspeita de que só servem para serem “palhaças” e, conseqüentemente, serem usadas para beneficiarem algumas pessoas pertencentes à LAMBDA no sentido de garantirem as metas dessas pessoas para que recebam seus salários.

Diferentemente de alguns interlocutores de Mendes de Souza (2015), e de algumas interlocutoras de Chipenembe (2018), que não frequentaram a associação LAMBDA no decurso das pesquisas dessas autoras, ao longo do meu trabalho de campo, as “manas” de Nova Jersey começaram a frequentar os encontros e as atividades recreativas organizadas pela LAMBDA. Esse feito foi devido ao trabalho de convencimento realizado por Eugênia, por Lucia e por interesses pessoais das “manas trans”.

A título de exemplo, “mana” Thainã certa vez me explicou que decidiu frequentar a LAMBDA porque soube através de alguns membros da LAMBDA que os doadores estão interessados em trabalhar com as “mulheres trans” e ao frequentar a associação poderia conseguir um emprego. Por sua vez, Jovanna me contou que há dois ou três anos havia sido convidada para ser agente comunitária da LAMBDA, mas na altura declinou o convite porque conseguia auferir o subsídio mensal que pagavam em uma semana. No entanto, recentemente ela tinha dificuldade em auferir dinheiro, por isso frequenta a agremiação na esperança de um dia ser contratada.

As dificuldades financeiras e a tomada de conhecimento de que os doadores estão interessados pela visibilidade do segmento “T” na LAMBDA motivou as “manas” de Nova Jersey a frequentarem os encontros e as atividades da LAMBDA na esperança de serem integradas como ativistas e agentes comunitárias, pois pela voz de várias, era difícil na conjuntura atual de crise ganharem dinheiro para sobreviverem⁶⁵.

3.3. Os encontros entre as “manas trans”: lavando a roupa suja, aprendizagem de nomenclaturas e da “carreira militante”

Nesta seção descrevo e analiso os encontros que decorreram na LAMBDA com a presença das “manas trans” de Nova Jersey. Ao longo do trabalho de campo pude acompanhar

⁶⁵ Até o término do meu trabalho de campo das “manas” de Nova Jersey apenas a Thainã e a Kimberly foram admitidas para serem agentes comunitárias de saúde. E em Outubro de 2018, participaram da formação de agentes comunitários em HIV, Sexualidade, Gênero e Direitos Humanos.

oito encontros, dos quais quatro reuniam gays, lésbicas e “mulheres trans” e os restantes eram somente encontros entre “mulheres trans” (com exceção de um encontro que contou com a presença de mulheres cis trabalhadoras do sexo). Destes oito encontros, três eram destinados a entretenimento e lazer através de sessões de cinema.

Em Fevereiro de 2018, no período de manhã, conversando com a Thainã pelo celular, ela me informa que a Kimberly e ela vão participar de um encontro das “travestis” na LAMBDA. Manifestei o interesse de participar do encontro, porém ela me sugeriu falar com a Lucia, o “ponto focal” das “mulheres trans”, ou seja, a responsável pelas questões das “mulheres trans” na LAMBDA. Liguei para a Lucia pedindo para participar do encontro⁶⁶. Ao que a Lucia aceitou, mas advertiu-me que minha permanência dependeria da aceitação das “manas trans”.

No período da tarde, dirigi-me para a sede da LAMBDA. Na sala do encontro estavam a Lucia, a Eugênia e a Dalva em uma conversa acalorada. Por volta de 15 minutos depois, entram a Thainã, a Kimberly e a Ana Claudia. E imediatamente a Eugênia coloca-se a rir e diz: “é hoje”. A Lucia em voz alta comentou: “até que fim que vieram”. Minutos depois entram mais três “manas trans”: a Leonarda, a Adneuze e a Quelita.

Depois de todos estarmos acomodados na sala, a Dalva perguntou em voz alta: “Nelson és uma trans também”? “Sim, mas me monto quando vou fazer os *shows*”, respondi num tom jocoso. Dalva retruca e explica-me que quem se monta para *shows* chama-se *drag* e uma “trans” tira barbas, usa roupa feminina, coloca cabelo, pinta o batom e faz a maquiagem.

De seguida, Adneuze intervém na conversa: “não tenho cabelo e nem me monto como as outras, mas sou trans”. Em seguida, intervi explicando que estava a brincar, expliquei que era um estudante interessado em escrever um livro sobre brincadeiras no universo das “trans” de Maputo e pedi para participar dos encontros.

A Lucia perguntou se as outras “manas” se sentiam confortáveis com a minha presença e pediu votação para que me autorizasse a permanecer no encontro. A maioria das “manas” disse que não sentia desconforto com a minha presença e que poderia participar dos encontros. De seguida Lucia dá então início ao encontro, explicando que ela e a Cíntia são responsáveis por questões viradas às “mulheres trans” na associação LAMBDA.

Em seguida, ela perguntou: “por que as manas não são unidas? O que está a faltar para que isso aconteça entre nós? O que devemos fazer para sermos unidas?”. As “manas” ficaram

⁶⁶ Desde meados de Janeiro de 2018, Lucia sabia do meu interesse em pesquisar “travesti”. No entanto, nesse encontro ela me corrigiu dizendo usar o termo de “mulheres trans”.

em silêncio por um tempo. A Lucia faz circular a lista de presença. Quando a lista chegou a mim, observei que a maioria das “manas” assinava com seus nomes masculinos e marcava “X” no sexo masculino. Como forma de incentivar a conversa, A Lucia comenta: “será que é porque somos muitos intriguistas, o motivo da falta de união”.

“O motivo é querer nos matar”, disse a **Leonarda**.

Eugênia: são graus de superioridades.

Kimberly: porque eu sou mais eu, tu tens que estar embaixo. São essas coisinhas que fazem com que as manas sejam falsas.

Adneuze: uma quer ser mais superior que a outra. Por existir essas coisas de superioridade as travas não vêm na LAMBDA. Também algumas travas que eu quis fornecer insumo disseram-me que não podem me fornecer os seus dados porque eu ia receber dinheiro através delas. Você querer ajudar a pessoa, ela pensa que está a ajudar a ti.

Lucia: a minha questão é para todas. Será que estamos interessadas e estamos dispostas para nos unir.

(Ouvem-se murmúrios, e vozes em conjunto dizendo “estamos interessadas”).

Lucia: os grandes movimentos começam em pequenos números para chamar atenção de outras pessoas. E nós que aqui devemos servir de exemplo. Será que eu estou disposta a me unir com vocês deixar todo tipo de diferença para criamos o laço de união independentemente das nossas diferenças. Será que nós estamos dispostas para que isso aconteça. *(Enquanto Lucia falava entra na sala Cíntia e Pamela e ela interrompeu sua fala para cumprimentar as recém-chegadas e resumir o que estávamos a falar e de seguinte continuou sua fala):* será que podemos conseguir essa união? O que faz com que a gente enfrente muitas dificuldades é a falta de união. Nós somos trans, mas vivemos como rivais e perdemos oportunidades por causa disso. Nós não nos mobilizamos. Nós não damos a cara de dia.

Eugênia: *(com um tom lúdico disse)* só queremos sair de noite para os *guigui*⁶⁷ (risos).

Lucia: manas eu não condeno o trabalho sexual. Eu sou puta (riso de todas).

Eugênia: claro toda trava é uma puta, mas você é uma puta trava (risos).

Dalva: *(retruca e acena que não com a cabeça e disse em voz alta)* eu não sou puta. Sou uma trabalhadora do sexo (gargalhadas).

Lucia: mas o que vai ser de nós aos 27, 30 e 40 anos. Uma das coisas que faz com que nós as trans não tenhamos união é porque nós temos dúvida sobre a nossa identidade de gênero.

Adneuze: *(interpelou a fala da Lucia e comentou o seguinte):* o que acontece é que as próprias trans discriminam aquelas que não montam seios. Várias vezes me disseram que eu não sou trans porque não me monto.

Lucia: isso acontece porque nós não conhecemos a verdadeira história, o verdadeiro significado de ser uma “trans”. Se eu aqui perguntar o que é ser “mulher trans”, não saberão responder. Nós andamos na rua dizem “travesti” / “transveste”, mas nós não somos “travestis” *(aponta com dedos as manas diz):* tu não és “travesti”. Eu não sou “travesti”, sou uma “mulher trans” nunca vou aceitar andar na rua montada ou não, com ou sem seios alguém me chamar “travesti”. Nós não podemos aceitar sermos chamadas de “travesti”. Bonecas nunca *(em voz alta)* aceitem ser chamadas de “travesti”. Nós somos “mulheres trans”. Nós temos uma identidade construída, nós somos mulheres.

Somos mulheres, reiterou a Leonarda.

Lucia: “travestis” são homens que se transvestem que hoje se montam e amanhã não. Então é essa informação que nós não temos. Nós andamos na rua, “travesti”, “travesti”, desculpa bonecas.

Cíntia: até quando dizem “travesti” *válá!* Mas, quando nos chamam de gays *ihih*, é uma ofensa. Mesmo os gays quando nos chamam de travas ofendem porque acham que não somos nada e mesmo nós desprezamos os gays porque eles não se assumem

⁶⁷ Expressão usada para se referir ao trabalho sexual.

como a gente faz. Basta passar um gay discreto onde estão as travas, depois cochicham do tipo, não é homem aquele, é uma mana.

Lucia: nós não conhecemos a nossa identidade. Só sabemos que temos que acordar fazer maquiagem essas coisas todas e nos chamam de gays e achamos natural. Então estou aqui a tentar explicar a diferença de ser “travesti” e ser “mulher trans”.

Cíntia: tenho muita informação para dar... (*perde seu fio de pensamento, pega na cabeça e se queixa de dor de cabeça, a confusão dela causava risos nos ouvintes, concentra-se e continuou*): mas nós temos falta de união é isso que acontece. Meninas eu não posso vos ajudar se eu não vos ver aqui na LAMBDA. Se aquele que passou aqui (*se referindo a um “branco” e só mais tarde vim saber que aquela pessoa apontada fazia parte da equipe dos parceiros da LAMBDA*). Para a gente ajudar, “o branco” tem de vos ver a andar aqui.(...) Hoje vieram muitas travas. Quantas ficaram lá no escritório⁶⁸ (*risos, gargalhadas e palmas*), mas se eu for chamar a elas para virem aqui vão dizer que não saem de dia, mas quando tem um *guigui* às 12 horas elas vão ou não vão.

Todas: vão.

Cíntia: então o que custa para virem cá e ouvir coisas do nosso interesse. O que é que custa encher um táxi e virem sentar aqui e andarem de um lado para o outro. Esta casa não é minha, não é do Danilo, é nossa casa. Os doadores estão cansados de verem gays, os parceiros estão cansados de ver lésbicas querem ver as “trans”. Eles quando vêm perguntam onde está o T de “transgênero” aqui na associação.

Kimberly: desculpa, Cíntia, da nossa parte, eu e a Thainã começamos a um tempinho a comentar entre nós se dá para participar dos encontros da LAMBDA. Até que a “mana” Eugênia e a Lucia já falam conosco para vir aos encontros. *Epá*, a vida de acordar e trabalhar a noite termina, tem o amanhã e a gente não sabe o que vai ser de nós com os 40 anos. Por isso decidimos hoje aproximar para ouvir de perto.

Cíntia: por isso, a Thainã, a Kimberly e a Ana Claudia aparecem aqui precisamos vos ver. E outra coisa é: se eu falar que preciso de alguém para arrumar papel não se sintam humilhadas, é nessas pequenas atividades que vamos perceber a qualidade do trabalho de alguém. Eu não entrei aqui e logo tive um alto cargo, comecei debaixo. Mesmo essa aqui (*referindo-se a Lucia*) começou como ativista, hoje tem um bom cargo que até outras manas não queriam, mas insistimos e os donos do dinheiro também insistiram queremos ver as “trans” porque aqui na LAMBDA está cheio de gays a trabalhar, precisamos ver “trans”.

Kimberly: aqui dá para contar as travas é você, a Eugênia, a Dalva e a Lucia, só são quatro, mas aqui em Maputo somos muitas.

Cíntia: tá se pensar em criar uma casa nossa, estilo uma casa de “transgênero”. Então venham sempre aqui quando há qualquer coisa. Outra coisa, nós temos que tirar da cabeça de que “mulheres trans” são trabalhadoras do sexo. As pessoas na rua só por nos verem associam-nos com a prostituição. Não é ruim, ninguém proíbe, mas temos que fazer com dignidade, fazer nosso trabalho com dignidade. Infelizmente nos olham assim, a sociedade nos olha do tipo, aquelas são trabalhadoras do sexo porque (*em voz alta*) nós vendemos e vendemos bem (*risos*).

Pamela: e vendemos mesmo (*risos*).

Cíntia: mas vamos vender com dignidade.

Leonarda: eu gostaria que os encontros não terminassem só na LAMBDA, que saíssemos para explorar mais espaços, tipo ficar num restaurante, essas coisas.

Cíntia: isso até aumentaria a nossa visibilidade, porque nós sempre só ficamos trancadas e saímos de noite. Nós temos que sair de dia.

Pamela: temos que banir esse pensamento de que somos morcegos (*risos*).

Cíntia: temos que sair e sentarmos num espaço público. Por mim é tudo se tiver algo a acrescentar vou informar. Peço para saírem, menos a Thainã e a Kimberly, temos que acertar algumas coisas (Caderno de campo, Fevereiro, 2018).

⁶⁸Termo jocosos para se referir à casa das “manas trans” de Manhattan.

Através dos depoimentos das “manas trans” que participaram do encontro depreendo que entre as “manas trans” existe uma percepção de que suas relações sociais são frágeis e falsas; vivem na base de uma “cultura individualista” e em constante “competição”. Do ponto de vista das ativistas, funcionárias da LAMBDA, essas atitudes são vistas como prejudiciais para o engajamento político da cidadania trans. Mais do que se buscar superar as atitudes negativas das “manas”, este encontro sinaliza o esforço da constituição de um “movimento trans” em Maputo.

No entanto, pela voz das “manas trans” depreendo que a necessidade da inclusão das pessoas trans na associação LAMBDA foi incentivada pelos parceiros/doadores porque estes desejam ver o segmento “T” na agremiação. Por isso, a Cíntia – por desejo de construir uma solidariedade trans – exortava uma maior visibilidade das “manas trans” na agremiação.

A ser verdade que a LAMBDA se interessou pelo segmento das “mulheres trans” por causa da sugestão dos doadores/dos parceiros, mostra o que alguns teóricos queer africanos chamam de ingerência de ativismos ocidentais, baseados na visibilidade dos segmentos LGBT. A ingerência de ativismos e a imposição de certas pautas e agendas ocidentais nos movimentos LGBT locais é vista por teóricos queer africanos como a expressão de uma lógica neocolonial.

Como coloca lucidamente a ativista queniana Gathani Blessol (2018, p. 104):

(...) Nossas organizações LGBTIQ se tornaram, em grande parte, hierarquicamente estruturadas, mandatadas pelos financiadores e limitadas no ativismo. Isso deixou muitos poucos espaços LGBTIQ conscientes, que sejam gradualmente analíticos e radicais e que tenham a habilidade de criar conscientização em suas comunidades em relação aos temas que nos afetam como africanos, tais como os múltiplos níveis de opressão que provêm de nossas realidades socioeconômicas e sóciopolíticas como, antes de tudo, africanos, e, depois, como pessoas queer.

Em “Transgender Invisibility in Namibian and South African LGBT Organizing”, Ashley Currier (2015) explica que as organizações do movimento LGBT da África Austral ainda lutam para representar e alcançar pessoas transgêneros. A pesquisa realizada com mulheres transexuais trabalhadoras do sexo na África do sul, por Samudzi e Mannell (2015, p. 7), por sua vez, mostra que as mulheres transexuais engajadas politicamente encontram dificuldades em obter acesso às plataformas e espaços de advocacia. Uma das interlocutoras de Samudzi e Mannell mencionou a comunidade LGBTI como um desses espaços hostis.

Em Moçambique, o que pude verificar é que, embora a LAMBDA se defina em documentos formais como a associação de lésbicas, gays, bissexuais e transexuais moçambicanos que advogam pelo reconhecimento dos seus direitos desde 2006, somente nos

últimos dois anos a associação começou a recrutar pessoas identificadas como “trans” e implementou um programa voltado para as necessidades das “mulheres trans” em Moçambique.

Por isso, as responsáveis pelas questões das “mulheres trans” da LAMBDA insistentemente apelavam para maior visibilidade das pessoas trans na agremiação seguindo as orientações ou desejos dos doadores ou parceiros, mas também como forma de se solidarizarem com a inclusão das pessoas trans na agremiação.

Nos encontros as “manas trans” eram paulatinamente ensinadas a se autoidentificarem com o termo “mulheres trans”, visto como mais eficaz e adequado e a reconhecer o termo “travesti” como ofensivo e inadequado. Bem como, recebiam lições morais e um aprendizado paulatino de comportamentos “respeitáveis” que deviam passar a ter, com vista a adquirirem respeitabilidade social.

Como explica Goffman (2008), o indivíduo estigmatizado está sujeito a constantes conselhos sobre como se portar e como encarar a sua identidade. Carvalho (2011) afirma que na consolidação da “carreira militante” e na politização das identidades, as pessoas são sujeitas a uma purificação moral, a adquirir um novo *habitus* cultural, nova forma de andar, falar, se vestir, possivelmente até de como ser, devido à preocupação com a purificação intragrupal. Para este autor, esse processo é necessário para que os novos atores políticos possam adentrar os espaços de poder do Estado, a fim de lutar por direitos.

No entanto, algumas das minhas interlocutoras que são agentes comunitárias da associação LAMBDA criticam as condutas e as posturas de adequação do comportamento “respeitável” que alguns membros da LAMBDA advogam para os agentes comunitários. No ponto de vista dessas “manas”, é uma forma de angariar beneficiários se apresentar de maneira um pouco exagerada no vestir ou ao fazer postagens “escandalosas” de cunho afetivo sexual no Facebook, pois as pessoas percebem facilmente sua orientação sexual.

O último encontro que pude acompanhar ao longo do trabalho de campo decorreu no espaço seguro de Sommerschild e tinha com tema de conversa “desafios que as mulheres trans enfrentam para ter emprego”. A modalidade do encontro consistia em assistirmos um documentário brasileiro que retrata os desafios que enfrentam as “mulheres trans” brasileiras no mercado de trabalho e de seguida as “manas” deviam comentar tendo em conta a sua realidade social. Descrevo a seguir como decorreu o encontro:

(Quando terminamos de assistir os documentários a Lucia pediu aos participantes para comentarem tendo em conta a realidade moçambicana).

Kimberly: o que o vídeo retrata é uma realidade que também acontece aqui. As últimas palavras da vereadora são verdadeiras, a maioria de nós, “mulheres trans”, não temos acessos a grandes empregos, recorremos a salões de cabeleiros, pois

nesses sítios existem baixos índices de preconceitos comparando com as grandes empresas.

Eugênia (*concorda com a fala da Kimberly e conta a sua experiência*): quando comecei a trabalhar foi cabelereira depois trabalhei na boutique. Esses locais de trabalhos têm menos preconceitos e nós acabamos por interiorizar que uma “mana” tem que trabalhar nesses sítios. Mas a gente pode trabalhar numa empresa. O que acontece é que a sociedade já nos deu um limite de que a gente tem que ficar nos cabeleiros, nos boutiques para sermos palhaças. Eu trabalhei numa loja de indianos e percebi que aquele indiano me queria naquela loja para fazer palhaçada. Eu era a palhaça que angariava clientes. Também temos o problema com a escola, a maioria de nós “mulheres trans” não temos 10ª classe.

Kimberly (*interpela a fala da Eugênia e diz que acabou esquecendo-se de falar da questão da escola e comenta*): é uma realidade, a maioria das “manas” nem terminou a 7ª classe, eu própria não terminei a 7ª classe devido ao preconceito.

Diferentemente da Kimberly e da Eugênia, a Pamela comentou num tom que me soou que procurava demarcar diferenciação com as histórias de outras manas e se vangloriava do seu trajeto da seguinte maneira: diferentemente de vocês, eu (voz alta e gesticulando) nunca gostei de serviços públicos, aqueles que atendem muita gente como ser cabelereiro. Gosto de setores privados. Agora estou a trabalhar num colégio privado como professora de dança. As trans se submetem a esses trabalhos de cabelereiro e boutique porque não foram à escola. Eu lutei até conseguir a 12ª classe mesmo diante do preconceito escolar. Eu me considero exemplo de superação e sempre procuro lutar para concretizar os meus sonhos.

Lucia: uma das coisas que faz com que as “mulheres trans” não cresçam profissionalmente é que elas já se colocam embaixo, se menosprezam, têm medo de sair e não acreditam no seu potencial e profissionalismo. Devemos lutar pela nossa cidadania e focalizar em empregos e atividades que nos dão visibilidade. (*Se junta na roda de conversa Everton, responsável pelo espaço seguro de Sommerschild*).

As “manas” começaram a partilhar seus sonhos. A Kimberly diz que seu sonho é ser massagista profissional. Eugênia comenta que seu sonho é ser uma empreendedora e gostaria de um dia abrir um salão para fazer tranças. Por sua vez, Astrid comentou que seu sonho é ser uma estilística de moda. Por fim, a Pamela comentou que gostaria de abrir um espaço de dança para dar aulas profissionais de dança. (*No momento em que as manas partilhavam seus sonhos pude observar seus semblantes felizes e seu entusiasmo de falarem de seus sonhos*).

Lucia: explicou que as manas deviam lutar pelos seus sonhos e deixar de pensar no que as pessoas vão falar. Passou lista de presença. No entanto, quando Everton pegou a lista de presença fez o seguinte comentário: “não gosto de ver na lista de presença, vocês assinarem com os vossos nomes dos bilhetes de identidade. Vocês só podem escrever vossos nomes verdadeiros em casos de documentos que precisamos submeter para os recursos humanos da LAMBDA ou quando solicitamos que assinem com os nomes de bilhetes de identidade. Fora dessas situações assinem com os vossos nomes sociais”.

Lucia: eu já expliquei isso. Meninas nas listas de presença assinam com vossos nomes sociais, que é a forma como se identificam. (*Everton interrompe a fala da Lucia e explica que no espaço relativo ao genéio elas não deviam colocar X no sexo masculino, mas no sexo feminino porque elas são mulheres*).

Lucia: aconselha as manas que no sexo devem colocar traços nos dois sexos que significam nem masculino nem feminino porque João, membro sênior da LAMBDA, recomendou que procedesse dessa forma.

A Kimberly, a Astrid e a Eugênia comentaram que as informações que acabaram de ouvir são relevantes. Justificaram que assinavam com os nomes dos documentos e assinalavam no sexo masculino porque não sabiam que podiam escrever seus nomes sociais. Depois desse esclarecimento sobre como as manas deviam assinar, a Lucia colocou outro documentário brasileiro em que as instituições aceitam o uso de nome social para os seus funcionários de ambos sexos. Por fim, comentou que trouxe aqueles dois documentários para mostrar as histórias de superação das “mulheres trans” de outros países como forma de inspirar as manas de Maputo. (Caderno de campo, Junho de 2018).

Neste encontro acima descrito noto o esforço da Lucia em despertar a consciência identitária das “manas” incentivando-as a lutar pela sua cidadania e pelos seus sonhos profissionais. Para algumas “manas”, a sociedade as direciona para cargos menores limitando suas possibilidades de inserção no mercado de trabalho e mostram que existem algumas profissões que acolhem e são menos preconceituosas contra as pessoas LGBT. Outras “manas” apontam que um dos motivos das “manas trans” ocuparem setores profissionais baixos é a falta de escolarização, pois desistiram dos estudos por causa do preconceito escolar. No entanto, quando começaram a partilhar seus sonhos profissionais, é possível depreender pela voz de várias, o desejo de ter uma profissão que lhe garanta trabalhar por conta própria sem abrir mão de sua identidade de gênero.

Em todos os encontros das “manas trans” que participei, a maioria delas assinava as listas de presença com seus nomes masculinos; no entanto, nesse último encontro, através de Everton, as “manas” foram ensinadas que deveriam passar a assinar as listas de presença com seus nomes sociais exceto quando são solicitadas a assinarem com os seus nomes de registo.

Deste modo, defendo que os encontros e as formações destinadas às pessoas LGBT e, em particular às pessoas trans na associação LAMBDA, se configuram como espaços de pedagogização do gênero, da sexualidade e do desenvolvimento de uma consciência política dos sujeitos trans. Particularmente, os encontros das “manas trans” são espaços de socialidades, de aprendizado da “carreira militante” e do vocabulário de expressão de gênero adequado, onde alguns ativistas influenciam os modos de identificação dos sujeitos dissidentes de gênero e dão conselhos sobre como as “manas trans” devem se comportar socialmente. Em suma, nesses encontros se vê como as identidades de gênero são socialmente construídas. Percebe-se o processo de convertimento das “manas trans” em “cidadãs respeitáveis”. O que implica a adesão das futuras activistas trans aos princípios tipicamente modernos, como a “individualização” e a “racionalização”.

Na próxima seção, agruparei as interlocutoras da presente pesquisa em dois grupos (“manas trans em processo de politização” e “manas trans politizadas”) como procedimento analítico para mostrar as divergências na forma como cada grupo expressa sua identidade de gênero e concebe a “transexualidade”.

3.4. Disputas sobre a concepção de “mulher trans” entre “manas trans em processo de politização” e “manas trans politizadas”

Nesta seção mostrarei as tensões e as aproximações existentes entre dois grupos de “manas trans” que categorizei provisoriamente de “manas trans em processo de politização” e “manas trans politizadas” no que diz respeito ao significado de corporalidade trans e ao que é necessário uma pessoa fazer para ser considerada “mulher trans”.

Por “manas em processo de politização”, refiro-me às “manas” que começaram a entrar em contacto com a associação LAMBDA no decurso desta pesquisa e estão em processo de assimilação do vocabulário trans, enquanto que por “manas trans politizadas”, refiro-me a “manas” que estão há dois anos na associação LAMBDA e frequentaram mais de duas formações voltadas para constituintes LGBT.

Para as “manas” de Nova Jersey que pertencem à categoria provisória de “manas em processo de politização”, existe uma série de convenções que preveem que certa pessoa é uma “mulher trans”. Estas “manas” buscam experienciar um corpo em consonância com tais convenções porque promovem uma leitura social do que significa ser “mulher trans”. Ser “travesti” / “mulher trans” implica, para as “manas” de Nova Jersey, um investimento, inscrever o que a norma cultural estabelece como sendo “coisa de mulher” no seu corpo.

Elas defendem que ser “travesti” / “mulher trans” é algo interno, mas advogam nos termos de Pelúcio (2009), que essa interioridade precisa ser externalizada na materialidade do corpo, para que este se torne feminino e, assim, esteja mais adequado ao desejo, à identidade e comportamentos cabíveis ao feminino. Isso pode ser melhor compreendido através dos seguintes depoimentos das “manas” de Nova Jersey :

Brigitte: há coisas que vejo entre as pessoas que se dizem travestis na LAMBDA, mas que para mim algumas não são travestis. Vamos ver a Leonarda, ela para mim não é, não coloca mama, não monta o bumbum. A **Adneuze** também não é travesti.

Kimberly: é assim, ali na LAMBDA são coisas que às vezes não podemos falar muito porque são *boss*, mas para uma pessoa me convencer que é travesti *hei!* Caminhaste conosco Nelson ouviste aquelas piadas, são homens, é aquilo que temos que desafiar e enfrentar, com maquiagem no ponto, mamas, bunda e vestida com roupa de mulher. A Lucia só diz que é travesti, mas não me convence.

Brigitte: a Dudu também não é travesti.

Astrid: a Cíntia também não é travesti

Kimberly: a pessoa tem que estar à mulher para ser travesti.

Nelson: então o que é que a pessoa deve fazer para ser travesti?

Brigitte: (*em voz alta*) a pessoa tem que se vestir a mulher e nunca se vestir a homem. Eu não sei o que é pôr umas calças masculinas deste que virei trava. Mas tem “mana”

que hoje está de mecha⁶⁹ e amanhã tira, usa calças femininas e amanhã tem calção masculino e depois diz que é trava. Eu fico sem entender o que essa pessoa é. Não monta mama e nem bumbum.

Astrid: o mais importante para mim são os seios.

Kimberly: de fato a Astrid tem razão, são os seios que chamam atenção de que aquele não é homem. Os seios dizem que a pessoa é uma mulher. Mas a Adneuze, a Leonarda e a Lucia não montam seio e dizem que são travas, não e não.

Astrid: com seios quando eu ando na rua dizem que eu sou mulher, mas Lucia sem seios, com mecha, as pessoas dizem que ele é gay que ele é homem. As mamas são importantes para ser uma mulher.

Kimberly: sim, estás a ver a Cíntia, o único detalhe que lhe falta é a parte dos seios, mas ela está sempre a mulher, pinta unha, faz maquiagem, usa roupas femininas e trança. Até que para o caso dela, acabamos entendendo, mas a Lucia é gay. Montar o bumbum é de menos, é para nós que não temos rabo, mas o principal são as mamas. As mamas dizem que é uma mulher.

Nelson: então é usar a roupa feminina que faz com que vocês se sintam mulheres.

Astrid: não só. Para sentirmo-nos mulheres saímos na rua pintada, amarramos capulanas, colocamos mamas e rabo isso é que me faz sentir-me mulher e os homens olharem para mim como mulher. Eu não vou me sentir mulher careca como tu estás Nelson, de barba e careca vou me sentir um homem. É por isso que eu decidi me mudar para poder me sentir mulher, usar calcinha, fazer maquiagem, pintar as unhas, colocar pestanas, ir para o mercado de capulana, com mamas e bumbum. Quando estou com um homem eu digo a ele que senhor quem é mulher sou eu, tu tens transar comigo. Isso é o que me faz sentir-me mulher. Não é linda.

Thainã: para ser mulher para além do que Astrid falou tenho que trançar, pintar, colocar um batom, pôr um lápis, pôr uma boa mama e um bom bumbum. Ter um corpo feminino praticamente.

Jovanna: para a Lucia o que interessa é que a pessoa se sinta mulher. A Lucia explicou-nos que não precisa se montar para ser trans basta você no seu íntimo se considerar mulher já és uma trans. Na verdade algumas pessoas da LAMBDA não sabem o que significa ser trans, uma veste-se a mulher hoje amanhã está a gay e depois diz que é mulher trans, estão a fazer a nós de malucas. A Lucia, a Adneuze e a Leonarda para mim elas não são mulheres trans. A explicação de que mulher trans é uma pessoa que se sente mulher por dentro não basta. Elas não se montam e nem sempre se vestem como uma mulher. No fundo, no fundo o pessoal da LAMBDA não sabem o que é ser trans.

Kimberly: verdade. Para mim uma mulher trans tem que montar seios no mínimo. Mas também para ser trans para mim conta o estado físico da pessoa. Não vai me aparecer uma mana muito peluda, com um corpo grande para ser trans. Eu aconselharia essa mana a terminar no ser gay.

Thainã: o caso da Cíntia entende-se ela usa roupa feminina, pinta-se e faz maquiagem o mal dela é não montar os seios, mas eu fico sem entender algumas trans como a Adneuze e a Leonarda que não têm mama e usam às vezes roupa masculina. Eu fico patética com o comportamento dessas manas.

Brigitte: para mim as mamas são importantes porque a pessoa pode sair sem bumbum se achar que o seu rabo está de bom tamanho, mas mamas são importantes.

Astrid: eu acho que a Adneuze, a Leonarda e a Lucia estão confusas elas não sabem o que são. Mulheres trans somos nós.

Nesta conversa as “manas” de Nova Jersey criticam o ser “mulher trans” das “manas” cujas expressões de gênero não correspondem às expectativas do que elas entendem serem os valores estéticos e corporais que orientam a construção do “feminino travesti” ou “feminino

⁶⁹Mechas: tranças feitas a partir da aplicação de cabelos sintéticos que permitem que o comprimento dos cabelos se estenda (CRUZ, 2012, p. 164).

trans”. Por isso, as “manas” de Nova Jersey tratam com descrédito o ser “mulher trans” das pessoas que prescindem de montar os seios nos seus corpos e não aderem aos signos femininos que não se limitam à construção dos corpos.

Se para algumas travestis estudadas por Pelúcio (2009, p. 234), “o ‘corpo de mulher’ pode prescindir de seios, mas não de nádegas mais volumosas do que as que se espera de um corpo de homem”,⁷⁰ em Maputo este padrão se inverte. Os seios são vistos pelas “manas” de Nova Jersey como um dos signos do corpo feminino. Para a maioria delas, o corpo trans deve ter a ausência da pilosidade, deve fazer a maquiagem do rosto, deve usar roupas femininas de forma ininterrupta, pode prescindir de montar as nádegas, mas nunca pode prescindir de montar os seios.

Como lembra Preciado (2008), os seios parecem funcionar, em muitas das narrativas trans como importantes na produção de corpolidades femininas. No mesmo sentido, Vasconcelos (2015), em sua pesquisa realizada *Região Metropolitana de Recife*, mostra narrativas de suas interlocutoras trans que colocam em centralidade a produção dos seios através de silicoes industriais como uma das marcas somáticas da produção de gênero feminino.

Para “manas em processo de politização” ser “mulher trans” vai além de apenas conceber-se a si mesmas como mulher: requer também modificar o modo de vestir e a aparência corporal para se adequar ao gênero identificado. Para as “manas politizadas”, ser “mulher trans” é algo que se sente intimamente e nem sempre a expressão de gênero trans precisa ser externalizada na materialidade do corpo. Por isso, para estas “manas” cada um pode escolher a sua atribuição de gênero e ver isso pacificamente ser reconhecido pelos outros sem ter que se submeter às modificações corporais e às estéticas do vestuário.

A maioria das “manas politizadas” aprendeu com Lucia a advogarem a necessidade de respeitar a forma como a pessoa se concebe a si mesma. Por mais que uma pessoa use roupas masculinas e ainda tenha sinais de pilosidade no rosto, ao se conceber a si mesma como mulher por dentro e se identificar com o feminino já é uma “mulher trans”. As “manas politizadas” tomam como base para classificar a identidade de gênero aquilo que a pessoa diz que é interiormente. Para este grupo, o que definiria o gênero é a autoclassificação.

⁷⁰ Kulick (2008), no seu estudo com as travestis do Salvador, apontou que um dos maiores signos do feminino no Brasil é a bunda proeminente. E devido ao fato da atração erótica no Brasil estar focalizada na bunda, as travestis se preocupavam primeiramente com a bunda e só injetam silicone nos seios mais tarde. Contudo, estudos recentes sobre o universo trans em alguns contextos brasileiros apontam para uma nova estética corporal valorizada pelas trans, a *ninfeta*. Veja-se entre outros, Duque (2009, 2013) e Vasconcelos (2015).

No entanto, a visão das “manas politizadas” é uma perspectiva que ignora o que o primeiro grupo valoriza: que o corpo e a roupa produzem materialidade aos gêneros e que a demonstração do gênero é objeto de estrita vigilância por parte dos outros. A seguir apresento a conversa com a Lucia sobre como ela concebe o corpo trans e a identidade de gênero:

Nelson: o que quer dizer trans?

Lucia: trans significa transição. Transição de uma identidade para outra. Mas cá ainda temos um pensamento um pouco confuso sobre o que é essa coisa de identidade de gênero. O ser trans para algumas de nós é uma pessoa transformada com cabelo, com unha, pestana, mama, com rabo. Mas eu que acordo e não tenho essa possibilidade ou não posso ter essa liberdade de mostrar o que eu sou simplesmente me espelho e olho para mim e digo não sou um homem, eu sou mulher. És uma trans!

Então independentemente do que tu vestes se você se espelha e se identifica como mulher você é uma trans. O ser trans tem a ver com como você se concebe no seu interior. A transexualidade vem de dentro não vem de fora, isto só são roupas. O ser trans parte da identificação que a pessoa expressa. Se vive em casa dos teus pais você tem que usar roupa masculina, mas se no seu interior você se identifica como uma mulher, a roupa masculina é menos importante. Se você se sente mulher sendo do sexo masculino e você se identifica como trans as pessoas devem respeitar a sua identificação.

A dia conheci uma beneficiária que chegou aqui na LAMBDA e disse: eu já não aguento estou sufocada eu já tentei suicídio porque eu sou trans não me sinto à vontade com essas roupas masculinas, mas vivo em casa dos meus pais. Eu estou desta calça apertada com essa camisa de uniforme, mas o meu sexo coleei com adesivo. Ela me mostrou o adesivo e mais. Ela disse-me que não se identificava com o pênis. Eu disse primeiro a ela que estava de parabéns porque estava a estudar visto que muitas de nós não estudamos; segundo, estás em casa dos seus pais e eles estão a pagar a sua escola; terceiro, não é a roupa que define a sua identidade de gênero porque tu já tens identidade de gênero formada, não precisa de cabelo comprido, roupas femininas para mostrar à sociedade que és mulher. Você tem uma voz para dizer à sociedade que independentemente do que veste és uma mulher.

Aquí algumas manas se sentem mais mulheres do que outras. Uma diz eu sou mais mulher que tu, porque tenho cabelo, saia, bumbum e seios. Mas se algumas de nós colocam unhas, pestanas, mamas e conseguem andar do jeito que querem é porque muitas de nós não estão em casa dos seus pais. Eu me identifico com mulher trans apesar de não colocar as mamas porque estamos a falar de identidade de gênero que quer dizer como a pessoa se identifica. Eu posso olhar para si e dizer que és gay e você dizer que és hétero logo eu tenho que aceitar o que tu dizes ser. As manas de Nova Jersey já me perguntaram como é que eu me identifico como mulher, mas não ponho mamas, vestidos e nem cabelos longos. Se eu for pa casa da Thainã, perguntar o que eu sou vão dizer “boneca, tu podes dizer que és trava, mas para nós tu és gay”.

Com o depoimento da Lucia depreendo que ser “mulher trans”, para ela, tem a ver com a forma como a pessoa se concebe a si mesma, é uma dimensão interna que nem sempre precisa ser exteriorizada nas vestimentas e nas transformações corporais. No entanto, é possível notar ao longo da conversa com a Lucia que ela tem consciência de que não se enquadra nos mesmos atributos femininos valorizados pelas “manas” de Nova Jersey que definem quem é “travesti” / “mulher trans”.

Porém, ao longo do trabalho de campo pude observar que gradualmente a Lucia começava a inscrever “coisas de mulher” no seu corpo e na sua forma de vestir: fazia

maquiagem do rosto, pintava a boca com batom, colocava unhas postiças, usava blusas femininas e às vezes calçava sandálias femininas.

Os pontos partilhados por Lucia sobre o significado de ser trans têm ressonâncias nas falas da Adneuze, Eugênia, Leonarda, Dalva e Pamela, que também já seriam “politizadas”, de acordo com a minha classificação analítica. Para estas “manas”: “é o interior que importa e não o exterior, não é a roupa ou aparência física que define a identidade de gênero”. Os depoimentos da Adneuze e da Leonarda apresentaram relatos similares. Por isso, escolhi a conversa com Adneuze como ilustrativa:

Nelson: você comentou uma vez no encontro das mulheres trans que existem “travas” que não consideram as que não colocam seios de “travas”.

Adneuze: sim, a própria Pamela perguntou-me antes da reunião começar, és trava tu deste quando. Mas também as outras travas que montam seios e bundas já me falaram que eu não sou trava porque não me monto. O que significa que trava para elas é aquela que se monta. Na LAMBDA aprendi que identidade de gênero é como a pessoa se identifica. A questão da identidade é uma questão pessoal não tem que ser uma pessoa a te atribuir, você tem que se identificar.

Nelson: mas para outras manas não basta te identificar, tens que modificar o seu corpo para ter atributos femininos.

Adneuze: quero acreditar que meu corpo já está no feminino. Prefiro ser natural e não artificial. Sem montar o bumbum e as mamas. As pessoas me conhecem assim como eu sou. Imagina estou montada e alguém na rua me paquera e depois chega o dia em que vamos fazer as coisas e vê um “pau reto”, eu acho meio constrangedor. Ou ele vai me paquerar porque gostou daquelas curvas todas e na hora H ele vai querer pegar, mas quando chegamos no quarto vou colocar as curvas de lado, o homem fica desiludido. Eu até aprecio, mas não me vejo a me montar daquele jeito que as outras manas fazem. Eu só me monto quando vou atuar como *drag queen*. O feminino em mim não está nas roupas está em mim mesmo.

Nelson: a ideia de que o feminino está em si é interessante, podes falar mais a respeito disso.

Adneuze: eu já não me espelho como se fosse homem me espelho como uma mulher trans. Agora eu vejo mais as trans de fora. Inspiro-me mais nelas, porque uma e outra não põem seios e bundas (*em voz alta*), são naturais, mas vêes que aquela é uma trans. Então por que eu não posso ser que nem elas que se consideram trans sem aquelas coisas artificiais. Do meu lado, não preciso fazer montagem para me sentir trans. Só para veres, Pablo Vittar é o ícone das trans que não se montam, mas é uma trans. Também na LAMBDA nos ensinaram que devemos respeitar a identidade de gênero da pessoa, e não é a roupa que define a sua identidade é o seu interior, o que sentes por dentro que define sua identidade.

O ser “mulher trans” para a Leonarda e a Adneuze é algo que implica uma dimensão interna que deve independer das modificações corporais e estéticas do vestuário. Ademais, para estas interlocutoras, a identidade de gênero tem a ver com a forma como a pessoa se concebe a si mesma. Consequentemente acusam as “manas” que realizam transformações corporais e estéticas do vestuário de não entenderem o significado de identidade de gênero. Estas “manas” advogam por um “corpo natural”, aquele que abdica de realizar as “montagens” e ridicularizam

os corpos das manas que se montam como tendo “corpos artificiais”. O “corpo artificial” é interpretado pela Adneuze e Leonarda como sendo um “corpo enganoso”.

Entre minhas interlocutoras, percebi que a Adneuze e a Leonarda não empreendem modificações tão profundas em seus corpos, sentindo-se completas com os corpos que possuem. Estas interlocutoras apresentam uma identidade de gênero fluida, dinâmica e complexa. Enquadram-se no conceito cunhado por Duque (2009), de “montagem estratégica”, isto é, montam-se e desmontam-se, não da forma como querem, mas fazendo frente às demandas e normas sociais.

Nos finais de Janeiro de 2019, acompanhei postagens fotográficas da Leonarda no Facebook e no Whatsapp e em encontros presenciais onde aparecia de cabelo com corte masculino, tinha barba e vestia roupas masculinas, mas nos meados de Março de 2019, encontrei-me com ela e já tinha colocado cabelo de extensão, sem barbas, com maquiagem no rosto e vestia roupas femininas. Assim, a Leonarda e a Adneuze utilizam a “montagem estratégica” como uma forma de gestão do estigma e vergonha, fazendo “a linha homem” quando acham necessário.

Por fim, analiso as narrativas da Pamela e Dalva (como apresentam ideias parecidas, escolhi o depoimento de Pamela como exemplo). Contudo, estas “manas”, mesmo advogando que ser uma pessoa trans tem a ver com a forma como a pessoa concebe a si mesma, realizam transformações corporais e incorporam as estéticas de vestuários valorizadas pelas “manas” de Nova Jersey, pois estas modificações materializam o gênero feminino:

Nelson: eu me lembro de que no início você implicava com as manas que não se montavam como sendo trans. Afinal o que é preciso uma mana fazer para ser trans?

Pamela: existem várias vertentes para uma pessoa ser trans. Tu podes ser trans a sua maneira, sem montar mamas e sem montar a bunda. Ser trans não é pôr cabelo, mamas e bunda. Ser trans é se sentir mulher. É um pouco complicado explicar. Estás a ver a Adneuze ela é uma trans, mas é reles em relação a mim. Ela não tem ambição com corpo dela, ela é transveste ou é transqueer, ela é trans um dia e *queer* noutro dia. Ela não tem identidade, então quando a gente diz que ela não é trans é um preconceito que nós temos de não querer aceitar a ela porque ela é uma trans reles. Nas formações aprendemos que alguém para se sentir trans ela tem que se sentir mulher por dentro. Tu (*referindo-se a mim*) podes ser uma trans, mas não queres mostrar, basta à pessoa se sentir mulher por dentro já é uma trans.

Nelson: então já que eu posso ser uma trans. Tira as mamas, o cabelo, o bumbum e voltas para casa do jeito que eu estou?

Pamela: tudo bem. Eu não vou deixar de ser trans porque usei roupa masculina, percebes.

Nelson: sim. Então vai à casa de banho desmonta as mamas e o bumbum não precisa tirar roupa só essas duas peças.

(*Ela me olha seriamente e ri*) e diz: “queres que eu tire”. Aceno que sim com a cabeça.

Pamela: eu te disse que ser trans não é montar mamas e bumbum, é sentir-se mulher por dentro. Mesmo tirando as mamas, o bumbum e a roupa, continuo trans porque me sinto mulher por dentro. Eu me monto porque me sinto bem montada, andar assim

como você está não consigo. Por isso, mesmo tirando as mamas, o cabelo, o bumbum serei uma trans...

Nelson: uma trans reles e sem ambição com o seu corpo.

Pamela: (*risos*) quase isso...

As narrativas acima retratam o que a Lucia insistentemente defendeu ao longo do período em que estive no campo: ser uma “mulher trans” tem a ver com a forma como a pessoa se concebe a si mesma. No entanto, a Dalva e a Pamela não deixam de fazer aquelas modificações corporais e estéticas valorizadas pelas “manas em processo de politização”.

A Pamela recusou minha sugestão de se desmontar porque sabe que aquelas “manas trans” que vivem se desmontando e se montando são estigmatizadas e conseqüentemente são ridicularizadas e vistas como “confusas” ou sem uma identidade definida. Contudo, em Dalva e Pamela há uma dissonância entre o que dizem ser “mulher trans” e como elas vivenciam a sua condição de “mulher trans”.

Nesta seção dividi as minhas interlocutoras em duas categorias provisórias com vista a explicar as formas diferenciadas de entender o significado de ser “mulher trans” e vivenciar a condição trans. Mostrei que um dos grupos entende que ser “mulher trans” é um sentimento interno que exige certas transformações corporais e estéticas dos vestuários que espelham o gênero feminino, enquanto que para o outro ser “mulher trans” é um sentimento interno que independe de fazer transformações corporais e estéticas dos vestuários, pois ser uma pessoa trans tem a ver com a forma como a pessoa se concebe a si mesma.

As “manas trans politizadas” e ativistas da LAMBDA estavam mais familiarizadas com os conceitos e vocabulários LGBT e discussões sobre identidade de gênero enquanto as “manas trans em processo de politização” tinham menos informação sobre os debates sobre identidade de gênero e sobre as terminologias LGBT politicamente corretas.

No entanto, a socióloga moçambicana Judite Chipenembe (2018) aponta a diferença geracional das pessoas LGBT na apropriação (ou não) do vocabulário LGBT, ou seja, não é a questão de estar na LAMBDA, mas também de geração da pessoa e dos estímulos – os mais diversos – que ela recebeu para saber sobre as nomenclaturas LGBT.

Assim, interlocutores “transgêneros” de Chipenembe entre 37 a 43 anos de idade não eram ativistas da LAMBDA, tinham menos informações sobre termos relacionados à identidade enquanto que, os interlocutores entre 18 a 30 anos de idade, estavam familiarizado com os termos LGBT porque aprenderam em manuais, panfletos e programas de rádio introduzidos por ativistas da LAMBDA com objetivo de capacitar as pessoas a usar o vocabulário LGBT.

Contudo, as minhas interlocutoras, em termos de faixa etária, estão entre 20 a 30 anos, e mesmo assim tinham pouco conhecimento sobre identidade sexual, de gênero e é novo o termo de “mulher trans”. Ressalvo, no mesmo sentido com Barbosa (2010), que as convenções usadas pelos dois grupos para distinguirem a concepção de corporiedade trans não podem ser tomadas de forma absoluta, mas devem ser encaradas a partir de uma perspectiva essencialmente relacional.

3.5. “Manas trans”: uma tentativa de fuga ao uso do vocabulário LGBT ocidental em África

Nos estudos africanos sobre dissidentes sexuais e de gênero existem controvérsias em volta do uso do vocabulário LGBT ocidental, da inserção do modelo ocidental de vivenciar a homossexualidade, da intervenção das ONGs internacionais, da atuação da mídia internacional e local que propaga a narrativa de história única do africano homofóbico silenciando grupos e pessoas locais que enfrentam a homofobia e pressionam os governos a respeitar os direitos da população LGBT⁷¹.

Para Muthein (2018, p. 92), a “maioria dos conceitos abrangidos pelo arco-íris ou pela sopa de letrinhas LGBTQI, foi inventada e se desenvolveu fora das realidades africanas”. Como mostra Massad (2007), em certos contextos africanos e na cultura árabe-muçulmana, ter práticas homoeróticas não comporta afirmar uma politização das identidades gays ou lésbicas e nem expressar a necessidade de políticas gays. Por sua vez, Tushabe (2013) explica que os movimentos LGBTI locais seguem o modelo de vivenciar a homossexualidade que coincide com o modelo euro-americano baseando-se no paradigma do armário que implica a exigência da saída do armário e da visibilidade⁷².

Efectivamente, outros estudiosos alertam que as sexualidades não heterossexuais nos contextos africanos nem sempre funcionam segundo o binarismo homossexual *versus*

⁷¹ Para o aprofundamento deste debate, ver os textos produzidos na coletânea *Queer African Reader* (2013). Alguns textos da coletânea foram traduzidos em Brasil no livro *Traduzindo a África Queer*, por Rea, et. al., (2018).

⁷² Por estas e outras razões, a advogada e feminista sul-africana Sibongile Ndashe (2018) sugere que os movimentos locais tenham a posse de suas lutas e que os movimentos regionais e internacionais sirvam para complementar e auxiliar.

heterossexual e não implicam a exigência da saída do armário e da visibilidade como uma condição indispensável do exercício de uma sexualidade dissidente (REA et. al., 2018, p. 12; TUSHABE, 2013; MENDES DE SOUZA, 2015).

Na sua pesquisa de doutoramento sobre a vida dos homossexuais em Maputo, Fabiana Mendes de Souza (2015) explica que a maior parte de seus interlocutores não frequenta e não se sente confortável com os preceitos difundidos pela LAMBDA, pois não têm interesse em “sair do armário”, não gostam do jeito que alguns associados se vestiam e se comportavam e acham que serem vistos na associação não seria bom para a sua vida social.

Em meu entender, a estratégia da invisibilidade, do silêncio e da discrição descrita pelos teóricos queer africanos deve ser vista como um meio de sobrevivência viável para alguns dissidentes sexuais africanos. No entanto, Miguel (2019) sugere que o silêncio sobre a homossexualidade nas sociedades orais em África parece ser fruto de decisões civilizacionais e históricas, que alocam suas práticas homoeróticas na intimidade, mas que estão sujeitas à transformação.

A meu ver, a discrição e o silêncio é um privilégio acessível apenas para aqueles que conseguem manipular suas identidades sexuais e de gênero. A opção pela invisibilidade não está disponível para todos os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero em Moçambique.

Embora Reaet al. (2018), ao comentarem sobre os estudos queer africanos, defendam que o silêncio e a discrição em contextos africanos podem se mostrar estratégias mais eficazes de ativismo, sugiro a relativização da aceção do silêncio como podendo ser poderoso e empoderador em culturas africanas, explorando as múltiplas razões do silêncio, o contexto no qual o silêncio ocorre e qual é o seu significado para os dissidentes sexuais e de gênero nas culturas africanas.

Como lembra Kabeer (2010, p. 18), o silêncio é um conceito controverso: por um lado, nasce da incapacidade em reconhecer a injustiça; por outro lado, é uma experiência estratégica nascida de um cálculo, baseado no medo de quais poderiam ser os custos de um protesto. Por seu turno, Balthazar (2012, p. 84) mostra que o silêncio em alguns casos pode significar a proteção ou preservação de relações afetivas importantes ou ainda a proteção do próprio sujeito perante o risco de novas situações de discriminação.

Por exemplo, para Mendes de Souza (2015), a maioria dos seus entrevistados moçambicanos quer que sua orientação sexual seja mantida em segredo, pois sabem das dificuldades que teriam para manter seus empregos e suas relações familiares caso se assumissem. Chipenembe (2018) afirma também que é o medo que impedia as lésbicas de

serem ativistas da LAMBDA, porque ao frequentarem a associação sua orientação sexual seria descoberta pelos familiares.

Se algumas pessoas gays estudadas por Mendes de Souza, por Miguel (2019) e algumas lésbicas estudadas por Chipenembe conseguem viver na “cultura da discrição”, a maioria das minhas interlocutoras dificilmente poderia adotar a invisibilidade e a discrição como parte integral de suas vivências uma vez que não apenas a sexualidade, mas também o gênero não normativo é parte constitutivo de suas identidades.

Dado semelhante foi constatado também por Chipenembe (2018, p. 124):

many “transgender” individuals spoke about not having the option of hiding their effeminate or masculine appearance, which they adopted in childhood in contradiction to their biological sex assigned at birth: “To be “transgender” is not something optional. A “transgender” person is a survivor who does not choose to be “transgender” and can not hide what he/she is from society”.

Mas como se pode observar neste texto, algumas das minhas interlocutoras ocultaram a sua expressão de gênero trans ao longo do tempo. No que tange ao uso das terminologias, o que pude perceber a partir desta pesquisa é que algumas das minhas interlocutoras aprenderam a nomear suas identidades sexuais e de gêneros ao longo do tempo de acordo com os meios de comunicação que tiveram disponíveis: programas de chats TV⁷³, pesquisando na internet e através da rotulação pela sociedade.

Outras interlocutoras aprenderam suas identificações quando passaram a frequentar a LAMBDA e se beneficiaram de formações, encontros, manuais, folhetos e documentos produzidos pela agremiação explicando o glossário LGBT, os termos, os conceitos e as expressões que promovem as melhores formas de falar sobre lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais.

Conforme Chipenembe (2018), os integrantes da LAMBDA criam manuais, folhetos, programas de rádio e TV para capacitar os ativistas e seus membros, a mídia e a sociedade no geral a aprenderem os termos, os conceitos e as expressões que consideram adequadas para identificar pessoas LGBT e abordar questões referentes às minorias sexuais. Segundo esta autora, a LAMBDA usa o vocabulário LGBT “ocidental” para capacitar seus membros⁷⁴. Como

⁷³ O programa Chat TV passava em algumas emissoras de televisão moçambicanas. O programa exibia no “gerador de caracteres”- faixa inferior da tela- mensagens de texto (SMS) enviadas pelos telespectadores para aquele canal de televisão relacionados a busca de relacionamentos casuais, propaganda de serviços entre outras coisas.

⁷⁴ Na mesma direção Mendes de Souza (2015, p. 60) constatou também que o material da LAMBDA é concebido por ideias que são aceitas internacionalmente no mundo dito “ocidental”.

mostro nesta tese, as “manas” de Nova Jersey aprenderam a se autodenominar “mulher trans” nos encontros organizados pelas ativistas trans da LAMBDA.

Embora os teóricos queer africanos como Swarr e Nagar (apud CARRIER, 2015, p. 96) advoguem cautela sobre a aplicação de categorias ocidentais de gênero e sexualidade porque podem ser “incompletas”, “inaplicáveis” ou mesmo ofensivas dependendo de contextos e histórias para denominar práticas sexuais e gêneros não-heteronormativos no sul global, é preciso, tal como ensina Bakare-Yusuf (2004, p. 11), rejeitar qualquer tentativa de reduzir as categorias conceituais ou uma forma de existência como “algo que pertencente só ao Ocidente e como tal seria inaplicável à situação africana”. Na mesma direção, a ativista sul-africana Bernedette Muthein (2018) explica que o termo ‘lésbica’ pode ter origem no Ocidente, mas as práticas que descreve são, com certeza, universais e, certamente, incluem a África.

As categorias sexuais e de gênero ocidentais e latino-americanas encontram ressonâncias em alguns países africanos como é o caso de Moçambique, onde alguns sujeitos dissidentes sexuais e de gênero e os movimentos locais LGBT copiam e disseminam as terminologias para falarem seja da sua identidade sexual ou de gênero⁷⁵.

Como mostra também Chipenembe (2018, p. 125), a partir do seu contexto etnográfico realizado em duas cidades moçambicanas:

The traffic flow of the “transgender vocabulary” is not always from western to non-western (or from global north to global south) but also from South to south. The transnational translation and appropriation of the Brazilian soap gender terminology was present in the participants’ narratives at both research sites.

Ao longo do meu trabalho de campo constatei também o fluxo do vocabulário de gênero latino-americano, o termo “travesti” como uma categoria identitária, (embora este esteja em processo de substituição pela categoria euro-americano de “mulher trans”), categorias brasileiras de identificação sexual e categorias locais. Estas categorias e terminologias euro-americanas para nomear os sujeitos dissidentes sexuais e de gênero são disseminadas por alguns ativistas da associação LAMBDA e por coordenadores estrangeiros e nacionais que são convidados pela LAMBDA e parceiros para oferecerem formações aos ativistas em matéria de saúde sexual, gênero, sexualidade e direitos humanos.

Assim sendo, diante da dificuldade de nomear as pessoas que são variantes de gênero em contextos africanos e da necessidade de ter cautela ao usar as terminologias, optei por chamar

⁷⁵ Em meu entender, esse processo de ressonância das categorias sexuais e de gênero têm início das políticas de financiamento das ONGs internacionais e os materiais culturais de “inspiração”, como os brasileiros, dão apenas alma à estrutura pregada por essas entidades financiadoras internacionais.

as pessoas com as quais interagi neste estudo provisoriamente de “manas trans”. Este termo surge da junção da expressão “manas” com o termo “trans”.

A expressão “mana” no contexto de Maputo é amplamente utilizada por jovens para se referir à irmã mais velha. No entanto, no universo LGBT de Maputo, em particular entre gays e “mulheres trans”, a expressão “mana” é uma gíria que funciona como pronome de tratamento carinhoso que revelam a percepção das pessoas quanto à sua condição de pessoas homorientadas.

Neste texto, o termo “trans” segue a concepção avançada por Sanger:

uma pessoa trans será qualquer indivíduo que se identifique com um género que não (exclusivamente) aquele que lhe foi atribuído à nascença. Isto pode significar alguém reconhecido como género masculino à nascença, mas que se identifica com o feminino ou vice-versa, ou identifica-se com as duas ou com nenhuma das categorias binárias de género comumente aceites (SANGER apud SALEIRO, 2013, p. 15).

De acordo com Saleiro (2013), a definição de “trans” avançada por Sanger é aglutinadora e inclusiva de todas as identidades e expressões de género fora das tradicionais, tal como o transgénero, mas desejavelmente mais neutra do que aquele, quer teórica, quer politicamente.

Neste trabalho, o uso da expressão “manas trans” também se justifica porque durante o trabalho de campo realizei uma sessão de grupo com seis integrantes destas pesquisas para discutir como nomear suas identidades⁷⁶. Nessa conversa, sugeri a expressão “manas trans” porque elas se posicionam coletivamente como “manas” e o “trans” porque denota a transição do género de acordo com o ativismo da LAMBDA. Todas concordaram em interseccionar estes dois termos.

No entanto, elas não usam essa categoria cotidianamente. Assim, neste texto a categoria “manas trans” deve ser entendida como analítica para referir as pessoas que foram interlocutoras desta pesquisa que desejam pertencer somente ao género feminino. Entretanto, no universo das “manas trans” estudadas existe uma diversidade de formas de ser feminina e de viver a condição feminina.

E, seguindo os conselhos de Saleiro (2013), neste texto evito utilizar o termo “trans” como substantivo e privilegio seu uso como adjetivo, ou seja, “mana trans”, pessoa trans, expressão de género trans, universo trans, identidade trans ou corporeidade trans. Seguindo o mesmo caminho trilhado por diversos teóricos do universo trans, trato as minhas interlocutoras

⁷⁶ Participaram desta sessão de grupo as seguintes manas: Kimberly, Jovanna, Thainã, Eugênia, Brigitte e Astrid. Gostaria de advertir que esta categoria é minha invenção, por isso não deve ser tomada como “homogeneizante” da diversidade de ser pessoa trans em Moçambique. Existe pluralidade interna nas categorias identitárias.

sempre no feminino como forma de reafirmar e valorizar a identidade de gênero feminina desejada por elas.

4. MAPEANDO AS AUTOIDENTIFICAÇÕES, A CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES E AS SUBJETIVIDADES DAS “MANAS TRANS”

...Uma das máximas do trabalho antropológico é a suspensão das categorias ao definir seu objeto (...) e considerar que o caminho mais rendável para a análise é não delimitar de antemão o objeto de pesquisa... (BARBOSA, 2010).

Neste capítulo mostro os processos de construção identitária das minhas interlocutoras, sua infância, adolescência: em que contextos e com quais termos ou referências as “manas trans” usaram para expressar sua identidade sexual e de gênero. No redesenho da presente pesquisa tinha em mente que procurava pessoas que se autodenominam “travestis” na cidade de Maputo, porque no meu trabalho de dissertação do mestrado encontrei pessoas que se autoidentificam como “travesti”⁷⁷. Por ocasião dessa pesquisa, porém, assumi o vocabulário “travesti” como dado, sem indagar como o adotaram e o que significava para as pessoas que assim se nomeavam.

No entanto, no decurso do trabalho de campo desta pesquisa, devido à multiplicidade das identificações que encontrei; ao fato de que algumas pessoas, que no período do meu trabalho de campo da graduação e do mestrado se identificavam como “gay”, passaram a se identificar como “travesti” e que em seguida foram ensinadas a se identificar como “mulheres trans”, redefini a identificação do meu objeto de pesquisa – inspirado pela proposta de Barbosa – para “pessoas que foram assignadas como nascidas do sexo masculino e se engajaram em práticas de transformação de gênero de forma a construírem o que consideram feminino em seus corpos”.

Como explica Saleiro (2013, p. 190),

ao nos centrarmos na auto-identidade dos indivíduos, naquilo que eles sentem e dizem ser em termos de gênero, não estamos, pois a captar uma imagem de si isolada dos

⁷⁷ Em sua monografia “*Manas com pau*” *Re-lendo as identidades sexuais na cidade de Maputo*, Emilio Meque (2009), encontrou sujeitos na cidade de Maputo que se denominavam “travesti” para se referir às suas identidades sexuais, mas não pesquisou como as suas interlocutoras aprenderam o termo “travesti” e quais significados atribuem ao mesmo. A pesquisadora brasileira Mendes de Souza (2015), na sua etnografia de doutoramento realizada com sujeitos homossexuais na cidade de Maputo (embora ela não inclua as pessoas trans na sua pesquisa), usa o termo “travesti” para nomear quatro jovens que estavam num restaurante. No estudo de Mendes de Souza, quem nomeou as pessoas de “travesti” foi a autora e não as pessoas observadas. Será que as pessoas observadas se identificavam como sendo “travesti”? Ao analisar as edições do jornal “Cores de Amor” da LAMBDA depreendi que em algumas edições a letra “T” que compõe a sigla LGBT significava “travesti” e em outras passou a significar “transexual”. Na presente pesquisa vou além das identificações das pessoas: também exploro como aprenderam as suas categorias identitárias e quais os significados atribuem para os termos que usaram/usam para se nomear.

outros, mas o modo como os indivíduos se apropriam do disponível a nível social e cultural, incluindo a sua própria materialidade, o interpretam e o narram.

Nesse sentido, buscar as autoidentificações na experiência vivida das pessoas me permitiu suspender as categorias de identificação que tinha em mente para entender as categorias de autoidentificação das minhas interlocutoras ao longo do tempo: Como eram identificadas e se identificavam no passado? Como se construíram no que são? Quais os sentidos dos termos que usam para se identificar? Como aprenderam essas autodenominações?

Neste texto explico que as minhas interlocutoras assumiram várias autoidentificações ao longo do tempo: na infância ainda na casa dos parentes, devido ao fato delas se sentirem confortáveis com as brincadeiras do universo feminino, aos seus trejeitos e ao fato de exercerem papéis sociais associados ao universo das “meninas”, nas brincadeiras infantis eram chamadas pejorativamente de “maria-rapaz”⁷⁸, “marica”⁷⁹ e “bicha”⁸⁰ devido a transgressão ao binarismo de gênero. A maioria, porém, não se identificava com esses termos, por entenderem ser pejorativos e estigmatizantes.

Em contrapartida, na fase da adolescência (uns ainda vivendo em casa dos parentes, outros já tendo deliberadamente saído da casa dos parentes), através dos meios de comunicação tomaram conhecimento do termo “gay”, ora através das telenovelas brasileiras, pesquisa na internet e dos programas de chats TV que passavam em canais televisivos moçambicanos; ora quando entraram em contacto com a associação LAMBDA e conheceram os significados de algumas terminologias LGBT, adotaram os termos “gays” e “homossexuais” como “adequados” para nomear os sujeitos que sentem desejo afetivo-sexual por pessoas do mesmo sexo e passaram a se autoidentificar como “gay” ou “homossexual”. Entretanto, em contexto de socialidade, autoidentificavam-se individual e coletivamente como “mana”.

Aquelas que, na adolescência, nos meados de 2010, já tinham deliberadamente saído de casa e conheceram pessoas mais velhas em pleno processo de transição de gênero (masculino para feminino), foram morar com essas pessoas e aprenderam através da observação,

⁷⁸ No contexto em estudo, a expressão “maria-rapaz” é usada para rotular tanto pessoas do sexo feminino que têm gostos e hábitos concebidos socialmente para o gênero masculino como pessoas do sexo masculino que têm gostos e hábitos concebidos socialmente para o gênero feminino. A expressão “maria-rapaz” é analisada com maior profundidade na etnografia de Miguel (2019).

⁷⁹ A expressão marica é usada para rotular sujeitos afeminados.

⁸⁰ *Bicha* é uma expressão de origem brasileira usada de maneira agressiva para referir-se à homossexuais masculinos. Não obstante, ao longo desta pesquisa percebi que é empregada de maneira carinhosa e afetuosa entre pessoas trans e gays previamente estigmatizados por ela principalmente na infância e adolescência.

convivência e conversas as técnicas de modificação corporal e passaram gradualmente a modificar sua forma de vestir e a aparência para se adequar ao que são internamente. No entanto, quando saíam para espaços públicos vestidas com roupas femininas, eram rotuladas de “transveste”/“travestis” pelas pessoas e, nesse processo de rotulagem, passaram a assumir o termo “travesti” como identitário e adotaram esse termo para se nomear, juntamente com as outras autodenominações coletivas tais como “mana”, “trava”, “puta” “marica” e “boneca”.

Como expliquei no capítulo anterior, em meados do ano de 2018, minhas interlocutoras de Nova Jersey que se nomeavam “travestis” passaram a frequentar a associação LAMBDA e foram ensinadas nos encontros com as ativistas da agremiação novas nomenclaturas e a entender o que são. Porém, no contexto cotidiano, em conversas com as outras “manas” e com diferentes pessoas que frequentam o seu meio, elas (as “manas trans” de Nova Jersey) raramente se identificavam com o termo de “mulheres trans”. Contrariamente, a expressão “mana” era o vocativo frequentemente usado para sua autoidentificação juntamente com as expressões de “maricas”, “bichas”, “travesti”, “puta” e “boneca”. Na interação, essas expressões ganham *status* de vocativos recorrente entre pessoas com uma intimidade e sentido de amizade ou coleguismo.

4.1. “Maria-rapaz”, “maricas” e “gays”: memórias de infância e da adolescência

Nelson: Contem-me sobre a vossa infância. Quais eram as vossas brincadeiras preferidas? Com quem vocês brincavam? E como vocês se identificavam ou como as pessoas vos identificavam na infância?

Astrid: Eu me recordo que desde criança com os meus 6 ou 7 anos gostei de brincar de bonecas. Quando era brincadeira de mamã e papa eu queria ser mulher. Se nas brincadeiras era para desempenhar o papel de filhos eu preferia ser filha. Eu sempre preferia papéis femininos: mamã, filha e avó nunca pai, filho avô. Eu gostava de brincadeiras de meninas: *neca*⁸¹, *cheia*⁸² *mathokosana*⁸³, *xitchuketa*⁸⁴, nunca joguei

⁸¹*Neca* é um jogo individual ou de pares para meninas. Na língua portuguesa denomina-se “macaca” (em Portugal) e “amarelinha” (em Brasil).

⁸²*Cheia* é um jogo de equipa, para crianças do sexo feminino. Formam-se duas equipas de seis jogadores. Para sua execução é necessário uma bola pequena e uma garrafa. Esta brincadeira é realizada ao ar livre, num terreno de areia solta, delimita-se a distância das duas equipas por uma linha de fundo e no centro coloca-se um monte de areia com a garrafa.

⁸³*Mathokosana* é um jogo individual ou de pares, para crianças do sexo feminino. O jogo realiza-se ao ar livre, fazendo uma pequena cova no chão, ou desenhando um círculo. As jogadoras sentam-se à volta da cova ou do círculo, cada uma com uma pedra na mão. Na cova colocam-se várias pedrinhas.

⁸⁴*Xitchuketa* é um tipo de dança em jeito de brincadeira, geralmente entre meninas, na qual se enrola a capulana a volta da bacia e é acompanhada ao ritmo de canto e palmas (TIMBANA, 2012).

futebol fora da escola porque lá nos dividiam em meninos e meninas (...) Como meus pais não podia me dar boneca eu tirava capim que tinha raízes finas, fazia boneca com esse capim depois trança aquelas raízes do tipo estou a fazer mechas na boneca que era capim (*risos*). Aos meus 9 ou 10 anos, as meninas passaram às vezes a negar de brincar comigo dizendo que eu era menino e devia brincar com os meninos, então eu sugeriria a elas que eu iria abrir um salão para lavar as bonecas delas e elas aceitavam(...) Então acredito que pelas minhas brincadeiras e meu comportamento feminino as pessoas na rua chamavam-me de: “*Seu marica*” para debochar. Então eu era *marica* para as pessoas. Cresci aprendendo que eu era *marica*.

Jovanna: Desde criança eu me sentia mulher, praticamente nasci mulher. Isso dava para ver pelas minhas brincadeiras que sou menina. Eu brincava de bonecas, *mathokosana*, era a rainha de *cheia*, *maflex*⁸⁵, *xitchuketa*. Na altura a minha mãe falava para eu não brincar com essas coisas porque são brincadeiras de meninas”, mas no fundo ela sabia que eu era diferente, minha mãe sabia que eu não era filho, mas sim filha. Podia não querer aceitar (...) Por razões familiares na criança não podia colocar roupa feminina, vestia roupa masculina, mas sempre me sentia mulher. Quando brincava na rua e quando ia à escola como as meninas e o fato de que eu tinha tiques de meninas, as pessoas chamavam-me de “maria-rapaz”, “maricas” ou “boiola”, “bicha” essas coisas. As pessoas falavam essas coisas para me ofender (...) Na altura, eu nem sabia o que era, praticamente eu fazia as minhas vontades e ouvia pessoas a falarem “maricas”. Eu sabia que eu sou “maricas” ou “maria-rapaz” e que eu quero ser mulher. Então isso aconteceu ainda na altura em que eu estudava em que eu ia à escola de calças afuniladas e tive muitos problemas por causas dessas calças porque na escola não aceitava. Parte da família criticava, “essas roupas são femininas” essas coisas e terminavam aí, sempre minha mãe reclamou, mas no fundo minha mãe sabia que o filho que tinha era diferente (Conversa com as “manas” de Nova Jersey, 2018).

Como escreve Adelman *et al;* (2003), a criança é inserida nas práticas da sua família e da sua comunidade a partir da atribuição de gênero, e os processos de socialização de gênero são carregados de conteúdos normativos e diferenciados. Porém, para alguns sujeitos os processos de formação das identidades sexuais e de gênero começam muito cedo e desde cedo também vão-se construindo como relações conflituosas de integração da pessoa a uma sociedade e a uma cultura (BENJAMIN, 1988; CHODOROW, 1999 apud ADELMAN *et al;*2003, p. 69; MCLACHLAN, 2010).

Em certos contextos familiares moçambicanos e outros meios sociais é desejável uma adequação de comportamentos e práticas esperados para “meninos” e “meninas”, o que implica que as pessoas devem aderir ao binarismo de gênero, ter uma concordância entre sexo, gênero, corpo e desejo; ainda assim, minhas interlocutoras em certos espaços sociais subvertiam o binarismo de gênero, contrariando aquilo que a sociedade exige do seu sexo anatômico e as expectativas em relação ao gênero masculino.

⁸⁵*Maflex*, na língua portuguesa denomina-se “elástico”. No mínimo requer três crianças. O jogo consiste em uma das crianças saltar o elástico, cumprido o ritmo da canção.

Por isso a sensação de se “sentirem mulheres” ainda na infância é comum entre as minhas interlocutoras. Essa sensação vem marcada pelo interesse que tinham pelas brincadeiras e jogos pertencentes ao universo das “meninas”, porque não gostavam das brincadeiras e jogos “dos meninos”. No caso de brincadeiras em que tanto meninos quanto meninas participavam, as interlocutoras deste estudo se sentiam confortáveis desempenhando os papéis “das meninas”. Por isso a Astrid, a Jovanna e a Kimberly, em suas biografias, narram que nas brincadeiras de papa e mamã elas se sentiam confortáveis desempenhando o papel de “mãe”, “filha”, “irmã” ou “avó”. A identificação com papéis femininos na infância (a vontade de usar roupas femininas e de estar entre as “meninas”) é sempre ressaltada pela maioria das minhas interlocutoras.

O que é particularmente significativo nessas memórias, em particular na narrativa de Astrid, é o fato dela criar estratégias de forma tática para fazer parte das brincadeiras das “meninas”: na infância visto como “menino” os pais não compravam boneca e criativamente ela fazia boneca recorrendo a capim e, quando as meninas começaram a excluí-la das redes de brincadeiras, sugeria, por exemplo, ser a cabelereira das bonecas das meninas e dessa forma continuava a participar da rede das brincadeiras com “as meninas”⁸⁶.

Na infância e adolescência vivendo com os familiares, as minhas interlocutoras eram obrigadas a vestirem roupas masculinas para cumprirem com as normas do vestuário socialmente atribuído aos “meninos”; por isso, muitas delas narram que na infância “vestiam-se a rapaz” como forma de obedecer ao binarismo de gênero imposto pelos familiares. É ainda na época da infância que elas começam a entender que são “diferentes” dos outros “meninos” e que isso é socialmente reprovável. Porém, devido à aparente incongruência do comportamento esperado para um “menino”, as pessoas ao seu redor as identificavam de “maricas” ou “maria-razap”.

Deste modo, na infância, algumas “manas trans” passaram a se autoidentificarem como “maricas” ou “maria-razap”, mas a maioria entendia esses termos como pejorativos, ofensivos, e não como identitários. Outras, devido às normas de vestuários adequados para os “meninos” e outros acessórios generificados que eram obrigados a usarem na infância e na adolescência, identificavam-se como “gays” antes de agirem sobre o corpo, para que ele se tornasse feminino. A Jovanna é ilustrativa nesse sentido quando explica que: “a maioria das manas que são trans hoje antes de serem travestis eram ‘maricas’, eram gays e vestiam a rapaz porque a família nos

⁸⁶ Em sua pesquisa sobre identidade e experiências de vidas das travestis e transexuais radicadas na cidade de Curitiba, Adelman et. al.,(2003) descrevem algumas estratégias que suas interlocutoras desenvolviam frente à imposição de comportamento referente ao gênero masculino. Mostram também as formas de driblar as cobranças dos pais que suas interlocutoras acionavam.

via como meninos”. Todavia, ao mesmo tempo em que a Jovanna e a Astrid afirmam que sempre foram “mulheres”, os seus discursos admitem terem assumidos outras identidades ao longo do tempo.

Nas conversas sobre a infância poucas “manas” me falaram que a atração homoerótica foi o aspecto mais importante no processo de autodescoberta e constituição como “travesti” e depois como “mulheres trans”. Ao contrário, na perspectiva das minhas interlocutoras, o aspecto mais importante que as levam a construírem-se enquanto sujeitos femininos é o fato de se “sentirem mulheres” desde a infância. Elas concebem o gênero como uma identidade interna e persistente em dissonância com seus corpos biológicos. A Jovanna e a Astrid foram enfáticas nesse sentido:

Jovanna: (...) é assim: comecei a me vestir de mulher e me comportar como mulher porque desde minha infância eu queria ser mulher, eu queria ser vista como uma moça, não tem nada ver com o fato de eu gostar de meninos, independentemente de desejar homens eu me sinto mulher, o querer ser mulher é algo que está comigo no coração e a cada dia que me comporto como mulher fico feliz e realizada. Eu gosto de ser mulher porque mesmo quando me vestia rapaz eu gostava de meninos, então o se sentir mulher não tem nada aver com o desejar os homens.

Astrid: esse processo de me mudar de gay para mulher trans, não é por causa de eu desejar homem, porque mesmo quando era gay eu tinha relação com homens é algo que vem da alma que vem desde criança.

Quando solicitava a minhas interlocutoras que analisassem seu passado em busca de indícios do que pode tê-las feitas serem “manas trans”, o que aparece de maneira elaborada é o fato de elas gostarem de papéis de gêneros associados às meninas e se “sentirem mulheres” desde a infância sendo que esse “sentir-se mulher” é percebido como atributo interno e mental, sem ligação aparente com o desejo e a orientação sexual.

Essa informação contrasta com o que estudiosos de outros contextos e períodos apontam como força motriz que faz com que algumas pessoas se tornem “travesti” ou “transexual”. No contexto brasileiro, por exemplo, é o desejo e a disposição para a prática sexual homoerótica ainda na infância bem como o gosto pelas roupas e jogos das meninas um dos argumentos essenciais, na perspectiva das travestis, para que elas possam construir-se subjetivamente enquanto sujeitos femininos (BENEDETTI, 2000; KULICK, 2008; PELÚCIO, 2009).

A maioria das minhas interlocutoras constrói suas identidades de gênero com base numa lógica essencialista e naquilo que sentem: é na mente que está localizado o sentimento de si. Em alguns casos, as biografias assemelham-se bastante e a mais corrente é que “*desde criança eu me sentia mulher, praticamente nasci mulher*”, como me afirmou a Jovanna. No mesmo

sentido, a minha interlocutora, a Leonarda, que é agente comunitária da associação LAMBDA há dois anos, sobre sua infância contou-me que:

Leonarda: eu desde criança brinquei de panelinhas e nas brincadeiras de mamã e papa, eu queria ser mamã. Desde criança tive o desejo de desejar um homem. Comprava-me bola eu levava e dava aos meninos. Nunca joguei futebol, andar de pinéu nunca fiz. Minha brincadeira foi panelinha, cheia e dança. Deste o momento que descobri que sou humano eu nunca me senti homem, mas sim mulher. Tentei me envolver com uma mulher com os meus 18 anos nessa tentativa descobri que eu e uma mulher não temos diferenças, temos hormonas femininas somos do mesmo gênero. Eu não estou a falar de sexo estou a falar de identidade de gênero somos mulheres.

Na narrativa da Leonarda o gênero – percebido como um atributo mental – e a sexualidade estão presentes em suas lembranças infantis, visto que desde criança se sentia mulher, desejava sexualmente um homem, porém devido à falta da compreensão de si, a Leonarda tentou um relacionamento com uma mulher e nessa tentativa descobriu que ela e as mulheres têm as “mesmas hormonas femininas”.

Tal como demonstram outras pesquisas que recorrem às biografias das pessoas trans, é recorrente, entre as pessoas trans estudadas, uma visão essencialista sobre o gênero e que o sentimento de pertença ao gênero “oposto” ao que lhes foi atribuído à nascença as acompanha desde que têm consciência de si (BENEDETTI, 2000; PELÚCIO, 2009; RODRIGUES, 2010; MCLACHLAN, 2010; SALEIRO, 2013; SANTOS, 2014). Em alguns casos, as biografias assemelham-se bastante e a mais corrente é que “*desde criança eu me sentia mulher, praticamente nasci mulher*”, como me afirmou a Jovanna.

Como explica Benedetti (2000), as travestis, ao narrarem suas experiências numa lógica naturalista para sustentar que seu desejo de transformação estava já traçado desde o momento que tiveram consciência de si, “vão ao encontro do que é mais aceitável para a nossa sociedade, que os ‘desvios’ tenham uma causa orgânica ou natural e não existam por deliberação do sujeito. Acionam assim, lógicas criativas de enfrentamento do estigma que cerca sua condição” (2000, p. 89), como sugere a formulação da Leonarda de que teria “as mesmas hormonas das mulheres”.

Apesar das persistentes censuras feitas pelos parentes e outras redes de pessoas na infância para que elas deixassem de ter comportamentos femininos e de brincarem com “as meninas”, na medida em que cresciam não desistiam de mostrar aquilo que sentem subjetivamente para as pessoas. Por isso, a adolescência foi o momento em que alguns sujeitos pesquisados, ainda em casa dos familiares, começaram a vestir de forma esporádica e escondida

roupas femininas das irmãs, mães e tias; alguns abandonaram o ensino primário do 2º grau devido ao preconceito e conheceram pessoas que as levaram para o mundo da prostituição.

Não obstante, quando os parentes descobriram que algumas pessoas desta pesquisa se vestiam com roupas de mulheres e desejavam sexualmente homens foram alvos de tratamentos destinados a curarem sua orientação sexual e a se comportarem de acordo com o gênero masculino. Em contextos moçambicanos existe uma percepção de que pessoas homossexuais e pessoas trans são possuídas por espíritos⁸⁷ e que ao serem submetidas aos trabalhos dos curandeiros e das igrejas podem ser curadas⁸⁸.

As conversas que extraí de uma roda de conversa sobre adolescência, exclusão das “mulheres trans” no seio familiar e sua entrada no mundo da prostituição, organizada em meados de Maio de 2018, por Lucia (ativista e responsável pela coordenação nacional dos assuntos relativos as “mulheres transexuais” na associação LAMBDA) são ilustrativas nesse sentido:

Kimberly: eu vivi primeiro com minha irmã na província de Gaza, porque eu estudava lá, mas na sétima classe comecei com as brincadeiras, saía de casa e voltava tarde, às vezes não dormia em casa e reprovei de classe. Minha irmã me transferiu para estudar em Maputo e passei a viver em casa do meu pai. Vivía eu, ele e minha tia, mas os dois viajam muito. Eu às vezes levava roupa da minha tia, os cremes, os perfumes dela e usava. Como ela não ficava em casa e meu pai voltava tarde eu ficava sozinha em casa de capulana e blusas da minha tia. Então um belo dia ela me perguntou: “estas a usar minhas coisas?”. Fiquei envergonhada, então sabendo que eu sou sobrinho dela e que já havia usado a roupa, ela disse: “fica com tudo”. Inicialmente eu me montava de noite para trabalhar eu vestia-me meio gay de dia, colocava uma camisa, calças apertadas essas coisas. Então um belo dia quando tinha 16 ou 17 anos, uma senhora da zona viu o meu jeito de ser e ela disse-me “vai para baixa da cidade”. Ela me deu dica de vida.

Era mesmo cafona, então as meninas me instruíram como era a vida. Eu virei prostituta a viver em casa do meu pai. Então num belo dia, meu pai perguntava sobre escola eu nesse tempo já não ia a escola. Eu dizia a ele que ia enquanto não ia, aliás, quando me transferiram para estudar em Maputo eu pisei na escola dois meses. Então ele só me via com dinheiro e coisas e não sabia como conseguia o que tinha. Um belo dia me reuniu e perguntou o que estava a acontecer comigo, não falei nada. Fui ter com a vizinha que me disse para ir à baixa e pedi para ela fazer chegar a informação ao meu pai que eu gostava de homens e era trabalhadora do sexo porque o meu pai passou a pensar que eu estava a roubar para conseguir as coisas que eu tinha.

A senhora veio à minha casa falou com meu pai e disse o que eu era, meu pai perguntou-me se eu aceitava o que aquela senhora falou, e eu disse sim. Meu pai não me mandou embora, eu saí porque queria a minha independência, mas mesmo agora que estou na minha vida ele diz não sou ninguém para te criticar pela vida que tu levas, o que faço na minha vida ele sabe que sou puta ele apenas diz cuidado. Eu saí de casa do meu pai quando conheci a mana Carmen Miranda. No dia em que fui a casa dela

⁸⁷ Na cosmologia local uma pessoa que se veste com as roupas diferentes do sexo biológico é considerada como tendo um espírito do sexo oposto que o obriga a assumir uma identidade e um papel de género diferentes do sexo biológico e que isso pode ser curado recorrendo-se a tratamentos com os curandeiros.

⁸⁸ Sobre os processos de “cura” da homossexualidade por parte dos parentes recorrendo a rituais no contexto moçambicano, ver mais detalhes sobre suas lógicas nas etnografias de Chipenembe (2018) e de Miguel (2019).

nem quis voltar porque eu me sentia à vontade, vestia a mulher à vontade, embora no início eu me vestia de mulher de noite e me vestia a gay de dia.

Jovanna: sempre fui amiga da filha da senhora que chamamos de comadre, ela foi muito minha amiga naquela fase da minha adolescência quando eu ainda era gay entre 11 a 12 anos. Eu ia muito com ela à Igreja Universal. Éramos grandes amigas. Nos domingos havia uma brincadeira nossa chamada gincana e lá eu desempenhava papel de mulher nos jogos, eu me vestia como mulher dança e marcava ponto para o grupo das mulheres. Ao mesmo tempo eu podia me expressar ali, porque eu podia vestir o que não podia em casa ali na brincadeira e dançava ali. Com o tempo eu disse a mim mesma que tinha que me assumir comecei por fazer tranças recordei que nesse dia foi espanto para minha família na época minha mãe estava em Inhambane e eu vivia com minha avó e aquela tia que você conhece, para a minha sorte eu sempre tive minha privacidade. Tinha meu quarto desde criança e quando eu era gay eu já não dependia de ninguém, então quando comecei com as mudanças a minha avó para o meu azar era muito fofocadeira contava à minha mãe o que se passava.

Eu vestia roupa unissex, calças apertadas, sapatilhas, esticas, então, como eu estava sozinha ninguém podia reclamar porque eu dependia de mim mesma e não tinha encarregado, minha avó era de terceiro grau, percebe? Então ela não podia me dar lição de moral. Dai comecei a explodir fiz tranças de linhas e a minha avó logo ligou para a minha mãe. Então fizeram reunião familiar para me fazerem mudar, mas eu já sabia o que eu queria. A Minha mãe e o meu pai vieram, era antes do meu pai falecer. Recordei que a minha mãe desmaiou foi trauma para ela, mas no fundo, no fundo ela sabia só que ela não esperava que fosse virar mulher, ela sabia que o filho que tinha não é homem porque desde criança eu brincava de boneca, eu sempre fui muito mais feminina percebes, então foi um choque, ela também tinha tensão então desmaiou, concentrou-me ali, cortou-me o cabelo, as unhas, levou minhas roupas, as bolsas e coisas femininas que eu lá tinha. Recordei que essa atitude dela me chateou muito na altura e eu desabafava com minhas amigas: mas ela não está bom de cabeça, ela acha que me cortando unhas e cabelo resolve, levando sapatos, cabelos e vestidos resolve, ela está muito enganada porque unhas crescem na altura eu criava as minhas próprias unhas, recordei que ela me cortou duas vezes eu a chorar, cortaram-me cabelo com tesoura.

Acontece que uma vizinha fofocou que ela me levou para baixa na zona, e a minha mãe tomou conhecimento de que além de me vestir de mulher, sou puta. Acredito que minha mãe estava conformada de eu ser mulher, mas quando soube que vou para baixa me prostituir foi um choque grande. Veio para cá com meu pai. Então ela convenceu-me a passar uma temporada em Inhambane enquanto era um truque, ela tinha um plano comigo. Encantei-me com ideia, chegado lá fomos à casa de uma curandeira, eu até aos curandeiros fui levada, deixei a curandeira fazer o trabalho dela, cortou-me as unhas, os cabelos e deu-me banho com folhas e remédio para tomar. Na altura falei comigo que esse remédio não vai servir porque era o remédio para me curar de ser mulher. Para a minha mãe eu tinha um espírito do sexo feminino que me obrigava a ser como uma mulher e a curandeira podia me curar, então eu falei comigo que esse remédio não vai funcionar porque eu quero ser mulher o que vai acontecer é que eu vou piorar e quando voltar para Maputo serei puta de verdade, quero ser mais mulher do que sou. Tive que vestir roupa de homem praticamente todo o tempo em que fiquei lá. Quando chegou o momento de eu voltar, no penúltimo dia fui à mala da minha mãe fiz rancho de roupa, escolhi as peças que gostei porque o remédio que ela me deu comigo não funcionou eu queria ser mulher praticamente aquele remédio era um combustível que me deu força. Quando cheguei a Maputo virei mulher de verdade e fui para baixa. Comecei a ter sucesso e comecei a organizar a minha vida e ela foi vendo que este aqui não vale apenas, é mulher e acabou aceitando.

Melissa: Eu passei a minha infância em Gaza e lá era difícil para as pessoas aceitar, as pessoas de lá me lançavam pedra, mas eu continuava a ser o que sou. Eu dizia que se eles querem me matar podem me matar, mas não vou deixar o que eu sou. Eu sou assim, e nasci assim. As minhas irmãs hoje me aceitam, mas antigamente não. O meu pai quando descobriu que eu me vestia com roupas de mulheres e namorava homens disse que não era normal, saímos para os curandeiros para curar-me e lá me deram banho com sangue de galinha e folhas porque pensavam que eu estava possuído por

um espírito de mulher e é aquele espírito que me fazia vestir coisas de mulheres e gostar de homens. Quando voltei dos curandeiros eu até coloquei calças e camisas de homens para agradar os meus pais e minhas irmãs. Eu sou o único filho homem e eles gostariam que eu arranjasse uma mulher e morar na casa dos meus pais porque se o meu pai e a minha mãe falecerem eu é que devo cuidar da casa, mas quando saí de casa para viver em Maputo deixei de usar coisas de homens coloquei saia, roupas de mulheres até hoje.

Jovanna: somos parecidas, mana passamos por mesmo processo de curandeirismo (*risos*).

Esses relatos mostram que, devido à aparente incongruência do comportamento que se espera de um “menino”, na adolescência algumas das minhas interlocutoras passaram por diferentes formas de repressão no ambiente familiar. No entanto, uma e outra ainda em casa dos pais iniciaram de forma esporádica e escondida a vestirem de acordo com aquilo que dizem que sentiam internamente na adolescência.

No caso da Kimberly, o uso das roupas da tia deveu-se ao fato de que sua tia e seu pai passavam maior parte do tempo fora de casa, enquanto que a Jovanna, embora se vestisse esporadicamente de roupas de mulheres nas festas das amigas e nas brincadeiras, em casa tinha pouca manobra, pois os pais dela ainda estavam em casa e era obrigada a se vestir de roupas masculinas. Contudo, quando os pais se mudaram para outra província, começou a modificar sua forma de vestir de acordo com o gênero identificado.

As minhas interlocutoras relataram diferentes reações dos familiares à descoberta da orientação sexual, identidade sexual e do trabalho sexual. O pai da Kimberly não mostrou nenhum estranhamento e aceitou com “normalidade” e várias vezes, a Kimberly confirmou-me que ela saiu deliberadamente de casa porque queria ter autonomia da sua vida. Diferentemente do pai da Kimberly, a mãe da Jovanna, quando tomou conhecimento dos processos de transformação da estética corporal da Jovanna numa primeira fase, cortou o seu cabelo, suas unhas e queimou as roupas femininas pensando que resolveria o problema, o que não aconteceu, pois quando regressava para Inhambane, a Jovanna continuava com o processo de modificação da estética corporal. Gradualmente, a sua mãe se conformou com a estética corporal da filha.

Todavia, quando a mãe da Jovanna tomou conhecimento de que sua filha era trabalhadora do sexo, sugeriu a Jovanna para passar férias em Inhambane. Mas era uma tática de levá-la a uma curandeira para receber tratamento de cura com vista a comportar-se de acordo com o gênero masculino. A Melissa também conta que foi submetida ao ritual de cura pelo seu pai quando descobriu sua orientação sexual e que ela se vestia com roupas femininas, enquanto a Lucia foi levada para igreja com vista a receber os processos de cura da sua orientação sexual:

Lucia: A minha história não foge da vossa, tive o azar de nascer numa família de cinco homens e ser a única bichinha. Passei muito preconceito, eu era aquela que varria a casa, limpava, acordava às 2 horas de madrugada para pôr água nos recipientes, eu era aquela que acordava cedo para preparar marmita da minha tia, porque minha mãe faleceu muito cedo e de certeza ela sabia que eu era mulher porque desde pequena eu dizia não quero uma calça masculina, quero calça feminina, eu dizia que não quero uma T-Shirts, quero uma blusa. Para eu ser o que sou, tive que enfrentar a minha família. Quando descobriram que transava com homens levei muita porrada com cinto da parte da fivela, fiquei sem celular quase um mês, fiquei sem ir à escola e quase perdia o ensino secundário pela minha orientação sexual. Sofri o preconceito do meu pai, mas eu nunca fui ligada à família do meu pai, mas quando descobriram a minha orientação sexual passei por preconceito, mas nunca me deixei levar por aquilo que eles falavam porque nunca me deram de comer e vestir. Como falaram a Melissa e a Jovanna, somos sujeitas a curandeirismos, eu fui sujeita a igreja, mas sempre bati de frente.

Depreendo que a Jovanna e a Melissa estrategicamente depois dos rituais passaram a vestir as roupas masculinas como forma de agradar os seus familiares, mas mesmo assim, interiormente elas se “sentiam mulheres”⁸⁹. Ademais, as narrativas das duas mostram que, longe do controlo familiar começaram a vestir roupas femininas.

Importa destacar que, as minhas interlocutoras que ainda vivem com os pais disseram-me que é comum que com o tempo, os parentes se conformarem com a sua identidade de gênero. Miguel (2019, p. 282) observou também que quando pais, mães e avós moçambicanos descobrem que seus parentes além de um comportamento afeminado, abdicam da reprodução social e da descendência abre-se um conflito com tentativas de curas rituais, mas que no fim, os familiares se conformam. A narrativa da Jovanna mostra que sua mãe acabou se conformando e aceitando a sua sexualidade e identidade do gênero.

As narrativas das minhas interlocutoras mostram ainda que as práticas ritualísticas de curas tanto nos curandeiros como nas igrejas que foram submetidas resultaram em fracasso. Algo que também é documentado nas etnografias de Chipenembe (2018) e de Miguel (2019). Na sua tese doutoral Chipenembe (2018) descreve casos de lésbicas/ mulheres bissexuais que foram submetidas a práticas ritualísticas de cura realizadas por curandeiros e líderes religiosos. Contudo, as lésbicas/ bissexuais entrevistadas no estudo de Chipenembe (2018) e os homossexuais masculinos entrevistados por Miguel (2019), mesmo submetidas/os às práticas curativas, apontam que as tentativas de cura resultaram em fracasso ou foram ineficazes.

No campo de estudo, não só encontrei o caso da Jovanna e da Melissa que sofreram na adolescência preconceito quando iniciaram as suas modificações no modo de vestir e na

⁸⁹ No caso específico de Jovanna, no decurso do trabalho de campo conheci a sua mãe, a sua tia, os seus sobrinhos, estes estavam na responsabilidade dos cuidados da Jovanna. Pude presenciar uma relação acolhedora e de respeito. Os parentes tratavam a Jovanna sempre no feminino.

aparência, mas também encontrei outras interlocutoras que ainda vivem em casa dos familiares e que me contaram que não sofreram discriminação. Isso se deveu pelo fato de terem começado os processos de transformação da estética corporal e o uso de roupas femininas tardiamente, ou seja, adultas, de forma estratégica e paulatina. A Dalva, a Leonarda e a Pamela apresentaram relatos similares. Por isso, escolhi a conversa com a Dalva como exemplo:

Dalva: então eu ainda vivo em casa dos meus pais, e o meu processo não foi tão difícil nem tão chocante para os meus pais porque eu inicialmente sempre vestia roupas afeminadas meio gays passei minha adolescência vestindo-me meio gay, também na altura eu era mais gay do que trans. Mas definitivamente há dois anos eu comecei a vestir roupa de mulheres e me assumi como mulher em casa e os meus pais nunca me discriminaram porque eu comecei preparando a mente deles não agredindo, do tipo aparecer de repente já a mulher. Fui pondo cabelo sábado ou domingo e tirava na segunda, eles viam que fiz algo diferente outro dia colocava uma blusa e às vezes camisetas masculinas ou uma camisa masculina e uma calça bem apertada, preparando a mente dos meus pais. Inicialmente fiz dreads, minha mãe reagiu mal, e lhei e fiz entender que aquilo são dreads não tinha nada a ver, tirei as dreads fiquei um tempinho por aí um mês fiz tranças tirei no outro dia porque para minha mãe já estava a exagerar. Depois montei pestanas compridas foi mais o que ela não gostou. Ela se zangou porque eu já estava a exagerar demais. Para ela eu tinha que ser uma pessoa simples, e não podia dar a entender a todo mundo que eu sou aquilo. O problema de outras manas é que querem fazer a montagem de uma vez e acabam agredindo o ambiente familiar. Eu também sou uma pessoa independente, sempre tive espírito de trabalhar e me sustentar. É sabido de antemão que os familiares são interesseiros sempre que tivesse algum dinheiro dividia do meio, qualquer coisa que me pedem estou aí presente para ajudar, então eu acho que isso ajudou muito eles me aceitarem como eu sou hoje.

Nelson: você falou que na adolescência eras meio gay como tomaste conhecimento de que esse termo se refere a sua identidade.

Dalva: na altura que rolava chat na KTV, então eu só via pessoas mandavam mensagens dizendo que sou um homem gay que busca relacionamentos com homens. Então rolou uma curiosidade e perguntei a minha prima e ela me disse que gays eram pessoas que gostam de namorar pessoas do mesmo sexo. Então como não gostava dos termos “maricas”, “bichas”, eu me identifiquei com o termo gay e vestia coisas apertadas e meio unissex.

Nelson: algumas manas que vivem com familiares, as mães são acolhedoras do que os pais e muitas vezes os que vivem em casa dos familiares estão com pais divorciados e vivem com a mãe. Como seu o pai e a sua mãe reagiram a sua transição?

Dalva: meu pai reagiu normalmente, porque eu sempre fui aquela pessoa que brilhou, eu comecei a viajar muito cedo e meu pai sempre gostou disso porque sempre onde ele passa dizia que seu filho é aquilo ele se orgulha de mim. Eu acho que saber dançar influenciou muito para o meu pai me admirar, mas para minha mãe não foi lá tão bom até hoje ela sente preconceito porque às vezes diz por que estás amarrar essa capulana idêntica à minha, é para as pessoas dizerem que eu me empresto capulanas com você, o que os vizinhos vão falar de mim. Mas eles nunca me expulsaram de casa, nunca fui agredida isso não posso mentir eu não posso contar histórias tristes incorporar em mim eu não vivi o sofrimento de ser expulso em casa.

Com o relato da Dalva depreendo que ela acionou várias estratégias para ser aceita pelos pais, uma delas foi iniciar as modificações da estética corporal e do vestuário de forma paulatina preparando, segundo o ponto de vista dela, a mentalidade dos pais. Por isso, ela critica aquelas “manas” que não conseguem preparar a mentalidade dos pais, pois ao assumir a sua identidade de gênero de forma abrupta estaria a agredir e conseqüentemente desrespeitando os seus familiares.

Entendo que inicialmente a mãe da Dalva, a repreendia, mas com tempo ela própria incentivava a filha, a trançar, por exemplo. Nota-se na fala da Dalva que seu pai sempre o acolheu e se orgulha dos feitos da filha, visto que a Dalva desde muito cedo, devido às suas extraordinárias habilidades em dança, sempre teve oportunidade de viajar para dentro e fora do país enchendo de orgulho seu pai. Outro ponto a considerar na narrativa da Dalva é o fato de que a identificação com o termo “gay” aconteceu graça ao programa de chats TV de um canal televisivo moçambicano, e de seguida perguntou a sua prima o significado do termo “gay” e passou a assumir o termo “gay” como identitário em contraposição aos termos pejorativos de “maricas” e “maria-rapaz”.

Ao longo do trabalho de campo conheci quatro pessoas que aprenderam a se autodenominar como “mulher trans”, sendo que três dos quatro estão com pais divorciados e vivem com suas mães⁹⁰. A outra é órfã de mãe e vive com seus familiares maternos. Ao perguntar a Pamela o motivo pelo qual escolheu viver com sua mãe, ela explicou-me o seguinte:

Nelson: por que preferiu viver em casa da sua mãe se tanto seu o pai e a sua mãe te aceitam?

Pamela: mãe é mãe, meu pai vai me ensinar o quê? A minha mãe me ensina a vestir coisas de mulher. Quem compra às vezes minha roupa e bolsa é minha mãe. Agora achas que se eu viver com meu pai ele vai comparar roupa de mulheres para mim? Não é que meu pai não aceita, ambos me apoiaram. Mas quando se separaram eu disse que vou viver com minha mãe porque ela vai precisar mais da minha ajuda do que meu pai porque meu pai é homem. Mãe é mãe não se compra eu gosto mais da minha mãe e tenho mais afinidade com ela, por isso vivo com ela.

A questão da afinidade e o fato de que com as mães compartilham coisas referentes ao universo feminino foi uma das justificativas para escolherem viver com as suas mães, embora a maioria das minhas interlocutoras (exceto a Lucia e a Astrid) tenham afirmado que mantêm boas relações com seus pais.

⁹⁰ Importa destacar que algumas das interlocutoras que vivem com suas mães (especificamente, Eugênia, Lana e Carolina) em algum momento da sua adolescência saíram de casa temporariamente para iniciarem a transformação da estética corporal e do vestuário.

Contudo, os depoimentos sugerem que, no caso das interlocutoras que vivem com seus familiares, as famílias aceitam a sua feminilidade porque estas contribuem financeiramente com as despesas das casas. Como demonstrou Didier Eribon (2008), o esforço para a emancipação financeira funciona como mecanismo de libertação dos vínculos de dependência econômica da família e cria condições para que o indivíduo possa vivenciar a sua sexualidade de forma mais independente. No entanto, no contexto moçambicano estudos são necessários para perceber se a independência financeira é importante para a tomada de decisão de as “manas trans” se “tornarem” definitivamente “mulheres trans”.

No que diz respeito à autoidentificação na adolescência, Adneuze⁹¹ explicou que, antes de frequentar a associação LAMBDA, as pessoas ao seu redor lhe chamavam pejorativamente de “maricas” e na altura rejeitava essa rotulação como identitária, porém através dos programas de chats TV tomou conhecimento de que o termo “gay” se refere aos homens que gostam de homens e, em contacto com associação LAMBDA passou a se identificar como “gay”.

No mesmo sentido que a Adneuze, a Eugênia explicou que na adolescência era chamada pejorativamente de “marica”, “marica” ou “xitavana”, mas quando começou a frequentar a associação LAMBDA “descobriu” que era “gay” ou “homossexual”, passou a se autodenominar “gay” e quando passou a modificar sua forma de vestir e aparência passou a ser chamada pelas pessoas ao seu redor de “travesti”.

No entanto, encontrei no trabalho de campo duas interlocutoras, uma delas, Lucia, conhecida minha desde 2011, quando comecei a estudar sobre homossexualidades que apesar da identidade gay ser presumida pelas pessoas ao seu redor, não aceitava ser chamada de “gay”. Na conversa com a Lucia obtive a seguinte narrativa:

Nelson: quando te conheci em 2011, você se identificava como gay muitas das vezes você gritava bichona e mesmo atualmente você postas fotos em que na legenda vem bichona.

Lucia: eu nunca me identifiquei como homem gay. Nesse momento eu tinha crise de identidade. Eu nunca tive uma identificação fixa posso dizer que na altura era queer, mas agora eu sei que sou mulher não posso ocultar uma coisa que eu sou, pela falta de informação de saber o que eu sou, eu me identificava como mulher nunca como um homem gay. Eu nem conhecia o significado do que era ser gay, simplesmente eu sabia que existiam gays, mas eu não sabia onde me enquadrar. As pessoas é que me chamavam de gay porque eu me relaciono com outros homens, mas eu nunca me identifiquei com gay, sempre que saía com minha mãe para comprar roupa eu me identificava com roupa feminina, eu me identificava como mulher, mas não tinha

⁹¹ Na altura em que realizei meu trabalho de campo para graduação, a Adneuze foi minha colaboradora, se identificava como gay, aceitava ser chamado pelo seu nome masculino e vestia roupas masculinas. No período do trabalho de campo de mestrado, a Adneuze continuou sendo minha colaboradora e ainda se considerava gay embora afeminado. Ela aceitava ser chamado pelo seu nome masculino e sua forma de vestir era unissex. Quando lhe perguntei as motivações da sua mudança nos vestuários e da sua identidade de gênero simplesmente ela disse que “ganhou vaidade por coisas femininas”.

informação do que é isso, e se fores a notar essa questão de transexualidade é algo que está se a falar agora, em Maputo ou em Moçambique não se falava disso.

Por sua vez, a Leonarda narrou que:

Leonarda: eu, quando as pessoas na adolescência me perguntavam você é homem ou mulher? Eu respondia “não sou homem nem sou mulher, mas tenho sentir de uma mulher, mas não sou homem nem mulher tenho sentir de uma mulher”.

Nelson: o que é isso de sentir de uma mulher?

Leonarda: como posso te explicar melhor, independentemente de não ter seios, ter barba, não sou mulher nem sou homem, estou entre, e as pessoas já resumiam és gay, eu dizia não sei, o que eu sei é que não sou homem nem mulher não importa o meu sexo, o que importa é o que eu sinto. Eu não aceitava que as pessoas me chamassem de gay eu dizia me chamem de meu nome ou de moranguinho, porque eu gosto de morango.

A partir destas narrativas entendo que, no caso da Lucia, ao longo da sua adolescência, mesmo diante da incompreensão de si considerava-se e queria ser vista como uma “mulher”; embora algumas pessoas presumissem que ela fosse “gay”, nunca se identificou como “gay”, sua identidade de gênero foi de mulher”, apesar de ela ter assumido variadas identidades atribuídas ao longo do tempo. No entanto, ela ganhou a consciência de sua identidade de gênero recentemente quando assumiu o cargo de responsável sobre questões de “mulheres trans” na LAMBDA. Esta posição levou-a a pesquisar sobre essa temática, enquanto no caso da Leonarda, ela se entendia como tendo um gênero ambíguo.

4.2. **Ingressando na rede de outras manas: modificação do vestuário, atribuição da identidade “travestis” e as subjetividades das “manas trans”**

Se uma parte das minhas interlocutoras teve o privilégio de mostrar o que sentem internamente através do uso de roupas femininas mesmo tardiamente no seio familiar, outras tiveram que sair deliberadamente de casa ainda na adolescência quando conheceram outras pessoas que compartilhavam a mesma sensação de não pertencimento ao gênero atribuído. As que saíram de casa cedo tiveram o privilégio de modificar suas formas de vestir e sua aparência ainda na adolescência. Todavia, Astrid antes de conhecer outras pessoas com experiências parecidas contou-me que a adolescência foi o momento de aflição, de falta de compreensão de si, e conseqüentemente tentou se adequar aos comportamentos normativamente esperados para os “meninos”:

Astrid: a fase mais chata para um gay é quando transita do ensino primário para o ensino secundário essa é a fase que os gays que são afeminados deixam de estudar porque é no ensino secundário que os gays sofrem mais preconceito e discriminação. É na fase da adolescência que meus colegas percebiam que eu não tinha uma namorada. Eu até na adolescência entre 12 a 14 anos, eu neguei que era gay, tentei me envolver com meninas, mas não deu em nada, criei barba, decidi que queria ser forte, musculoso, eu empinava muito a bunda aprendi a andar com homem e fiz rap. Eu tentava fugir da minha realidade, mas em 2014, quando recebi muitos pedidos de amizade de alguns gays e conversei com eles acabei me aceitando e descobrir que não sou sozinha, acabei me soltando ainda mais. Conheci a Jovanna no Facebook, lá conversamos e ela me convidou para conhecer a casa dela. Então vinha sempre cá passar o fim de semana e ficava maior parte do tempo em casa da Jovanna só ia dormir em casa do meu tio porque com elas eu tinha liberdade e fazia o que queria, mas ainda era gay não assumido e me vestia a rapaz enquanto elas já eram travas.

Então quando tinha 17 anos vim passar um fim de semana em casa de Jovanna e não quis voltar mais para casa da minha mãe. Um dia tive aquela curiosidade de se eu vestir roupa dela como vai ser, até que ganhei coragem de vestir a roupa dela, fiz maquiagem, calcei sapatos e coloquei peruca dela e saí até o mercado Sahara. Nesse dia me senti a tal porque muitos homens queriam a mim e as pessoas olhavam para mim. Então comecei assim, às vezes saía vestido de homem de dia, e de noite a mulher, com tempo com a ajuda da Jovanna, decidi ser mulher todo o dia. Em casa da Jovanna passei a me sentir à vontade com as manas eu podia fazer coisas que eu queria e que na casa da minha mãe não podia.

Nelson: por que vestias a homem de dia e a mulher de noite?

Astrid: medo de me encontrar com familiares do meu tio, o próprio meu tio porque ele vive na mesma rua da Jovanna. Medo também da reação das pessoas, mas quando saía de noite para festa, discoteca com elas eu pedia pôr roupa delas.

Nelson: uma coisa que me interessa é saber como você soube que sua identidade era gay.

Astrid: as pessoas passaram a me chamar de gay pela minha forma de andar. Também com as novelas brasileiras que passavam personagens que eram chamados de gay e na escola ouvia as pessoas a dizer seu “gay”, “marica”, ou “maria-rapaz” para provocar, então quando as pessoas me chamavam seu gay eu pensava que se referiam a um homem que se sente mulher e no fundo eu me sentia mulher, mas escondia.

Conforme mostra McLachlan (2010), os papéis e as expectativas de gênero se tornam mais marcantes durante a adolescência e narrativa da Astrid mostra que, o contexto escolar do ensino secundário que é frequentado na maioria das vezes por adolescentes, aparece como produtor e reprodutor da discriminação, mais do que o ensino primário do primeiro grau⁹². Devido à incompreensão de si na adolescência, a Astrid tentou comportar-se de acordo com o gênero atribuído, o masculino, aventurando-se a um relacionamento “heterossexual” que acabou fracassando⁹³. Ademais, ela passou a manipular a sua forma de andar, a impostação de voz e na escola passou a praticar esportes tidos como de “meninos”. No entanto, ter conhecido uma rede de “gays” através do Facebook trouxe alívio e ressignificação de si, começando a

⁹² Por causa da discriminação no contexto escolar, a maioria das minhas interlocutoras não concluiu o ensino primário do segundo grau.

⁹³ Experiência similar é descrita por McLachlan (2010) na sua dissertação sobre pessoas trans no contexto sul-africano.

desprender-se do medo e da vergonha e a entender que existem pessoas semelhantes que desejam pessoas do mesmo sexo, e passou a frequentar o universo de socialidades dos “gays” e subseqüentemente das “travestis”, na altura.

A literatura revela que os grupos de apoio são parte crucial para as pessoas trans adquirirem um senso de pertencimento. Como demonstraram Adelman et. al., (2003), em situação de falta de compreensão de si, o encontro com outros semelhantes oferece uma grande luz e as possibilidades de novos laços de sociabilidade trazerem conforto, pois o sujeito passa a (res)significar sua existência e o seu estigma. Nas palavras de Berenice Bento (2006), o conhecimento da existência de outras pessoas que compartilham a mesma sensação de não-pertencimento ao gênero atribuído e mesma orientação sexual impulsionou para que a maioria das minhas interlocutoras que saísse de casa dos seus pais e gradualmente comessem a modificar o modo de vestir, a aparência, os comportamentos e algumas passam a adotar nomes femininos.

Na mesma linha Gagné, Tewsbury e McGaughey (apud SALEIRO, 2013, p. 321) explicaram que as pessoas trans “quando descobrem que existem outras pessoas como elas estão aptas para fazer sentido daquilo que experienciam e daquilo que são”. Nesse sentido, a convivência com a Jovanna que na altura já se autodenominava “travesti” trouxe satisfação, aguçando a curiosidade da Astrid para se montar e buscar uma estética corporal e de vestuário em consonância com aquilo que sente ser internamente. Quando a Astrid vestiu-se pela primeira vez com as roupas em consonância com o gênero identificado sentiu-se desejada pelos homens e admirada pelas pessoas ao seu redor.

Porém, devido ainda à falta de coragem, o medo da reação dos familiares e das pessoas em geral, inicialmente a Astrid se vestia com roupas femininas durante a noite e durante o dia com roupas masculinas não convencionais, isto é, suas roupas masculinas tinham certos traços de feminilidade (calças apertadas ou afuniladas e camisas unissex).

Como lembra Filho (2015, p. 159):

rótulos, estereótipos, preconceitos e discriminação afetam os modos como os indivíduos colocam em prática seus desejos, os mais variados, e fazem com que se comportem de tal e qual maneira, influenciando na escolha do vestuário e, conseqüentemente, nas formas de auto apresentação e auto identificação.

A rede de soliedariedade e apoio para a autoaceitação e liberdade de se montar á “mulher” que a experiência da Astrid menciona reflete, em boa medida, a história de outras minhas interlocutoras, principalmente aquelas que começariam a usar, de forma estratégica, acessórios e roupas femininas no seio familiar. Por exemplo, nas palavras da Pamela:

quando brincava com a Jovanna, às vezes me vestia a gay para acompanhar a ela porque em casa dela não queriam saber dessas coisas. Então eu vestia a gay para acompanhar a ela e dar suporte. Sabias que entre eu e Quitéria quem foi travesti primeiro fui eu. Fui eu também que convenci a Quitéria para sair de casa e viver comigo na minha casa. Sabias que a Lana, a Eugênia viveram na casa da minha mãe alguns meses e a Jovanna só se vestia de mulher de noite.

Duque (2009) cunha o conceito de “montagem estratégica” para pensar um sujeito que participa, ao mesmo tempo, de redes de sociabilidades diferenciadas e que as pessoas montam-se e desmontam-se, não da forma como querem, mas fazendo frente às demandas e normas sociais. Nesse sentido, a maioria das minhas interlocutoras na adolescência inicialmente usava roupas e acessórios femininos em determinados contextos e circunstâncias principalmente durante a noite. Jovanna, por exemplo, contou que antigamente quando ia trabalhar na rua saía desmontada do bairro e montava-se num espaço seguro fora do bairro e quando voltava desmontava-se para entrar no bairro⁹⁴.

Em uma roda de conversa sobre a saída de casa, minhas interlocutoras explicaram-me as suas motivações e como se deu a saída:

Nelson: Thainã você disse-me várias vezes que saíste de casa. Saíste por sua livre vontade?

Thainã: em casa não me expulsaram. Eu quis sair para viver a minha própria vida, fazer o que eu queria porque lá não podia. Até agora me chamam para eu ir para lá e já sabem que eu visto roupa de mulheres e me encontro com as minhas tias, primas e primos.

Astrid: mas, também com 20 anos fora de casa como não saberem que você veste-se a mulher? (*risos*).

Thainã: não tenho 20 anos fora de casa eu.

Entra a Lana na casa de Thainã. Em meio ao clima de saudações, Thainã elogia o bumbum da Lana e comenta que ela sabe montar o bumbum. A Lana agradece e senta ao meu lado.

Nelson: mana Thainã sabe mais ou menos a idade com a qual saíste da casa dos seus familiares?

Thainã: saí de casa quando tinha 15 ou 16 anos por aí. Eu saí quando conheci a Solange e a Cíntia e com elas conheci a Carmen Miranda e fiquei com ela. O que me levou a sair é a questão da liberdade, sentir-me à vontade. Eu me sinto mais à vontade com as manas e não com família eu na minha casa não tinha amiga não contava minhas coisas para minha irmã. Lá eu não me vestia do jeito que eu queria. Eu quando sai de casa para ficar com a Carmen Miranda era gay, quando comecei a me transformar me encontrava na rua com meus primos e diziam volta para casa eu dizia nada, estou à vontade onde estou. Há dias foi na casa da minha tia da parte do meu pai e me receberam bem. As famílias pedem para você voltar, pior quando sabem que tens dinheiro.

Eugênia: eu também comecei a me montar quando saí de casa, aí tinha liberdade de ser aquilo que eu sou de ser dona do meu nariz comecei a gostar de por uma bolsa, uma carteira, colocar calcinha, coisas femininas, na altura eu não tinha gosto, com tempo fui descobrindo pelas amizades que existem pessoas que se veste com eu. Fui

⁹⁴ Como diria Duque (2009, p. 148), a “estratégia de saber, ou procurar saber, onde se pode ir montada ou desmontada, mostra o potencial de resistência que o desejo aciona nestes sujeitos, transformando-as de acordo com as circunstâncias”.

viver em casa da Dunia, juntamente com a Pamela, lá eu tinha a liberdade que eu queria.

Nelson: a maioria de vocês só começou a se transformar quando saiu de casa?

Todas: sim.

Thainã: naquele tempo nós nem montávamos bumbum só vestíamos a mulher e colocávamos sutiã para sair para rua de noite poucas vezes saíamos de dia. E como vivíamos em casa da Carmen Miranda ela dava dica de roupa como vestir e saía conosco. Aprendi a fazer peruca pessoalmente.

Nelson: então a mana Carmen Miranda teve esse papel de ensinar?

Lana: sim ela ensinou todas. Quem quis aprender com ela aprendeu. Eu também fui viver com a mana Carmen Miranda, eu a Thainã e a Kimberly, naquele tempo não tínhamos bumbum. Quem tinha era a Carmen Miranda, eu aprendi a montar bumbum com ela. Na altura colocávamos muitos calções, sutiã e maquiagem mal feita de muitas cores, hiii (*risos*) e saíamos de noite para trabalhar.

Thainã: Carmen Miranda para mim foi como uma mãe porque eu vivia em casa dela, ela me dava roupa para vestir, saía com ela, me inspirava nela, ela foi nota 10.

Como consta dos relatos acima, nenhuma das minhas interlocutoras foi expulsa de casa; pelo contrário, no ponto de vista delas, dizem ter saído deliberadamente de casa para terem “autonomia”, “liberdade” e “independência” de ser o que sentem internamente. Pesquisas realizadas em outros contextos e períodos apontam que um dos primeiros passos na construção da identidade de “travestis” passa pelo abandono, saída voluntária ou expulsão da família (BENEDETTI, 2000; CHIPENEMBE, 2018; KULICK, 2008; PELÚCIO 2009; RODRIGUES, 2010; PAIXÃO 2018). Como explica Benedetti (2000, p. 90). Assim, deixar o espaço familiar parece ser um momento crucial para o processo de construção da “travestilidade”/ “transexualidade”.

Com a saída de casa, prossegue Pelúcio (2009), entra o papel de travesti mais velha ou mais experiente, que vê na novata o potencial para se tornar travesti. Com as mais velhas ou mais experientes, as novatas, no caso brasileiro, aprendem a tomar hormônios femininos, são apresentadas ao circuito estético e conhecem técnicas corporais e sexuais tidas como próprias de uma travesti.

No universo em análise frequentemente ouvi histórias de pessoas fora do domínio familiar de origem que ensinaram a algumas das minhas interlocutoras o universo feminino. Essas pessoas são consideradas “mães” ou “madrinhas” e exerciam as funções de socializar as “manas” novatas no processo de afirmação da identidade de gênero e dar ensinamentos sobre a vida. Por isso a Thainã, Kimberly e a Lana consideram de certa forma a Carmen Miranda como “mãe”⁹⁵. A Jovanna sempre dizia que a Astrid e a Brigitte são suas “filhas”, porque inicialmente viveram em sua casa e foi ela que incentivou a Astrid a ser “travesti”, por exemplo.

⁹⁵ Existem rumores de que a Carmen Miranda é a primeira “travesti” assumida em Moçambique pós-independência e que acolheu muitas pessoas dissidentes sexuais e de gênero em sua casa.

Assim, por meio dos discursos de algumas “manas” percebi que quando conheceram pessoas mais velhas com a expressão de gênero que desejavam para elas mesmas escolheram voluntariamente sair dos seus domínios familiares para viver em outros espaços com “manas” com quem poderia ter senso de pertencimento, compreensão e apoio emocional. Os arranjos familiares que diferem da família biológica que algumas pessoas LGBT desenvolvem no curso da sua vida são reconhecidos na literatura acadêmica como “família de escolha”(WESTON, 1991).

As pessoas pesquisadas para esta pesquisa me explicaram que no início, as transformações corporais consistiam em usar roupas femininas, colocar sutiãs, fazer maquiagem e não usavam enchimentos com espuma para moldar as nádegas: simplesmente punham muitos shorts sobrepostos. Afirmaram-me ainda que quando saíam para os espaços públicos vestidas com roupas femininas, unhas pintadas, maquiagem e peruca passaram a ser rotuladas de “travesti” e a partir desse momento assumiram o termo “travesti” / “transveste” como identitário. A conversa que tive sobre as identificações confirmam esse fato:

Nelson: e como vocês se identificavam quando começaram a vestir roupas e acessórios de mulher?

Jovanna: antigamente antes de termos conhecimento de que somos mulheres trans, nos chamávamos de “travesti”, “transveste”, percebe? “Transveste” é o termo popular porque uma mana quando descobre que gosta de se vestir de mulher as pessoas davam esse nome de “transveste” ou “travesti” que é um nome conhecido e popular. Então quando fomos a LAMBDA para conviver e participar de algumas reuniões, lá –você também estava (*referia-se a mim*)–aprendemos que nós não somos travesti porque travesti são simplesmente homens que se vestem de mulher só para atuar e desempenhar algum papel e depois tiram a roupa enquanto nós não. Para ser trans tens que ser mulher por dentro. Num dos dias que fui à LAMBDA a Lucia explicou que tu podes se vestir de mulher e não ser trans e isso se chama transveste. Porque para ser trans tens que ser mulher por dentro, você diz a si mesmo que eu sou mulher, agora transveste muitas das vezes acontece nos cinemas e nos teatros os homens vestem-se a mulher para atuar. Para ser trans tens que se sentir mulher dentro de si e decidir que quer ser mulher, quer trançar, “quero fazer tudo o que as mulheres fazem”. “Travesti” são pessoas que se vestem de mulheres para atuar e fazer teatro.

Nelson: o que achas mana Thainã e Astrid?

Thainã: aprendemos lá que travesti são homens que se vestem de mulheres por um momento, por exemplo, quando querem atuar no teatro.

Astrid: é assim “travesti” são homens que vestem de mulheres para desempenhar um papel seja como ator, seja no teatro, na novela por aí. As pessoas é que perguntavam quando passamos vestidas de mulheres, tu és travesti, eu dizia sim sou “travesti” e então foi aprendendo que eu era “transveste” enquanto era o errado sempre fui trans. Muita gente diz que a gente é “travesti” porque não tem conhecimento certo do que é “travesti” e do que é ser “trans”. Tanto que tanta gente acha que uma “mulher trans” é uma mulher operada com cirurgias.

Nelson: agora uma mulher operada como se chamaria?

Astrid: uma mulher operada é “transexual”. Nós somos “mulheres trans”.

Nelson: interessante, mas convivendo com vocês o termo que mais usam para se chamarem é de “mana”, “boneca” e não “trans”. Às vezes se chamam de “trava”, “travesti”. Inclusive a mana Thainã no Facebook dela seu nome continua Thainã Travesti.

Thainã: eu no Facebook coloquei “travesti” porque já vinha sabendo que era travesti porque as pessoas quando saía montada chamavam-me travesti mesmo no meu outro perfil vinha meu nome depois travesti, sempre quando vou à rua e me encontro com homens eles perguntavam és travesti e eu respondia que sim sou travesti por isso, adotei esse sistema de que no meu perfil devia colocar meu nome e acrescentar que sou travesti.

Astrid: por acaso no meu perfil de Facebook na minha apresentação escrevi um NB e coloquei “travesti” e entre parênteses escrevi “homossexual” para as pessoas perceberem o que eu sou. Muitas pessoas sabem o que é “travesti”, mas não sabe o que é “mulher trans”.

Jovanna: vai ser difícil para as pessoas nos chamarem de “mulher trans”. Vai levar anos porque muita gente pensa que somos “transveste”. As pessoas não têm conhecimento de que o termo correto é “mulher trans”.

Nelson: agora a ideia de que vocês são trans, foi em que ano que vocês tomaram conhecimento?

Jovanna, Thainã e Astrid: em coro foi este ano (refere-se a 2018).

Jovanna: desde que começamos a frequentar a LAMBDA.

Thainã: foi nos meados do início de ano que nos ensinaram com Lucia e Cíntia que somos “trans” e não “travesti”.

Quando minhas interlocutoras começaram a modificar sua forma de vestir e a sua aparência, as pessoas ao seu redor as entendiam como “transveste” / “travesti”, e a maioria das minhas interlocutoras aceitou o termo “travesti” / “transveste” como uma categoria identitária. Em contato com associação LAMBDA foram ensinadas que “travesti” / “transveste”, é ofensivo e refere-se a uma pessoa que usa em momentos pontuais ou por um tempo determinado roupas e acessórios femininos, podendo não se identificar como mulher⁹⁶. Por isso, foram ensinadas que o termo adequado para elas se autodenominar é “mulher trans”, que se refere a uma condição de identidade de gênero permanente, isto é, uma pessoa se sente mulher internamente e vive essa sensação constantemente.

No entanto, algumas interlocutoras que ainda se entendiam como “travestis” resistiam em se denominar de “mulheres trans”. Por exemplo, certa vez perguntei a Brigitte se ela se considerava “mulher trans”, ao que me respondeu: “nós não somos transexuais porque trans são pessoas operadas como a Titica⁹⁷. Nós somos travestis, homens que se vestem a mulheres, enquanto a Titica ela é uma transexual, porque fez operação, e nós não”. Também a Mariana explicou-me que não se considera “mulher trans”, mas “travesti” e perguntou-me se eu sabia o

⁹⁶ No contexto brasileiro, conforme Carvalho e Carrara (2013), o termo travesti nem sempre foi utilizado como uma categoria identitária, pois até a década de 1950, o termo era utilizado majoritariamente em frases como “estar em travesti”, o que indicava um estado temporário, uma caracterização e inclusive, podia ser utilizado para referir-se a homossexuais afeminados e que ocupavam a posição passiva na relação sexual.

⁹⁷ Cantora transexual angolana.

que significava “mulher trans”, ao que respondi que não sabia⁹⁸. E ela explicou-me da seguinte maneira: “mulher trans é aquela que tem seios feitos com silicone, bumbum de verdade não esses nossos, o trans é quem é operada entendeu, nós somos travestis, o problema das manas daqui é que não sabem que trans quer dizer operada”.

Algumas interlocutoras deste estudo entendem que o “trans” é sinônimo de “transexual”, isto é, uma pessoa operada. Consequentemente uma e outra continuava a se identificar como “travesti” por achar que é o nome com o qual a maioria das pessoas ao seu redor entende o seu significado. Por isso, até a escrita desta tese no perfil do Facebook da Astrid e da Thainã o termo “travesti” continua visível na apresentação que fazem delas, mesmo ciente de que o termo correto na perspectiva do ativismo da LAMBDA é “mulher trans”.

Entre as interlocutoras do presente estudo, a identificação com o termo “mulher trans” é algo recente. Muitas das vezes, ao longo do trabalho de campo, observei que a autoidentificação de “mulher trans” ocorre em contextos institucionais, principalmente quando frequentam os encontros na associação LAMBDA e em espaços de debates públicos. No cotidiano, os termos “mana”, “boneca”, “maricas”, “travesti”, “trava” e “puta” são vocativos usados de forma não pejorativa para falar entre si.

Entre elas, a expressão “mana” é um vocativo usado de forma carinhosa e afetuosa para chamar às pessoas que pertencem a suas redes de amigas e de conhecidos que mantêm relações afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo e que são “passivas” no ato sexual, ora aparece como ofensa, no sentido pejorativo, para desqualificar pessoas distantes de suas redes de amigas que são penetrados/ ou suspeitos de serem penetrados e aqueles que apresentam uma masculinidade fora dos padrões hegemônicos, como afirmaram Eugênia e Kimberly:

(Ao longo da conversa entram na casa da Thainã, a Kimberly e a Eugênia)

Nelson: O que significa o termo mana?

Jovanna: vocês as duas que acabam de entrar respondem o que é mana e porque agora somos trans e não “travestis” (*risos*).

Kimberly: “mana” somos nós “maricas”, “gays” e “travestis” que não temos cona, para não nos chamar de marica criamos essa expressão de mana para nós chamamos. Agora usamos o termo de “mulher trans” porque já nos explicaram que não somos “travestis”. Nós usávamos o termo “travesti” porque não tínhamos conhecimento. Mas nós habitamos a nos chamar mana.

Jennifer: eu quando comecei a pôr roupas de mulheres comecei a ouvir pessoas a chamar-me de “travesti”, e eu sabia que “travesti” são pessoas que são homens que vestem com roupas de mulher. Nas formações e encontros na LAMBDA aprendi que “travesti” é uma pessoa que se “transveste” para fazer teatro ou alguém que usa roupa de mulher por um tempo e depois tira, enquanto nós não. Nós ficamos 24 horas por dia com roupas femininas, logo somos mulheres trans. Agora “mana” é um termo que

⁹⁸ A Mariana juntamente com outras “manas trans” tais como a Melissa, a Nádia, a Carolina não militam em prol das questões LGBT em Maputo. Elas têm uma imagem “negativa” sobre a atuação da LAMBDA.

generaliza toda a homossexualidade em uma única palavra que é “mana”. Do tipo quando digo vê-la aquela “mana” quero dizer que é “marica” ou “gay”.

Nelson: gays ativos também seriam “manas”?

Kimberly: não. Mas uma pessoa mesmo que seja musculoso basta levar é uma “mana”.

Eugênia: não vamos longe há dias a Lana veio apresentar um rapaz dizendo que era namorado dele, mas logo pela aparência, o jeito dela de falar, dizemos que aquela pessoa era “mana”. Mesmo você, Nelson disse que o namorado da Lana era o quê (*risos*). A verdade é que tu podes namorar um homem e pensares que é homem enquanto é uma grande puta é uma “mana” como nós.

Nelson: Eu disse que o namorado era uma “mana”, porque não tinha aparência de homem. Então uma “mana” é aquela pessoa que é passivo sexualmente ou que é suspeito de que leva.

Kimberly: sim, basta sabermos que a pessoa é gay e leva é “mana”. Um homem que leva e chupa é uma grande “mana” e puta (*risos de deboche*). Para te resumir bem, “mana” é um jeito carinhoso de chamar, mas também pode ser deboche. Por exemplo, a gente nunca vai chamar alguém que não sabemos se leva, chupa de “mana”. Mas por mais que alguém não usa roupa feminina é discreto, basta sabermos que leva é uma “mana”, só que é uma “mana” discreta. Chamamos de homem aquela pessoa que não sabemos se leva ou chupa. Mas um homem que chupa e leva é “mana”.

Compreendo que a expressão “mana” conjuga a identidade de gênero e orientação sexual: pode ser chamada de “mana” uma (mulher trans, marica, travesti) e um homossexual (neste caso, gay afeminado, gay passivo). O que mostra que para ser “mana” precisa de estar de alguma forma associada ao feminino. No caso do namorado da Lana, as “manas” suspeitaram que fosse “mana”, devido ao fato dele “desmunhecar”, ter uma voz fina e rebojava quando andava ⁹⁹.

O que significa que para minhas interlocutoras são “homens”, aqueles que, para usar as palavras de Pelúcio (2009), “reproduzem nos seus comportamentos valores próprios da masculinidade hegemônica” ¹⁰⁰. Nesse sentido, a afeminação e principalmente ser penetrado no

⁹⁹ Esse episódio aconteceu em casa da Jovanna em meados de Junho de 2018. Quando cheguei encontrei a Jovanna e a Eugênia na sala assistindo TV e soube com a Jovanna que a Lana estava no quarto com alguém. Minutos depois a Lana saiu do quarto abraçada e apresentou-nos o jovem como namorado, cumprimentamos o jovem, na medida em que conversávamos os traços corporais do jovem e sua forma de falar não nos convenceram que ele era “homem”. Quando os dois saíram a Eugênia comentou: *é mana aquele*, imediatamente a Jovanna e eu concordamos. Minutos depois a Eugênia e eu saímos para a casa da Thainã e tomamos conhecimento de que a Lana passou com o jovem na casa da Thainã, curioso perguntei o que elas acharam do namorado da Lana. Em coro e volvidas em risadas, a Brigitte, a Astrid, a Kimberly e a Thainã responderam com conotação de deboche “é uma mana, aquela de homem não tem nada”. Eugênia também comentou que nós (referindo-se a mim e a Jovanna) achávamos que também era “mana”. Quando a Lana regressou, a Eugênia comenta mais ou menos assim: “você é que estavas a comer aquela ‘mana’ porque de homem ela não tem nada”. A Lana sorriu e justificou que o jovem era “homem”, mas sua justificativa não nos convenceu. Para nós o jovem era uma ‘mana’ e a Lana foi quem desempenhou o papel de “ativo” na relação.

¹⁰⁰ Para o aprofundamento da questão de masculinidade hegemônica veja-se Vale de Almeida (2000). Contudo, importa reconhecer que ao longo do trabalho de campo fui afetado pelos padrões hegemônicos dos gêneros que as minhas interlocutoras utilizam para identificar quem é “homem” esquecendo que existem outras formas de masculinidades não hegemônicas. Tal como no contexto estudado por Kulick, pude perceber durante o período desta pesquisa, que certas práticas corporais e comportamentais sexuais manifestadas pelas pessoas traduzem sua identidade, sexualidade, gênero e sexo. Assim, se a pessoa só penetra no ato sexual é visto culturalmente como

ato sexual são motivos, para usar novamente as ideias de Pelúcio (2009), de “desprestígio e de falha moral para os ‘homens’”, e conseqüentemente deixam de serem vistos culturalmente como “homens” para serem “manas”.

As travestis com as quais Kulick conviveu em Salvador também são taxativas em relação ao que definem como “homens”: “aqueles que exclusivamente penetram outras pessoas; aqueles que não viram mulher na ‘hora da verdade’”. Homens são aqueles por quem as travestis se apaixonam e que instalam em seus quartos; aqueles que se tornam seus namorados. São os indivíduos do sexo masculino que são “homens” e podem fazer uma travesti sentir-se ‘mulheríssima’” (KULICK, 2008, p. 228)¹⁰¹.

Existe também um consenso entre as “manas” de Nova Jersey, minhas principais interlocutoras, de que elas não são “mulheres” embora reivindicuem uma subjetividade feminina ou, para usar as ideias de Kulick (2008, p. 243), “compartilham um gênero com as mulheres”. No entanto, em alguns contextos específicos minhas interlocutoras às vezes se autodesignam de “homem”, no sentido de que elas têm sexo masculino ou quando pretendem contrastar seu próprio modo de ver o mundo com o modo das “mulheres”.

Como mostrou Kulick, o contexto é importante para compreender de que modo as minhas interlocutoras utilizam a palavra “homem” e se reconhecem como “homem”. O emprego desse termo é relacional, ou seja, o significado exato de “homem” depende de quem está falando, do que se fala, de quem se fala e do que está sendo contrastado a “homem” naquele contexto específico.

Em síntese, tal como as interlocutoras de Kulick, minhas interlocutoras usam a palavra “homem” com dois significados diferentes: 1) do sexo masculino - quando falam de si mesmas em contraste com a genitália e a “cabeça” feminina; e 2) homem - quando falam de indivíduos do sexo masculino que apenas penetram durante o ato sexual. Mas, majoritariamente durante o período da pesquisa as ouvi referenciar-se a si mesmas como “manas”, “trava”, “boneca”, “maricas”, “bichas” e “putas” que desejam social e culturalmente “passar por mulher”.

“homem”. Se a pessoa é penetrada, mesmo que também penetre é diferente de homem - e aí pode ser vista culturalmente como “mana” ou “maricas”. No contexto cabo-verdiano, é possível também depreender a partir dos interlocutores das classes populares de Rodrigues (2010) e de Miguel (2014), o que entende por “homem” na mesma direção com as minhas interlocutoras.

¹⁰¹ Na literatura etnográfica brasileira, caso muito semelhante da concepção do que é “homem” já fora descrito de forma bem sistemática por Peter Fry (1989b), em relação às “bichas” e aos “homens” da cidade de Belém, no Brasil, nos anos 1970.

Em sua própria linguagem elas se “sentem mulheres”, por isso compartilham os mesmos atributos comportamentais e estéticos de vestuários com as “mulheres”, tais como adotar nomes femininos, usar roupas femininas, usar pronomes de tratamento no feminino, fazer maquiagem, trançar mechas, usar perucas e cabelos de extensões e ainda articulam muitos signos femininos dispuestos culturalmente que não se restringe à construção do corpo. Resumidamente, em termos culturais e sociais elas têm gostos, desejos e sentimentos femininos, mas reconhecem que não são biologicamente iguais às “mulheres”. A conversa seguinte é ilustrativa:

Astrid: uma coisa é querer nos sentir mulheres outra coisa é ser mulher. Há diferença, nós nos sentimos mulher, não somos mulheres. A Letícia é que é mulher, ela é hetero, nós somos mulheres trans, no fundo, no fundo não somos mulheres não temos mama, não podemos ter filhos, não podemos parir filhos. Nós profundamente não temos órgãos femininos, tudo bem que temos esses tiques, comportamentos de mulheres, mas não somos mulheres.

Kimberly: mulher é uma pessoa que tem sexo feminino. Mulher para mim é uma mulher que é hetero. Aquela que nasce mulher.

Astrid: é uma pessoa que tem tudo de feminino, tem órgão feminino tem tudo de mulher. Uma pessoa que não tem caralho é mulher, por exemplo, a Letícia é mulher. Nós nos sentimos mulheres, mas nunca vamos deixar de ser homem.

Eugênia: Por mais que a gente faça plástica, colocarmos seios, por mais que removemos o nosso sexo nunca vamos deixar de ser homem. Tanto que as próprias mulheres gozam conosco dizendo que mesmo a gente se montando nunca seremos mulheres porque nunca vamos sentir cólicas.

Kimberly: sim. Não vamos sentir o prazer de estar grávida, não vamos sentir cólicas, menstruação isso nunca. Por mais que a gente se transforma e monte cona isso nunca (*risos*) vamos ter esses sintomas.

Astrid: mesmo tendo mama, já que existem países em que trans montam mamas mesmo isso acontecer aqui (*indica o peito*) nunca vai sair leite, vai sair água (*risos*). Isso é verdade se montarmos mama vai ser um peito cheio de água (*gargalhadas*).

Kimberly: o único sítio que saí leite em nós é no pau só (*risos estrondosos*).

Assim, para as pessoas deste estudo, “mulheres” seriam pessoas que têm genitálias femininas, que têm propriedades funcionais biológicas ligadas a sentimentos de maternidade e à reprodução (menstruar, engravidar e sentir cólicas). Importa referir que a maternidade é um valor para as mulheres moçambicanas. Os tons jocosos da Kimberly e da Astrid que foram recebidos com risadas pelas outras “manas” reiteram e chamam atenção para o fato de que elas não são, e nunca, serão “mulheres”. Elas apenas desejam se “sentir mulher”, e para tal adquirem atributos corporais, comportamentais e estéticos do vestuário explicitamente femininos. Pelúcio (2009), a partir da sua pesquisa empírica, também constatou que:

as travestis sabem que não são mulheres, nem desejam sê-lo. São “outra coisa”, uma “coisa” difícil de explicar porque, tendo nascido “homens”, desejam se parecer com mulheres, sem de fato ser uma, isto é, ter um útero e reproduzir. (...) Dessa forma, para ser mulher mesmo é preciso ter “buceta/útero” compondo um sistema que faz da genitália e do aparelho reprodutor os definidores do que seria o verdadeiro gênero. As incorporações protéticas não as farão “mulher”, e sim “femininas” (2009, p. 93).

Quando as “manas trans” de Nova Jersey afirmam que não são mulheres querem dizer que não nasceram mulheres e sabem que a sua genitália determina que sejam vistos como “homens” em determinados espaços sociais em que circulam¹⁰². Hélio Silva (1993), em sua etnografia clássica mostra que as travestis contemplam um feminino misturado de masculino, um “feminino diferente”, “outra possibilidade de feminino”. Por sua vez, Benedetti argumenta que as travestis ao expressarem se “sentirem mulheres” já trazem algumas pistas de como este feminino é concebido, construído e vivenciado. Na sua muito citada passagem, o autor chama atenção para um ponto fundamental:

O feminino travesti não é o feminino das mulheres. É um feminino que não abdica de características masculinas, porque se constitui em um constante fluir entre estes pólos, quase como se cada contexto ou situação propiciasse uma mistura específica destes ingredientes do gênero. O gênero das travestis se pauta pelo feminino. Um feminino, 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 (2000, p. 84-85).

Durante o período do trabalho de campo pude observar várias situações descritas na passagem acima. Uma das situações foi quando as “manas” de Nova Jersey e outras vieram me visitar em minha casa nos meados de Maio de 2018, por volta das 17 horas e busquei-as na paragem. Haviam alugado dois táxis. Entrei no táxi em que estava a Letícia, mulher heterossexual, a Brigitte, a Astrid e a Jovanna, para mostrar o trajeto da minha casa.

No entanto, encontrei-as empenhadas numa discussão acalorada, tão acalorada que não dava para interromper para saber o início daquela discussão, e por isso limitei-me a escutar. A Letícia, em voz alta dizia que podia bater à “mana” Kimberly. Ao que a Astrid e a Brigitte retrucam, “a Kimberly é homem” disse a Brigitte. “Entre você a Letícia e a Kimberly há muita diferença. A Kimberly é homem e você é mulher”, sentenciou Astrid. A Letícia contra argumenta, “não mede a capacidade das mulheres existem outras mulheres que batem os seus maridos”.

A Astrid, a Brigitte e a Jovanna em conjunto fazem uma exclamação reativa *hahahaha* como uma negação sarcástica e colocam-se a rir da Letícia. A Jovanna intervê: “é o teu caso esse de bater os maridos”. A Brigitte interpela a fala da Letícia e comenta “a Kimberly é perigosa, ela é homem e nem vale apenas lhe provocar, uma vez no Zaire ela derrubou banca de

¹⁰² Para as mulheres trans trabalhadoras do sexo estudadas por Samudzi e Mannell (2015, p. 9), no contexto sul-africano: “*the idea that transgender women are not ‘real women’ marks them as warranting correction, and this fear of corrective violence was shared by many of the transgender women*”.

uma senhora que lhe provocou, eu fiquei com medo porque ela estava alterada e a banca daquela senhora ficou toda no chão”.

A Jovanna entra em defesa da Brigitte e diz: “a Kimberly é homem”. “Ela é macho e mete medo”, concluiu a Astrid. A Brigitte comenta que: “não só a Kimberly, mas as ‘manas’ todas principalmente quando estão com alinhadora até na testa, cuidado” (*proferiu essa fala friccionado a testa com o dedo indicador e soltou uma gargalhada*), prossegui e disse que ela era pior porque têm espíritos que saem quando luta. A Astrid concorda e conta que certa vez a Brigitte golpeou um jovem no nariz e começou a sanagrar porque havia lhe provocado.

A Jovanna comenta que a agressão às vezes é necessária porque existem pessoas que provocam as “manas” na rua. Conta caso de Thainã em que ela brigou com uma jovem e acabou terminando na esquadra e disse mais ou menos o seguinte: “bonecas nesse dia, ela tirou toda a roupa ficou nua porque ela é homem”. Por fim, a Brigitte aconselhou a Letícia que estava silenciosa que ela podia provocar toda a gente, mas não devia atrever-se a provocar “maricas”, porque “maricas” quando começam a sair os espíritos masculinos...“Te degolam viva”, complementou a Jovanna em risos. A partir desta discussão acalorada significa que em determinadas situações, algumas das minhas interlocutoras se entendem como “homens”, ou tendo comportamentos masculinos, por exemplo, quando se trata de uma luta ou quando querem chantagear clientes para tirarem mais dinheiro.

Quando descemos do táxi, a rua que dá acesso à minha casa estava movimentada e mais ou menos seis “manas” desesperadamente correm para uma esquina. Umas se agacham outras em pé começaram a urinar. Pessoas olham a cena, mas ninguém recrimina o ato. A atitude das minhas interlocutoras deixou-me intrigado e escrevi no meu diário:

agiram daquela forma porque estavam bêbadas ou porque são do sexo masculino, ainda não vi mulheres agirem daquela forma à luz do dia, minhas amigas misturam dependendo do contexto gênero feminino com atitudes comportamentais masculinas.

Intrigado pela discussão acalorada e pelo comportamento delas após descerem do táxi, fui no dia seguinte à casa da Jovanna e pedi esclarecimento sobre a discussão. Sua resposta:

Nelson: Jovanna, ontem a caminho da minha casa a Letícia estava discutindo com a Brigitte e a Astrid, e estas diziam que a Letícia não podia lutar com a Kimberly porque a Kimberly é homem, e “maricas” têm espíritos masculinos.

Jovanna: (*coloca-se a rir*) é uma realidade é que sempre qualquer pessoa em uma luta a tendência é de vencer, então nós também a nossa tendência quando lutamos com qualquer pessoa é vencer não interessa se é homem ou mulher. Mesmo os homens quando nos abusam a gente pode dar purrada sabias, então é mais ou menos isso, a nossa tendência é querer vencer então aquele espírito masculino sai (*risos*) é um espírito que duplica dois homens (*gargalhadas*). Está aqui a Thainã é uma *lady*, mas quando luta, luta como um homem (*risos*). A Thainã explica: Nelson é isso que ele quer entender, ele nos ouviu naquele dia em que vocês estavam no carro da tia boi já

sabes, então a Brigitte e a Astrid estavam a discutir com a Letícia dizendo que Kimberly ia matar a ela porque é homem agora ele quer entender isso, por que ele vê a Kimberly como uma mulher, ele quer entender essa diferença quando é que somos homens e quando somos mulheres.

Thainã: é assim Nelson quando é para brigar o espírito de homem aparece.

A socióloga moçambicana Judite Chipenembe (2018), na sua pesquisa de doutoramento, também apresenta relato de uma educadora de pares da LAMBDA residente em Maputo que contou que as “mulheres trans” trabalhadoras do sexo são violentas e muitas das vezes não revelam sua identidade sexual aos clientes e quando estes descobrem tendem a agredir as “mulheres trans”. Segundo a educadora entrevistada por Chipenembe, no ato da agressão as “mulheres trans” inicialmente aceitam a agressão porque se consideram “mulher”, mas:

when the pain hits, the man inside her awakens and “she” begins to beat the client until he winds up in hospital, and sometimes even beats them to death. This is because when a “transwoman” feels pain, all the anger accumulated over the years of being broken down by society, suddenly awakens (CHIPENEMBE, 2018, p. 164).

Trago essa citação da interlocutora de Chipenembe (2018) para ilustrar que a percepção de que as situações de brigas despertam o “espírito masculino” ou o lado “homem” que existe internamente também é partilhada por outras pessoas não trans, mas que participam do universo de sociabilidade das trans. Nesse sentido, o despertar do algo homem é uma tática e estratégia de sobrevivência que ocorre quando estão em perigo. Como bem notou Hélio Silva (1993, p. 41), “historicamente a travesti se impôs pela violência. Sua tática foi essa: em caso de perigo (...) deixar claro para todos que ele pode sacar esse homem quando entender”.

A constatação deste pesquisador brasileiro vai de acordo com o que pude perceber: minhas interlocutoras, em caso de violência, “despertam o homem” que guardam interiormente. Outras situações em que observei que o feminino das minhas interlocutoras não abdica das características masculinas ocorreram no contexto doméstico, quando elas estão em casa e desmontadas. Nos momentos de relaxamento e bate-papos pude observar o que Hélio Silva (1993, p. 116), também observou no campo, por isso acompanho suas observações:

nos momentos mais relaxados as vozes se agravam e criam uma tessitura curiosa, mesclada de temas e observações femininas emitidas por vozes absolutamente masculinas. O repouso agrava a voz. A natureza refluí sempre, a exigir um constante combate.

Embora a maioria das interlocutoras deste estudo contemple um feminino misturado com masculino, constroem seus corpos, gêneros, identidades e suas vidas na direção do que consideram femininos e articulam muitos signos femininos dispostos na cultura moçambicana. Como venho demonstrando, em sua linguagem, se “sentem mulheres” e na esfera social

desejam “passar por mulher”. De igual modo, como pude observar durante o período de pesquisa, elas sempre se chamam por formas gramaticais, pronomes e termos vocativos femininos, com exceção a casos em que a intenção é gerar chacota.

Por isso, no início de Junho de 2018, em casa da Jovanna saí na companhia da Jovanna, Adneuze e Eugênia pela vizinhança para comprarmos pães. A Jovanna e a Eugênia saíram desmontadas, com blusa e capulana, exceto a Adneuze que sempre se veste de forma afeminada e andrógena e se monta em situações muito específicas. Quando chegamos à barraca onde a Jovanna frequentemente compra pão, encontramos três senhores, dos quais um era o dono da barraca.

Quando os três notaram a nossa presença começaram a rir e nós também rimos. A Jovanna cumprimenta os senhores e pede pão. O dono da barraca corresponde à saudação e pede a Jovanna para nos apresentar porque ele não nos conhecia. Eis que sorrindo a Jovanna nos apresenta: “Este é o Nelson (*referindo-se a mim*); Este é o Emídio, (*referindo-se a Adneuze*) e aquele é o Alex (*referindo-se a Eugênia*)”. A Eugênia se espanta e grita “me chamaste como” e coloca-se a rir. Ao que a Jovanna responde também sorrindo: “te chamei do que tu és. Você é um homem”.

A apresentação contraditória e o comentário da Jovanna propiciaram risos. Esta situação humorística é designada por incongruência ou surpresa, porque a forma como a Jovanna apresentou as “manas” diverge da forma da apresentação habitual, e os risos das “manas” expressam a percepção dessa diferença. Como pude observar durante o período de pesquisa, as “manas trans” usam palavras, vocativos e nomes masculinos em certas situações com objetivo de brincar, debochar e satirizar as outras.

5. PRODUÇÃO DO FEMININO NO CORPO DAS “MANAS TRANS”

Estudos sociológicos e antropológicos têm vindo a demonstrar que a identidade de gênero e corpo estão intimamente interligados. O corpo produz materialidade aos gêneros e o gênero também está inscrito no corpo. Como lembra Bourdieu (2010), as formas do feminino e do masculino são inscritas no corpo por meio de ações pedagógicas orientadas pelo *habitus*. Consequentemente, não existem corporalidades e gêneros separados das gramáticas da cultura, sendo sempre dependentes de “discursos” e das tecnologias disponíveis.

Proponho neste capítulo refletir sobre as formas como as minhas interlocutoras fabricam feminilidades em seus corpos. Ciente de que as modificações corporais caminham paralelamente com a importância do vestuário na construção de feminilidades trans, também reflito sobre as roupas e os acessórios das “manas trans” e descrevo os códigos de etiquetas do vestuário para os diferentes espaços sociais e geográficos em que algumas das minhas interlocutoras circulam. Por fim, descrevo ainda as diferentes reações que as minhas interlocutoras despertam quando circulam nos espaços públicos com o corpo trans.

Este capítulo é composto de observações e conversas que fiz durante o período do meu trabalho de campo com as “manas trans” relacionado à corporalidade, indumentária e discriminação. No entanto, importa salientar que existem diferentes modos de incorporar e vivenciar a visualidade e corporeidade trans entre minhas interlocutoras. Por isso, nem todas as interlocutoras que contribuíram para a presente pesquisa vivenciam seus processos de transformação na ordem que descrevo neste texto.

Este capítulo pretende, assim, contribuir para a crescente literatura crítica do discurso da diferença sexual; que historicamente afirmou a existência de dois “sexos biológicos” hierarquicamente diferentes e separados, dando suporte ao julgamento das condutas, naturalizando e essencializando o que se entendia por comportamento masculino e feminino (LAQUEUR, 2001; BUTLER, 2003; BENTO, 2006; PELÚCIO, 2009, TEIXEIRA, 2009; DUQUE, 2013, p. 22).

No entanto, as descrições sobre as modificações corporais presente no texto constituem – nos termos de Benedetti (2000) – antes um recurso narrativo, que julgo o mais apropriado para que os leitores tenham a real dimensão da importância das modificações corporais, da indumentária, dos cosméticos e dos acessórios para adequação de gênero em algumas “manas trans”.

As modificações corporais e dos vestuários a serem descritas aqui são referentes às “manas” residentes na cidade de Maputo, principalmente as “manas trans” de Nova Jersey (Thainã, Kimberly, Jovanna, Astrid e Brigitte), mas também de outras “manas trans” como a Eugênia, a Dalva, a Pamela, a Lana, a Quitéria e a Melissa. Conforme pude observar durante o meu período de campo quase todas estas “manas trans” comportam uma visualidade e corporeidade trans semelhante.

5.1. Modificações corporais das “manas trans”

Enquanto a Eugênia montava seus seios, a Kimberly retruca: “mana as suas mamas estão em cima do peito”, ao que a Eugênia responde “as minhas mamas estão na posição correta, normalmente coloco o sutiã nesta posição”. Mostrou-nos os seus mamilos e falou que gostaria que sutiã ficasse na posição dos mamilos. A Thainã, a Kimberly, a Brigitte, a Lana, a Astrid e a Jovanna discordam: “as mamas não ficam em cima do peito, desce um pouco o sutiã porque tens que mostrar o decote”. Ao que Eugênia resmunga, “não é assim que eu me monto”. (*Mas acabou concordando e fez o que as amigas aconselharam*). “Desse jeito o sutiã não aperta e eu gosto que o sutiã me aperte”, afirmou a Eugênia.

“Como estás a voltar para casa deixa do jeito que você gosta, mas se fosse de dia tinha que se montar bem para as pessoas não notarem que és mana”, comentou a Kimberly. A Eugênia retruca “mesmo de noite as pessoas notam que essas coisas que tenho no corpo não são minhas”. “Verdade as pessoas não são cegas, nem burras”, concordou a Thainã. A Eugênia comentou que para uma mana ser mulher é difícil, pois requer muita criatividade para ficarem mais perfeitas e por causa, da incessante busca pela perfeição as pessoas descobrem que elas são manas.

Num clima de descontração e lúdico iniciou-se o bate-papo:

Eugênia: nós não somos feias, mas devido à perfeição as pessoas desconfiam, do tipo “*essa beleza é estranha, está muito acima do normal*”, e que até a própria mulher não fica assim, rematou a Brigitte e as outras soltaram gargalhadas estrondosas.

Eugênia: mas, para nós cada detalhe é precioso, por isso, as pessoas descobrem.

Brigitte: se fosse uma mulher normal ela colocaria batom e saía de qualquer maneira.

Thainã: enquanto nós não, temos que nos preparar bem e sair como deve ser. (*risos que concordam com o pensamento da Thainã*)

Eugênia: agora estou à procura de lápis, pó para tapar as barbas. Quando uma mulher vai a festa veste qualquer vestido, um sapatinho e uma carteira, mas nós ainda precisamos de caldo a mais, um sapato de marca, uma boa maquiagem, montar bem o corpo.

Enquanto as mulheres não precisam dessa maçada. Uma mana tem que chamar atenção, tem que “causar”, complementou a mana Thainã.

Nelson: “causar” o quê?

Thainã: “causar” é chamar atenção, não passar despercebida.

Eugênia: eu mesmo quando minha mãe quer sair comigo, eu tomo banho primeiro depois ela vai tomar. Volta e veste enquanto eu ainda estou à procura do que vestir e às vezes ela acaba desistindo.

Astrid: demoramos porque queremos chamar atenção se sairmos de qualquer maneira os homens não vão olhar para nós. Vão olhar para as mulheres, temos que colocar um bom perfume porque homem quer uma mulher bonita e cheirosa.

Thainã: eu nem vou longe. Na semana passada, na discoteca, um moço que estava com uma moça largou a moça e veio ter comigo porque eu estava linda.

Jovanna: Thainã, não aguento, estava o quê?

Thainã: estava linda, por isso o moço me pegou (*risos*).

Nelson: então vocês se montam e vestem para chamar atenção aos homens.

Lana: não só.

Astrid: nós temos que estar bonitas porque somos uma referência, somos espelhos inclusive para próprias mulheres. Existem mulheres aqui na zona que aprenderam a fazer maquiagem conosco.

Thainã: claro.

(*Nesse momento entra a Letícia, uma mulher heterossexual e amiga das manas*).

Thainã: mesmo esta (*apontando para a Letícia*), aprendeu a fazer maquiagem conosco nem sabia por luz de sombra (*risos*).

A Letícia aceita que aprendeu com elas, mas comentou que já tinha noções de maquiagem.

Eugênia: por isso, nós somos referências.

Jovanna: é verdade, mesmo uma minha vizinha esses dias viu-me e disse que nunca fez maquiagem como a gente faz.

(Caderno de campo, março de 2018).

Ao longo do trabalho de campo tanto na casa¹⁰³ da Thainã quanto na casa da Jovanna foi possível observar e conversar sobre as modificações corporais das “manas” quando saem de dia para tratar de assuntos cotidianos e quando saem para o trabalho na prostituição de noite.

Geralmente ao longo da semana e fins de semana, principalmente no período da tarde, observei algumas “manas” fazendo a retirada dos pêlos do corpo, principalmente a barba¹⁰⁴; outras a cuidarem de unhas das mãos e dos pés sozinhas com recurso a diferentes cores de esmaltes. Esporadicamente, chamavam jovens ambulantes que circulam pelos bairros da cidade de Maputo, fazendo trabalhos básicos de pedicure e manicure, para cuidarem das suas unhas¹⁰⁵.

Umam preferem ficar com suas unhas próprias, outras preferem montar unhas postiças e compridas. As cores de esmalte que usam para pintar as unhas dependem dos gostos de cada uma e do tipo de evento que pretendem frequentar. Existem aquelas “manas” que gostam de

¹⁰³ No universo analisado, a casa deve ser entendida como um espaço amplo capaz de englobar a vizinhança e o bairro. Assim sendo “casa”, “vizinhança” / “bairro” são termos por vezes intercambiáveis na gramática das interlocutoras desta pesquisa. A casa é o espaço de pertencimento, estabelecimento de vínculos, de socialidade e em que muitas relações se dão entre as “manas trans”. É na casa onde acontece a “montagem” e as trocas lúdicas e jocosas.

¹⁰⁴ Deixar marca de barba no rosto é vista como um “defeito” por muitas “manas trans” com quem interagi. Também é comum se gozarem por causa de barba.

¹⁰⁵ Acompanhei também (esporadicamente) algumas “manas” em salões de pedicure e manicure bem como em salões de cabeleireiro para cuidarem das unhas e cabelos respectivamente. Alguns desses salões se localizam na cidade outros na periferia. As donas dos salões são pessoas que interagem amigavelmente com as “manas trans” no processo dos cuidados estéticos.

cores com muito brilho e extravagantes, outras que gostam de cores discretas. Todavia, as cores com tom de vermelho, rosa, creme e azul pavão são comuns entre as “manas trans”¹⁰⁶.

Nos finais de Março de 2018, acompanhei a “montagem”¹⁰⁷ da Eugênia, em casa da Thainã à noite quando ela se preparava para regressar em casa de seus familiares. Ela tinha acabado de tomar banho e quando voltou cobriu-se com capulana nas costas, inclinou e puxou a calcinha até a altura dos joelhos e depois se agachou com as pernas afastadas para esconder o “*mbóló*”. Percebeu-se que eu estava olhando para ela e, em um tom lúdico disse: “esqueci que aqui tem um homem, fecha os teus olhos senão ficarás cego”. Eu e outras “manas” nos colocamos a rir, depois a Kimberly responde “como ele pode ficar cego se te conhece nua”.

A arte de esconder o pênis é quase similar ao descrito por Don Kulick (2008, p. 19): a Eugênia na posição acima descrita levou a mão atrás das costas, e daí por baixo das pernas, alcançou o pênis pressionou-o com saco escrotal puxando para trás firmemente contra o períneo; ao mesmo tempo em que se punha de pé, com a outra mão ajeitou a calcinha para cima. Esticando a calcinha pela frente e puxando o pênis por trás, ela deslocava o peso do corpo de uma perna para a outra, até que a calcinha estivesse ajustada e o *mbóló* acomodado seguro e confortavelmente sob o períneo ou preso entre as nádegas. Eugênia colocou outra calcinha e interrogo o motivo dela colocar outra calcinha, ao que responde “é para o *mbóló* ficar seguro”. Depois com as mãos alisou as calcinhas até que a parte da frente ficasse como uma superfície lisa e plana.

De seguida, aplicou creme, usou uma calcinha modeladora para aumentar o bumbum com enchimento¹⁰⁸. Acrescentou mais espumas na parte traseira e nos quadris da calcinha

¹⁰⁶ As integrantes desta pesquisa têm uma linguagem própria para se referir às cores prediletas. Segundo elas as cores de esmaltes das “manas trans” são “vermelho tomate”, “abacate”, “vermelho beterraba” e “azul pavão”.

¹⁰⁷ Montagem/*Montar-se* significa o ato ou processo de travestir-se ou de produzir-se. Entre as minhas interlocutoras é comum usarem o termo *montar-se* e *se vestir* como sinônimo para se referirem ao processo de transformação corporal. Segundo Marcos Benedetti (2000, p. 56), montagem é o ato de vestir-se com roupas de mulher. Esse termo êmico diz respeito a “um processo de manipulação e construção de uma apresentação que seja suficientemente convincente, sob o ponto de vista das travestis, de sua qualidade feminina”.

¹⁰⁸ No cotidiano observei que algumas “manas” tinham gostos em usar marcas de cremes corporais masculinos e outras marcas de cremes corporais femininos. O mesmo acontecia com os perfumes e desodorantes corporais. Na linguagem êmica chamam as calcinhas modeladoras de “rabo” ou “bumbum”. Essas calcinhas são adquiridas nas lojas ou nos mercados informais de venda de roupa chamados localmente de “*calamidades*”. De acordo com as minhas interlocutoras existem diferentes formatos de calcinhas modeladoras, as que realçam apenas o “bumbum” e as outras que realçam o “bumbum” e os quadris, entre outros formatos. Existem calcinhas com espuma fixas e outras removíveis. Mas as minhas interlocutoras acrescentam espumas e peças de roupas na parte traseira e nos quadris até atingir o formato desejável do “bumbum”. É consenso que uma “mana” deve montar seu bumbum de ajuste com a sua massa corporal. A pessoa que monta sem levar em conta a sua massa corporal

modeladora produzindo bumbum e quadris desejados e vestiu três ceroulas. Qual é a necessidade de colocar três ceroulas? – perguntei à Eugênia. “É para ficar mais gostosa e ter um corpo perfeito. A ginástica é maior para ter um corpo de guitarra, por isso, tenho que juntar as peças para ficar gostosa, apetitosa, maravilhosa e suculenta” – respondeu sorrindo. As ceroulas servem para apertar as espumas, evitando que saíam do lugar e criem bumbum e quadris tortos. Depois acertou as ondulações das espumas com leve palmada e alisando os quadris e a parte traseira do bumbum para evitar o aparecimento das “celulites”¹⁰⁹. Colocou novamente uma calcinha, totalizando três calcinhas.

Terminando a montagem do bumbum com as suas formas arredondadas, iniciou a montagem dos seios que consiste em pôr sutiãs¹¹⁰ no peito. Montando os seios ela recebeu sugestões sobre como posicionar corretamente os seios de outras “manas”. As sugestões constam na descrição da conversa que abre esta seção. A “montagem” dos seios consiste em colocar um ou dois sutiãs no peito e colocar enchimento. A Eugênia colocou o sutiã com aba no peito e depois acrescentou três pares de bojos sem aba no sutiã com a intenção de fazer seios muitos volumosos.

De seguida, vestiu um *top* para dar sustentação ao sutiã garantindo mais firmeza e evitando que os bojos saíam. Vestiu uma blusa preta de mangas curtas e uma saia preta comprida. Ficou em frente do espelho e cuidadosamente fez a maquiagem do rosto com base e pó compacto¹¹¹; depois, com lápis, desenhou o contorno das sobrancelhas começando do início até ao fim da sobrancelha. E com rímel fez a maquiagem dos cílios superiores e inferiores. Por último, aplicou o batom. Penteou a extensão de cabelo cacheado, depois vestiu um casaco de manga longa, borrifou perfume na roupa e calçou sapatilhas vermelhas.

O resultado da modificação corporal conferiu a Eugênia uma aparência física feminina, com seios avantajados, quadris largos e nádegas proeminentes. Depois perguntou para as outras “manas” como ela estava montada. Num tom lúdico e de regozijo disse, “não vale inveja (apontando para si mesma), nenhum homem resiste ao meu corpo, se eu parar na rua tenho

pode ser alvo de comentários jocosos. As calcinhas modeladoras são responsáveis pela produção de uma estrutura corporal feminina: curvas, nádegas, quadris e ancas proeminentes.

¹⁰⁹ *Celulites* são as espumas quando ficam visíveis ou quando o bumbum apresenta partes tortas e onduladas.

¹¹⁰ Os *sutiãs* são chamados de “seios” ou “mamas”.

¹¹¹ Como explicou Antunes (2010, p. 73), “a base e o pó compacto servem para formar uma aparência de *pele de pêssego* (lisa e macia), perfilar o nariz e disfarçar linhas de expressão consideradas típicas de um rosto masculino”.

boleia¹¹²”. Algumas “manas”, e inclusive eu, concordamos que ela estava bem montada e vestida. Outras “manas” sugeriram que ela devia ajustar a saia ou dobrar o casaco e a Eugênia aceitou as sugestões.

É recorrente entre as “manas” procurar saber a opinião das outras depois de montar e vestir. Com o tempo, durante o trabalho de campo, quando uma “mana” vestia na minha presença eu também era solicitado a dar minha opinião. As respostas comuns eram “não vale inveja”¹¹³ quando está bem montada; ou, com recurso à ludicidade, zombava-se da pessoa que combinou mal as cores e ainda mal montada, mandando-a consertar o bumbum, a maquiagem e alguns itens de vestuário deslocados.

Em *Travesti: a invenção do feminino*, Hélio Silva (1993) observa entre suas interlocutoras travestis do Rio de Janeiro, a preocupação com a redução da pilosidade através de tratamentos estéticos em salões de depilação, onde os pêlos faciais são obsessivamente crestados pela eletrólise ou elas próprias os removem compulsivamente com a pinça, enquanto que os outros pêlos espalhados em certas partes do corpo são arrancados com cera fria.

Por seu turno, Benedetti (2000, p. 47) descreve as técnicas que as travestis em Porto Alegre usam para redução da pilosidade. Este autor explica que as travestis vêm na pilosidade facial um dos signos que mais fortemente representa o masculino, pois para elas, as características corporais são fundamentais no esquema de diferenciação dos gêneros. E por sua vez, na obra *Abjeção e desejo*, Larissa Pelúcio (2009, p. 225), também descreve os cuidados com os pêlos, os cabelos e as técnicas de valorização do corpo empreendidas diariamente pelas travestis da cidade de São Paulo. Quando perguntei sobre como a Kimberly e a Thainã combatem a pilosidade explicaram-me:

Kimberly: nós depilamos com gilete, mas têm manas que com gilete não dá, é preciso pó depilador. A barba deve ser tirada toda porque para o nosso trabalho uma pessoa que tem barba mesmo fazendo maquiagem nota-se que aquele é homem, por isso é obrigatório tirar a barba e os pêlos.

Thainã: verdade. Os pêlos devem aparecer menos, pior a barba. Porque sem barbas e bem maquiada algumas pessoas que saem conosco nunca percebem que somos homens.

Através da conversa noto que elas buscam incessantemente combater a proliferação dos pêlos faciais, com intuito de produzir um rosto e um corpo feminino. Principalmente quando

¹¹²Boleia no contexto brasileiro seria carona.

¹¹³Essa expressão no contexto de *vestir-se/montar-se* às vezes é um elogio que se dá quando uma “mana” consegue moldar seu corpo de forma eficiente. Mas também dependendo do tom pode conotar uma gozação ou deboche.

saem para espaços públicos e para o trabalho sexual. Para a maquiagem do rosto geralmente as “manas” usam os seguintes kits de maquiagem: paleta de base, paleta de cores, corretivo, pinceis, lápis de sobancelha rímel, delineador e sombra.

O que vi no campo corrobora as observações do antropólogo Marcos Benedetti (2000, p. 46), ao se referir que a produção da apresentação do rosto é a parte de todo o processo de “montagem” que leva mais tempo e é realizada com atenção redobrada quando saem para situações públicas e, principalmente, quando saem para o trabalho na prostituição e nas festas. Para a maioria das minhas interlocutoras, no processo de construção da corporalidade e do gênero feminino é imprescindível a “montagem” dos seios, fazer a maquiagem do rosto, transar cabelo sintético, colocar peruca, próteses ou extensões de cabeloquase em todas as situações públicas, principalmente em eventos, nas festas e quando saem para o trabalho.

Contudo, o desejo pelas transformações corporais usando enchimentos com espumas gera divergência entre as pessoas estudadas. Conheci “manas” que foram ensinadas pelas ativistas responsáveis por questões das pessoas trans na LAMBDA, a se identificar como “mulheres trans”. Elas usam nomes femininos e se sentem femininas; fazem intervenções epidérmicas e esporádicas¹¹⁴, mas abdicam de fazerem modificações corporais com sutiãs, calcinhas modeladoras e uso de maquiagem.

Observei que muitas das vezes, no interior das bolsas de algumas “manas” há ao menos *kits* de maquiagem, tais como base, pó compacto, escova de cabelo com espelho, lápis, sombra, batom; também carregam nas bolsas spray, desodorantes ou perfumes. Em certos eventos sociais de que as “manas trans” participam, principalmente nas festas e convívios sociais entre “manas”, é comum elas fazerem retoques de maquiagem do rosto e aspergir perfume ou spray nas roupas.

Como apontou Duque (2009, p. 113), a construção da feminilidade travesti precisa carregar junto de si uma série de produtos que garantem frequentemente o retoque de cada detalhe. E na perspectiva deste autor, a bolsa agrega o que se precisa para manter-se feminina ou do que é ser feminina.

No cotidiano com as “manas trans” na casa da Thainã, observei que existe um investimento em transformar o tom e a entonação da fala, a postura corporal, a expressão do olhar, a forma de andar, sentar e o comportamento não-verbal, como mexer a boca, sorrir, acenar a cabeça para que se assemelhe aos modos femininos. A transformação da fala consiste

¹¹⁴ Tais como fazem unhas, depilam os pêlos faciais, trançam mechas ou colocam peruca, calças femininas e camisas unissex.

em treinar a voz diariamente de modo a produzir um som nasal que minimiza o tom grave de voz masculina e ter um jeito feminino de falar com sons mais agudos normalmente em falsete¹¹⁵.

Nos convívios sociais, e mesmo em casa, notei que, nos momentos de relaxamento e quando elas estão juntas, as vozes tendem a ter um timbre grave e grosso associado ao universo masculino; por isso algumas quando queriam atender chamadas telefônicas e percebiam que o tom de “voz era de homem” –como jocosamente brincavam – em fração de segundo preparavam a sua voz para falar em um tom mais agudo ou em falsete ou falavam calmamente se assemelhando ao jeito feminino de falar.

Geralmente a “mana” rapidamente vibrava a língua e emitia um som que soava como “trrrr” ou com a boca bem aberta emitia um som que soava como “hahaha”, bem como tiravam o pigarro da garganta tossindo e depois atendiam a chamada telefônica com tom mais agudo e falavam calmamente. Outras quando atendiam chamada de um cliente desconhecido colocavam o aparelho em viva voz e falavam em falsete com voz baixa, mas com o telefone um pouco distante da boca.

No que diz respeito à expressão do olhar observei que existe um investimento em imitar um suposto jeito feminino de olhar. Tal como notou Benedetti (2000, p. 46) notei que, dependendo das circunstâncias de interação há um investimento em transformar a expressão do olhar para ser meio objetivo, mais confuso e perdido, mais delicado, apaixonado, quase inocente e indefeso bem como tornar o olhar cândido e recatado. Eu sempre zoava Brigitte quando percebia essas posturas de olhares insinuantes dirigidos aos homens que lhe interessavam ter como parceiro ou para sexo casual.

As maneiras de andar e os jeitos de se sentar das “manas trans” também imitam o suposto jeito feminino de andar e de sentar. O modo de sentar é objeto de análise por parte de outras “manas” e de outras “mulheres” com quem convivem diariamente, que chamam a atenção quando uma determinada forma de se sentar é considerada inadequada para uma

¹¹⁵ Hélio Silva (1993), também destacou as técnicas que suas interlocutoras usavam para treinar a voz. Ele observou que existe um investimento diário de transformar a voz grave no sentido de agudizá-la, refreá-la nos sussurros e falsetes. E através desse exercício constante de impor a voz a falar em falsete acaba conferindo a quem assim se condiciona uma voz suplementar, que funciona no seu dia a dia. O mesmo fenômeno fora observado por Rodrigues (2010), na sua etnografia sobre Homoafectividade e as relações de gênero na Cidade da Praia em Cabo Verde.

“mulher”¹¹⁶. Como explicou Berenice Bento (2006, p. 228), a forma de andar e sentar são atos que fazem gênero, que visibilizam e estabilizam os corpos na ordem dicotomizada dos gêneros.

Todavia, as “manas trans” que se identificam e expressam feminilidade através das modificações corporais usando enchimentos de espuma quando estão em casa/bairro apresentam uma estética corporal e de gênero diferenciada da estética que projetam nos espaços públicos, isto é, poucas vezes modificam seus corpos para adquirirem formas femininas: elas simplesmente vestem peças de roupas femininas. Parece que para minhas interlocutoras em casa/bairro o fato de vestir roupas femininas sem a “montagem” dos seios e nádegas comunica que elas se identificam com o gênero feminino.

Certa vez, perguntei a razão de não modificarem seus corpos para adquirir formas femininas quando estavam em casa. A maioria me explicou que em casa elas estão num contexto privado e precisam “relaxar”; outras alegaram o incômodo que o sutiã causa no corpo e mostraram-me as cicatrizes provocadas pelos sutiãs; explicaram-me ainda que é um desperdício fazer maquiagem para ficar em casa, tendo em conta que os produtos de maquiagem são caros. Em suas palavras, a Thainã explicou que:

quando estamos em casa não montamos porque queremos ficar mais à vontade. E então como vês, em casa e no bairro, a gente fica de capulana, uma blusa básica, um vestidinho e uma estica. Não faz sentido gastar maquiagem para ficarmos em casa, os produtos de maquiagem são caros e também incomoda colocar o corpo com esse calor. O corpo aquece, é por aí, a gente quer ficar mais à vontade em casa. Agora quando queremos sair para rua aí não há como, temos que montar.

Numa conversa em grupo perguntei sobre de que estão “relaxando” e o que significa “ficar à vontade”, e obtive as seguintes narrativas:

Astrid: não é fácil ficar de bumbum, sutiã, com maquiagem, peruca 24 sobre 24. Aquilo aquece e incomoda. Pior com esse calor por causa de esponjas que o rabo tem. Por isso, quando estamos em casa preferimos ficar só com roupas femininas. Usar a maquiagem de forma exagerada deforma a pele, aquilo tem químicos, mesmo as mulheres usam quando estão para sair, aquilo envelhece a pele. Olha a minha cara! Nem parece que tenho 22 enquanto tenho 18 (*risos*).

Thainã: nem vou longe. A Kimberly tem 27, mas quando olhas para a cara dela parece ter 40 (*risos com gargalhadas*).

Astrid: por isso, acabamos ficando em casa o mais simples possível.

Thainã: é assim, mesmo as mulheres quando estão em casa querem estar à vontade: não pintam, não colocam roupas elegantes ficam simples. Então não existe diferença entre nós e as mulheres. Sutiã incomoda o peito e nós precisamos respirar mesmo as mulheres em casa a maioria fica sem sutiã põem quando estão para sair, não vais

¹¹⁶ No mês de Abril de 2018, em casa da Thainã, a Kimberly sentou no chão e abriu demasiadamente as pernas assistindo televisão. Quando a Marcela entrou, ela imediatamente chamou atenção da Kimberly, “que forma é essa de sentar? Fechar as pernas”. Isto ocorre porque a demonstração do gênero é objeto de estrita vigilância por parte dos outros e também mostra que aquilo que concebemos como masculino ou feminino é construído com base em convenções sociais.

encontrar mulheres em casa maquiadas ficam sem maquiagem para proteger a pele, a maquiagem estraga a pele.

Brigitte: concordo com todas. Mesmo as mulheres que montam bumbum quando estão em casa não montam. Elas ficam à vontade e sem maquiagem. Nós usamos o bumbum para definir o corpo para ter curvas e em casa não há necessidade. Aquilo aquece pior com calor cheira mal e incomoda.

Thainã: esses dias que eu ia a formação na LAMBDA passei mal, eu colocava bumbum e sutiã das 7 para voltar às 17 em casa e quando chegava em casa eu tirava o corpo e às 20 voltava a colocar o corpo para trabalhar (*risos*). Aquilo incomoda, por isso em casa ficamos simples.

Através dessas conversas percebo que em casa e no bairro apresentam uma estética corporal que lhe garantam conforto e “relaxamento”. Por isso, vestem roupas e adereços femininos e ficam sem montar seios e nádegas, sem peruca, sem maquiagem e sem preocupação às vezes com a forma de falar e com o modo de sentar, embora o modo de sentar fosse vigiado por elas e outras “mulheres” que frequentam o meio das “manas”.¹¹⁷

Os cuidados com a pele, o grau de desconforto e o fato de que as “mulheres” também ficam “simples” em casa são justificativas para o não uso das maquiagens, calcinhas modeladoras e sutiãs em casa. Nessas condições elas recebem visitas de conhecidos, amigas e namorados. Como mencionou Pelúcio (2009, p. 207), é na casa, esse espaço moral e significativo, que as travestis experimentam o conforto de estarem entre iguais e, mesmo, de abandonarem-se a um relaxamento doméstico: roupas largas, pênis solto, pêlos aflorando, vozes grave sendo emitidas, frases jocosas trocadas com as colegas, numa “normalidade” banal e cotidiana, ao mesmo tempo particular, permeada por valores e códigos pouco conhecidos fora dali.

A maioria das “manas trans” que foram ensinadas a se identificarem como “mulheres trans” e aceitaram participar desta pesquisa não ingerem hormônios nem aplicam silicone em seus corpos¹¹⁸, mas algumas “manas trans” desejam futuramente esses produtos; basta que elas

¹¹⁷ Confesso que no início do trabalho de campo eu ficava muito confuso com a apresentação de si que fazem quando estão em casa. Muitas das minhas interlocutoras descuidadas “parecem homens”, apesar disso, elas não projetam uma imagem de homem convencional, ao contrário uma imagem de um “homem” com traços de feminilidades (por exemplo, nos gestos corporais, uso de roupas femininas, esmaltes nas unhas das mãos e dos pés, às vezes arranjavam as sobrancelhas, depilavam os pêlos faciais, corrigiam o modo de sentar de uma e outra caso fosse inadequado ao gênero feminino). Todavia, em situações de festas e convívios em suas casas uma e outra fazem modificações corporais.

¹¹⁸ De acordo com Jobson et. al., (2012, p.162), “a maioria das pessoas transexuais no continente africano nunca tem a chance de “transição”. Pois, como lembra Arnott e Crago, “o acesso a terapia hormonal e cirurgia apropriada em África é muito difícil” (apud JOBSON et al. 2012, p. 162). Chipenembe (2018), na mesma direção, mostra que no contexto moçambicano a transição de expressão de gênero entre os sujeitos do seu estudo não envolviam procedimentos médicos devido a dificuldades de acesso a tais procedimentos e ausência deles no sistema de saúde moçambicano. Entretanto, no decurso do campo conheci uma “mana” que aplicou silicone nos

reúnem condições para tal. As condições econômicas e as questões de saúde são justificativas para o não uso de hormônio e silicone. A conversa seguinte é, nesse sentido, ilustrativa:

Nelson: vocês já ouviram falar de hormônio e silicone? Se sim, pensam em algum dia usarem esses produtos?

Thainã: sim, conhecemos. Se tivesse condições eu podia colocar silicone para ter umas boas mamas e uma boa bunda, mas agora não posso.

Astrid: eu também, com condições, colocaria mamas e bunda. Eu até sonho em acordar com mamas e bunda. Às vezes fico envergonhada em alguns convívios como as nossas bundas são feitas de esponjas, você senta e quando levanta está torto (*risos*). Para mim agora seria precipitado demais colocar.

Jovanna: é verdade o que a Astrid diz. Por isso eu posso colocar sem pensar duas vezes, mas primeiro tenho que ter um teto decente.

Thainã: é isso que estava a dizer, é preciso ter condições. Não é eu dizer que quero montar mamas, primeiro preciso estar bem de vida, não posso montar mamas e rabo para continuar a viver aqui (*apontando a casa*), isso não pode.

Jovanna: as próprias mamas podem lhe matar (*risos estrondosos*).

Mariana: para montar silicone, a pessoa tem que tomar hormônio para desenvolver o corpo, depois é que aplica silicone. Na África do Sul fazer mamas estão a 15 mil rands, mas eu não posso. Tenho visto na internet casos tristes de “manas” que apodrecem e cheiram mal devido ao silicone, eu tenho medo.

Jovanna: o que eu não gostaria é tirar meu pau, isso não (*risos*).

Astrid: eu posso.

Thainã: eu não.

Jovanna: sabem por quê não posso? É que já vi reportagem de trans brasileiras que cortaram o “pau” e se arrependeram. Uma dela na reportagem dizia que estava arrependida porque perdeu totalmente o prazer, segundo ela o prazer natural aquele de masturbar morreu na hora em que cortou o pau. Então eu acho que não faria por isso. O pau é gostoso (*risos*).

Astrid: eu posso.

Nelson: bom (*mudo de tom para zoar*), mas também a “mana” Jovanna ela gosta de comer (*risos estrondosos*). Observei que a Jovanna ficou constrangida, mas também riu¹¹⁹.

Jovanna: Nelson me matou de vez. (*risos*). E isso nem é segredo.

Nessa conversa atravessada pela ludicidade noto que existe “manas trans” que desejam um dia injetarem silicones nos seus corpos principalmente para fazer mamas e nádegas. A maioria das minhas interlocutoras não gostaria de se submeter a uma cirurgia de transgenitalização, pois utilizam a sua genitália para obter prazer. Porém conheci três “manas trans” que desejam a cirurgia de reatribuição de sexo devido ao grau de desconforto que têm com o órgão genital.

O fenômeno do não uso de silicones, de hormônios e o não querer se submeter à cirurgia de transgenitalização para fabricar o corpo entre as pessoas trans fora observado no contexto cabo-verdiano por Rodrigues (2010) e por Miguel (2014). De acordo Rodrigues (2010, p. 62):

seios. Segundo minhas interlocutoras essa “mana trans” aplicou o silicone na Tailândia. Existe também outra “mana” que, segundo minhas interlocutoras, ingere hormônios femininos e têm seios desenvolvidos.

¹¹⁹ Minha fala e os risos que causei não tinham nenhuma intenção de recriminar a Jovanna, mas simplesmente divertir as integrantes.

em Cabo Verde, o processo da fabricação do corpo não passa pela transformação médica, com usos de hormonas e silicone, pois esses tipos de recursos técnicos não existem no país. Por tal, a fabricação do corpo assenta-se, sobretudo, no vestuário e acessórios utilizados.

Na mesma linha de pensamento Miguel (2014, p. 102) faz uma nota de rodapé dizendo que:

não há em Cabo Verde, um mercado de próteses de silicone, e mesmo que existisse, poucas seriam as *travestes* que teriam recursos financeiros para aplicá-lo. No geral, elas alegam não terem interesse em mudar de sexo, dizem que têm medo da cirurgia e não parecem dispostas a abdicar de seu órgão sexual masculino.

Se em outros contextos algumas pessoas trans ingerem hormônios e aplicam silicone para modelar, como diria Benedetti (2000), as formas e linhas quadradas, retas e angulosas do corpo de homem com vistas a fabricar um corpo roliço que representa as formas femininas, neste trabalho, a maioria das “manas trans” fabricam o corpo roliço e redondo através do uso das calcinhas modeladoras e sutiãs. Esses itens, juntamente com os kits de maquiagem do rosto e das sobrancelhas, são essenciais para a produção de uma aparência feminina que deve ser expressa permanentemente em espaços públicos.

O trecho do meu caderno de campo que abre esta seção mostra que as “manas trans” integrantes desta pesquisa, quando estão juntas em casa, por meio de ideias e conversas às vezes lúdicas e jocosas, trocam aprendizagem sobre a “montagem” do corpo, sobre a feminilidade e beleza que querem para si e projetam nos espaços públicos. Nessa troca de aprendizado caracterizado pela jocosidade e fofoca¹²⁰, elas afirmam constantemente sua superioridade sobre as “mulheres”.

Geralmente elas atribuem descuidos com aparências às “mulheres” e se consideram mais perfeitas, mais bem maquiadas e com o gosto mais apurado do que algumas “mulheres verdadeiras”, quando se trata de apresentação de si nos espaços públicos porque se esforçam mais para tanto do que as próprias “mulheres”, que por já serem “mulheres” desleixam-se em aprimorar sua estética e aparência corporal. As “manas trans” se consideram cuidadosas no que

¹²⁰ As fofocas são comuns nos contextos de socialidades das “manas trans”. Elas alimentam o sarcasmo e propiciam, parafraseando Paulo de Oliveira (2014), deleite, prazer e excitação aos que as enunciam e aos que as ouvem. No entanto, em campo várias vezes escutei alguns membros sêniores da LAMBDA proibindo explicitamente as boatarias entre as “manas trans politizadas”. Contudo, as “manas trans politizadas” em contextos de socialidade com as “manas trans em processo de politização” não abriam mão de se deliciar das fofocas. O que mostra que a fofoca faz parte do cotidiano e da subjetividade das “manas trans”. (In) felizmente este trabalho não discute a temática da fofoca como dimensão de socialidade lúdica.

vestir e preocupadíssimas com a aparência do rosto e do cabelo para chamar atenção dos demais, de homens e mulheres¹²¹.

Como afirmou Silva (2007, p. 61), “o principal trabalho da travesti é a correção de sua própria natureza (...) com delicadas e femininas preocupações com a aparência e o vestuário”. A preocupação que as minhas interlocutoras têm com a representação de si contém um paradoxo: é o esforço para mostrar que se é perfeito que revela que não se é. Como lembram Pelúcio e Miskolci (2006, p. 9), “é somente pelo paradoxo que elas (as travestis) podem expressar seu conflito com as normas de gênero vigentes. O paradoxo é a condição de sua ação (ou agência)”. Conseqüentemente, devido aos cuidados excessivos com a aparência e o desejo de “causar” às vezes são vistas como mulheres “diferentes” nos espaços públicos.

Conforme Benedetti (2000, p. 43), “o corpo das travestis é uma linguagem, é no corpo e por meio dele que os significados do feminino e do masculino se concretizam e conferem à pessoa suas qualidades sociais. É no corpo que as travestis se produzem enquanto sujeitos”. E como diria Pelúcio (2009, p. 184), é no corpo que se materializa o gênero que a travesti deseja para si.

Nesse sentido, as “manas trans” de Nova Jersey e outras buscam materializar em seus corpos um gênero feminino através das modificações corporais e vestem roupas femininas permanentemente. Para estas “manas trans” é a possibilidade de vestir roupas femininas no corpo com formas arredondadas e com seios em espaços públicos durante o dia e à noite que atestam que alguém é “mulher trans”. Outras “manas trans” se consideram “mulheres trans” porque se identificam e se veem como mulheres internamente; por isso, se abdicam de realizar modificações corporais nos seus corpos.

No universo analisado existe uma díade de cuidados valorizados pela maioria das minhas interlocutoras: os cuidados estéticos corporais e os cuidados com o vestuário. Os primeiros estão ligados com os cuidados com a pilosidade, com o rosto, pintar as unhas, a montagem das nádegas, dos seios, modificar o tom e a entonação da voz, ter o domínio o comportamento paralinguístico, como falar calmamente, ter o domínio do comportamento não-verbal, como mexer mais a boca, olhar, sorrir e acenar de forma semelhante com das mulheres

¹²¹ Em pesquisas etnográficas, relatos de superioridade das travestis sobre as mulheres são recorrentes. A título de exemplo, Don Kulick (2008), em sua etnografia realizada em Salvador, constata que por meio de conversa as travestis afirmam constantemente sua superioridade sobre as mulheres. Existe uma percepção entre elas de que se saem melhor no quesito feminilidade porque se esforçam mais para tanto do que as próprias mulheres. De forma semelhante com Kulick, Pelúcio (2009), em sua etnografia realizada em São Paulo, mostra que as travestis atribuem faltas de cuidados estéticos às mulheres enquanto elas se esmeram com glamour e luxo na produção de si.

cis. Estes cuidados, no ponto de vista delas, simbolizam a feminilidade. Os segundos estão ligados com as roupas e os adereços, bem como saber adequar o que vestir de acordo com os espaços sociais e geográficos em que circulam.

Como lembra tanto Rodrigues (2010) como Pessoa (2013), a fabricação da feminilidade trans não passa somente pelo corpo, mas também pela utilização de indumentária, cosméticos e acessórios. No entanto, o entendimento do processo de construção das identidades de gênero e corporalidade trans é preciso dar conta de que tanto as “manas trans” como mulheres cis maputenses partilham o mesmo contexto social e por conta disso usam as mesmas referências e etiquetas sociais para se adequarem as normas sociais.

A questão dos vestuários e dos acessórios é o assunto seguinte.

5.2. Vestuários e acessórios no universo das “manas trans”

As roupas não são superficiais, elas são o que faz de nós o que pensamos ser (...). As roupas estão entre os nossos pertences mais pessoais. Elas constituem o principal intermediário entre nossa percepção de nossos corpos e nossa percepção do mundo exterior (MILLER, 2013).

Nesta seção descrevo as roupas e os acessórios que as “manas trans” usam em diversos espaços sociais em que circulam. Nas ciências sociais, particularmente na Antropologia, existe uma literatura renomada sobre vestuário como cultura material. Como lembra Sahlins (2003), as roupas podem demarcar a diferenciação do espaço cultural entre campo e cidade, centro e bairros residenciais, espaço público e espaço doméstico-familiar; as diferenciações entre regiões no interior de um país; através do vestuário percebem-se as noções de tempo (noite, tarde, dia, diário, semanal, sazonal); e ainda diferenças de *status* segundo classe social, gênero, etnia e grupo etário.

Na mesma linha Miller (2013, p 21) explica que as roupas representam diferenças de gênero, mas também de classe, nível de educação, cultura de origem, confiança ou timidez, função ocupacional em contraste com o lazer noturno. Assim, ele sugere que pelo estudo da indumentária pode se iniciar a análise das diferenciações sociais.

Entretanto, no caso das travestis, como sublinha Benedetti, as roupas constituem uma linguagem: “as vestimentas e os adornos são peças importantes no processo de transformação do gênero vivenciado pelas travestis, essas peças têm a função de comunicar ao grupo e às

peças em geral características e atributos daquela pessoa” (2000, p. 61). Como referem Bento (2006); Rodrigues (2010); Pessoa (2013) e Marques Filho (2015), as roupas e os vestuários fazem gênero. A indumentária é um dos aspectos na produção das masculinidades e feminilidades.

No entanto, de forma contundente Calanca (apud DUQUE, 2013, p. 135) aponta que:

o ato de vestir “transforma” o corpo em diferentes significados, não somente naquele biológico-fisiológico, como também desde o religioso-estético, até o subjetivo. As roupas, os objetos com os quais cobrimos o corpo, são as formas através das quais os corpos entram em relação com o mundo externo e entre eles.

A maioria das minhas interlocutoras veste roupas femininas no seu cotidiano como forma de se inserir no campo do gênero identificado. Nesse sentido, as roupas e os acessórios femininos aparecem nos relatos e na observação em campo como peças importantes no processo de transformação do corpo e do gênero, pois como pensa Antunes (2010, p. 74), a roupa é o primeiro recurso que já permite a aparição de características consideradas femininas independentemente de qualquer intervenção corporal.

Todavia, existem normas sobre a aparência apropriada para os diferentes espaços sociais em que circulam. Nas residências das minhas interlocutoras, eu observava os tipos de roupas, acessórios, bolsas e calçados que guardavam e vestiam para transitar em diferentes espaços que circulavam. O guarda-roupa de uma “mana trans” assim como das mulheres cis maputenses tem no mínimo três classes de vestuários: roupas para ficar em casa e no bairro; roupas para festas, eventos públicos diurnos e noturnos; e roupas para o trabalho.

As roupas para ficar em casa são geralmente as capulanas¹²², as blusas, os vestidos e camisetas bem usadas e envelhecidas. A capulana é um tecido indispensável quando estão em casa, no bairro, em contexto de cerimônias de enterros e em certos convívios¹²³. E existem inúmeras formas criativas de amarrar a capulana. A mais comum consiste em suspender a

¹²² Para Meneses (2003), a capulana é um elemento de vestuário característico das mulheres de Moçambique (apesar de também usada pelos homens). Mais do que um tecido estampado, a capulana é um meio de comunicação interpessoal, através de um complexo sistema de representações iconográficas, usado em determinadas circunstâncias para alcançar determinados objetivos. A capulana é um dos principais símbolos femininos privilegiado pelas mulheres no contexto moçambicano. Para mais detalhes sobre a capulana em Maputo, veja-se a dissertação de Cruz (2012).

¹²³ No decurso do trabalho de campo pude observar que as “manas trans” de Nova Jersey quando foram no enterro do pai de uma “mana trans” conhecida –como a maioria das mulheres maputenses– amarram capulana para irem ao cemitério. Também pude observar ainda que em alguns feriados nacionais juntamente com mulheres heterossexuais consideradas “amigas” no sentido amplo, criavam convívios. E antecipadamente as pessoas envolvidas contribuíam um valor monetário para a compra de capulanas idênticas a serem usadas no referido convívio.

capulana até a cintura, e vão envolvendo o tecido ao corpo e dão um nó e o pano quase alcança os pés.

Algumas quando estão em casa fazem vestidos *tomara que caia* com capulana que consiste em: com as duas tiras da capulana dispostas nas laterais, passar a capulana por trás do corpo e amarrar as alças de cima na linha acima do peito fazendo com que o tecido dê uma volta ao redor do corpo; ou, com as duas tiras da capulana dispostas nas laterais, passar a capulana por trás do corpo cruzando as duas pontas de cima na frente e amarrar as alças de cima em volta do pescoço. Para algumas mulheres maputenses, “amarrar a capulana não é um gesto gratuito. Ele significa respeito e reserva do corpo feminino em contextos rituais ou domésticos” (CRUZ, 2012, p. 121).

Existe uma contiguidade entre as roupas de casa e as roupas de vizinhança/bairro: muitas vezes as mesmas roupas que vestem para ficar em casa são usadas para sair pela vizinhança e pelo bairro sem algumas terem feito as modificações dos corpos. Como já afirmei anteriormente, recorrendo a Pelúcio (2009), é na casa onde as “manas trans” experimentam o conforto e relaxamento, mas também é nesse espaço doméstico em que elas materializam o feminino em seus corpos, trocam aprendizagem sobre as técnicas de “vestir-se” / “montar-se” num contexto de socialidades extremamente lúdicas e jocosas permeadas por valores e códigos sociais que estruturam essas relações e práticas.

As roupas para festas e eventos públicos são variadas e o seu uso depende do ambiente e se o convívio é de dia ou de noite. Em festas ou em eventos públicos diurnos vestem roupas formais e discretas tais como vestidos longos lisos ou estampados sem fendas e decotes; usam também, casacos, saias compridas, calças de jeans, de *leggings* ou de panos, camisas e blusas com ou sem mangas, mas sem muita sensualidade e acompanhadas de bolsas pequenas ou medias. Calçam rasteirinhas, chinelos e sapatos. Poucas “manas” calçam saltos altos; contrariamente, em festas noturnas observei que certas “manas” vestem roupas sensuais e chamativas, macacão, saias cinta alta, calças de jeans ou de pano e blusas e outras vestem vestidos longos ou curtos com ou sem mangas¹²⁴ que destacam os seios, coxas e nádegas. Existem aquelas que combinam *sobretudo* e casacos com os vestuários.

¹²⁴ Algumas das minhas interlocutoras nas festas LGBT criavam seus próprios modelos de vestidos sem costura usando cortina, lençol ou capulana. Outras com recurso a uma tesoura customizavam calças, saias e blusas em novas peças que se ajustam e destacam certas partes do corpo. Em festas LGBT, observei que as minhas interlocutoras buscam se destacar nos seus trajes. E esse destaque emerge do desejo de estar em evidência ou de chamar atenção dos demais.

Observei que as cores de roupa frequentes são vermelho, preto, amarelo, branco e azul. É comum as “manas” fazerem uma combinação dessas cores. O uso de acessórios, tais como brincos, relógios, colares e óculos, também obedece aos espaços sociais em que circulam. Existem aquelas que quando saem gostam de combinar brincos, relógios, colares e óculos e outras que simplesmente colocam relógios de pulso. Nas festas são visíveis “manas trans” com pulseiras, colares e bolsas dourados. Sobre o vestuário a Thainã e a Kimberly explicaram-me o seguinte:

Nelson: queria que falássemos sobre os itens de roupa que uma mana deve ter.

Thainã: uma mana deve ter um pouco de tudo.

Kimberly: sim, uma mana deve ter um pouco de tudo, porque de repente acontece um falecimento ela tem que ter uma capulana, uma roupa adequada, não vai ter que vestir barriga fora para essas cerimônias. Uma mana deve ter umas blusas compridas, capulanas, blusas, calças de panos, camisetas. Roupas adequadas para um evento de dia e de noite. Claro que não vou pôr, aliás, não vou longe viste aquilo que a Jovanna colocou no simpósio na UEM, não é debochar ela estava mal vestida.

Thainã: (*rindo*) aquela roupa era mais para noite, ela estava extravagante. Uma mana quando sai ou é convidada para um evento deve saber o tipo de pessoa que vai encontrar e na UEM havia pessoas importantes, então mostrar barriga fora de dia não pode.

Nelson: agora qual seria roupa adequada para sair de dia para um evento.

Kimberly: uma roupa formal fica bem para sair, uma blusa boa, vestido sem decotes e sem fenda mesmo uma saia com racha pode, basta que a racha seja discreta. A questão das cores também, por exemplo, no calor de hoje, não vais me pôr uma blusa amarela e embaixo uma saia vermelha ou outras cores agressivas e saíres para um evento de dia ou uma festa. Tens que saber combinar as cores da roupa, com o próprio sapato e com a bolsa.

Nelson: e quando sai de noite qual é a roupa adequada?

Thainã: ahahah aí depende do local que vamos. Se for uma discoteca ou festa de uma mana, a pessoa pode usar roupas curtas, aí não existe muito critério. Você pode vestir a sua maneira desde que seja elegante. Porque ir brega também não pode, tens que ter estilo.

Como destacou Hélio Silva (1993, p. 117), “a conveniência no trajar, a adequação às circunstâncias são importantes fatores de comunicabilidade social”. Por isso, no ato de vestir é desejável que uma “mana” saiba fazer a combinação entre as cores das roupas, os sapatos e as bolsas, bem como saber que existem roupas adequadas para eventos diurnos e noturnos. As “manas” que falham com a observância das roupas adequadas para certas situações sociais são alvos de zombaria, ironia e fofoca. Em contexto de socialidade acompanhei situações em que as “manas” zombam ou acusam-se umas às outras por estarem mal vestidas, mas havia também “manas” que se vangloriavam de saberem vestir-se adequadamente.

No dizer de Roland Barthes (1979), ninguém se veste impunemente. O ato de vestir, entre as “manas trans” estudadas, mas também entre as mulheres cis maputenses, é cuidadosamente codificado. E como diria Benedetti (2000, p. 61), “as travestis têm tamanha

dedicação à questão das roupas e da apresentação de si nos diferentes espaços sociais em que circulam. As vestimentas são um eficiente meio de comunicação e também vestem a pessoa de diferentes atributos sociais”. Mas para uma boa “montagem”, explica Benedetti, não basta usar tal vestido ou tal sapato: o importante é *ter estilo*¹²⁵. No mesmo sentido Petrosillo (2016, p. 65) aponta que “as vestimentas e outros produtos consumidos são expressivos, eles sempre comunicam algo”.

A maioria das integrantes desta pesquisa é trabalhadora do sexo e quando saem para trabalhar de noite em dias quentes, frequentemente vestem roupas que destacam as formas curvas do corpo. Assim, elas recorrem às minissaias, saias cinta altas, blusas ou vestidos com decotes que desenham e destacam o corpo, vestidos que consideram sensuais, principalmente aqueles que deixam aparente a barriga e as costas. Há também aquelas que combinam jeans, camisetas e blusas.

Nos dias frios, observei que as “manas” trajam vestidos ou saias com meias calças, calças de jeans ou de panos, camisolas e casacos. No que diz respeito aos calçados, quando saem para o trabalho calçam sapatilhas, sandálias e sapatos e quase não calçam sapato alto. Em suas palavras, a Thainã explicou por quê não calça salto alto:

é assim como trabalho na Matola, é difícil pôr sapato alto, não é fácil andar de salto alto. Teria que colocar o salto caminhar na areia até a paragem para apanhar chapa. É um transtorno. Agora se tivesse uma boleia aí poderia colocar sapato alto, mas também é muito cansativo ficar muitas horas com salto alto. Por isso, a maioria de nós calça sapatos altos quando vamos às festas, porque sabemos que lá vamos de táxi e voltamos de táxi ou alugamos nosso carro. Eu não posso andar de chapa com sapato alto. A gente usa sapato alto em festas ou eventos em que temos garantia de transporte ou quando vamos de táxi.

Por seu turno, a Dalva, no que diz respeito ao salto alto entre as “manas” explicou-me o seguinte:

Nelson: Dalva, queria saber a sua opinião sobre o uso dos saltos altos entre as manas trans. Você acha que elas gostam de calçar os saltos? Em que situações elas calçam e como calçam?

Dalva: humm, a maioria dos que conheço não usa. Só quando são festas, mas poucas de nós usam. E mesmo assim, eu não fico a noite toda com salto alto a beber não. Se a festa ou evento é de duas horas eu voltaria com salto alto. Porque isto aqui (aponta os saltos altos que estavam na bolsa) são horas que tu consegues suportar o sapato. Eu até no escritório quando sento tiro o salto quando levanto é que ponho. Querido isto dói e bem, então se vou a uma discoteca de salto alto chego lá sento e cruzo as pernas.

¹²⁵ “O *estilo* no ponto de vista das travestis é quase uma personagem que é construída a cada esforço implementado neste processo de transformação do gênero. Precisam aprender toda uma série de investimentos que vão além do guarda-roupa: este *estilo* vai também conformar os gestos, a empostação da voz, a forma do cabelo, a maquiagem, o balanço no andar e até mesmo a própria forma como esta bichavai se relacionar com as outras e com a sociedade” (BENEDETTI, 2000, p. 61).

O salto é só para entrar e chamar atenção e nem danço, aliás, muitas de nós não dançamos.

Nelson: de fato tenho observado que nas festas as manas que usam com frequência os saltos é você, Quitéria...

Dalva: eu, a Jovanna, a a Martin, a que tem mamas agora ela também é muito de sapatinho alto, até a Pamela põe, mas em ocasiões, não no dia a dia. A maioria põe em ocasiões enquanto essas que eu citei, a qualquer momento, basta acordarem tipo hoje é o dia, calçamos o sapato alto.

Nelson: interessante, mas mesmo quando se usa salto alto nas festas observei que algumas manas inclusive você na festa de ontem tiraste o salto vermelho e colocou sandálias (risos) e nas festas da Matola as manas com salto pouco dançavam e quando saímos da festa as de Nova Jersey quase todas tiram o salto no carro.

Dalva: é verdade, o salto dói também às manas, você sabe nas festas querem beber e quando estão grossas, já sabes.

Nelson: comer o bolo.

Dalva: claro, viste como aquele moço trinchou muitas *manas* na festa.

Com estes trechos de conversas entendo que o sapato de salto alto é reservado para situações especiais ou quando saem de táxi ou transporte particular. No ponto de vista de algumas “manas”, calçar salto alto e andar a pé nas ruas esburacadas e com muita areia é difícil e penoso, requerendo muito esforço. Outras como a Dalva, por exemplo, calçam com frequência o salto alto durante uma media de duas horas e adotam estratégias para minimizar a dor causada nos diferentes espaços sociais em que frequentam, tais como sentar e evitar andar demasiadamente.

Porém, observei que nos eventos noturnos, mesmo com garantia de transporte pessoal, algumas “manas” levam sandálias ou chinelos nas bolsas. Outras ficam descalças no carro e somente calçam os saltos altos no local da festa e no local do convívio dançam de forma controlada. E, aquelas que levaram sandálias, sapatilhas, sapatos leves ou chinelos quando sentem dor ou cansaço no decurso da festa trocam o salto alto por calçados confortáveis. Outras suportam a dor no decurso da festa e ao regresso dentro do carro imediatamente ficam descalças.

126

Na festa da “mana” Melissa em Manhattan, perguntei Dalva ao lado da Astrid o por quê dela ter descalçado o salto alto. Ela respondeu: “ahahah! Boneco o salto tem horas, dancei muito e preciso relaxar os pés”. A Astrid interveio e comentou que bebida, dançar e salto alto são combinações perigosas, por isso ela calçara chinelos para beber e dançar à vontade. A Dalva concordou com a Astrid. Todavia, a Quitéria que estava presente na festa não tirou o seu salto embora dançasse de forma moderada e tivesse saído cedo do local recorrendo a um táxi.

¹²⁶ Hélio Silva (1993, p. 130-31) também destacou na sua etnografia que o uso do salto alto entre travestis é extremamente penoso não tanto pela inabilidade que algumas têm de usar salto, o que causa comentários irônicos, mas, sobretudo o fato de que seu uso se dá no meio da rua durante cinco a oito horas diárias, no piso irregular de calçadas esburacadas.

No que diz respeito ao tempo para ficar com salto alto, a Thainã e a Lana explicaram-me que depende da dimensão do convívio e das pessoas presentes: “se é um convívio que não tem nada de especial prefiro tirar o salto e ficar de chinelos para me sentir à vontade, mas existe convívio em que mesmo sentindo dor não tiro o salto quando há pessoas interessantes”, disse a Lana. “Isso é verdade, mesmo naquele dia do simpósio na UEM que ficamos todo o dia, eu já não estava a me sentir bem, mas o ambiente não permitia tirar o salto”, complementou a Thainã.

Mas também o salto alto não é um signo por excelência da dimensão feminina das mulheres maputenses, um dos signos de excelência das mulheres moçambicanas é a capulana. Talvez isso explique o seu uso ocasional ou seu desprezo, por parte das “manas trans”. Outros itens valorizados pelas “manas” são bolsas, brincos, perucas, extensões de cabelos, próteses de cabelo, meias calças, pulseiras, perfumes ou desodorantes e bijuterias. As extensões e as próteses de cabelos bem como as perucas e trançar mechas são itens indispensáveis e valorizados na vida de uma “mana trans”. Esses itens são adquiridos em lojas, bem como através de comerciantes que frequentam as casas das “manas” vendendo esses produtos.

Entre as “manas trans”, assim como entre as mulheres maputenses, o cuidado em adornar a cabeça com peruca, cabelos de extensão, próteses ou trançando mechas juntamente com o cuidado com o rosto simbolizam a apresentação da pessoa. Portanto, as “manas trans” investem dinheiro e tempo na produção dessas partes do corpo para portarem o maior número de atributos femininos. Como sugere a conversa seguinte extremamente lúdica e jocosa entre as “manas trans” quando se preparavam para sair:

Jovanna: meninas vocês sabiam que a Ayane foi beber, mas não tinha dinheiro e tiveram que penhorar seu cabelo (*risos*).

Mira: essas “manas” como envergonham. Uma “mana” não pode perder a classe.

Jovanna: uma “mana” não pode beber e lhe congelarem a peruca ou cabelo. Eu prefiro deixar sapatos, uma bolsa ou telefone, mas cabelo nunca.

Nelson: por que não a peruca ou o cabelo?

Jovanna: uma “mana” não pode perder peruca porque a cara é o passaporte. Imagina a minha cara do jeito que eu estou de repente me tiram a peruca na rua. Eu fico envergonhada. (*Depois perguntou para as outras*): meninas o que vocês preferem deixar peruca ou sapatos.

(a **Ayane**, a **Kimberly**, e a Thainã disseram que preferem sapato e a **Brigitte** se manteve calada mexendo o celular, mas Jovanna insiste em saber a opinião da **Brigitte**. *Esta fica pensativa e diz tanto faz*).

Jovanna: eu nunca vou deixar a peruca. Mesmo que eu esteja de últimos sapatos ou últimas sapatilhas, mas enquanto as pessoas me viram de cabelo, mas depois não ter, como fica a minha imagem? Eu que fico com cabelo desarrumado de repente me arrancam peruca é para ficar com cabelo de mendigo (*risos*). Não vamos tapar o sol pela peneira, vocês sabem que as “manas” não arrumam o cabelo, ficam com cabelo de mendigo porque sabem que têm arma e quando saem usam peruca ou prótese. Eu prefiro deixar sapatos.

Brigitte: desta vez a Jovanna pensou manas (*risos*). Concordo com ela porque de noite posso perder sapatos uma pessoa vai parar seu carro e me dar boleia. Agora sem cabelo ninguém vai me dar boleia porque logo se vê que aquela cara é de um boneco (*risos*).

Como mostra Malysse (apud CRUZ, 2015, p. 138), “os cabelos simbolizam a pessoa porque, junto com o rosto, ele é o maior fator de identificação de uma pessoa para a outra”. A etnografia de Rodrigues (2010) mostra a centralidade dos cuidados com o cabelo seja em termos de afirmação enquanto mulher seja como uma afirmação estética também entre algumas pessoas trans cabo-verdianas. Por sua vez, o trabalho de Cruz (2012) captou as dinâmicas dos investimentos estéticos sobre a cabeça e o cabelo entre as mulheres maputenses.

No universo deste estudo, há “manas trans” que vendem, doam, trocam e presenteiam-se com roupas, calçados e inclusive se emprestam peruca, cabelo de extensão e próteses de cabelo¹²⁷. Entretanto, em contexto de brincadeiras acompanhei casos de “manas trans” acusadas de roubar peças de roupas. É através das roupas, adornos e acessórios que algumas “manas trans” afirmam suas diferenças, criticam os gostos e a apresentação de si em contextos de socialidades extremamente jocosas e lúdicas.

O ato de vestir entre as “manas trans” obedece às noções do tempo, isto é, tem roupas adequadas para o dia e para a noite de acordo com os espaços sociais em que circulam. E esse fato ficou claro para mim nos primeiros encontros com as “manas”. Lembro-me que em casa da Thainã, a Astrid foi reprimida por outras “manas” porque insistia em sair de dia para a cidade com minissaia. Para essas “manas”, uma minissaia é adequada para ser usada de noite. Contudo, a noção de decência relativamente ao vestuário é muito frequente entre as mulheres cis maputenses. E como as “manas trans” e as mulheres cis maputenses compartilham o mesmo contexto social também compartilham as mesmas etiquetas no que diz respeito, a produção do corpo e ao vestuário.

Estudos diversos demonstram que através do vestuário é possível adentrar as representações de identidade de gênero, de grupo, de classe social, entre outras, pois as roupas constituem uma indicação de como as pessoas vêem sua posição nas estruturas sociais. A título de síntese, Berenice Bento (2006, p. 178) apontou que:

o ato de pôr uma roupa, escolher uma cor, acessórios, compor um estilo, enfim, a estética e a estilística corporal, são atos que fazem o gênero, que visibilizam e posicionam os corpos-sexuados, corpos em trânsito ou corpos ambíguos na ordem dicotomizada dos gêneros. Vestir-se é um dos atos performativos mais carregados de significados para a construção das performances de gêneros.

¹²⁷ A Quitéria é uma das “manas” que viaja e passa maior parte do tempo na África do Sul e tem um comércio de roupas. As “manas” de Nova Jersey, quando tomavam conhecimento de que ela estava prestes a regressar para Maputo, requisitavam itens de roupa e kits de maquiagens.

A este respeito, Marques Filho (2015) argumenta que o ato de vestir uma roupa é ao mesmo tempo, uma estratégia de posicionamento pessoal e um movimento de identificação com o coletivo, bem como de construção de identidades sociais compartilhadas. Na esteira do pensamento de Pessoa (2013, p. 59), as roupas e os acessórios colaboram na fabricação de uma imagem feminina para a corporalidade trans e desta forma também produzem um estilo que as insere em uma classe social.

No universo em análise, o uso das roupas e dos acessórios femininos auxilia algumas “manas” de maneira marcante a se inserirem no campo do gênero identificado. Contudo, em contextos de socialidades lúdicas e jocosas, os vestuários, as bolsas, as combinações das roupas e dos acessórios são usados para ridicularizar, marcar diferenciações e *status* sociais.

Na próxima seção, descrevo como as “manas trans” transitam nos espaços públicos e as reações que despertam nas pessoas.

5.3. “Manas trans” nos espaços públicos

Em meados de Março de 2018, no período da tarde, a Brigitte estava ansiosa em sair para comprar roupa no mercado Sahara e insistentemente pedia companhia da Eugênia e esta se dispôs a acompanhá-la. “Precisamos montar”, alertou a Eugênia. A Brigitte respondeu “vou sem maquiagem e sem colocar os seios e nem o bumbum, aconteça o que queira acontecer”. A Eugênia riu e concordou em sair sem fazer a montagem alegando que o dia estava quente. A Brigitte vestiu uma camiseta de cor preta e a Eugênia uma blusa e ambas amarraram capulana pela cintura. Prontamente dispus-me a acompanhar as duas com a intenção de observar como transitam pelo bairro.

Quando saímos, a Brigitte escutava música pelo auricular. No caminho eu conversava com Eugênia. Ao longo da caminhada pedi a Brigitte para retirar os auriculares para todos conversarmos. E na conversa perguntei se ela sempre coloca auricular ao sair e, se sim, por quê. Ela respondeu que, quando sai gosta de escutar música e também com auriculares evita ouvir piadas, deboches e insultos. Na rua eu prestava atenção nas reações faciais das pessoas. As pessoas olhavam com falta de apreço, acenavam desaprovação com a cabeça, apontavam para nós e riam, sem agressões verbais.

Quando chegamos ao mercado Sahara, seguimos pela rua principal, apreciando boutiques de roupas. Guiados pela Brigitte entramos em um estabelecimento de venda de roupas. Ao entrar, o atendente cordialmente disse: “amiga sumiste, tenho novidades a bom preço” em um tom que transparecia certa familiaridade. “Conheces a ele”? –perguntei à Brigitte. Enquanto o atendente nos dirigia para mostrar as novidades, a Brigitte me contou que ela é cliente do estabelecimento e que para além da boutique vender boas roupas, o preço é acessível. A Eugênia e a Brigitte começaram a apreciar as roupas por um bom tempo, apreciaram detalhadamente as peças em busca de combinações.

As pessoas do mercado não agrediam verbalmente, nem proferiam insultos e piadas. Apenas algumas pessoas olhavam com espanto, apontavam os dedos e riam. Impressionado, comentei com a Eugênia que eu pensava que os vendedores e as pessoas do Sahara iriam agredir ou insultar. “Agora, não agredem e nem gritam porque

as pessoas do mercado Sahara e do bairro estão acostumadas com a nossa presença, antigamente não era assim”, respondeu a Eugênia com uma voz firme. Entramos na perfumaria. A Brigitte compra uma colônia da marca One Million enquanto a Eugênia pega duas marcas de desodorante corporal e comenta que gosta de cheiros fortes. Sentiu o odor das duas marcas e perguntou a Brigitte qual era o melhor desodorante. A Brigitte dá sua opinião e a Eugênia escolhe o desodorante da marca Adida, pois além do cheiro agradável tinha maior quantidade de mililitros.

Ao efetuar o pagamento dos perfumes, a atendente perguntou a Brigitte: “onde anda a Jovanna?” –e completa –“ela sumiu ultimamente”. Num tom jocoso, a Brigitte respondeu que: “a Jovanna virou morcego, só sai de noite”. A fala espirituosa de a Brigitte rendeu gargalhadas e a atendente endereçou saudações à Jovanna. Quando regressávamos para casa, fiquei curioso em saber como elas eram vistas antigamente já que agora as pessoas não agridem, não insultam e nem gritam. Pedi a Brigitte para comentar já que ela vive no bairro Nova Jersey. Ela disse “mesmo quando me agrediam e me insultavam, eu nem estava aí para essas pessoas, vivo a vida da minha maneira, antigamente era muito difícil sair de dia vestida como trava. Nem havia muitas manas, era raro encontrar mesmo na esquina uma trava. Então as pessoas te insultavam, mas agora em cada canto da cidade de Maputo as manas estão lá, agora somos muitas e as pessoas acabam se conformando. As pessoas do mercado Sahara e do bairro já nos conhecem, por isso não gritam”.

A Eugênia comentou que com o andar do tempo as pessoas do bairro ficam acostumadas com a presença das manas. O problema segundo a Eugênia é quando uma mana sai para outro bairro. Pior quando nesse bairro não existe uma “mana trava”. Nesses casos, as “manas” sofrem preconceitos diretos principalmente nas paragens de transportes públicos e os algozes são os cobradores, modjeiros¹²⁸ quando descobrem ou suspeitam que elas sejam do sexo masculino (Caderno de campo, Março de 2018).

Nesta seção descrevo a reação das pessoas e como as “manas trans” olham para os diversos espaços sociais da cidade de Maputo. Em torno das pessoas trans as manifestações das diferentes formas de preconceito, violência e discriminação são amplamente retratadas pela literatura. Sanger (2008) explica que as pessoas trans tendem a ser marginalizadas pela sociedade. No entanto, na região da África Austral, pouco se sabe sobre como pessoas “transgêneros” lidaram com múltiplos sistemas de opressão, discriminação e exclusão (JOBSON et. al., 2012; CHIPENEMBE, 2018; SCHEIBE et. al., 2018).

No artigo “Cisgender male and transgender female sex workers in South Africa: gender variant identities and narratives of exclusion”, Samudzi e Mannell (2015, p. 7) mostram dados que revelam que as mulheres transexuais, trabalhadoras de sexo estão sujeitas a discriminação, exclusão ou acessos restritos nos quatro grandes espaços: públicos, privados, discursivos e geográficos.

No decurso do campo em Moçambique sempre fiquei atento em observar como as “manas trans” são vistas pelas pessoas nos diferentes espaços públicos em que circulávamos. Nas minhas convivências e andanças com as minhas interlocutoras em espaços públicos

¹²⁸ Modjeiros é um ajudante de cobrador. Ajuda a angariar passageiros para os transportes públicos.

presenciei diversas formas de preconceitos e discriminação. Às vezes trata-se de um preconceito sutil, invisível, distante e indireto, que se caracteriza pelo seu caráter não ostensivo ou, como mostrou Hélio Silva (1993), através do deboche, do riso, da ironia e da gracinha ferina.

Entretanto, relatos de conversas em contextos de socialidades jocosas demonstram situações que envolvem experiência de humilhação, deboche, ironia, piadas depreciativas e agressões verbais e físicas em diversos contextos em que circulam na cidade de Maputo, principalmente nas paragens dos transportes públicos e quando circulam em outros bairros da cidade, sobretudo nos bairros periféricos. Essas situações de rebaixamento e de desprezo ocorrem quando o *passing*¹²⁹ falha; por isso, a maioria das minhas interlocutoras, exceto as “manas trans” que trabalham como agentes comunitários da Associação LAMBDA, evita sair de dia para outros bairros.

Como explica Silva (2007, p. 41):

a identidade social da travesti constrói-se sobre duplo trabalho. A dela própria em uma busca permanente da beleza, dos mais bonitos vestidos, da maquiagem mais adequada. O da sociedade, que a cada traço da maquiagem, a cada movimento da saia, a cada gesto, a cada palavra em falsete, reage com preciosos risinhos ou chacotas que excitam gargalhadas. A travesti sente na pele a acidez da humilhação.

No mesmo sentido que Silva, Don Kulick (2008, p. 47), no seu estudo sobre travestis em Salvador, aponta que, se uma travesti anda pelas ruas da cidade durante o dia, as pessoas reparam e comentam. Homens das mais diferentes idades lançam para além de olhares críticos, olhares libidinosos sem nenhuma vergonha, mesmo nas ocasiões em que a travesti não estava agindo de maneira deliberadamente provocativa ou sedutora.

O riso, a piada, a ironia, o deboche, os olhares e rostos de desaprovação envolvem as “manas trans” em quase todos os espaços sociais em que circulam na cidade de Maputo. Por isso, algumas experiências de preconceito, de discriminação ou de agressões verbais relatadas pelas minhas interlocutoras no campo são similares com os dados de campo apresentados por Silva (1993) e por Kulick (2008), com exceção da questão da violência física mais pronunciada no Brasil do que em Moçambique.

¹²⁹ Garfinkel (1967) denomina de *passing*, “o trabalho de adquirir e tornar seguro o direito de viver no estatuto de sexo escolhido, ao mesmo tempo em que se fornece a possibilidade de detecção e ruína realizadas dentro das condições socialmente estruturadas, nas quais este trabalho ocorreu”. Para Saleiro (2013, p. 38), *passing* são modos pelos quais os sujeitos adquirem estatuto e reconhecimento no género desejado. Todavia, tanto Garfinkel quanto Saleiro explicam que as situações de *passing* mostram que, embora passando despercebido aos protagonistas, a demonstração do género tem que ser cuidadosamente “gerida” e é objecto de estrita vigilância por parte dos outros.

A título de exemplo, nos meados de janeiro de 2018, marquei encontro com Adneuze no KFC de Tijuca Shopping que se localiza na zona peri-urbana da cidade de Maputo, às 18 horas e combinamos como ponto de encontro o banco Moz localizado na Tijuca. Quando nos dirigíamos ao estabelecimento da KFC, cruzamos com dois jovens que ao nos verem arregalaram os olhos e com um riso irônico comentaram em voz alta: “são dois homens e aquele com cabelo grande deve ser a pita” e continuaram a rir. Ignoramos os comentários e continuamos a caminhar.

Na nossa frente estava estacionado um carro que imediatamente acendeu os faróis em intensidade máxima focando em nós. Quando chegamos perto do carro, os jovens no seu interior proferiram insultos e ofensas verbais, “é mulher ou homem”, “maricas”, “o mundo está perdido” “aquele de cabelo é a dama”. Essas ofensas verbais eram acompanhadas de risos por zombaria e desdém, ou por desprezo com intuito de ridicularizar e rebaixar a mim e a Adneuze.

Adneuze ficou ofendida e bastante irritada, e reagiu gritando “calem a boca”; entretanto, os jovens insistiram com os comentários ultrajantes. Devido à persistência dos jovens, sugeri a Adneuze procurarmos outro local e decidimos ficar num dos bares que estão nas bermas da estrada ao lado de Tijuca Shopping. Adneuze alvorotada comentou o seguinte: “odeio a zona de Tijuca porque cá existem jovens boçais”. Contou-me que, em 2017, na paragem Rangel foi agredida pelos cobradores e pelos modjeiros; por isso, quando sai de dia pensa duas vezes no que vestir. Comenta que no próximo sábado tem *xitique*¹³⁰ em Harare e queria vestir uma blusa que a barriga de fora, com um *sobretudo* transparente e uns calções, mas como terá que se deslocar através de transporte público, tem receio de vestir o traje almejado, porque na paragem Limpopo existem potenciais agressores.

No decurso do trabalho de campo observei que a Adneuze quando sai durante o dia veste roupas discretas e unissex, calça apertada; poucas vezes a Adneuze usa enchimentos com espuma para modificar seu corpo quando sai. Ela somente se monta quando atua como *drag queen* em eventos¹³¹; conseqüentemente é ridicularizada e reprimida por “manas” que se montam para frequentar os espaços públicos. “Como pode uma mana dizer que é travesti sem mama?” questionaram a Kimberly e a Pamela quando Adneuze se identificou como “mulher

¹³⁰ *Xitique* ou *Xitiki* é uma palavra tsonga que é traduzida para o português, comumente, como poupar, amearhar, juntar (CUNHA, 2011). Entretanto, para Trindade (2015), esta prática não pode ser reduzida a poupança e crédito rotativo, pois coexistem relações íntimas que colocam em circulação o próprio dinheiro, família, informação, comida, presentes, casas e afectos.

¹³¹ Importa referir que a maioria das “manas trans politizadas” se beneficiaram de um curso de formação *drag queen* organizado pela Lambda e parceiros onde aprenderam as técnicas de performances *drag queen*.

trans” em um dos encontros na LAMBDA. Conversando com Adneuze sobre as modificações corporais, ela explicou-me que, dentre várias razões que a levam a abdicar de investir bastante na transformação corporal está o receio de sofrer mais sentimentos hostis do que os habituais.

Em suas palavras:

eu gosto de andar com calças apertadas, blusas ou camisetas unissex porque do jeito como eu estou vestida já estou a agredir a sociedade. Agora se eu me montar como as “manas” de Nova Jersey, as pessoas vão falar coisas que não vão me agradar e eu hei-de passar a vida a trancar-me porque não estou acostumada a ouvir as falas que vão passar a falar. Prefiro ouvir o que eles falam e que já estou acostumada a ouvir quando saio do meu jeito.

Na seção anterior, expliquei que as “manas trans” têm códigos específicos relativos à forma de vestir durante o dia e a noite quando circulam nos espaços públicos e estes códigos também são compartilhados por mulheres cis maputenses. Assim, para algumas “manas trans” determinadas agressões que sofrem no espaço público não têm tanto a ver com a identidade trans, mas sim com estarem usando uma roupa inadequada. As narrativas que se seguem são ilustrativas nesse sentido:

Nelson: conta-me como você se veste para sair à rua de dia, por trabalho ou passeio.
Dalva: eu adoro por uma saia e coloco barriga fora normalmente, mas o mais importante é saber combinar as cores com o ambiente. Não saber combinar as cores agride as pessoas e eu sei combinar as cores com o ambiente. Quando coloco uma saia curta que chega aos joelhos primeiro faço uma boa depilação das pernas. A pele fica toda lisa e me visto como se fosse uma patricinha. Quem vai ter a coragem de bater em uma patricinha ou menina? Ninguém. Imagina eu sair para rua com pêlos, vestido de qualquer maneira com cores extravagantes de certeza as pessoas vão te bater. Vou te contar uma coisa, eu não gosto de cores exuberantes, aquelas que chamam muita atenção para o dia a dia, porque as pessoas acabam percebendo que somos diferentes. E também o que faz com que as pessoas apontem-nos muito é porque nós exageramos ao andar e a própria mulher nunca anda do jeito que andamos. As mulheres trans têm aquilo de que quando saem querem matar e acabamos nos ridicularizando de tanto querer matar, e acabamos fugindo do padrão do ser mulher. Você conhece a Ana Claudia, ela passa despercebida nas pessoas e as pessoas não percebem que aquela é aquele, uma Quitéria, a Lana e as de Nova Jersey não passam despercebidas, podem passar a primeira, segunda e terceira pessoa, a quarta vai descobrir que são homens pela maneira de vestir. As pessoas agridem não por causa do que a pessoa é, mas por causa do que a pessoa veste. Eu nunca fui agredida na rua. Pelo contrário as pessoas admiram.

A Dalva, a Astrid e a Thainã explicaram-me que às vezes as “manas trans” são agredidas porque, quando saem durante o dia usam roupas inadequadas que constroem as demais pessoas. Assim, o estar mal vestida vira uma metonímia para estar fora dos padrões aceitos. A Thainã me contou um caso em que uma “mana trans” foi agredida no mercado Ipanema não por ser “mana trans”, mas porque estava mal vestida:

Nelson: ouvi de algumas manas que existem lugares em que elas não arriscariam sair de dia como Coambo, então queria saber de vocês quais os locais que consideram tranquilo de andar e quais não são?

Astrid: eu acho que podemos andar em todos os sítios aqui em Maputo basta estar bem vestidas, não usar uma coisa curta para andar num local em que há multidão. Uma mana deve saber o que vestir quando sai. Colocar coisas curtas e extravagantes de dia, com certeza as pessoas começam a gritar e a apontarem.

Thainã: concordo com a Astrid, o problema é não saber vestir. Um dia sai com [menciona o nome da mana] de dia e ela foi agredida no Ipanema porque estava mal vestida não porque ela é mana até porque as pessoas que lhe gritaram pensavam que ela era uma mulher que vestiu mal, as senhoras que vendem no Ipanema lhe gritaram puta, puta, rodearam a ela para lhe despirem, mas quando lhe pegaram perceberam que ela era “mana”, aí piorou a situação, é um homem que se vestiu de mulher e ainda usou um vestido curto. Eu estava com ela, mas não fizeram nada comigo porque estava bem vestida.

Com essas narrativas percebo que algumas experiências de hostilidades que sofrem são causadas, do ponto de vista delas, por usarem roupas consideradas “erradas” e que constroem as pessoas. Como defende Pelúcio (2009, p. 191), o “‘dia’ é uma categoria temporal que encarna um tipo de sociabilidade com a qual as travestis (no meu caso, as ‘manas trans’) não parecem à vontade em lidar”. Por isso, certas “manas trans” quando saem de dia apostam em roupas “decentes” que garantem certa respeitabilidade e transitabilidade evitando assim agressões e olhares indecentes. Outras “manas trans” apostam na “montagem estratégica” como uma forma de garantir transitabilidade segura durante o dia.

Tiago Duque (2013, p. 138), em sua tese de doutoramento realizado no contexto brasileiro mostra casos de interlocutoras trans que também destacam o saber vestir e comportar para não causar constrangimento ou ser mal atendida nos estabelecimentos comerciais de vestuários e assessórios. Por seu turno, Samudzi e Mannell (2015, p. 9) explicam que por medo algumas mulheres transexuais sul-africanas mantêm um comportamento estético masculino como uma forma de gestão do estigma e se tornarem menos visíveis ao preconceito.

No universo em análise, algumas “manas” quando usam roupas consideradas inadequadas evitam espaços públicos onde atitudes hostis podem aparecer. Lembro-me que, em Setembro de 2018, no período da manhã voltando para casa depois de uma festa na companhia da Lucia e da Dalva, sugeri que subíssemos o mesmo transporte que fazia trajeto Zaire, Coambo, vice-versa e, no terminal, a Lucia subiria em outro para o seu bairro, visto que o trajeto que sugeri era mais rápido e econômico.

A Lucia olhou fixadamente em mim e falou mais ou menos o seguinte “eu no Coambo, bêbada e vestida de macacão curto essa manhã é para os *modjeiros* e cobradores festejarem. Não, não, melhor subir chapa que segue o trajeto da Avenida Tic Tac, demora, mas chego bem

em casa, quem sabe se tivesse companhia arriscaria sem problema, você e a Dalva descem antes do terminal”. De trás de nós vinha a Pamela, que pediu que a esperássemos para, juntos, caminharmos para a paragem. Ela vive na mesma zona com a Lucia, então quando nos alcançou, comentei com a Lucia que poderíamos pegar o transporte que segue o mesmo trajeto. A Lucia e a Pamela declinaram da proposta: “nem vale a pena, não quero bater boca com *modjeiros*”, negou a Lucia.

Outra ocasião em que, na minha companhia, uma “mana” enfrentou comentários deselegantes foi em meados de Fevereiro de 2018, no período da tarde na Cidade de Matola. Nesse dia a Eugênia e eu saíamos da casa dos pais dela e caminhávamos para a paragem. Todavia, na rua principal que dá acesso à paragem de transportes, estavam três jovens fazendo manutenção de fios elétricos. Quando notaram a nossa presença pela rua, um deles elogiou a exuberância das formas curvas do corpo da Eugênia. Porém, o outro dúvida que o corpo da Eugênia seja de mulher, começa a elencar traços masculinos na aparência dela e em voz alta diz “não é mulher! Aquela é homem, aquelas nádegas são esponjas”.

Os dois concordam com a opinião do terceiro jovem. Depois todos comentam “que vergonha”, “você precisa levar burrada para deixar essa palhaçada, já se viu aonde homem vestida de mulher, você precisa de *chamboco*¹³² para deixar essa coisa”. A Eugênia manteve-se calada e quando estávamos um pouco distantes dos jovens ela desabafou: “a vontade que tinha era responder a eles, mas agora já sei me segurar, só escuto e vou embora, se fosse naquele tempo eu iria insultar a eles.” Disse-lhe que evitar confrontos verbais na medida do possível é a melhor solução. Ela explicou-me o seguinte:

eu às vezes fico confusa com as pessoas da zona. Os gritos e insultos dependem dos dias. Quando nesse dia querem gritar eu me espanto, digo vivo aqui nessa zona, mas nesse dia quando o espírito não está comigo, vão me insultar e no meu íntimo eu pergunto o que eles fumaram hoje, porque não entendo eles sabem que sou mana e vivo nessa zona. Por isso, as travas saem de noite, juro. É engraçado que às vezes eu passo despercebida, mas uma pessoa te descobre e começa a gritar e chamar atenção aos outros, é homem aquele, vejam as barbas, e depois as outras pessoas correm fazem uma roda em ti para te perceber. Depois, não aguento com crianças, quando são muitas, elas te deixam passar te seguem ou te ultrapassam e param na sua frente, começam a te olhar.

Com essa fala da Eugênia percebo que a discriminação, o preconceito e as agressões verbais fazem parte do cotidiano das pessoas trans. A imprevisibilidade do comportamento das pessoas da sua zona lhe deixa perplexa. Pergunto-lhe se ela tem medo de andar de dia. Ela respondeu que ultimamente não tem medo porque “se o homem debocha tem desejo e quando

¹³²*Chamboco* significa o mesmo que cacete ou chicote.

a mulher agride verbalmente é porque tem inveja”. Entretanto, comentou que detesta ficar muito tempo nas paragens, por isso prefere sair de casa nos intervalos em que nas paragens têm poucos passageiros e os transportes estão vazios. Todavia, nos dias em que vai trabalhar suporta comentários ultrajantes e olhares estranhos na rua e nas paragens lotadas de pessoas.

Tal como a Adneuze e a Eugênia, a Jovanna também informou que detesta ficar muito tempo nas paragens. Fez essa revelação quando lhe convidei para conhecer a minha casa e demorei em ir buscá-la na paragem. Cheguei cinco minutos depois da hora previamente combinada. Depois de saudá-la disse-me: “não gosto de ficar muito tempo nas paragens, pior em bairros que desconheço, mas gosto que as pessoas fiquem à minha espera”. Quando perguntei por que detesta ficar muito tempo na paragem ela respondeu que é nas paragens onde são objetos de risadas, deboches, ridicularização, piadas e insultos. Isso se deve ao fato de que quando estão nas paragens elas ficam paradas e conseqüentemente viram o centro de olhares das pessoas.

Quando tomamos a rua em direção à minha casa, algumas crianças e alguns adolescentes riam, debochavam. Outras crianças e outros adolescentes ficavam com olhos estatelados e apontavam os dedos tecendo comentários e disputando entre si se a Jovanna era homem ou era mulher. Percebi que, para as crianças e os adolescentes, mas também para grande parte da população maputense, uma pessoa como a Jovanna era novidade, pois as pessoas trans não fazem parte do seu cotidiano. A Jovanna, sorrindo se mantinha indiferente à atitude das crianças, aos olhares de desaprovação e aos risos dos jovens e dos adultos que contestavam a sua performance de gênero.

Contou-me que tolera risadas e preconceitos de crianças porque são inocentes, mas para ela seria incompreensível os preconceitos de jovens e adultos, porque muitos dos que de dia lhe apontam o dedo, ridicularizam com risos e fazem piadas que se energizam em gargalhadas são os mesmos que de noite andam à sua procura. No momento da despedida, a Jovanna perguntou-me se existia outro caminho para a paragem. Tendo respondido que não existia, ela imediatamente disse-me que tinha de lhe acompanhar até subir o chapa porque não queria ser “*gritada*” e tinha medo e receio de caminhar sozinha numa zona desconhecida.

Os fatos narrados e minhas observações sobre as rotinas das minhas interlocutoras nas esferas públicas mostram que elas passam frequentemente por processos de humilhação, olhares de desaprovação, risos, desprezos e agressões verbais por parte daqueles que se sentem incomodados pela presença das “*manas trans*” na rua. Contudo, as “*manas trans*” nem sempre ficam quietas ou indiferentes a essas práticas de tratamentos. Similarmente ao que foi

identificado por Kulick (2008, p. 229), em relação à reação das travestis de Salvador, identifiquei que algumas “manas trans” confrontam os agressores, exigem serem respeitadas e expulsam as crianças e os adolescentes quando apontam os dedos e riem delas. Outras preferem ficar caladas, ao invés de contestar provocações e olhares de reprovação.

A título de exemplo, em Maio de 2018, depois da sessão do cinema no espaço seguro de Sommerschild na companhia da Eugênia, da Brigitte, da Astrid e da Kimberly decidimos voltar para Nova Jersey a pé pelos bairros. Quem nos orientou os caminhos para chegar à casa da Thainã foi a Astrid. Pelas ruas éramos o centro das atenções: olhares sobre nós, rostos de espantos, risos, gargalhadas e comentários de que elas eram homens disfarçados de mulheres. A dado momento, certas pessoas fixam seus olhares sobre nós com rostos de desaprovação e desprezo e imediatamente Brigitte pergunta: “estão a nós olharem por quê? Somos também pessoas. Querendo como não vão ter que aceitar a nossa presença”. Ao longo do caminho encontramos crianças com uniforme escolar e a brincarem: entretanto, quando passamos a elas, seguiram-nos e começaram a rir por um bom tempo.

A Kimberly ficou irritada e berrou para as crianças. Revoltada, falou em voz alta mais ou menos o seguinte: “vão para frente agora, não quero olhar para trás e ver as vossas sombras. Somos pessoas normais como vocês, eu não sou pato que quando anda tem uma fila de patinho atrás, muito menos estou a fazer campanha para ter seguidores, vão para frente”. As crianças imediatamente correm para frente; entretanto, as outras “manas” começaram a rir e aconselharam a Kimberly para ter calma e se conter porque são crianças. A Kimberly retruca: “essas crianças me tiram do sério. Vocês as “manas” não deveriam acobertar as atitudes erradas das crianças porque são crianças é preciso chamar atenção”.

Outras “manas trans” adotam estratégias para frequentar espaços públicos sem terem que sofrer humilhações, insultos e agressões verbais e físicas. As “manas” que têm condições econômicas estáveis transitam nos espaços públicos seja de dia ou de noite com recurso à táxi e carros alugados. Contudo, apenas poucas “manas” têm condições para alugar carro e andar de táxi. As minhas principais interlocutoras muitas das vezes usam transporte público e andam em grupo¹³³. Juntas se ajudam moralmente nos espaços públicos. Outras ainda, como a Eugênia,

¹³³ Nos finais de Maio de 2018, na sede da Associação LAMBDA, encontrei-me com a Jovanna e o Luis, um gay discreto, mas que carinhosamente é chamado de Luísa pelas manas. Numa roda de conversa juntamente com a Tyfanne, a Lucia e a Sandra. A Jovanna contou num tom irônico que quando saí, chama “Luísa” para lhe acompanhar e como ele/a é discreto e musculoso, as hostilidades verbais são reduzidas. Contou ironicamente o seguinte caso: “é verdade! Saí do Sahara sem ser “gritada”, talvez porque estava com a boneca e como ela é musculosa, tem aparência de homem as pessoas tiveram medo de insultar (*risos*). Mas aí tem um problema: as

quando decidem sair vestidas de minissaias, amarram capulana minimizando as agressões verbais e humilhações ou apostam em pôr roupas tidas como “decentes” e que, na sua visão, ajudam a evitar agressões e zombarias.

Lembro-me que em Março de 2018, de noite, a Eugênia, preparando-se para uma festa de que voltaria no dia seguinte de manhã, ao se montar dobrou uma capulana e colocou na parte traseira da calcinha modeladora. Ela me explicou que depois do término da festa retiraria a capulana da parte traseira da calcinha para amarrar com vista a subir o transporte público, minimizando os constrangimentos de ser “*gritada*” e humilhada no decurso do trajeto para casa. No contexto de Maputo como mostra Cruz (2012, p. 114), “as mulheres jovens ou mais velhas costumam carregar a capulanana bolsa para que seja usada no caso de algum acidente”.

Durante o início do trabalho de campo em andanças na companhia das “manas” nos espaços públicos, eu tinha a sensação de que existia uma aparente aceitação no contexto de Maputo, porque não presenciava formas hostis de agressões físicas.¹³⁴ Talvez porque elas monitoravam seus corpos em busca de sinais que as tornassem menos vulneráveis a *devires* violentos, tais como passar a ser conhecida, integrar a comunidade de vizinhança, pensar o que usar, por onde andar e às vezes se refugiarem em casa/vizinhança durante o dia para só se exporem à noite. Todavia, certo dia depois das “manas trans” descerem do transporte público presenciei comentários ultrajantes, estigmatizantes e depreciativos contra as pessoas trans:

No mês de Maio de 2018, fiquei todo dia em casa da Thainã e saí à noite junto com as “manas” Eugênia, Thainã, Jovanna, Astrid e Brigitte, pois iam trabalhar na Matola. Decidimos subir o mesmo machimbombo¹³⁵. O transporte estava lotado. Tivemos que ficar parados. Logo na entrada os passageiros concentraram seus olhares para as minhas interlocutoras. Dois jovens sentados no banco traseiro do machimbombo olharam fixadamente para a Eugênia e um deles comenta para o outro se são homens ou mulheres. Um disse que era mulher, o outro nega dizendo ao companheiro para prestar atenção na mão e no braço, porque não eram de mulher. O primeiro se convence que as minhas companheiras não são mulheres e ambos começam a rir estrondosamente e comentam que o mundo está perdido. A Eugênia em voz alta chama atenção aos jovens dizendo: “ao invés de vocês murmurarem coisas sem sentido é melhor perguntarem o que somos curiosidade mata”.

O que tu és? – perguntou um dos jovens. A Eugênia respondeu que era uma artista de jazz. A Eugênia muda o tom da voz e conversa de forma moderada com os jovens. A Astrid e a Brigitte olham para a Eugênia e trocam piscadela depois sorriem. “Onde cantas oh mana Eugê?” – perguntou a Brigitte, sorrindo. Sorrindo, a Eugênia disse que canta jazz menciona o nome do bar (*não pude memorizar o nome*) e comenta que

peças pensam que tenho um homem, mas quando saio com ela eu é que tenho que arcar com as contas (gargalhadas)”.

¹³⁴ Embora eu não pude observar as experiências de agressões físicas contra as “manas trans”, em campo pude ouvir essas experiências através do senso de humor das minhas interlocutoras. Esse assunto trato no capítulo seguinte.

¹³⁵ *Machimbombo* é mesmo que ônibus no Brasil e autocarro em Portugal.

“ é pena que não trouxe cartão para dar a esses jovens, mas da próxima vez vou oferecer os cartões para vocês me verem atuar”. Um dos jovens pede para a Eugênia cantar e ela começa a cantar: “estou calada eu sei que vocês falam mal de mim, mas eu não vos respondo só penso em minhas coisas”. A Eugênia comenta que esse trecho era apenas um cheirinho da música. Os jovens ficaram calados e a Eugênia disse a eles que não precisavam ficar constrangido com a letra.

Confessa para os jovens que ela não é artista e sim estava a brincar com eles. Cinco minutos depois a Eugênia, a Astrid, a Brigitte e a Thainã descem na paragem para subirem outro carro que lhe levam para Matola e eu permaneci no mesmo machimbombo em direção à minha casa. Quando desceram, os olhares de passageiros acompanhavam os movimentos da descida das “manas trans”. Depois que desceram, o cobrador, num tom que denota raiva pergunta que pessoas são aquelas que desceram e uma passageira que estava ao lado da Thainã solta um riso estrondoso e comenta em voz alta: “falta de vergonha na cara são homens vestidos de mulheres”. Outros passageiros se deleitavam rindo desse comentário da passageira; um dos jovens comentou que sentiu nojo das manas trans e que nem teve coragem de olhar duas vezes para elas. Para esse jovem, as manas trans são aberrações. Outra passageira comentou que aquelas pessoas são uma dor para uma mãe e ninguém merece ter filhos daquela espécie. Em suma, as conversas que se seguiram depois da descida das minhas companheiras foram de desaprovação e condenação moral da identidade do gênero das manas trans (Caderno de campo, Maio de 2018).

Como venho enfatizando acima, nos espaços públicos, as pessoas trans lidam com a agressividade verbal, olhares de desaprovação¹³⁶ e discriminação em quase todo momento e alguns sujeitos manifestam abertamente opiniões e sentimentos negativos tais como ódio, desprezo, repugnância, nojo e vergonha quando vêm as pessoas trans. Porém, algumas “manas trans” criam uma série de estratégias de negociação destinadas a minimizar os riscos de serem hostilizadas.

A ação da Eugênia acima descrita, em que ela diz aos jovens que é uma cantora, pode ser lida como uma estratégia de controle bem humorado de situações em que sentimentos hostis podem aparecer. Em certas ocasiões pude observar que nos transportes públicos algumas “manas trans” mobilizavam conversas jocosas e lúdicas entre elas, divertindo os passageiros; outras interagem com os passageiros jovens transformando algumas interações numa espécie de sedução com recurso à ludicidade. Nessas circunstâncias as “manas trans” mobilizam a jocosidade como um mecanismo de defesa.

Em seu livro *The Spectacle of Violence: homophobia, gender and knowledge*, Gail Mason (2002) mostra que as pessoas que já sofreram ou sabem da possibilidade de vir a sofrer hostilidade por conta de sua sexualidade criam uma percepção subjetiva de conhecer os riscos e as estratégias que devem adotar para garantir um senso de segurança. Segundo esta autora, os

¹³⁶ Importa destacar que pude observar ao longo das andanças com as “manas trans” que em alguns casos, os olhares e as atitudes das pessoas podem não serem sempre de reprovação, mas de perplexidade ou curiosidade, pois não é comum ver as pessoas trans em Maputo.

homossexuais criam “mapas de segurança” para circularem pelos diversos espaços da esfera social¹³⁷.

Embora Mason (2002) defina o conceito de “mapas de segurança” em relação aos homossexuais, pude observar ao longo do meu trabalho de pesquisa que as pessoas estigmatizadas em função da sua expressão de gênero analisam sua vulnerabilidade à discriminação, preconceito e agressão gerindo situações e grupos de pessoas que representam um risco à sua segurança.

Essas avaliações, para Mason, representam uma forma de conhecimento que leva as pessoas a monitorarem seus corpos e a criarem estratégias para serem mais ou menos vulneráveis aos perigos potenciais das hostilidades. Como mencionei acima, as minhas interlocutoras criam suas práticas de segurança, tais como pensar o que usar quando querem sair durante o dia, pensar por onde andar, se integram numa rede de vizinhança para serem conhecidas e andam juntas. Essas práticas de segurança funcionam como mecanismos de regulação da vulnerabilidade a sentimentos e atitudes hostis.

No dia seguinte partilhei o que fiquei a ouvir quando elas desceram do transporte público. Todas foram unânimes em afirmar que atualmente nos transportes, as pessoas as olham de forma estranha e manifestam a sua desaprovação moral, indignação, horror e repugnância quando elas estão ausentes¹³⁸. Quando perguntei como são vistas atualmente nos transportes públicos, elas responderam que:

Thainã: agora já está melhor, eu entro no chapa as pessoas não ficam escandalizadas como antigamente. O que acontece é que fofocam aí no canto.

Astrid: mas também as pessoas estão a cair na real. Todos os dias as pessoas estão a ver manas na televisão. Se existe homofóbico, eles são discretos, não batem de frente. Quando subimos chapas, as pessoas se comportam bem, do tipo, não falam, só olham e calam. Falam depois de nós termos descido do chapa, como você bem ouviu.

¹³⁷ Mason (2002, p. 84) define mapas de segurança “como uma matriz de atributos e relações em constante mutação, personalizada, ainda que compartilhada, que os indivíduos empregam a fim de circular no espaço público e privado” (Minha tradução).

¹³⁸ A percepção de que as pessoas na cidade de Maputo mostram a sua desaprovação moral na ausência das pessoas trans foi também descrita na etnografia de Mendes de Souza. Esta autora quando viu quatro jovens travestis no restaurante e passou a observar, sobretudo, a reação das outras mesas em relação a elas descreve o seguinte: “e para minha surpresa, ninguém as olhava, era como se fossem invisíveis ou até mesmo dava uma falsa impressão que aquela cena era corriqueira para os presentes no restaurante. Entretanto, na hora em que duas travestis se levantaram para ir ao banheiro, vi que muitos olharam e fizeram comentários com os colegas de mesa. Não pude ouvir o que diziam, mas chacoalhavam a cabeça em sinal de desaprovação” (MENDES DE SOUZA, 2015, p. 100).

A fala da Astrid ajuda a entender que comportar-se bem não é apenas desaproveitar. É fazer invisível essa desaprovação. Entretanto, conforme Lucia, responsável pela coordenação nacional dos assuntos relativos às mulheres transexuais na associação LAMBDA:

em Moçambique a comunidade trans não sofre violência física, não há registro de violência física, se há violência física na comunidade é porque nós fomos provocar alguém, do tipo fomos ter com alguém cobramos 500 meticais e depois da transa queremos 800 meticais, e essa pessoa nos bate. Mas eu andar na rua de sapato alto, chegar alguém me bater à toa, isso não acontece, não há registro disso aqui.

A fala da Lucia indica sem dúvida, a forma silenciosa de se viver às situações de discriminação que estão sujeitas as “manas trans” e que as múltiplas formas de violência contra as pessoas LGBT em geral e pessoas trans em particular não são pautas políticas para a LAMBDA. No entanto, embora inexista registro sobre agressões físicas na comunidade LGBT moçambicana, as “manas trans” na esfera social de Maputo estão sujeitas as diversas reações hostis¹³⁹. No meu entender, a falta de registro de casos de múltiplas formas de violência para além da dimensão física de agressão ocorre porque as pessoas trans não relatam casos de hostilidades e “violências morais” sofridas, promovendo a naturalização de múltiplas violências.

Isso se dá também por elas nomearem apenas experiências mais concretas como violentas, tais como os casos de agressões físicas. E ainda, nomeam como “violência”, as experiências pelas quais elas se percebem como co-responsáveis, como as (tensas) negociações com clientes, deixando inteiramente de lado a dimensão da violência estrutural pouco elaborada e mal compreendida.

Os relatos de agressões físicas resultantes dos desacordos com clientes foram recorrentes em contextos de socialidades entre as “manas trans”. Lembro-me que, no decurso do trabalho de campo, a Jovanna e a Astrid foram agredidas pelos clientes quando tentaram roubá-los; conseqüentemente, a Jovanna ficou com cicatrizes no corpo. Kimberly contou-me

¹³⁹ Em sua tese *Sexual rights activism in Mozambique A qualitative case study of civil society organisations and experiences of lesbian, bisexual and transgender persons*, Maria Judite Chipenembe (2018) constata também que não há cultura de relato de casos de violências na comunidade LGBT moçambicana e que no país não existe registro de qualquer pessoa que esteja sendo criminalizada, processada ou assassinada por causa da sua orientação sexual e identidade de gênero. No mesmo sentido, Fabiana Mendes de Souza (2015) observou que segundo os seus interlocutores não há relatos de violência física contra homossexuais nas ruas da cidade de Maputo (e nem no resto do país).

que na tentativa de “gritar” um cliente, este a jogara do carro em movimento e Kimberly fraturara a sua perna¹⁴⁰.

Todavia, como pude observar ao longo da pesquisa, minhas interlocutoras, para além das agressões físicas resultantes das tensas negociações com os clientes, lidam diariamente com diferentes formas de preconceitos que capturam as suas subjetividades substituindo-as por formas de ser e agir que interessam a sociedade. Em meu entender, as situações de desrespeito que as “manas trans” sofrem são atos discriminatórios por negarem a dignidade às pessoas trans como sujeitos que merecem respeito e consideração.

A mera observação das andanças que fiz ao longo do trabalho de pesquisa na companhia das minhas interlocutoras não é suficiente para ilustrar as múltiplas experiências de preconceito e discriminação que elas sofrem no cotidiano, porque eu só pude observar as reações das pessoas em certos espaços públicos e não pude observar as reações das pessoas em espaços institucionais tais como postos de saúde, esquadras policiais e na identificação civil¹⁴¹. Mas em conversa sobre o assunto, houve momentos em que uma ou outra “mana trans” admitiu ter passado por situações de agressão física, discriminação e humilhação na rua, nas esquadras policiais e nos centros de saúde¹⁴². As narrativas seguintes ilustram certos casos de agressão física e humilhação:

Eugênia: no Coambo, não quero saber, me tiraram do chapa da janela, os modjeiros puxaram meu cabelo e gritavam *é xitavane* essa aqui. Havia uma senhora que tentou me defender também lhe tiraram do chapa. Foi o meu pior dia, eu trazia um corte de cabelo feito com mechas compridas. Eu a perguntar o que se passa? Os *modjeiros* só me *gritavam*. Nesse dia nem quero lembrar. Aquela senhora dizia deixem a ela. Na altura tinha 20 anos, ainda vestia brega, mas chamava atenção. Chegou um motorista de boa fé e nem tinha pessoa no carro dele, puxou-nos eu e aquela senhora para entrar no carro e nos tirou dali.

¹⁴⁰ O ato de “gritar” os clientes têm suas dinâmicas, regras, códigos morais e valorativos que sustentam ou deslegitimam a sua prática. Os marcadores sociais tais como raça, capital financeiro e idade; os atributos sociais como aparência e a suposta nacionalidade dos clientes influenciam para se desencadear ou não, o ato de “gritar”. Contudo, este fenômeno não será abordado aqui, neste trabalho.

¹⁴¹ Durante o período do campo pude ver os documentos de identidade das minhas interlocutoras e saber como negociavam para tirar os documentos. Pelas fotos pude observar que elas não cortavam o cabelo, mas tinham que organizar o cabelo ou trançar para poder tirar a foto. Uma minoria de manas contou-me ter sofrido discriminação nos sectores de identificação civil, mas “a discriminação não é a regra, porque também depende da sorte da pessoa”, me contou a Astrid. Por isso, as “manas” de Nova Jersey me disseram que tratam seus documentos de identidade na identificação civil localizada na zona do Ronil próximo dos bombeiros, porque existe uma senhora que as atende bem.

¹⁴² No que diz respeito às narrativas de discriminação, preconceito e estigmas nos centros de saúde e outros espaços institucionais em Moçambique contra as pessoas trans (ver CHIPENEMBE, 2018, p. 168-181). Sobre as experiências de discriminação nos centros de saúde e dos agentes policiais contra pessoas trans no contexto sul-africano (ver SAMUDZI e MANNELL, 2015; SCHEIBE et. al., 2018).

Lana: antigamente era difícil sair de dia agora está melhor. Lembro que um dia no Botafogo uns jovens me bateram bem, mas eu não fiz nada (*coloca-se a rir e as outras manas também começaram a rir descontroladamente*). Eu já passei por muita coisa, queriam me violar em Viana com uns moços, lutei e me cortaram com faca (*abre a mão e mostra-me a cicatriz*).

Jovanna: já me tiraram roupa e fiquei nua no Sahara. Por isso, tenho trauma quando vou para lá, mas nós passamos mal antigamente (*risos que expressam superação de momentos de constrangimento social e deixar claro que a situação é amigável*). Já fizeram bola com minha peruca na discoteca, eu atrás da peruca os moços a chutarem de um canto para o outro (*risos que expressam que a situação vivenciada por Jovanna é para ser tratada comicamente*), acabei desistindo e voltei para casa toda horrível.

Quando nas conversas tomei conhecimento de que no passado a Jovanna, a Eugênia e a Thainã já haviam sido presas, elas descreveram processos de humilhações e agressões verbais que sofreram nas esquadras com os agentes policiais. Por exemplo, a Eugênia contou-me a seguinte experiência:

Eugênia: quando fui presa na esquadra de Mucare eu comi o pão que o diabo amassou (*risos que expressam superação dos momentos de constrangimento social*), os policiais não queriam me colocar na cela feminina porque para eles eu era homem, humilharam-me e falavam mal: “já se viu aonde um homem vestir-se de mulher”. Lá havia três policiais, dois queriam que eu fosse presa na cela dos homens, como é possível isto, é coisa de vergonha (*risos cômicos, que estimulam solidariedade*), então outro era bonzinho, disse que não podiam me colocar na cela dos homens porque eu poderia ser espancada, violada ou mesmo morta pelos prisioneiros e se isso acontecer seria um problema para eles. Esse policial convenceu os outros para eu ficar na cela feminina e depois os outros aceitaram se não fosse por causa dele, eu teria sido colocada na cela dos homens.

Nelson: e como as mulheres reagiram quando te colocaram na cela feminina?

Eugênia: não tinha mulher na cela, é raro encontrar mulheres nas esquadras.

Estas conversas confirmam casos de agressões físicas e humilhações que as “manas trans” enfrentam no seu cotidiano. Todavia, algumas “manas trans” remetem essas experiências de agressão física ao passado. No ponto de vista delas, essas agressões ocorriam porque no passado existiam poucas “manas trans” que se aventuravam a sair durante o dia e conseqüentemente as pessoas apresentavam atitudes hostis contra as poucas “manas” que se aventuravam a sair durante o dia.

Se de acordo com Miguel (2019, p. 185), alguns intelectuais africanos – como Caroline Tushabe – sugerem que a homofobia em África só apareceria depois da instalação de movimentos LGBT, que pretenderam visibilizar a questão. Para minhas interlocutoras, as situações de preconceito e de hostilidades melhoraram nos últimos três anos e as pessoas não as agredem fisicamente; simplesmente tecem ofensas verbais, apresentam expressões faciais depreciativas e conversas paralelas negativas a respeito das pessoas trans. No ponto de vista dela, isso seria uma “melhoria” e se deveria ao fato de existir visibilidade das pessoas trans na

cidade de Maputo e devido às telenovelas brasileiras que têm no seu elenco personagens LGBT e que passam em alguns canais televisivos moçambicanos.

No entanto, mesmo a despeito de ter observado que as “manas trans” em Maputo circulam em espaços públicos caracterizados pelo preconceito, pela experiência de humilhação, ofensas verbais e olhares de rechaços por parte de pessoas desconhecidas. Observei também que existem pessoas nas ruas, nos bairros e em eventos festivos que interagem, tecem elogios, brincam, são gentis e admiram as pessoas trans inscrevendo-as no rol das relações humanas carregadas de afeto, respeito e consideração¹⁴³.

Lembro-me que, no mesmo dia em que voltamos de Sommerschield a pé, quando chegamos ao bairro de Nova Jersey encontramos cinco crianças que estavam a brincar na rua. Quando viram a Eugênia, a Brigitte, a Astrid e a Kimberly, três crianças correram e abraçaram a Kimberly chamando-a de “mana” Jovanna. A Kimberly abraçou as crianças e disse que não era a Jovanna e sim a Kimberly; outras “manas” começaram a rir dizendo que é normal as crianças confundirem os nomes das “manas”. Com esse gesto percebi que as crianças, que convivem ou conhecem pessoas trans acabam respeitando-as, uma vez que estas fazem parte do seu cotidiano¹⁴⁴.

Continuamos com a caminhada e perto da discoteca *Privilege* encontramos uma senhora vendedora de frutas que saudou as minhas companheiras; elas responderam com delicadeza, transparecendo uma familiaridade. Soube depois através da Brigitte que aquela senhora conhece as “manas trans” de Nova Jersey. Seguimos pela rua lateral da discoteca e paramos em frente de um estabelecimento de venda de roupas e bolsas usadas. Logo que paramos uma senhora cordialmente disse para elas apreciarem as bolsas e as roupas. Com senso de humor a mesma senhora disse à Eugênia o seguinte: “menina, vais ter que deixar essa tua saia, é muito linda”. A Eugênia riu e num tom jocoso respondeu que deixaria e que inclusive também deixaria a blusa. Esse comentário rendeu gargalhadas estrondosas entre os presentes. Depois começamos a apreciar as bolsas e roupas.

¹⁴³ Durante todo o período de campo pude observar que as pessoas que tratam com afetividade e receptividade as “manas trans” grosso modo são sujeitos pertencentes às suas redes de relacionamentos ou pessoas conhecidas. A maioria é composta de sujeitos que vive no mesmo bairro com as manas. Em casa da Jovanna, pude encontrar jovens que iam fumar e assistir TV e que tinham empatia e interagiam com consideração com as “manas”. Na casa da Thainã encontrei mulheres jovens heterossexuais que dominavam as gírias e os estilos de vida das “manas”. No campo pude observar uma rede significativa de pessoas que convivem sem preconceitos com as “manas trans”.

¹⁴⁴ As crianças da dona da casa em que a Thainã alugou, os sobrinhos e as sobrinhas da Jovanna chamam as “manas trans” usando seus nomes sociais.

Enquanto apreciávamos, entra na casa da senhora vendedora um jovem com mais ou menos 20 anos. A Astrid prestou atenção ao jovem e num tom de brincadeira comenta que o jovem que entrou era marido dela e a vendedora responde que o jovem era filho dela. Como a Astrid tinha vestido uma saia curta, comentou que vai ter que amarrar capulana, porque estava em frente da sogra¹⁴⁵. O comentário da Astrid propiciou gargalhadas para nós.

Em suma, durante o trabalho de campo observei que as minhas interlocutoras transitam pelos espaços públicos enfrentando olhares condenatórios e expressões faciais depreciativas que traduzem sentimentos de repugnância, horror e indignação. Em alguns casos as “manas trans” são vistas como seres risíveis e em outros casos são alvos de comentários ultrajantes com tom de voz acentuado e olhares de rechaço. Mesmo diante da exposição a essas múltiplas formas de discriminação, a contribuição que minha a experiência etnográfica traz é de mostrar também que as “manas trans” têm capacidade de agência.

No entanto, a capacidade de agência não é interpretada e vivida de maneira homogênea. Como podemos nos inspirar nos raciocínios de Saba Mahmood (2019, p.147): a capacidade de agência das “manas trans” pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas, como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas. Assim, as “manas trans” acionam diversas estratégias individuais e coletivas para transitar os diversos espaços públicos. Algumas evitam sair sozinhas de dia; ou evitam sair com roupa considerada inadequada; ou ainda, quando saem com roupa inadequada levam consigo uma capulana. Outras evitam frequentar espaços urbanos, principalmente as ruas e as paragens percebidas por elas como de extrema existência de pessoas com reações hostis. Outras ainda apostam por uma “montagem estratégica” durante o dia.

Finalmente, a outra contribuição que este estudo traz à literatura está em mostrar que no contexto de Maputo existem pessoas que interagem, sentem simpatia e admiram as pessoas trans inscrevendo-as em suas relações sociais com afeto e respeito. A intimidade, o conhecimento, parece, então, minimizar as agressões contra as “manas trans”. Essas pessoas, para usar a formulação de Hélio Silva (1993, p. 119) criam uma aceitação interacional que se revela solidamente ancorado no estilo de vida do grupo, para muito além de meros interesses comerciais ou outros.

¹⁴⁵ É regra no sul de Moçambique as noras se preocuparem em vestir corretamente na frente das suas sogras.

AMIZADES, SOCIALIDADES E DISPOSITIVOS DE JOCOSIDADE

6. SIGNIFICADOS DE AMIZADES E DINÂMICAS DE SOCIALIDADES LÚDICAS E JOCOSAS ENTRE AS “MANAS TRANS”

“Entender a forma e a força da vida interior de nativos - para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa - parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, *entender uma piada* - ou, como sugeri acima - interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos” (GEERTZ, 1997, p. 107).

O presente capítulo trata da socialidade, da amizade e da jocosidade na vida das “manas trans”. Estruturei-o em três seções. Na primeira analiso práticas e significados relativos às relações de amizade no universo trans; na segunda descrevo as relações lúdicas, cômicas e jocosas, com intuito de analisar as dinâmicas destas socialidades entre as “manas trans”; na terceira seção mostro como as relações de amizade influenciam as socialidades lúdicas, cômicas e jocosas das mesmas.

As relações e interações sociais estabelecidas entre as “manas trans” colocam um desafio conceitual no que se refere ao uso dos termos “sociabilidade” e “socialidade” para o estudo dos aspectos lúdicos, cômicos e jocosos¹⁴⁶. Discuto as dinâmicas lúdicas, cômicas e jocosas das minhas interlocutoras a partir da noção de socialidade ao invés da noção de sociabilidade, entendida a partir do quadro teórico de Simmel.

Na acepção de Simmel, sociabilidade é uma forma lúdica de sociação, livre de impessoalidades e de conflitos. No entanto, segundo os críticos, a noção simmeliana de sociabilidade é limitada e problemática porque estaria associada ao caráter moralmente positivo e não conflituoso das relações (PEREIRA, 2010). De acordo com Strathern (apud PEREIRA, 2010, p. 152), o conceito de sociabilidade tem como principal problema ter-se tornado um termo

¹⁴⁶ Alguns autores contemporâneos têm feitos distinções entre a noção de sociabilidade e de socialidade. Por exemplo, no seu estudo sobre os parakanã, Fausto propõe uma distinção entre socialidade e sociabilidade, com o primeiro termo sendo usado para falar da qualidade abstrata do social em geral, sem determinar o caráter da relação, enquanto o segundo (sociabilidade) apontaria para uma especificação do primeiro, para um tipo de sociabilidade percebida pelos agentes como moralmente positiva (FAUSTO apud LECZNIESKI 2005, p. 154). Segundo Lecznieski (2005), um aspecto interessante da distinção feita por Fausto é que ao invés de opor uma noção à outra, estabelece-se uma continuidade entre os termos. Por isso Lecznieski (2005, p. 155), no seu estudo com os Kadiwéu, sugere que a socialidade começa (apenas) onde a sociabilidade acaba. Em outras palavras, a socialidade começa já na esfera das relações comumente ditas de sociabilidade.

viciado na ideia de estabelecimento de relações positivas e não conflituosas. Por causa dessa perspectiva limitada do termo, a autora defende o conceito de socialidade, que remeteria ao estabelecimento de relações que engendram associações ou ações tanto integrativas como disruptivas.

Neste trabalho, penso que é adequado utilizar o termo “socialidade”, para descrição e análise dos aspectos lúdicos, cômicos e jocosos das “manas trans”, em vez “sociabilidade”. Contudo, nas discussões em torno das noções de sociabilidade e socialidade, não aceito a distinção entre os dois termos tampouco assumo que tal distinção não exista, apenas ilustro como alguns autores contemporâneos lidam com os dois termos. À semelhança de Fausto, considero produtivo entender que existe uma continuidade entre os dois termos: a socialidade começa na esfera das relações de sociabilidade.

No mesmo sentido de Pereira (2010) destaco que nos aspectos lúdicos, cômicos e jocosos estabelecidos pelas minhas interlocutoras e por mim observados havia simultaneamente tanto elementos amistosos como hostis (quando utilizados com intuito de humilhar, satirizar, criticar e ridicularizar). Argumento que as interações lúdicas, cômicas e jocosas são formas lúdicas de socialidade, ao mesmo tempo integrativas e disjuntivas, que articulam críticas, subjetividades e moralidades mobilizadas para gerar o controle social, o alívio e o entretenimento.

Sendo uma pessoa cisgênero e sem muita afinidade prévia com o universo trans tive dificuldade inicialmente em apreciar a cultura lúdica e jocosa das minhas interlocutoras, mas este é, justamente, o ponto, pois segundo Berger (2017, p. 133), “o estranho é precisamente identificado como tal por sua incapacidade de compreender a cultura cômica interna ao grupo. A cultura cômica é, ao mesmo tempo, inclusiva e exclusiva”.

Nesse sentido, para fazer parte da rede das “manas trans” e entender sua “cultura cômica” tive que ser incluído em suas redes de relações e aprender os códigos e os sinais verbais e não verbais estabelecidos para mostrar que uma situação é cômica. Também aprendi ainda os códigos e os sinais verbais e não verbais criados, que ditam que o momento lúdico já passou e pode-se retornar à interação “séria”.

Por fim, parte deste capítulo é sobre experiências cômicas, mas não quer dizer que de um capítulo humorístico se trata, embora eu realmente espere que os leitores rissem de vez em quando, pois não faria sentido não mostrar extensivamente a matéria-prima que está sendo estudada. Peço desculpa por gorar as expectativas de quem o vai ler, mas trata-se, aqui, de levar

o humor, o jocoso e o cômico seriamente para compreender como as “manas trans” vivenciam as suas vidas.

6.1. Amizade: uma temática para pensar as pessoas trans

Certamente que em alguns casos particulares algumas travestis conseguem estabelecer laços de amizade sólidos e duradouros com outras. Mas em geral elas me diziam não ter *amigas de verdade*, e que desconfiavam de todas as travestis indiscriminadamente e a afirmação era acompanhada no mais das vezes por uma lista detalhada de travestis de quem elas se julgavam *amigas*, mas que cometeram traição: espalhando *fofocas* maledicentes, roubando seu namorado, não demonstrando a menor preocupação com suas eventuais doenças e problemas de saúde, furtando seu dinheiro ou negando um empréstimo (KULICK, 2008, p. 60, grifos meus).

Como ficou evidente nas páginas precedentes, a construção da expressão de gênero entre pessoas trans passa diretamente pelas relações e os espaços compartilhados entre elas. Na esteira do pensamento de Rocha (2011), as relações entre pessoas trans estão também imersas na formação de amizade, nas parcerias, nos ensinamentos, nos desentendimentos e no aprendizado da linguagem e da jocosidade.

Dada a complexidade das relações entre as “manas trans”, busco nesta seção analisar as práticas e os discursos relativos às relações de amizade a partir das conversas geradas ao longo da pesquisa. Mostrarei como as “manas trans” concebem e vivenciam suas amizades; como se conheceram; quais são suas afinidades e como interagem com as pessoas consideradas “amiga(o)”.

No entanto, importa referir que nesta seção não faço uma análise sistemática apoiada no campo de estudos sobre amizade. Tal empreendimento exigiria uma análise de fôlego, o que levaria a correr o risco de me afastar de um dos objetivos desta tese que é pensar na relação entre socialidade lúdicas e amizade ou, mais concretamente como as relações de amizade influenciam as dinâmicas lúdicas e jocosas das “manas trans”.

Há algum tempo, a temática da amizade vem sendo amplamente discutida além dos limites da antropologia¹⁴⁷, mas também na Sociologia na Filosofia e na Psicologia social. A antropóloga Claudia Rezende (2002a, 2002b), institucionaliza a temática da amizade no âmbito das ciências sociais brasileiras. Ela mostra, entre outras coisas, que por meio da noção de

¹⁴⁷ Nos primórdios da Antropologia, a temática da amizade recebeu pouca consideração e era estudada sob a rubrica do parentesco. Consequentemente, alguns pensadores clássicos deixaram de compreender as diferentes maneiras pelas quais essas duas formas de relacionamento podem ser construídas em contextos socioculturais (ver KILLICK e DESAI, 2010).

amizade pode-se visualizar a construção de vínculos que fornecem aos indivíduos laços de identidade e um sentido de pertencimento social. Ademais, Rezende (2002b, p. 86) tem uma sugestão extraordinariamente frutífera para os estudos da amizade: tratar a amizade como uma via de acesso privilegiado para pensar a pessoa em um determinado contexto sociocultural.

A epígrafe que abre a seção consta na etnografia de Don Kulick (2008), sobre travestis em Salvador. Fica evidente na citação que somente em alguns casos particulares as travestis soteropolitanas estabelecem vínculos sólidos e duradouros de amizade, mas no geral os laços entre as travestis são marcados por suspeita e desconfiança mútua; conseqüentemente, alegam não terem *amigas de verdade*. Ao conviver com as travestis soteropolitanas, Kulick (2008, p. 58) reconhece que existe cooperação, aconselhamento e aparente boa convivência afetuosa e alegre entre as travestis, mas mesmo assim argumenta que os laços entre as travestis são extremamente frágeis. Na visão de Kulick, a fragilidade das relações e interações sociais entre as travestis deve-se a:

(...) Talvez as travestis não dediquem muito tempo a tentativa de construir relações duradouras entre si porque a *cultura travesti* é, em larga medida, uma *cultura individualista e jovem*, produzida por indivíduos que são jovens ou que desejam permanecer jovens. Uma cultura constituída, posta em prática e perpetuada por indivíduos cuja maior preocupação não é com a sua vida social, mas com a sua aparência. Uma cultura na qual a beleza feérica importa mais do que uma esplendida habilidade social; na qual o número de namorados, clientes e conquistas sexuais na forma de “vícios” é muito mais valorizado que o *número de amigos*. Uma cultura baseada na atração, no *sex appeal* e na feminilidade. E talvez, o que é mais importante, uma cultura na qual todas essas qualidades são conquistas práticas: produto de um esforço consciente e de intensa manipulação física, que muitas vezes têm início na tenra juventude e permanecem durante toda a vida de uma travesti (KULICK, 2008, p. 61, grifos meus).

A etnografia de Kulick (2008) é um relato da vida cotidiana das travestis de Salvador, que enfoca o modo como vivem, agem, pensam e falam sobre a própria existência em certo período e contexto de vida de suas vidas. Ademais, a amizade não é o foco da etnografia de Kulick. Embora Hélio Silva (1993, p.54) também não tivesse como foco a amizade no universo das travestis do Rio de Janeiro, observou a existência de vínculos sólidos de amizade que se mantêm entre elas contra a teia esgarçada de desentendimentos, brigas, fuxicos e até agressões físicas.

A minha pesquisa de campo, no que tange à amizade, revelou que o universo trans tem suas formas particulares de estabelecer relações de amizade. Como todo o relacionamento, a amizade tem seus aspectos positivos e negativos. O interesse, a tensão, a decepção, a desconfiança e a maldade na dinâmica das relações entre amigos (as) ou sentimentos negativos

entre amigos (as) são assuntos debatidos na literatura especializada sobre a amizade (REZENDE, 2002a; SOUZA, 2006; ROCHA, 2011; KOURY, 2015).

No entanto, creio que a interpretação que Kulick faz sobre a fragilidade nas relações que se estabelecem entre travestis é plausível, pois o autor como etnógrafo afirma o que as travestis dizem de suas relações e se contentou em reproduzir no seu texto, ao modo de um decalque esses dizeres. Por exemplo, afirma que “as travestis em geral dizem não ter *amigas de verdade*” ou argumenta que “a cultura travesti é uma cultura individualista e jovem marcada por alto grau de suspeita e de desconfiança”¹⁴⁸.

Em meu entender, Kulick (2008), ao analisar as relações entre as travestis de Salvador deu ênfase aos *dizeres* sobre suas relações sociais na casa, com os clientes, com os namorados e no espaço da prostituição, por exemplo, mas pode ter prestado pouca atenção aos diferentes repertórios que as travestis utilizam para falar de suas relações de amizade especificamente.

Em seu trabalho, intitulado *Entre o estranho e o afeto: construção de sentidos sobre as relações de amizade entre travestis residentes em Uberlândia*, Rita Martins Rocha (2011) interpreta de forma diferente as relações sociais (especificamente as de amizade) entre travestis. A autora descreve e analisa os repertórios que as travestis usam para falar sobre as relações de amizade a partir dos relatos de afetos, parcerias, companheirismo e desentendimentos. Recorrendo à linguagem de suas interlocutoras, a autora identifica cinco repertórios para falar da amizade entre as travestis: *amizade-babado*, *amizade-batalha*, *amizade-família*, *amizade-segredo* e *amizade-uó*. Rocha argumenta que as travestis uberlandenses legitimam suas relações de amizade de forma positiva ou as difamam.

Dos cinco repertórios, dois me interessam de perto para o presente trabalho: a *amizade-babado* e a *amizade-uó*. No primeiro, a autora destaca ideias positivas das relações entre travestis como o sentido de pertencimento, de compartilhar a vida junto a outras travestis, a ajuda nos momentos difíceis e ao uso do humor crítico, o qual por se dar entre as travestis que mantêm um afeto positivo e respeitoso é aceite pela via do riso e da jocosidade. E no repertório *amizade-uó*, Rocha destaca os aspectos negativos que as travestis dizem das relações de amizade entre si. Por meio desse repertório as travestis falam de suas decepções umas com as outras e descrevem seu universo como marcado por rivalidade, competição, fofoca e maldade.

¹⁴⁸ Parece que Kulick estava interessado em saber se suas interlocutoras têm *amigas de verdade*. No entanto, *amiga de verdade* é um dos tipos ou níveis de amizade. Existem outras formas de amizade distintas desta que também são relevantes para análise sociológica.

Em minhas observações sobre as relações sociais entre algumas “manas trans” e nas conversas sobre amizade notei uma dissonância entre o que observava e os discursos sobre o fenômeno da amizade entre elas. Os discursos apontavam para direções diferentes, sendo ambíguos e por vezes aparentemente contraditórios em relação ao que eu observava na prática sobre as relações que estabelecem entre elas. Por exemplo, é comum observar duas “manas trans” sempre juntas, a conversar, fofocar e trocarem intimidade e segredos, mas ao perguntar uma delas se são amigas a resposta ser ambígua.

Tais ambiguidades convidam a uma investigação mais profunda sobre os discursos e os sentidos da amizade entre as pessoas trans. Para tentar escapar dessas ambiguidades, vou seguir a orientação metodológica de Favret-Saada (apud MOLINIER 2014, p. 22): de tratar os enunciados sobre amizade das minhas interlocutoras como “*dizeres*, recusando-me a relacioná-los com qualquer realidade empírica, suspendendo todo julgamento da realidade”.

Contudo, à luz das minhas leituras sobre relações de amizade, das observações e conversas que tive com as “manas trans” sobre o assunto, argumento que o compartilhamento da mesma expressão de gênero funciona para que as amizades entre as “manas trans” sejam construídas e vivenciadas mesmo diante da crença que elas têm de que os seus relacionamentos amistosos são marcados por suspeita, competição e desconfiança.

6.1.1. Amigas, “conhecido (as)” e “melhores amigas”

A maioria das “manas trans” que participaram da pesquisa passa boa parte de seu tempo junta, partilhando experiências, brincando num clima amistoso, mas também hostil. A importância da rede de relações entre pessoas trans e nos segmentos de gays e de lésbicas é um fato incontestado e suficientemente explorado na literatura especializada (PLUMMER, 1983; WESTON, 1991; MACRAE, 1990; GUIMARÃES, 2005; SOLIVA, 2012)¹⁴⁹. Mas identifiquei poucas produções acadêmicas sobre relações de amizade entre as pessoas trans tanto nos

¹⁴⁹ Nos estudos LGBT, a literatura que analisa as relações de amizade e sua importância na história de vida e no processo de definição da identidade concentra-se majoritariamente no segmento gay (ver entre outros, WESTON, 1991; GUIMARÃES, 2005; SOLIVA, 2012; DANILIAUSKAS, 2016).

estudos de amizade quanto nos estudos trans. Exceção é a dissertação de Rocha (2011), que analisa as relações de amizade construídas entre travestis residentes em Uberlândia.

A literatura especializada sobre amizade diz que o termo “amizade” é um construto multifacetado, ambíguo e não existe uma definição consensual. Por isso, os estudos antropológicos sobre amizade ensinam a explorar as definições dos nossos interlocutores para compreender os seus significados. Tendo essa perspectiva antropológica em mente, nas conversas que fiz com as “manas trans”, quase sempre obtive uma resposta ideal ou perfeita para a questão “o que significa amizade?”: relação afetiva, de companheirismo, de confiança e de respeito mútuo entre os indivíduos, em que idealmente, ambos se solidarizam mutuamente nos momentos difíceis e alegres, como mostram as conversas seguintes:

Nelson: o que significa amizade para você?

Lucia: é difícil dizer o que significa amizade (*ficou em silêncio pensando*). Eu posso dizer que amizade é relacionamento com aquela pessoa que sempre está comigo em todos os momentos, que está sempre disponível quando precisar e eu também estar para ajudar essa pessoa nos momentos difíceis. Mas para mim é difícil definir a amizade no concreto, estaria a mentir para mim mesma, nós vivemos num mundo onde há muita falsidade, aquela pessoa que eu digo que é minha amiga, que chamo de amiga, que ao mesmo tempo eu estou ali para ela é a pessoa que acaba me traindo, então é difícil responder o que é amizade de forma clara e objetiva. É uma coisa complexa.

Nelson: sim, mas eu não estou interessado em uma definição clara e objetiva, mas entender o que te vem na mente com termo amizade.

Lucia: amizade é uma relação de companheirismo, confiança e de respeito mútuo sem falsidade.

Adneuze: é uma relação afetiva entre os indivíduos. É o relacionamento que as pessoas têm de afeto e carinho por outra que possuem um sentimento de lealdade. Mas entre nós essa amizade não existe, porque entre as trans existem rivalidade que nem entendo onde surgiu, não queremos ver a outra bem, feliz ou a se dar bem na vida. Em outras palavras, temos inveja uma da outra. Tipo ela não pode ser mais que eu, essas coisas. Por isso eu não tenho amizade com trans porque eu não confio em nenhuma delas.

Com essas conversas, observo que as interlocutoras apresentam uma ideia restrita a respeito do que a amizade é ou como deveria ser. Para algumas “manas trans”, assim como para as entrevistadas recifenses de Franch (2010, p. 26), “a amizade é um ideal inatingível, uma vez que as relações interpessoais nunca são totalmente isentas de interesse ou de maldade”. Este posicionamento fica evidente quando descrevem com mais detalhes as suas relações de amizade no universo trans, como aludem as formulações da Lucia e da Adneuze que entre seus relacionamentos existiria “falsidade”, “inveja” e “competição”.

A concepção idealizada de amizade das minhas interlocutoras é similar com a concepção dos entrevistados de Rezende (2002a), de Franch (2010) e de Magalhães (2016). Para os entrevistados desses autores, a amizade é também uma relação que exige confiança mútua, que

permite a troca de intimidade, de segredos e na qual se pratica um tipo de solidariedade que se baseia em estar presente junto nos momentos difíceis do outro para oferecer suporte.

Nos discursos das minhas interlocutoras acerca da amizade é frequente a distinção entre as seguintes categorias: “amigas”, “conhecidos (as)”, “amigas mesmo” ou “melhor amigas”, ratificando o que Rezende (2002a) já destacou no seu estudo, de que a amizade assume características diferentes de acordo com o tipo de relação. Com efeito, “as manas trans” estabelecem uma gradação entre as pessoas com que convivem, situando certas pessoas como “conhecidos (as)”, aqueles com quem se exerce uma relação sem “intimidade” e “segredos”, mas que podem conviver com elas esporadicamente; e outras como “amigas”.

Nos depoimentos de algumas interlocutoras, o termo “amiga” podia ter um sentido vago, mas em contraste com “conhecido (a)” significava alguém que está sempre presente, com quem se tem “intimidade” e com quem se brinca junto; e outras ainda eram vistas como “melhor amiga”. Este tipo de amizade tem um sentido muito limitado e é restrito a poucas pessoas e em contraste com o termo “amiga” e conhecida (o). “Melhor amiga” seria aquela pessoa que escuta, que sabe das dificuldades da outra, que aconselha, sempre presente e “confiável”. Para algumas interlocutoras, “melhor amiga” é considerada como “irmã”. A conversa com a Lucia é ilustrativa em distinguir os termos de “conhecido (a)”, de “amigo (a)” e “melhor amigo (a)”. Todavia, tal distinção não foi somente apresentada pela Lucia, mas também foi relatada pela maioria das interlocutoras:

Nelson: poderia me falar qual é a diferença entre conhecido e amigo?

Lucia: conhecido para mim é uma pessoa que converso com ele no dia a dia, tomamos alguns copos, mas não é meu amigo porque não temos envolvimento, nem laço de ligação profunda, confidencialidade. Não temos história e não temos vivências com ele. Simplesmente existe aquele respeito, ponto final e basta. Agora um amigo é aquela pessoa que está sempre comigo, que conhece o meu caráter, uma pessoa que abro o meu coração para contar os meus problemas e fico super à vontade. É uma pessoa que quando eu preciso que me console nos momentos difíceis está presente. Claro que tenho conhecidos que fazem parte, de certa forma, em alguns momentos da minha vida, mas amigo é aquele que tu já não olhas como amigo, tu dizes a pessoa que és minha *sister*, já não olho para ti como amigo, olho para ti como irmão. Olho para ti como alguém que faz parte da minha vida. É um parente profundo. Amigo é isso para mim. É meu ponto de vista.

Nelson: nas suas amizades não tens alguém que considera mais a amiga ou que confias bastante nela? Se tiveres este tipo de amiga como você chamaria essa amizade?

Lucia: eu já não tenho melhor amigo, porque as pessoas que considerava melhores amigas me traíram. Então para mim já não tenho essas classificações, esses padrões em amizades. Eu tenho uma amiga cis que hoje a considero minha madrinha. No início éramos conhecidas e não éramos tão ligadas como agora, mas quando tive suporte dela no momento em que estava desempregada e ela me indicou para ter com um familiar dela para me empregar no restaurante e acabei trabalhando nesse restaurante de conhecidas. Passamos para amigas e o nosso laço de amizade se fortaleceu, sempre saía junto com ela, ela se abre comigo, eu também me abro com ela, participo na vida dela e ela na minha e agora já não somos amigas, somos melhores amigas e ela é minha madrinha, é minha mãe.

A conversa com a Lucia, para além de ilustrar as distinções entre os termos “amigas” e “conhecidos (as)” e “melhor amiga”, sugere que a “amiga” que se mostra mais presente e mais leal, para além de ser considerada “melhor amiga”, era comparada com uma “irmã”. E com a intensificação da relação, a “melhor amiga” poderia ser considerada “madrinha” ou “mãe”. Esta informação corrobora os dados presentes na análise das representações sobre amizade no Rio de Janeiro, de Rezende (2002a, p. 115), pois a autora também mostra interlocutores que consideravam os amigos que se mostravam mais presentes e mais confiáveis como “irmãos”.

Entretanto, na mesma direção que Rezende, percebi também que as pessoas trans que valorizavam a “irmã” como modelo para a amiga, diziam não ter com os “irmã (os)” uma relação de amizade. Com exceção da Pamela que considerava suas irmãs biológicas e seus “pais” como confidentes.

Ao longo do trabalho de campo, encontrei algumas “manas trans” que dizem de modo geral que só têm “amigas e “conhecidos/as” e não têm “melhores amigas”; outras dizem ter essas três categorias; e outras ainda apenas dizem só terem conhecidos (as) porque não confiam em ninguém. Por exemplo, minha interlocutora Pamela foi enfática em dizer que somente tem “conhecidas”, “fãs” e “admiradores” e que se considera uma pessoa “reservada”. Em suas palavras: “amizade é comigo mesma, eu não tenho amigo. Amizade é confiança e eu não confio em ninguém. É meu gênio. Não quero intimidade com ninguém”. Para a Pamela, o vínculo de amizade pressupõe confiança.

Na conversa com a Pamela discordei profundamente do seu discurso, narrando experiências dela quando realizei meu trabalho de mestrado, em que quando a conheci em 2014, com a Quitéria, ambas me contaram que eram “amigas” e frequentavam juntas as festas LGBT. Também lembrei a ela que na formação dos agentes comunitários me dissera que a Eugênia era sua “amiga” e que, nos meados de Setembro de 2018, me contou que a Dalva era sua “amiga”. Diante dessas lembranças questioneei: no tempo em que você considerava essas pessoas como “amiga” o que é que te levava a dizer que elas são suas amigas? Ao que respondeu da seguinte maneira:

Pamela: no fundo não eram minhas amigas, eram minhas conhecidas. Então eu dizia amiga, mas não era amiga, mas sim conhecida. Ficava chato dizer a elas que somos conhecidas nas pessoas, mas em *off* eu disse a todas essas que eram minhas conhecidas. Todas as “manas” sabem que eu não topo ninguém. Eu não tenho paciência com ninguém. É meu gênio, mas respeito as pessoas que têm amigas, mas eu não gosto de amizade. Cortei toda a aliança com trans, já não brinco com ninguém. No geral tenho conhecida que saio para conversar e não dou chance para as pessoas entrarem na minha vida.

Nelson: então o que é amiga para você?

Pamela: amiga é aquela pessoa que divide espaço comigo, que conhece a minha vida. E eu não tenho essas pessoas. Minhas confidentes são pessoas do meu seio familiar, minhas irmãs, meu pai, minha mãe e, claro eu, sou a melhor amiga de mim mesma.

Minha intenção ao trazer a tensão na conversa com a Pamela não é deslegitimar ou desqualificar a sua fala. Mas, como ensina Ingold (2017, p. 226), em campo não podemos ter a ilusão de pensar que o que as pessoas nos disserem será verdadeiro ou maravilhoso e ao discordar do pensamento dos nossos interlocutores crescemos em sabedoria. Como observa Laugier (apud MOLINIER 2014, p. 28), “não é fácil saber ‘aquilo que queremos dizer’, nem ‘querer dizer’ aquilo que dizemos” (*mean what we say*), e isso é um elemento essencial do pensamento da linguagem comum”.

Assim, tal como Molinier (2014), só posso me contentar em *estar atento ao que as pessoas querem dizer*, e não rejeitar os *dizeres* como inadequados ou considerar que as pessoas falam mal, mas também não dar como certo que as pessoas sabem exatamente o que querem dizer. Deste modo, os *dizeres* da Pamela sobre seus relacionamentos mostram que conviver com outras pessoas não equivale a ter “amigos” no sentido mais restrito. Por isso, faço minha a observação como a de Franch (2010): embora a sociabilidade seja um elemento importante na amizade, ela nem sempre é definidora da amizade.

O discurso da Pamela demonstra que, ela chamava as outras de “amigas”, por etiqueta social, mas nunca as considerou. Assim, a partir de eventos de decepções ou situações de desentendimentos, as pessoas que eram consideradas “amigas” no passado, com o rompimento da relação podem serem consideradas “conhecidas” no presente, por exemplo. Mas também o contrário é válido, uma relação superficial com uma “conhecida” ao intensificar-se com o tempo, pode passar a ser de uma “boa amiga” ou mesmo “melhor amiga”, e por sua vez pode se tornar uma “madrinha” ou “mãe” como sugere a formulação da Lucia.

Dessa forma, “o relacionamento de amizade está sujeito a constantes mudanças, na medida em que se apresentam diferentes configurações situacionais e ambientais” (SOUZA, 2006, p. 27). E a meu ver, a temporalidade é importante para mostrar essas mudanças de categorias da amizade. Ademais, para a maioria das minhas interlocutoras, a amizade entendida enquanto confiança mútua é um ideal inatingível, pois as relações interpessoais entre as pessoas não são completamente isentas de maldade e de egoísmo.

6.1.2. Recrutamento das amigas, diferença de gênero e identidades na amizade

Nelson: Gostaria de saber um pouco sobre vossas amizades. Como se conheceram? como se tornaram amigas se é que são amigas ou usam outro termo para classificar? Será que entre vocês cada uma tem uma ou mais manas que as consideradas melhores amigas? Se sim. Por que ela ou elas são tidas como melhores amigas?

Astrid: eu conheci a elas através da Jovanna. Eu conheci a Jovanna no Facebook. Conversamos e, como tenho um tio aqui neste bairro, sempre eu vinha. E já conheci a Jovanna quando vinha passar férias (*mudança da entonação de voz para um tom lúdico e disse*) até ria dela com minhas primas do tipo vejam lá aquele marica que vende pão e que veste-se como uma mulher (*risos*). Então quando lhe conheci pelo Facebook ela me chamava para vir bater papo em casa dela. Daí comecei a amizade com ela. Vim viver com ela e depois conheci a Kimberly, a Brigitte, a Thainã. Digo que elas são minhas amigas.

Kimberly: neste grupo eu conheci primeiro a Thainã, através da Carmen Miranda, há muito tempo. Daí a nossa amizade cresceu, depois conheci a Jovanna que veio nos conhecer no Zaire. Isso foi em 2013 ou 2014. (*A Thainã corrigiu a Kimberly dizendo que conheceram a Jovanna em 2010, porque em 2013 ela estava a viver na Nova Jersey. A Kimberly concorda e continua*): Ela veio visitar, só que a casa não era nossa. Nós vivíamos de favor. Então a Jovanna sempre vinha nos visitar e a dado momento ela queria viver conosco lá, mas a dona da casa não aceitou, porque já éramos muitas. Ficamos com o contato dela e ela voltou para casa. Ficamos sem falar com ela por um bom tempo. A amizade com ela veio florescer em 2012 na T3 com a Lana. Mas entre a Thainã, a Jovanna, a Astrid e a Brigitte quem eu digo “minha melhor amiga”, não por questão de anos é a Thainã porque é uma pessoa que já sofremos juntas, não sofrer estilo preconceito de fora, mas na casa da Carmen Miranda onde vivíamos. Certos momentos nós vivíamos bem, mas (*Hei!*) por outro lado nós vivíamos mal. Quando conheci a Jovanna e a Brigitte passei a ter mais cumplicidade com a Jovanna e Thainã com Brigitte, mas sabendo que minha melhor amiga é a Thainã.

Thainã: eu também considero a Kimberly minha melhor amiga apesar das diferenças, porque passamos muitas coisas juntas. Ela fez muitas coisas por mim. Quando fiquei presa na cadeia, ela foi a primeira pessoa a vir lá na cadeia. Eu fiquei quase um mês. Quem vinha era ela e a Jovanna, então isso faz com que eu considere a elas minhas melhores amigas.

Brigitte: eu conheci a elas na Matola. Daí passamos a sair juntas. Vim para Nova Jersey e por fim acabei ficando na Nova Jersey, mas na altura que conheci a elas, minhas amigas eram a Nádia, Mariana, a Quitéria e a própria Pamela, andávamos juntas de trás para frente, mas hoje ela (referindo se Pamela) está no seu canto e as outras no canto delas e, eu estou aqui com elas. Então apesar dos pesares essas de Nova Jersey são minhas amigas.

Jovanna: como disse a Kimberly, eu conheci a elas no Zaire em casa da Carmen Miranda, a “mana” mais conhecida em Maputo. Então as pessoas que conheciam Carmen Miranda aqui na minha zona me diziam: “vai a Zaire conhecer outras manas, vão te ajudar”. Não pensei duas vezes. Fui para Zaire, porque aqui na Nova Jersey eu era a única eu não tinha nenhuma amiga “mana” que podíamos caminhar juntas para nos encorajar. Então eu fui à procura delas. Quando a Thainã e a Kimberly se mudaram da casa da Carmen Miranda, eu ia visitar a elas em T3. Mas logo no primeiro dia que fui atrás das “manas” em casa da Carmen Miranda para conhecer, me apeguei muito a Thainã, logo a amizade bateu. Tipo é esta minha amiga. Então a Thainã quando estava no T3 com a Kimberly disse-me que estava à procura de uma casa para viver sozinha. Então eu disse a ela: “vou te arranjar uma casa em Nova Jersey na minha zona”. Então essas “manas” que estão aqui são minhas amigas, principalmente a Thainã, porque quando ela passou a viver aqui na zona batalhamos juntas, passamos a sair juntas e as pessoas falavam. A gente tem nossas brigas, mas somos amigas unidas. São amigas porque me apoiam em tudo, me escutam, me dão opinião,

convivemos dia e noite e brincamos juntas. Por isso, além de amigas eu as considero minhas irmãs, porque tudo o que eu tenho sempre compartilhei com elas (...).

A conversa acima ilustra como as “manas trans” de Nova Jersey concebem as suas relações de amizade, os contextos em que se conheceram e quem são suas “amigas” no sentido restrito (“melhor amiga”) e no sentido amplo. Algumas “manas” detalham em seus discursos o tempo em que se conheceram. De modo geral, as “manas” de Nova Jersey se consideram “amigas”, no sentido amplo porque partilham o mesmo perfil identitário.

A conversa com Jovanna é ilustrativa nesse sentido, porque mostra que antes de conhecer outras “manas” ela se sentia sem pertencimento social. Ainda na conversa acima percebo um discurso que legitima as relações entre elas de forma positiva tais como, a ajuda mútua nos momentos difíceis e o companheirismo. Como mostrou Allan (apud MAGALHÃES, 2016, p. 21), a “amizade teria um papel importante na construção do senso de identidade, oferecendo suporte para que se reforce ou se mude essa identidade, na medida em que os amigos seriam importantes para a construção do *self* individual”.

Cada uma a sua maneira mostrou os fatos que interferiram para que se conhecessem. No caso da Astrid, ela conheceu a Jovanna nas redes sociais e passou a frequentar a sua casa e por seu intermédio dela, conheceu as outras “amigas”. Na mesma direção, a Lucia me disse como conheceu a maioria das suas “amigas trans”: “foi uma espécie de bola de neve, me tornei amiga de uma e depois essa foi me apresentando as outras”. A forma como a Astrid e a Lucia conheceram suas “amigas” mostra o que Souza (2006) destacou em seu estudo sobre amizade: amigos podem ser fontes de novos amigos, ou seja, pode-se formar novas amizades através de um amigo, intencionalmente ou não.

Por seu turno, a Thainã e a Kimberly se conheceram ainda na adolescência em casa de uma “mana trans” mais velha. Viveram muitas coisas juntas, por isso se conhecem mutuamente. Nos discursos das duas, a temporalidade aparece como marca relevante para que ambas se considerarem “melhores amigas”. Como observa Magalhães (2016, p. 121), “os ‘melhores amigos’ desenvolvem sua relação com tempo, a partir de eventos e situações marcantes”.

Por sua vez, a Brigitte conheceu as “manas” a Thainã, a Jovanna e a Kimberly na Matola, local de trabalho de algumas “manas” residentes em Maputo e depois passou a frequentar o Bairro de Nova Jersey e com o tempo se mudou para morar no mesmo bairro com as suas “amigas” no sentido geral. Por fim, a Jovanna conheceu a Thainã e a Kimberly quando lhe recomendaram ir conhecer outras “manas” e ao conhecê-las teve apreço inicial pela Thainã.

Portanto, a sua amizade com a Thainã, para usar o pensamento de Rezende (2002a), surgiu de uma empatia, de algo que “batia”, uma “química” subjetiva. Mas com tempo, o fato de a Thainã ter vindo morar no mesmo bairro e terem passado experiências compartilhadas de sofrimento, a relação evoluiu ao ponto de a Jovanna também considerar a Thainã a sua “melhor amiga”. De modo geral, a Jovanna considera as “manas trans” do seu circuito de socialidade como “irmãs”, ou seja, compara aos “irmãos” como modelo para amizade, mas não tem irmã (os) que considere amiga/os. A conversa seguinte sobre amizade e família é ilustrativa nesse sentido:

Nelson: (...) interessante a sua fala Jovanna (*entra a Eugênia em casa da Thainã e parei a conversa devido ao clima de boas vindas à Eugênia*), de considerar suas amigas como irmãs. Mas será que na vossa família vocês consideram alguns parentes como amigos?

Kimberly: eu não vou dizer que meus parentes são meus amigos. Eu não vou mentir. Não sou amigo dos meus irmãos nem irmã, porque eu não vou sempre à casa da minha mãe. Nos tempos em que eu ia para casa dela eu ainda estava em fase de transição. Era antes de me definir. Então ia para casa da minha mãe vestido de homem, ficava lá três dias e, quando voltava, vinha me vestir à mulher. A minha mãe sabe hoje que me visto à mulher, mas ainda não me viu frente a frente. Agora meu pai sabe de mim, porque ele me criou, cresci ao lado dele e ele sabe.

Astrid: eu tenho. Minha mãe é melhor amiga, ela sabe da minha vida. Aquele homem que me enganou minha mãe sabe. Então ela é minha amiga.

Eugênia: Eu não tenho parentes do tipo irmão, irmã ou mãe que são meus irmãos. Eu posso conversar com eles, mas não tenho intimidade. Enquanto que com as “manas” é diferente, tenho intimidade. Com minha irmã eu não converso sobre coisas íntimas relacionadas ao sexo, mesmo roupa ela não aceita me emprestar, mas com “manas” a gente se empresta roupa e falo sobre sexo. Com meu irmão, pior, às vezes eu tenho que me fazer de homem para ele me respeitar. Então em algum momento em casa deixo esse meu lado feminino e mostro o meu lado de homem para ele me respeitar. Porque ele me vê como se eu não fosse nada.

Jovanna: (*em um tom lúdico disse*) assim em casa não és a “mana” Eugênia, és o mano (*pronúncia nome masculino dela, o que gerou risos*). Respondendo a sua questão, eu, em particular não tenho muita ligação com meus parentes, mas vivo com as minhas sobrinhas e os sobrinhos e minha tia, como vês. Cuido deles, os meus irmãos vivem com a minha mãe noutra província, então não tenho aquela ligação profunda com eles como tenho com as “manas”. Por falta dessa intimidade, não posso dizer que a minha tia ou a minha sobrinha são minhas amigas, porque não temos intimidade que me leve a conversar sem receio quando estou com minhas amigas “manas”. Por isso, eu as considero como minhas irmãs.

Kimberly: mesmo a Astrid – que diz que a mãe é melhor amiga – ela não conta coisas que, entre nós, nos conta. Aqui falamos de sexo e sobre os homens, essas coisas, mas com sua mãe, você não fala isso ou fala? (*não, disse a Astrid*). Aqui temos intimidade e liberdade que em casa com nossos parentes não temos. (Conversa sobre amizade com as “manas” de Nova Jersey, Junho 2018).

Ao comparar suas relações familiares e suas amigas, os depoimentos das minhas interlocutoras mostram que elas têm pouca “intimidade” e “abertura” com os seus parentes

(irmãos, irmãs e pais) ¹⁵⁰. Excetuam-se os depoimentos de Astrid e de Pamela que dizem terem vínculos de amizade com seus parentes. O uso da nomenclatura de parentesco não se limita apenas ao uso da expressão “irmã”, existem as expressões “mãe” e “madrinha”. A expressão “mãe” é usada para se referir à “mana” que ajudou no processo da afirmação da expressão do gênero trans.

Importa referir que o uso da nomenclatura de parentesco para se referir aos amigo/as com mesma identidade sexual e de gênero não é monopólio das pessoas trans, sendo também frequente no segmento de gays e de lésbicas (WESTON, 1991; SOLIVA, 2012). Para Weston (1991), a prática de “se fazer irmão” entre gays e lésbicas poderia ser tão real para essas pessoas quanto eram nos vínculos consanguíneos. Na mesma direção que Soliva (2012), entendo que o uso da expressão “irmã” evoca ainda uma noção de irmandade que é fundamental para a construção de uma percepção de “nós” entre as “manas trans”.

Como referi em um dos capítulos precedentes, a maioria das “manas” de Nova Jersey conviviam em casa da Thainã ou em casa da Jovanna. Nesses espaços pude observar que no período da tarde, assistir TV – principalmente os canais de novelas e filmes – e escutar músicas eram práticas comuns entre elas. Outra dimensão significativa de sociabilidade que pude observar entre elas é a prática da comensalidade.

Durante o período que estive entre as “manas” de Nova Jersey, observei-as contribuindo dinheiro para o preparo das refeições¹⁵¹. Quem cozinhava era depois responsável em servir para os presentes e ninguém servia a comida sem a sua autorização. No mesmo sentido que Soliva (2012) entendi que o “comer junto” vai muito além da necessidade de aplacar uma carência fisiológica. Essa atividade entre as “manas” de Nova Jersey é plena de significados e regras que não discuto aqui, por falta tanto de espaço quanto de dados. Mas preparar a comida e comer junto, certamente, é também fazer amigos.

Para a maioria das “manas” que vivem fora do domínio familiar, os vínculos de amizade entre elas são meios de suportes em diversas circunstâncias caracterizadas pelo sofrimento ou pela alegria, tais como: doenças, dificuldades financeiras, celebrações de aniversários, feriados

¹⁵⁰ Levanto a hipótese de que no contexto moçambicano, a falta de intimidade e abertura em discutir sobre assuntos ligados à sexualidade com familiares não é do monopólio das “manas trans” tampouco de outros segmentos LGBT, mas é frequente entre as camadas juvenis cis. O estudo realizado por Osório e Silva (2008), em diferentes províncias moçambicanas com os jovens constatou que: “apesar dos inúmeros avanços que se têm realizado, o tratamento da sexualidade e da intimidade sexual no âmbito da família é ainda um processo constrangedor, marcado por silêncios na comunicação entre pais e filhas/os” (p. 138-139).

¹⁵¹ Ao longo do trabalho de campo passei também a contribuir para as refeições, seja com dinheiro ou ajudando na confecção das comidas.

nacionais e festas. Assim, estas “manas” forjam uma “lealdade familiar”, semelhante à que é vivenciada por algumas famílias biológicas (WESTON apud SOLIVA, 2012, p. 136).

Conforme Soliva (2012, p.136), a “lealdade familiar” consiste na obrigação moral de ‘estar junto’ quando se passa por um dado conjunto de situações sociais caracterizadas pela dor ou pelo prazer, tais como: adoecimento, morte, datas comemorativas e festas”. Entretanto, as “manas” que vivem nos seus domínios familiares dizem pedir apoio na família biológica. As que vivem fora do meio familiar dizem recorrer ao apoio da família biológica em caso de doenças e de incidentes graves:

Kimberly: a maioria de nós que vive fora do convívio familiar recorre às outras manas amigas para nos ajudar. Vou ficar doente aqui elas é que vão me cuidar. Então quando vemos que não estou a melhorar é daí que chamamos a família. Em caso de acidentes graves aí mesmos é que nós que estamos fora do convívio familiar a primeira coisa a fazer é ligar para a família. Eu já tive um acidente e fiquei um mês em casa da Thainã. Elas, as “manas” de Nova Jersey, é que estavam a me ajudar.

Quando perguntei às minhas interlocutoras se elas tinham relações de amizade com mulheres e homens heterossexuais, gays ou lésbicas obtive as seguintes narrativas:

Kimberly: eu aqui só tenho amigas mulheres, mas mesmo assim a relação com as mulheres não é tão assim ligada como aquela que tenho com as manas. A amizade com as mulheres não é de eu contar tudo a elas o que acontece de dia e noite. As mulheres que são minhas amigas são amigas de interesse, do tipo tenho falta de açúcar me ajuda (*risos*). É uma amizade para coisinhas básicas, mas aquela amizade de ter intimidade é entre nós. Amigos héteros ou gays eu não tenho, porque se tivéssemos viriam aqui para ficar um tempo conosco assim como fazem as mulheres. Os homens quando nos veem não querem a amizade, mas sim tirar proveito: beber, fumar e transar. São essas três coisas que eles têm na mente deles. (*e comer disse a Astrid*). Sim e comer. Essa é a quarta coisa. Mesmo namorando, entre nós, eu nunca ouvi uma “mana” a dizer que tenho um namorado que ajuda. Eu estive numa relação em que aquele homem não me ajudava em nada. Veja Nelson, eu tirar meu dinheiro para lhe dar para ele fazer bolo de aniversário para mim. É me ajudar isso aí? (*risos*). Para mim, os homens não nos querem para nada, enquanto com as mulheres existe um pouquinho de diferença, com as mulheres há aquela falsidade.

Astrid: eu tenho amigas mulheres, mas existem certas coisas que peço às minhas amigas “manas” e não peço às mulheres. Por exemplo, eu posso pedir à Jovanna para ir transar na casa dela e na cama onde ela dorme, mas com uma amiga mulher não posso, porque não é aquela amizade 100%, é aquela amizade falsa. Do tipo para te dar açúcar, sal, um pouco de arroz ela vai te dar, mas para te ceder cama não.

Nelson: então as coisas íntimas e pessoais vocês pedem ajuda entre vocês “manas”?

Kimberly: sim, sem nenhum problema. Por isso, digo que entre nós existe aquela amizade 100%. Porque partilhamos as coisas uma da outra sem problema.

Nelson: então na amizade entre as “manas” existe confiança e se contam segredos?

Jovanna: aquela confiança de dizer “eu ponho a minha mão no fogo por fulana” não existe. Porque se eu digo que vou desabafar com a minha amiga, o que acontece é que essa amiga leva a informação que contei para ser *máhúngu*¹⁵² para outra “mana”. Então a questão da fofoca dificulta aquela confiança 100%, porque por saber que o Nelson tem boca grande, vou lhe contar minhas coisas e depois vai contar para outras pessoas e pior com uma versão diferente do que eu contei.

¹⁵²*Máhúngu* significa notícia em tsonga e changana, línguas faladas na província de Maputo e Gaza, mas a expressão é usada pelas “manas trans” para se referir à fofoca ou para contar algo de novidade.

Eugênia: eu não tenho mulheres normais como amigas, mas sim tenho conhecidas. As pessoas que considero amigas são pessoas da comunidade trans. Podem ter todos os defeitos, mas somos amigas e nos conhecemos. Quando não estou bem eu sei que elas nunca vão me dizer Eugênia volta. Podem até serem falsas, mas são minhas amigas. São acolhedoras e tenho afinidades com elas. Não tenho aquela amizade profunda com elas. Agora homem é para transar e ir embora, amizade que é bom nada. Não confio em homem. Não consigo ter conversa íntima como faço com as “travas”. Agora com gays só tenho conhecidos e colegas por causa de trabalho, mas não tenho intimidade de falar coisas que falo quando estou com elas.

Com estas narrativas depreendo os relacionamentos que as minhas interlocutoras estabelecem com mulheres, homens heterossexuais e gays. Assim, com as mulheres heterossexuais, umas afirmam terem “amigas” no sentido estreito, com as quais convivem nos momentos de sociabilidade, mas não têm muita “intimidade” e “abertura”, como entre elas; outras afirmam ter “conhecidas” com as quais convivem superficialmente.

Com os homens heterossexuais, a maioria dizia que é difícil estabelecer qualquer tipo de amizade, pois estes se aproximam das pessoas trans com intuito de obterem vantagens e são seres desejáveis sexualmente. E com os gays dizem terem “conhecidos” e “colegas” de trabalho, com os quais não “têm intimidade”. A Adneuze foi uma das minhas interlocutoras que me disse estabelecer relação de “intimidade” e “confiança” com uma pessoa que se considera gay e que ela chama de sua “melhor amiga” e desconfia das pessoas trans por serem falsas “amigas”.

As interlocutoras deste estudo, ao compararem as amizades que estabelecem com pessoas não trans com as amizades que estabelecem com as “manas trans” deixam claro que estabelecem relações de amizades mais “profundas” com as pessoas trans do que com as pessoas não trans, embora entre amizades com trans haja espaço para alguma falsidade, como a Eugênia sugere. Assim, o critério de diferenciação é o grau da “profundidade”. A ideia da “profundidade” que as “manas” mobilizam para falar da amizade com pessoas trans é similar àquela que foi constatada por Rezende (2002a, p.96): envolvia afinidade, “intimidade”, troca de confidências e compartilhamento de experiências diversas.

Todavia, na mesma direção com Rezende (2002a, p. 103), relativamente à discussão sobre amizade entre as “manas trans”, encontrei duas ideias norteadoras de uma concepção nativa de pessoa: a existência de “qualidades” e “defeitos” e a divisão em camadas “superficiais” e “profundas”. Ambas as noções também possuem implicações morais para o modelo de amizade e para as relações em geral. Assim, como os entrevistados cariocas de Rezende, as “manas trans” têm ao mesmo tempo qualidades e defeitos, quer em termos de “personalidade”, quer em termos morais, concernentes a bons modos.

A Lucia, com recurso a uma metáfora disse-me: “tenho amigas trans, mas não são aquelas amigas em que eu posso me jogar na praia de Costa do Sol, ali no meio da Ilha, por elas”. Esta metáfora sugere que ela não tem confiança ao ponto de arriscar sua vida por uma amiga trans. Nesse sentido a metáfora capta a temática da desconfiança existente no universo das amizades entre pessoas trans em análise. Os discursos das minhas interlocutoras sobre a falta de confidencialidade entre elas inserem-se numa representação mais ampla que elas têm a respeito de uma suposta “natureza” das pessoas trans: “invejosas”, “mentirosas”, “falsas” e “fofoqueiras”¹⁵³.

No entanto, no universo estudado a desconfiança é muito mais construída na narrativa do que na relação e na prática. A maioria das “manas trans” do universo analisado aqui se desconfia, mas convive a maior parte do tempo juntas e com relações de amizades de aparente cumplicidade, afeto e alegria usando diferentes tipos de humor na interação. Os possíveis desentendimentos entre elas podem ser resolvidos com diálogo ou afastando-se das “amigas” ou ainda transformando as “falsas amigas” em “conhecidas”.

Assim, as socialidades lúdicas e jocosas dessas pessoas trans guardam uma relação com as suas relações de amizade. O prazer de conviver junto valendo-se do humor e da brincadeira é parte constitutiva da amizade para a maioria das minhas interlocutoras. Como observou Fine (1983), as brincadeiras ou relações humorísticas são encontradas entre grupos de amigos, especialmente entre amigos que estão juntos por longo período de tempo. Na mesma linha de pensamento, Comerford mostra que a brincadeira sublinha a amizade entre amigos:

os *amigos*, quando estão juntos, *brincam* entre si, e se há *brincadeira*, é porque se trata de *amigos* (entre os quais os limites para que uma pessoa se sinta ofendida são reconhecidamente muito amplos e portanto as provocações podem ser feitas com grande liberdade). *Amigos* fazem *brincadeiras* e *brincadeiras* fazem *amigos*, ressalvadas, evidentemente, as possibilidades 1) da *brincadeira* ser mal interpretada e fazer inimigos e 2) da falsa *brincadeira* (portanto verdadeira agressão) dos falsos amigos (COMERFORD, 2003, p. 89, itálicos do autor).

As narrativas lúdicas e jocosas no universo trans que demonstram proximidade, afeto e aparente conflito entre as “manas trans”, são o assunto da próxima seção.

¹⁵³ Sobre fofoca é possível depreender, na fala da Jovanna, um recado implícito sobre o efeito da fofoca que diz muito também sobre a natureza do trabalho antropológico: “por saber que o Nelson tem boca grande vou lhe contar minhas coisas e depois vai contar para outras pessoas e pior com uma versão diferente do que eu contei”. Espero não ter sido fofoqueiro.

6.2. Socialidades lúdicas, cômicas e jocosas entre as “manas trans”

As narrativas lúdicas e jocosas analisadas neste estudo foram feitas a partir de uma perspectiva sociointeracional. A maioria das narrativas lúdicas observadas se enquadra no conceito de *humor conversacional*. Para Stallone e Bastos (2011, p. 160), o “humor conversacional resulta das contribuições dos interagentes de modo colaborativo, conferindo significado(s) à atividade em curso, o que implica a união e o envolvimento dos participantes”.

Nos estudos LGBT há uma notável falta de pesquisa que analisam o humor conversacional, aquele que ocorre naturalmente em ambientes de conversação. Esta tese é um passo para preencher esta lacuna no universo das pessoas trans. Nas interações e práticas humorísticas entre minhas interlocutoras se misturam relações conflituosas, amistosas e lúdicas, evidenciando aspectos de conjunção e de disjunção. Em determinados momentos, as interações lúdicas são mobilizadas como uma provocação direcionadas a uma pessoa zombando-se das suas características físicas ou corporais, do vestuário ou de um incidente que lhe aconteceu.

Em outros momentos, as interações lúdicas são amistosas, mobilizadas para diversão, reforçar os vínculos de amizade, solidariedade, as relações interpessoais e os valores sociais. Ademais, algumas formas de socialidade ajudam a lidar com situações difíceis e desagradáveis ao promover a catarse de sentimentos de estigmatização, por exemplo. No universo em estudo, as dinâmicas lúdicas e jocosas, além de mostrarem certas ambivalências na interação entre as “manas trans”, são um dos componentes importantes de socialidades entre elas.

Na mesma direção que Pereira (2010), observei que nas interações lúdicas e jocosas existem certos limites que não deveriam ser ultrapassados para que o que começou de forma lúdica e amistosa não termine em briga ou, em alguns casos extremos, com um confronto físico. No entanto, esses limites são variáveis e de difícil apreensão.

As interações lúdicas e jocosas observadas apresentam diferentes modalidades. Algumas interações seguem os esquemas radcliffe-brownianos, podendo ser assimétricas ou simétricas¹⁵⁴. Quanto à sequência, no contexto analisado, observei que existem sequências longas e curtas nas interações lúdicas e jocosas. As extensões longas, segundo Holmes e Marra,

¹⁵⁴ No primeiro caso, um ou mais indivíduos poderiam fazer piadas, rir, zoar do outro, mas esse não retaliava, aceitando aparentemente as investidas jocosas cordialmente ou retribuindo um pouco e esporadicamente a gozação. No segundo, cada uma das “manas” envolvidas na interação lúdica poderia brincar, rir, zoar e fazer piadas mutuamente.

“estendem-se através de vários turnos porque as fantasias e anedotas levam tempo para se desenvolverem e, além disso, incentivam a participação” (apud STALLONE 2015, p. 62).

As sequências curtas são interações lúdicas e jocosas pontuais que não mobilizam muita participação e tampouco precisam de muitos turnos para se desenvolverem (STALLONE, 2015, p. 63). Quanto ao número de participantes envolvidos nas sequências lúdicas e jocosas identifiquei dois modelos também descritos por Stallone (2015): modelo de dois lugares e o modelo de mais de dois lugares¹⁵⁵.

Para Stallone (2015), o primeiro modelo se restringe ao par quem faz o humor e aquele que é colocado na berlinda ou como alvo da brincadeira ou do humor. No segundo estão envolvidos, além daquele que elege o alvo e aquele a quem o humor é direcionado, outros participantes que dão prosseguimento do trabalho de rir de quem está na “berlinda”. A seguir descrevo uma interação lúdica assimétrica de sequência curta e com o modelo de dois lugares e outra simétrica de sequência longa e com o modelo de mais de dois lugares, respectivamente:

1ª SITUAÇÃO

1. **Astrid** (*com uma voz acentuada diz*): de todas as “manas” daqui eu sou uma cinderela, como pouco, as outras comem como se fosse homem (*ri*).
2. **Thainã**: *Hã!* Querida, você de cinderela não tens nada. Uma cinderela dorme às 20 horas, mas você até às 00horas estás online no WhatsApp. E pior, calças número 44 (*nos colocamos a rir*).

2ª SITUAÇÃO

1. **Jovanna**: MK¹⁵⁶ é a minha marca preferida.
2. **Brigitte**: (*mostra a sua carteira e não pronuncia no nome da marca*).
3. **Lana**: (*em um tom de gozação, retruca e diz*): *Hã!* Nós não estamos a falar de coisas da Baixa¹⁵⁷.
4. **Brigitte**: (*em voz alta*) mana, a minha querida bolsa não é da Baixa (*risos*).
5. **Lucia**: a minha bolsa vem da Itália. Ofereceram-me de presente. Esta (*levanta a sua bolsa de marca Gucci*) subiu avião. Queridas se piquem nos olhos (*risos*).
6. **Lana**: a minha comprei na loja em Joanesburgo, na África do Sul. Eu sempre uso bolsas de marca. Esta é *Louis Vuitton*. Não uso coisas da Baixa como a Brigitte (*ri*).
7. **Brigitte**: (*em voz alta*) a minha não comprei na Baixa. Veja ela também é de marca. Olha o nome *Cleven Klan* (*risos resultantes da má pronuncia do termo Calvin Klein*).
8. **Lana**: (*em meio a risos pergunta*) qual é nome mesmo?
9. **Brigitte**: *Cleven Klan* (*risadas e gargalhadas*). [Caderno de campo, visita das “manas” na casa do investigador, Maio, 2018].

¹⁵⁵ Importa salientar que as minhas interlocutoras não fazem distinções sobre o tipo de relação, sequência e modelo de interação lúdica. Consequentemente, essas modalidades devem ser pensadas como categorias analíticas que podem não ter sentido para as pessoas que descrevem.

¹⁵⁶ MK (sigla da marca Michael Kors).

¹⁵⁷ Baixa é um bairro da cidade de Maputo com comércio de diversos produtos, entre eles, os falsificados.

A organização sequencial da primeira situação corresponde ao modelo de dois lugares e com uma sequência curta: A Thainã ocupa o lugar daquela que faz a gozação e a Astrid a de alvo. Discute-se sobre atributos de status relacionados ao refinamento à mesa, à compostura ideal, sobre padrões de consumo e feminilidade burgueses. Enquanto que a organização sequencial da segunda situação humorística segue o modelo de mais de dois lugares e com longa sequência: A Lana ocupa o lugar daquela que faz gozação e a Brigitte a de alvo. Fala-se aqui das marcas das bolsas e do local de compra para se produzir diferenças entre elas.

O turno da Lana na linha (3) sinaliza uma mudança de enquadre da conversa séria para convite a uma brincadeira. A Brigitte retruca da gozação aceitando a brincadeira, em meio a risos. Por seu turno, a Lucia na linha (5) alimenta mais a interação lúdica com elementos que revelam distinções. Na mesma direção, a Lana na linha (6) reforça as distinções e coloca a Brigitte na “berlinda”.

Esta, por sua vez, tenta sair do foco da gozação retrucando que sua bolsa não é da “Baixa” e reivindica que sua bolsa também é da “marca”. No entanto, comete uma falha ao pronunciar o nome da “marca” da sua bolsa. Esta falha propiciou risadas em nós os integrantes. A Lana se aproveita do incidente para gerar mais risos e questiona a Brigitte sobre como se chama a marca da bolsa e ela erra a pronúncia novamente, propiciando mais risadas ou gargalhadas.

Apesar de o riso ser a forma mais culturalmente estabelecida de se identificar o humor e o cômico nas interações, no contexto pesquisado, pude observar que o riso carrega significados ambíguos¹⁵⁸. O riso permite que os participantes sinalizem tanto o seu envolvimento na jocosidade, deixando claro que a situação é amigável, quanto para estabelecer o encerramento de um enquadre jocoso. Ademais, nas interações lúdicas, as minhas interlocutoras riem para superar momentos de constrangimento social, para indicar deferência, para estimular solidariedade ou para rebaixar alguém.

Em capítulos antecedentes, falei que as “manas trans” em certas situações usam o humor para produzirem diferenças e ou criticarem os gostos de estilos. Em outras palavras, entre as “manas trans”, a jocosidade quando mobilizada em alguns espaços, serve para produzir diferenciações e, ao mesmo tempo, brincar com elas. A situação acima descrita mostra que algumas “manas” podem em suas brincadeiras trazerem em meio ao discurso irônico a intenção

¹⁵⁸ Existem muitas respostas humanas, para além do riso, que podem indicar divertimento, ludicidade ou comicidade, tais como sorrir, piscar de olhos, mudar a expressão facial, dar risadas ou gargalhadas (ROBINSON apud JOSÉ, 2008, p. 15). Contudo, estas repostas humanas mencionadas que indicam a jocosidade variam de acordo com os grupos e as situações sociais.

de rebaixar, humilhar ou ofender outras “manas” e se considerarem moralmente superiores em termos estéticos, econômicos, mas também em possibilidade de acesso e consumo. No entanto, às vezes as pessoas rebaixadas não se ofendem, e pelo contrário, retribuem com riso as falas, pois estão cientes de que se trata de uma interação lúdica, cuja intenção é o divertimento.

Outras vezes algumas “manas” que são alvas das gozações ficam ofendidas quando suspeitam que a interação lúdica – para usar o pensamento de Berger (2017) – “‘foi longe demais’ tocou uma realidade crua e que, portanto, é muito mais do que somente uma brincadeira”. Como é o caso de uma situação jocosa em que a Jovanna foi alvo na interação:

3ª SITUAÇÃO

Eu estava em casa da Thainã assistindo novela na TV na companhia das “manas” Brigitte, Thainã, Kimberly e Eugênia. E soube que Jovanna estava em casa dela com o namorado. Em seguida ela veio para pedir arroz. Quando chegou cumprimentou-nos, e de seguida iniciou-se a seguinte conversação:

1. **Brigitte** (*faz piscadelas, a Kimberly em um tom de deboche dirigido a Jovanna, diz*): olá mana! O homem com ferros (*e ri estrondosamente e as outras também se colocaram a rir, menos eu*).
2. **Kimberly**: quando cheguei em casa da Jovanna ontem, vi um homem com ferros e a boneca, a Jovanna estava pendurada nos ferros (*fortes gargalhadas das manas menos eu*).
3. (*Observei que a Jovanna ficou constrangida e, com uma aparência séria, permaneceu em silêncio*).
4. **Thainã** (*rindo pergunta à Jovanna*): mana não teve medo? (*risos das outras, menos eu*).
5. **Jovanna**: se eu soubesse, Kimberly, que verias o incidente não teria aberto as portas da minha casa (*as outras manas se fartam de rir*). Então eu fiz mal em te contar.
6. **Kimberly**: era uma coisa que eu tinha que vir partilhar com as primosas. Já sabes.
7. **Jovanna** (*com uma voz acentuada – que denotava que estava zangada – diz a Kimberly*): não tinha o direito de contar essa estória.
8. **Kimberly**: mana, nem vale a pena se zangar. Você não ia me contar o caso se eu não tivesse visto o episódio (*risos das outras com grande intensidade*).
9. **Jovanna**: eram ferros de carro.
10. **Kimberly**: ferros de carro? Conta outra mana (*sinaliza com as mãos o suposto tamanho dos ferros*).
11. **Jovanna**: (*em voz alta*) afinal qual é a tua, Kimberly? Aqueles ferros são do carro ponto.
12. **Kimberly**: estás a ficar zangada.
13. **Jovanna**: Sim. Eu não gosto que falem da minha vida nas minhas costas.
14. **Kimberly**: mas o que falei para elas não é uma mentira nem é uma fofoca. Eu contei o que vi quando cheguei na sua casa de que você estava em cima dos ferros (*risadas de outras manas*).
15. **Jovanna** (*com uma voz exaltada*): então quando vens para minha casa é para recolher informação para rirem de mim.
16. **Kimberly**: amiga, nem vale a pena se zangar.
17. **Jovanna** (*interrompe a fala da Kimberly e fala em voz alta*): percebeste o tom com que a Brigitte falou do caso? Ela debochou de mim. É assim mesmo?
18. **Brigitte** (*ri descontroladamente*): eu só disse “homem dos ferros” (*ri*).
19. **Kimberly** (*sorrindo diz*): bonita, eu sei que estás zangada, mas não precisa. São nossas brincadeiras.
20. **Jovanna**: (*interpelava a fala da Kimberly. Fala em voz alta de forma apressada e nervosa enquanto as outras “manas” riem dela e a Jovanna decide ir embora*).
21. **Eugênia** (*reprime a Brigitte dizendo*): agrediste a Jovanna. Estás feliz (*ri*).

22. **Brigitte:** era uma brincadeira, “mana”. Ela ficou surpresa, porque não esperava que nós soubéssemos do caso. Ela não gostou da Kimberly ter nos contado o *máhungu*.
23. **Kimberly:** a Jovanna ficou surpresa. Ela não espera ouvir da Brigitte o *máhungu*.
24. **Jovanna** (*15 minutos depois, a Jovanna volta e diz seriamente*): estou a pedir que quando virem à minha casa, não levar as coisas que falamos para debocharem de mim. Não gosto. (*fechou a porta com força e foi embora*).
25. **Eugênia:** é você, Brigitte, que abriu essa sua boca.
26. **Kimberly:** não tem nada a ver. Quantas coisas que falamos debochando uma da outra.
27. **Brigitte:** mesmo eu quando não estou aqui elas vivem debochando, fofocando ou falando mal de mim.
28. **Kimberly:** aqui falamos mal uma da outra e fazemos piadas uma da outra. Ninguém deve fazer papel de vítima. Quando a Thainã foi presa brincamos com isso. Eu também quando não estou aqui, debocham de mim. Então não vale a pena ela querer se fazer de santa aqui.
29. **Eugênia:** ou talvez ela pensa que contamos o caso em frente do Nelson.
30. **Thainã, Kimberly e Brigitte:** talvez seja isso.
31. **Nelson:** coitado de mim. Eu não sei de nada. Contam-me.
32. **Kimberly:** nem vais saber da estória. Já sabes!
33. **Brigitte:** Nelson só ouviu a parte de homem dos ferros (*riso*), mas não sabe da estória.
34. **Kimberly:** entre nós não vem ela desempenhar o papel de vítima. É o nosso jeito de brincar, debochar da outra quando está ausente. Talvez ela pensa que o Nelson sabe do assunto. E ela nem imagina que essa informação foi o bom dia de vocês (*risos*) bem antes de Nelson chegar aqui.
35. **Thainã** (*ri*): ela não sabe que, mal que a Kimberly chegou aqui de manhã acordou todo o mundo para contar a novidade (*risos*) [Caderno de campo, o homem dos ferros, Fevereiro de 2018].

Esta terceira situação corrobora com o axioma de que as relações humorísticas podem produzir *face-loss*, uma vez que o humor e o constrangimento andam juntos (Billig, 2005). Assim, o tom de deboche da Brigitte na linha (1) coloca a Jovanna como alvo de gozação. No entanto, o tom da Brigitte foi percebido pela Jovanna linha (17), como um tom ofensivo cuja intenção era debochar dela. Por isso, entre as linhas (11 e 15), a Jovanna reprimiu a atitude da Kimberly e perde-se momentaneamente o clima amistoso da conversa para uma discussão.

No entanto, a discussão entre as duas propiciava um momento de prazer aos ouvintes. Como sublinhou Cunha citado por Stallone (2015, p. 40), “uma briga pode gerar prazer pelo fato de que o espectador se sente feliz por estar fora da briga”. Na linha (20), a Jovanna desiste da interação, sinalizando que ficou ofendida com o deboche e quando voltou à casa da Thainã (linha 24), chama atenção sobre o comportamento “inadequado” das “manas” de debocharem ou fofocarem das pessoas ausentes da interação.

Paradoxalmente, o comportamento que a Jovanna recrimina é socialmente reconhecido e vivenciado por todas elas. Pude acompanhar, ao longo do trabalho de campo, interações lúdicas que se valiam de fofocas depreciativas sobre o comportamento e a atitude de algumas “manas” como forma de passatempo. Os turnos nas linhas 26, 28 e 34, da Kimberly e da Brigitte na linha 27 reforçam que debochar e fofocar são práticas de brincadeiras comuns entre elas,

consequentemente sancionam a atitude da Jovanna, alegando que ela assumiu o papel de “vitimada”.

Todavia, ao observar os discursos da Eugênia (linha 29) e da Kimberly (linha 34), é possível depreender o possível motivo que levou a Jovanna a ficar ofendida: suspeita-se que a Jovanna acha que as “manas” contaram o incidente na presença de um estranho¹⁵⁹. A interpretação da Eugênia e da Kimberly mostra que existem regras e limites das brincadeiras entre as “manas trans”. Existem parâmetros do que pode ser tratado ludicamente.

Como observa Stallone (2015), os encontros sociais entre amigos são, de um modo geral, voltados para a troca de amenidades. Para a autora, as interações humorísticas nos encontros reforçam as relações interpessoais, por um lado. Por outro, podem afetar relações nem que seja por alguns instantes. O fazer rir envolve o rir de algo. Quando o objeto do riso for algo caro a quem foi colocado na “berlinda”, corre-se o risco de perder o clima amistoso do encontro, nem que seja momentaneamente.

Nesse sentido, ao longo da pesquisa aprendi que não se pode debochar ou contar incidentes de uma “mana trans” na presença de estranho, namorado ou pretendente e em locais inapropriados, pois ao invés de produzir brincadeira pode gerar, no alvo da gozação, sentimentos de embaraço e humilhação que podem resultar em um confronto físico¹⁶⁰. Assim, as interações lúdicas para serem amistosas ou conflituosas dependem do contexto em que acontecem, dos atores envolvidos, da intensidade da interação, da tonalidade de voz dos envolvidos, dos sinais verbais e não verbais que ditam uma interação lúdica e jocosa. Como sublinham Le Goff (2000) e Berger (2017), as práticas lúdicas e jocosas vão além do uso da linguagem das palavras: é preciso também analisar a voz, a expressão facial e os gestos, que desempenham um papel para o entendimento das brincadeiras.

No contexto analisado, a partir de interações informais com e entre as “manas trans” analiso três tipos de dispositivos de jocosidade: “jocosidade como dispositivo de diversão”, “jocosidade como dispositivo de consolação” e “jocosidade como dispositivo de crítica”. Essas formas de jocosidade nas interações são complementares e podem existir em conjuntos nas situações sociais que têm o humor, o riso e a brincadeira como interação. Contudo, como ensina

¹⁵⁹ Quando aconteceu esse incidente ainda estava em processo da busca de familiaridade e aproximação com as interlocutoras, por isso me viam com certa estranheza.

¹⁶⁰ Em meados de Setembro de 2018, Jovanna me contou que a Brigitte e Kimberly lutaram na rua. O motivo da luta foi uma brincadeira. É comum entre as “manas” de Nova Jersey se desentenderem ou lutarem a partir de brincadeiras. Do ponto de vista das “manas” de Nova Jersey, as brigas não criam inimizades, pois são amigas e, mesmo que a pessoa se sinta ofendida, a amizade não ficaria abalada.

Berger (2017, p. 209), nenhum fenômeno pode ser compreendido sem que se faça, algumas distinções categóricas. Por fim, importa referir que as dimensões de ludicidade ainda que sejam mais predominantes no espaço da casa, também existem em outros contextos que observei, tais como nos transportes públicos, nos espaços seguros da LAMBDA, nas festas e nos convívios.

6.2.1. Jocosidade como dispositivo de diversão

4ª SITUAÇÃO

A conversação decorreu na inauguração do espaço seguro de Sommerschield. Depois do encontro com as “manas trans” saímos para o pátio traseiro da casa. As meninas observam a montagem de uma brigada de saúde na parte lateral da casa. No entanto, num tom lúdico a Kimberly olha para a Astrid e pergunta: “vai fazer teste?” A Astrid exclama: “eu não!” e coloca-se a rir. A Lucia e a Dalva se juntam a nós e a Kimberly sugere à Lucia para fazer o teste. Ela diz que já havia feito o teste e afirma que frequentemente o faz, pelo menos de três em três meses. A Kimberly concorda: “dá para ver que estás saudável” Ao que a Lucia respondeu: “claro”. A resposta coloca a Astrid a rir e goza da Lucia com uma pergunta: “como ela é saudável com toda essa gordura, que parece com hipopótamo?” (*risos*). A Lucia cala e revida com uma pergunta: “mana [referindo-se a Astrid] qual foi a última vez que fez teste? Estás magra, irmã. Vai fazer teste. Eu não te conheço assim. Ao que a Astrid coloca se a rir e diz: “eu sou magra porque gosto de ter corpo da Beyoncé” (*risos*).

Depois me aproximei da Brigitte e a Diandra, devido aos risos delas. E percebi que a Brigitte ria e comentava sobre os jovens que faziam a instalação da vedação elétrica do muro do espaço seguro. A Thainã se aproxima onde estava a Brigitte, a Diandra e eu. E as duas revelam do que riem. E no final as três se colocam a rir. Aproximaram-se mais outras “manas trans”: a Astrid, a Jovanna, a Kimberly, a Lucia e a Eugênia. Contudo, a dado momento aproxima-se o Carlos um jovem gay que em voz alta e sorrindo diz: “Kimberly como gosta de comer. A Kimberly põe-se a rir e responde: “Já sabes! Não aguento com coisas *mahala*¹⁶¹”. Depois se saúdam alegremente e o Carlos cumprimenta as outras “manas trans”.

A Brigitte comenta que não aguentou com um dos homens que estão a trabalhar. A Kimberly em um tom de brincadeira: “sua puta, por onde andas só pensas em transferência”¹⁶² (*risos de todos*). Chegam mais membros LGBT onde estávamos. A Lucia se afasta da rede das pessoas trans e vai conversar com Francisco Miguel, pesquisador brasileiro. Quando voltou na aglomeração das pessoas trans, a Letícia disse que não aguentou com Francisco.

Imediatamente a Lucia chama-o e diz: “meninas quero vos apresentar alguém. Este é o Francisco”. Algumas “manas” afirmam que já o conheciam. Também o Francisco diz que conhecia algumas “manas trans”. A Lucia diz ao Francisco que as meninas lhe acharam lindo. O Francisco procura saber quem tinha feito essa avaliação. E as “manas trans” apontam-se uma a outra, causando risos. Como a Kimberly estava distraída, uma das “manas” a aponta como autora da avaliação. Ao que a Kimberly exclama: “um minuto (ri) estão a dizer que eu combino com quem mesmo?” (*risos*). A Lucia abraça o Francisco e em um tom lúdico diz: “tirem o olho já estou casada com ele”. Ao que a Jovanna comenta num tom lúdico: “não há problema, quando não

¹⁶¹ *Mahala* expressão de língua changana que significa de borla ou gratuita.

¹⁶² Termo que se refere a algo delicado. As “manas trans” de Nova Jersey se furtaram de me explicar, mas uma “mana trans” que pertence à outra rede de socialidade me explicou o significado.

estiver quem vai liderar sou eu” (*risos*). Por seu turno, a Lucia retruca espirituosamente: “ninguém vai roubar a minha liderança” (*risos*). Brigitte de forma lúdica começa a fazer possíveis combinações de pares para um relacionamento. Diz que eu combinava com a Thainã. A Kimberly e a Astrid com os dois moços que estavam a trabalhar na eletrificação do muro.

Como estava ao lado da Jovanna ela diz: “o Nelson é meu”. Imediatamente, digo claro e abraço ela. Ao que a Lucia retruca: “*hã!* Nelson é de todas. Era da mana Eugênia e agora de todas” (*risos*). Em seguida segura o Francisco e diz: “o meu está aqui”. A Eugênia pergunta: “Francisco queres ficar com essa menina”. Antes de Francisco responder, a Lucia diz que na relação dela não queria nenhuma “mana” e que a Eugênia nem vale a pena virar a sua ‘trela’ (*referindo-se ao bumbum*) para o Francisco (*gargalhadas*). A Jovanna ainda no clima lúdico diz: “como eu já fiquei com homem das minhas amigas o segredo é calma, paciência, por isso daqui a alguns meses vou ficar com o Francisco” (*risos*). A Lucia retruca: “Este não! Daqui a alguns meses eu e ele vamos ao Brasil. E lá vou conhecer a minha sogra e o meu sogro. Se piquem” (*risos*).

Mudamos de conversa. O Francisco comenta sobre roupa da Jovanna e diz que ela estava bem vestida em comparação com suas vestes no simpósio da UEM que estava mais ousada. As outras “manas” também reafirmaram que no simpósio ela está mais ousada. A Jovanna sinaliza um enquadre para chamar atenção a todos e diz: “quero vos contar uma coisa”.

Prestamos atenção nela e comicamente conta que certo dia estava a fazer broche em alguém e, de repente a peruca caiu (*risos*), e o homem ficou descontrolado pensando que havia lhe arrancado a cabeça e ficou com medo (*risos*). Disse ainda que já tem um truque quando faz broche enquanto ela usa a peruca: “seguro as pontas do cabelo da peruca faço um nó e ‘canto’¹⁶³ à vontade. Já não passo por esses vexames” (*risos*). Conta jocosamente ainda o seguinte caso: “um dia já me caiu peruca dentro de um chapa (*e em voz alta diz*) como fiquei mal disposta, mas a Thainã me deu força”. A Lucia também conta seu incidente com a peruca na apresentação do show de drag queens, divertindo os ouvintes.

Retomamos a conversa para um tom sério e na modalidade de pares. No entanto, num dos pares se inicia uma conversa lúdica sobre a idade entre a Jovanna e a Astrid. E a Jovanna resmungo em voz alta: “há quatro anos conheço a Astrid, mas ela sempre diz que tem 18 anos” (*risos*). O comentário chamou atenção de todos ao que a Lucia intervém jocosamente para alimentar o assunto: “é verdade! As manas como são falsas com as suas idades. A Brigitte diz que tem 22 anos, a Jovanna já nem falo e pior a Thainã (*risos*). Eu conheço a Kimberly há três anos, mas a idade dela permanece a mesma”. Nenhuma “mana” quer ser velha. Por isso, eu toda a hora estou na maquiagem—disse espirituosamente a Jovanna.

Lucia: “eu não vos entendo há quatro anos tens 20 anos ora 22 anos. A Thainã já não digo, mas ela sempre está a completar 24. A Kimberly já não digo, perdi as contas, mas ela desde está para completar 25 anos”. A Kimberly, espirituosamente diz: “quem não tem idade verdadeira entre nós, é a Brigitte, mas eu, a Jovanna, a Thainã, a Astrid é sabido que nós somos as mais novas”. A Lucia dúvida: *Hum!* Novas com 25, 26, 27 e 30 há quatro anos (*risos*).

Ainda no espírito cômico, a Jovanna intervém: “eu tenho 10 anos de carreira no trabalho (*risos*), mas o bom é que eu mostro o meu BI, a Kimberly também, mas Brigitte nunca mostra”. A Lucia pergunta: “Brigitte qual é a sua idade”? A Brigitte com uma voz fina responde: “tenho 22” (*risos*). Ao que a Kimberly retruca: “multiplica 22x 4”. A Brigitte nega que é a mais velha e sugere que a mais velha da rede é a Thainã. E a Thainã vira foco da brincadeira. A Kimberly suspeita que a Thainã tenha 35 anos para cima. Ao que a Thainã refuta essa suposição: “eu posso mostrar o meu BI, sou nova eu e ri”. Mas curiosamente não chegou de mostrar seu BI.

A Jovanna comenta que no grupo delas quem engana muito sobre idade é a Brigitte. A Jovanna contou o seguinte caso: “quando saía com a Brigitte e a Astrid, eu tratava

¹⁶³*Cantar* significa fazer sexo oral.

as duas como crianças e as apresentava para as pessoas dizendo que elas são minhas filhas para depois descobrir que a Brigitte tem idade para ser minha mãe” (*risos*). “Eu também desmaiei quando soube a verdadeira idade da Brigitte”, disse a Kimberly. A Brigitte ficou quieta, envergonhada e constrangida com a situação, mas não aparentava estar ofendida com as investidas jocosas de suas amigas. A Lucia sugere Brigitte se defender em vez de ficar quieta. Contudo, Brigitte se mantém calada. A conversa é interrompida para acompanharmos a sessão de cinema (Caderno de campo, Sommerschild, 2018).

Nesta dinâmica de jocosidade é possível depreender a confluência dos modelos de dois lados e de mais de dois lados em um mesmo evento. Em outras palavras, uma situação humorística que inicia entre duas pessoas pode abarcar mais pessoas e/ou vice-versa. Também pude depreender ao longo desta e outras interações lúdicas que a jocosidade conversacional se perde ao ser demasiadamente alongada, podendo ganhar uma conotação de seriedade. Por isso, na interação acima foi possível entender momentos de diversão e de interrupção momentânea de diversão para uma conversa séria. Como elucida Berger (2017, p. 102), “o caráter lúdico se perde se o ato é alongado demais. A fórmula é, mais ou menos, assim: prazer/uma interrupção de prazer/ansiedade crescente/alívio catártico”.

Na presente pesquisa identifiquei situações humorísticas em que as “manas trans” não têm nenhuma intenção de ofender ou satirizar, mas entreter e brincar com as amigas estimulando a solidariedade, provocar o prazer, a descontração e a boa vontade. Nesta forma, a jocosidade conversacional – nos termos de Berger – é mobilizada como uma diversão suave e saudável que torna mais fácil atravessar o dia e lidar com pequenas irritações. É claro que na interação descrita na quarta situação existe uma sátira, principalmente quando elas brincam com a questão da idade, mas é tão leve que ninguém ficou ofendida. Ao contrário, riam dos enredos produzidos a respeito da idade.

Nesta quarta e outras situações humorísticas observadas, percebi que existe uma lógica de reciprocidade nas dinâmicas lúdicas entre as “manas trans”. Tanto no trabalho de Pereira (2010) quanto no meu trabalho anterior (MUGABE, 2015), é possível perceber que as relações humorísticas e jocosas entre amigos implicam em aceitar o enquadre jocoso de bom grado e retribuir com outro enquadre jocoso, articulando-se dessa forma, às três obrigações das relações da dádiva enunciadas por Marcel Mauss: o dar, o receber e o retribuir.

É importante ressaltar que nem todos os diálogos que resultam das interações lúdicas entre as “manas trans” guardam relação com a “realidade dos fatos”. No entanto, nas palavras da Kimberly: “é nas brincadeiras que se dizem as verdades. Nós levamos as verdades, transformamos em brincadeiras e jogamos isso na cara da pessoa e rimos disso”. Em outras

palavras, elas podem usar as interações lúdicas para revelar coisas que seriamente não teriam coragem para revelar¹⁶⁴.

Consequentemente, a linha convencional que distingue interações lúdicas e sérias no contexto observado é muito tênue. É por isso que, como bem observou Freud (1996), em uma brincadeira pode-se até dizer a verdade. Por sua vez, Gay (1993) explica que o humor é uma maneira muito humana de colocar verdades escondidas em registro. Na mesma linha Giacomazzi (apud CAVEDON e DIANDRAOWSKI, 2008, p. 141) mostra que a jocosidade certamente inclui o sério. Assim, quando questionei as “manas trans” de Nova Jersey querendo saber se a jocosidade relacionada com a idade era uma “brincadeira” ou uma “verdade” obtive as seguintes narrativas:

Thainã: aquilo era uma verdade. Queremos nos sentir mais nova.

Jovanna: mas também toda a mulher quer se sentir mais nova. Por isso, não revela sua idade.

Brigitte: isso mesmo. Por isso, quando estou na pista e alguém me pergunta a minha idade, eu não digo a verdade. Eu digo que tenho 19 (*risos*). Eu não conheço uma “mana” que fala a sua verdadeira idade. Mesmo a *boss* ronda nos 40 anos, mas ela não fala a sua idade.

Kimberly: mas, a pele dela denuncia que já é uma quarentona.

A partir desta conversa compreendo que as interações lúdicas podem carregar em seus discursos dimensões morais e revelar as subjetividades dos indivíduos. A quarta situação descrita e a conversa que tive com elas sobre a idade permitem visualizar valores e representações socialmente construídos como importantes no universo social em análise: a ocultação da verdadeira idade devido ao desejo que elas têm de permanecerem mais jovens.

A ocultação da idade é comum também entre mulheres cis em Maputo, portanto as “manas trans” compartilham referências e modos de estar e pensar com as mulheres cis. As referências e os modos de estar e pensar são determinados pelos contextos socioculturais em que estão inseridas. Em sua pesquisa em Salvador dos finais de 1990, no universo das travestis, Don Kulick (2008) também observou a prática de descontar ou ocultar a verdadeira idade. Como já apresentei, segundo Kulick, a cultura travesti é produzida por sujeitos jovens ou que desejam permanecer jovens:

É sempre difícil arrancar a idade verdadeira das travestis. Quando perguntadas, elas costumam descontar uns aninhos aqui e acolá (mesmo conversando entre si). Depois de completar 30 anos – que todas consideram ser idade de “velha” – elas simplesmente param de dizer a idade (KULICK, 2008, p. 57).

¹⁶⁴ Do ponto de vista das “manas trans”, é importante contar essas verdades em tom de brincadeira, nos contextos apropriados e com pessoas com as quais elas têm intimidades ou amizades e nunca contar as verdades em tom de brincadeira na presença de estranhos, pois poderia constranger o alvo da brincadeira ou piada.

Em campo, também observei ainda outras situações lúdicas quer na forma de piada quer de anedotas com intenção de divertimento, que também revelavam as subjetividades das “manas trans” sobre como concebem seus corpos; e suas relações com os namorados, com a alimentação e suas experiências sexuais. A seguinte descrição exemplifica de forma divertida e bem-humorada como as “manas trans” recorrem às histórias engraçadas de umas e outras para fazerem julgamentos morais relacionados com os relacionamentos que estabelecem com os namorados ou pretendentes:

5ª SITUAÇÃO

A conversação decorreu no chapa quando voltava da LAMBDA sede, na companhia das seguintes “bonecas”: a Brigitte, a Jovanna, a Kimberly, a Thainã, a Astrid e a Diandra. O chapa que subimos estava lotado, mas algumas “manas” conseguiram sentar, exceto a Brigitte, a Kimberly e eu também não consegui. No percurso, a Brigitte e a Kimberly de forma lúdica reclamam sobre os gigolôs. Concretamente a Brigitte ri (*abrindo desse jeito o enquadre da brincadeira e diz em um bom tom*) que a Kimberly tem sorte de encontrar gigolôs (*risos das manas*). E ela teve a coragem de gastar todo dinheiro de renda pagando bebidas ao homem.

A Kimberly aceita o enquadre e reconhece que foi “burra”, mas pergunta: “quem nunca teve um gigolô entre nós”? Ao que a Thainã também concorda, mas avalia a atitude da Kimberly como de grande “burrice”, pois gastou dinheiro de renda (*risos inclusive das outras pessoas dentro do chapa*). *As pessoas no chapa começaram a prestar atenção nas conversas e trocas jocosas das “manas” alegrando-se dos enquadres jocosos das vinhetas*. A Jovanna entra na brincadeira: “as manas gastam por causa de homens, pior a Kimberly”.

Num tom jocosos a Kimberly retruca: “quem és tu para dizer isso? Melhor calar porque mesmo mulheres com ‘chamuças’¹⁶⁵ e com duas mamas sofrem com homens gigolôs” (*risos*). A Jovanna concorda, mas mostra uma diferença: “as mulheres sofrem por causa de homens, mas as “manas” gastam por causa de homens” (*gargalhadas dos passageiros*). Ainda na efervescência das gargalhadas a Jovanna diz enfaticamente: “e como gastam pior, você a Kimberly” colocando novamente a Kimberly como alvo da brincadeira (*risos incluídos dos passageiros*). A Kimberly aceita de bom grado o posicionamento da Jovanna e disse: “eu me nego a aceitar que só eu sozinha que gasto entre nós” e ri.

No entanto, a Brigitte disse que todas gastam, mas do momento era Kimberly que gastava mais. A Diandra entra na interação dizendo que era a exceção porque o namorado dela lhe sustentava. Ao que Kimberly comenta que a Diandra teve sorte, pois encontrou alguém que trabalha, mas nos tempos do Denis ela gastava. (*Colocando assim a Diandra na igualdade dos que também gastam*). Comenta o seguinte num tom de arrependimento: “o moço se deu bem. Gastei dinheiro de renda com ele. Tive que pagar táxi para ele enquanto eu nem táxi pego” (*risos*). No dia seguinte nem 10 meticais tinha na carteira” (*risos*).

Nesse momento, a Brigitte diz rindo: “gastaste porque você não aguentou com ele”. Kimberly aceita: “confesso que não agüentei com ele, mas agora não quero saber dele” (*risos*). “Mas desta vez exagerou mana. Gastou todo o dinheiro da renda. Eu não faria isso nem sou maluca para arriscar” – disse a Jovanna debochando. “Olha quem fala” – respondeu a Kimberly. Em seguida conta uma sequência de fatos num tom lúdico, nos quais Jovanna teve um namorado gigolô: “lembra-se do dia em que o Anderson te fez

¹⁶⁵ *Chamuças* é uma gíria usada por “manas trans” de Nova Jersey para se referir ao órgão sexual feminino. Usam essa gíria principalmente em contexto de conversação em um espaço público.

uma surpresa? Você havia economizado o dinheiro das dívidas, mas quando chegou, trancaste as portas, levou a televisão e foi deixar no quarto (*risos*). Fazias tudo para ele, almoço, lanche e jantar, mas no dia que o moço viu que o bolso já não estava saudável só disse ‘tchau’ (*risos*). Já agora para te falar a verdade, Jovanna, ali você se livrou (*ri*). A gente não te dizia, mas a gente fofocava. Ali, irmã se livrou (*risos*). O Anderson quando vinha a intenção dele era te deixar na total ruína” (*risos*).

A Jovanna concorda inteiramente e diz: “realmente, quando olho para trás, vejo que o Anderson me desgraçou” (*riso*). A Kimberly contribui com o seu caso para entreter ainda mais a conversa: “eu já tirei as patas do outro cão (*ri*). Ele era bonito, mas *hei* sofria com ele. Só por um beijinho tinha que tirar dinheiro e entregar (*risos*). Só por um beijinho tinha que tirar dinheiro e depois no aniversário dele queria tênis que custava 4 mil meticais enquanto o meu pé nunca entrou sapato de 4 mil (*risos*). Eu vi que aquilo não valia a pena (*risos*). “A verdade é uma: a Jovanna e a Kimberly compram homens. Não aguento” – comentou a Astrid. “Quem és tu?”– disse a Kimberly rindo. Em seguida a Jovanna, goza com Astrid, dizendo: “pior ela que quer homens fortes em que a perna do Nelson é abraço (*risos*). São esses que ela paga, os *gogoboy*s” (*risos*) [Caderno de campo, Maio, 2018].

Esta situação cômica ocorreu no transporte público. As histórias engraçadas ou espirituosas, nessas circunstâncias, são produzidas, como uma das suas estratégias de defesa. Pois, ao invés de receberem olhares desaprovadores, a maioria dos passageiros ria-se das tiradas cômicas das “manas trans”. Pude ouvir alguns passageiros a considerarem as “manas trans” pessoas bem-humoradas e engraçadas. No entanto, esta encenação cômica pode ser compreendida como uma espécie de “sociologia popular das manas trans” sobre como analisam os relações sociais com os namorados e os possíveis pretendentes.

Embora o assunto dos gigolôs fosse tratado comicamente mostrando que se trata de uma brincadeira de entretenimento. Os fatos narrados nesta quinta situação revelam os desejos que as “manas trans” têm de “agradar” e de “impressionar” os seus namorados ou pretendentes. Como Kulick (2008, p. 114), pude observar que as minhas interlocutoras, quando cortejam um potencial namorado não medem esforços para agradá-lo, mobilizando a vida e os ganhos econômicos em função dele e do seu conforto. Conforme ilustram a seguinte conversa:

Nelson: meninas a questão dos namorados gigolôs que ouvi no chapa era uma brincadeira ou era uma verdade em um tom de brincadeira?

Thainã: aquilo que você ouviu é uma verdade. É a nossa realidade.

Kimberly: é uma grande verdade. Nós procuramos impressionar o pretendente ou namorado. Do tipo, não queremos passar vergonha. Então compramos cervejas se a pessoa bebe. Mas quando o tipo chega você não lhe serve na hora. Primeiro vamos conversar e conhecer o tipo. Em seguida, uns copos de cerveja, depois um prato de bife acompanhado de arroz e um pouco de batata. Se calhar ele nem come essas coisas na casa dele (*riso*). Então você come com ele, mas não da maneira que comemos quando estamos entre nós. Você tentar ser a mais fina possível, um bocadinho de arroz e bife (*risos*).

Nelson: então qual é a graça de transformar isso em algo engraçado?

Thainã: é engraçado porque é a realidade que acontece entre nós. E nós transformamos essas coisas em piada.

Brigitte: é engraçado para nós porque é normal. De tal modo que o tal namorado da Jovanna já não está com ela, porque viu que ali já não há nada. Ele fugiu. O homem

está contigo quando vê a carteira cheia e as panelas a sorrirem carne. Quando não tem isso, ele diz “*baby tchau*”.

Astrid: nós, as “manas”, mostramos uma vida que não é a nossa. Nós vivemos de aparência e isso faz com que nossos pretendentes ou namorados sejam gigolôs. Eles vêm sabendo que terá alguma coisa conosco. Mas às vezes a gente dá dinheiro e compra bebida para os namorados para mostrar que temos posse e se ele brincar vai perder tudo. Nós mimamos o namorado ou pretendente para colar em nós e ter medo. Do tipo se ele me deixar a boa vida acaba.

As narrativas dos relacionamentos das “manas trans” com os namorados e com possíveis pretendentes¹⁶⁶ são leais aos fatos que eu mesmo pude observar repetidamente durante a pesquisa. Faço minhas as palavras de Don Kulick (2008, p. 144): o esquema que estrutura a relação “mana trans” – namorado/preendente implica que a “mana trans” deve “dar” – tanto no sentido econômico quanto no sentido sexual; e o namorado deve “comer” – tanto no sentido econômico (do consumo de bens e dinheiro) quanto no sentido sexual (penetração).

A fronteira entre “dar” e “comer” é fortemente vigiada e defendida pelas “manas trans”. A seguinte situação humorística é uma das minhas favoritas, porque nela as “manas trans” fizeram constantes comentários jocosos sobre gênero, atributos de status ligados ao refinamento à mesa e sobre questões estéticas corporais ligadas à beleza e à feiura num clima de entretenimento:

6ª SITUAÇÃO

Nesse dia a Kimberly é que estava a cozinhar. Depois serviu para todos (aThainã, a Brigitte, a Astrid, a Eugênia e eu). Serviu-me e depois serviu a Brigitte. Como havia muita comida no meu prato pedi para diminuir a comida. Imediatamente a Brigitte disse para eu colocar o excesso no prato dela, ficando ela com grande quantidade de comida. Num tom lúdico, a Jovanna diz: “Brigitte, você como empurra”¹⁶⁷. Ao que ela grita: “me deixem comer, eu sei por que tenho que comer” (*riso*). AThainã comenta que a quantidade de comida da Brigitte era muita e não ia acabar. A Brigitte num tom lúdico responde: “irmã, eu tenho que comer e sei por que eu como”. Em coro as outras respondem com uma pergunta: “por que é que empurras desse jeito?”.

A Brigitte simplesmente ri e continua a comer. A Astrid, rindo, diz: “ela come ou porque é homem ou está a abastecer para ser comida” (*risos*). A Jovanna comenta que ela não empurra muito porque é uma princesa (*risos*). De seguida, a Kimberly entrega o prato de comida da Eugênia. Ao que Eugênia fica pasma ao ver o prato e pergunta aos gritos: “oh, Kimberly me serviu pouca comida como se eu fosse uma princesa por quê? Tenho cara de princesa eu? Sou princesa eu?” (*risos e gargalhadas*). Ao que a Kimberly responde rindo: “sim. Tens cara de princesa por isso te servi pouca comida” (*risos*).

A Eugênia pede talher. A Kimberly responde que acabou. E a Eugênia comete gafe, dizendo: “assim vou comer a minha mão” (*risos*). A Jovanna goza com ela: “em vez de você comer pessoas, queres comer a própria mão” causando gargalhadas em todas. Em seguida (a Jovanna pergunta em um tom sério quem, entre elas, “empurra” muito? Em primeiro lugar diz que é a Brigitte, segundo lugar, a Thainã, e depois a

¹⁶⁶ Pude observar que os candidatos das “manas trans” são jovens com idades que variam entre 18 a 26 anos. Cada “mana trans” tem seu perfil ideal de candidato para ser namorado. O perfil segue os critérios físicos, corporais, estéticos e a tonalidade da cor de pele, entre outros critérios.

¹⁶⁷ Empurrar significa comer.

Kimberly. Mas conta depois detalhes que colocam a Kimberly como alvo de brincadeira. E as outras manas também contribuem com casos que colocavam a Kimberly como a mana que mais empurra colocando ela em primeiro lugar. As narrativas foram feitas de forma lúdica e ninguém se ofendia).

Quando terminamos o almoço ficamos a assistir uma novela que passava na TV. Uma cena de prática sexual acontece no meio da novela. O que deu início a uma conversa lúdica e jocosa sobre as “manas” que gostam de pessoas com pênis avantajados. A maioria falou que “manas” gostam de pênis avantajados. A Eugênia menciona uma “mana trans” amiga que é “campeã” em procurar homens com pênis avantajados e diz: “[diz o nome da ‘mana’] sai espíritos quando vê um pênis grande” (*risos*). A Kimberly intervém: “eu gosto, mas aqui e (*bate palmas e grita*) há quem mais goste (*aponta a Brigitte*). É por isso que um dia ela passou uma grande vergonha” (*gargalhadas*).

Depois a Kimberly pediu silêncio. A Brigitte interpelava a fala de Kimberly proibindo que ela contasse o caso. Ao que a Kimberly contesta: “espera é a minha vez ‘mana’”. Há pouco fizeram piadas contra mim sobre comida e fiquei calada e ri. Então a Brigitte fica quieta”. (*Como queríamos saber do máhngu mandamos imediatamente a Brigitte ficar quieta*). A Kimberly prossegue a vinheta com um riso antecipatório: “um dia eu, a Thainã e a Brigitte, voltando da Matola nos deram boleia com dois moços. Os moços escolheram a Thainã e a Brigitte para fazer sexo. Só que o moço que ‘comeu’ a Brigitte (*a Kimberly ri*) depois lhe disse na cara, que esta aqui parece que deu luz. (*uma enxurrada de risos e gargalhadas*). Do tipo, ela já foi quebrada os dois anéis, assim ela já não tem travões” (*risos*).

A Brigitte se manteve calada e mexia seu celular enquanto ríamos. Quando os risos afrouxaram, a Brigitte disse que a Kimberly não foi escolhida porque era feia. A Kimberly recebe a gozação de bom grado e ri, mas garante a Brigitte que ela é bonita, mas tem muita barba (*risos*). Mas negou que entre a Thainã e ela, a bonita fosse a Thainã. Despoletando um turno de conversa sobre quem era a bonita e a feia entre as duas. A Eugênia entra na brincadeira e diz: “temos que avaliar agora para tirar uma conclusão”. Para a Astrid e a Brigitte, a bonita entre as duas, é a Thainã. A Jovanna opina: “no meu ponto de vista as duas são galinhas. A diferença é que uma é cafreal e outra é natural” (*risos*).

Astrid pergunta: “quem é cafreal”? Ao que a Eugênia responde: “a Thainã é cafreal e natural é a Kimberly” (*risos*). A Brigitte levanta estica-se e diz: “vou tomar banho para trabalhar”. A Kimberly goza com a Brigitte: “és um homem sabe? És um homem de verdade (*riso*). Um homem todo feito. Vejam os músculos, mas agora és uma mulher” (*todos rimos*). [Caderno de campo, em casa de Thainã, Julho de 2018].

O enquadre jocoso nesta situação iniciou em torno da comida e toda a interação carrega as marcas de um humor depreciativo. Pude observar que na hora de comer, seja no almoço ou no jantar é frequente se chamar de “homem” aquelas “manas trans” que colocam grande quantidade de comida nos pratos enquanto que aquelas que colocam pouca comida são vistas como “princesa”. Ademais, é comum entre as “manas trans” se zoarem para saber quem é a mais bonita ou quem é a mais feia¹⁶⁸. É frequente entre as “manas trans” de Nova Jersey dizerem

¹⁶⁸ É comum entre “manas trans” usar a palavra “bonita” de forma irônica, isto é, como uma expressão que transmite uma atitude de avaliação negativa. Assim, a palavra “bonita” é polissêmica, sendo usada em vários contextos. Contudo, pesquisas são necessárias para se perceber o que significa “beleza” no universo das “manas trans” de Maputo.

que a fulana tem cara de “gato” ou “cão” e se rirem disso. Entretanto, as manas que são zombadas não se ofendiam com essas formas de brincadeiras.

Nessas circunstâncias, os risos demarcavam distinções entre elas a partir dos atributos estéticos corporais. Acusações jocosas e engraçadas de “homem” versus “princesa” e “bonita” ou “feia” trazem implícito o que Barbosa (2010) observou em seu estudo: as feminilidades se cruzam com atributos de status e classe, tal como o refinamento à mesa, o comportamento educado e civilizado. E a falta de refinamento de algumas “manas trans” é vista por outras como um símbolo de masculinidade.

As coisas narradas na sexta situação e os risos gerados, embora fossem catárticos acabam produzindo sentimentos morais que criam e reforçam desigualdades sociais na medida em que se rebaixam e se ridicularizam os alvos das vinhetas. Em algumas situações se está diante da teoria de superioridade do humor e do riso, porque existe um sentimento de superioridade por parte das “manas trans” que fazem piadas em relação às “manas trans” que são alvos das piadas ou chacotas.

Mas que fique claro para os leitores: quando as “manas trans” interagem usando o humor depreciativo, nem sempre têm a intenção de ofender uma a outra, mas sim produzirem puro divertimento. Por isso, entre as “manas trans” descritas na sexta situação, aquelas que eram alvos das anedotas, riam, aceitando que se tratava de uma brincadeira amigável, ou calavam, evitando serem o foco do humor e esperando oportunidade para também revidarem com uma brincadeira.

Assim, todas as “manas trans” que participam de uma interação lúdica e jocosa podem ser alvos de piada, ironia e gozação, havendo um componente de suposto igualitarismo. Ressalto ainda que o humor depreciativo, para ser uma boa diversão no sentido catártico e prazeroso entre as “manas trans” deve ser feito com moderação, entre amigas e na maioria das vezes, em um espaço privado, porque em um espaço público pode chegar, assim, se me é permitida a coloquialidade, *colocar sal na ferida em vez de anestesiar*. E se transformar em uma troca de ofensas e provocações que podem originar uma luta corporal, como aconteceu entre Brigitte e Kimberly quando iniciaram uma brincadeira muito comum e “aceita” entre as “manas trans” de Nova Jersey no espaço privado – quem é a mais feia, quem é mais bonita – em um espaço público e na presença de desconhecidos.

Contudo, do ponto de vista das “manas trans” de Nova Jersey, as agressões físicas resultantes das brincadeiras poucas vezes levam ao rompimento das relações de amizade, porque reconhecem que se trata de uma brincadeira. Apesar de que nos dias subsequentes,

costuma existir um clima de evitação entre as “manas trans” que se envolveram em brigas. Elas reconhecem que certas brincadeiras e chacotas em locais inapropriados e com presença de desconhecidos podem trazer desgraças aos envolvidos. No entanto, no dia subsequente, em casa e entre amigas com as quais se tem intimidade, a desgraça pode vir a ser uma boa diversão, seja em forma de fofoca ou de piada.

Na seção seguinte mostro que quando as “manas trans” mobilizam as situações de desgraça de si mesmo e das outras como dispositivo para jocosidade produzem o distanciamento do lugar de vítima e riem das experiências dolorosas. Esta socialidade lúdica é possível graças a criatividade e ao poder de invenção, característica do que Turner convencionou chamar de “estado de *communitas*”, por propiciar um deslocamento para outro “estado da sociedade”. Assim, a tragicomédia mostra que a agência das “manas trans” é uma forma encontrada por elas de lidarem com certas experiências de preconceito e de discriminação.

6.2.2. A “graça da desgraça”: jocosidade como dispositivo de consolação ou alívio

The secret source of Humor is not joy but sorrow. There is no humor in heaven.
(MARK TWAIN apud GOLDSTEIN, 2003, p.1).

Espero que tenha ficado claro que as minhas interlocutoras são seres lúdicos criativos que jogam com o engraçado e o divertido em suas interações sociais para transmitirem valores morais e críticas. Assim, a jocosidade é uma forma de socialidade cotidiana importante na vida das minhas interlocutoras. Nesta seção, quero ressaltar a extraordinária habilidade que as minhas interlocutoras têm de encontrar graça em meio às histórias tristes e tornarem toleráveis situações trágicas. O leitor perspicaz (e a que outro leitor este trabalho poderia ser dirigido?) já terá notado ao longo dos capítulos anteriores conversas tragicômicas.

Na literatura sobre jocosidade, este tipo de interação lúdica é designado de “tragicomédia”. Diversos estudiosos mostram que é possível se fazer humor sobre as experiências dolorosas da vida, tais como o sofrimento, a estigmatização, a doença e a morte. Por exemplo, os estudiosos do humor judaico mostram que o povo judeu “é único em sua habilidade de encontrar graça em meio a lágrimas e tornar toleráveis situações trágicas” (ADLER apud KULICK, 2008, p.25).

Na mesma direção, Berger (2017) enumera quatro razões que levaram o povo judeu a desenvolver habilidade de encontrar graça em situações trágicas. Das quatro razões, duas me interessam de perto para a presente pesquisa: A razão psicológica e a razão sociológica. A primeira enfatiza que o humor judaico foi desenvolvido como alívio ao extremo sofrimento vivenciado pelo povo judeu ao longo dos séculos.

A segunda explica que, pelo fato dos judeus terem vivido às margens das sociedades, a marginalidade lhe inspirou uma perspectiva cômica. Michael Pollak (1986), também observou que a clandestinidade produziu as características mais marcantes da “cultura” homossexual (e, eu acrescentaria as “mulheres trans”): a linguagem e o humor. Para Pollak essas características estão ligadas, sendo que o humor só é totalmente inteligível para os membros da mesma rede de amizade.

Na esteira dessas formulações teóricas, pretendo argumentar que as situações tragicômicas das “manas trans” propiciam um alívio catártico. “*Ora bolas!*” *alívio de quê?* – pergunta a minha leitora perspicaz. Alívio sobre as situações de preconceito, de discriminação ou outras experiências dolorosas. As interações tragicômicas das “manas trans” não anulam as situações trágicas referentes à discriminação e às experiências de preconceitos, mas as neutralizam ao traduzi-las em termos cômicos, ajudando as “manas trans” a lidar com a ansiedade e compensar sentimentos negativos, permitindo para usar o termo butleriano: “vidas vivíveis”.

No entanto, como lembra Berger (2017, p. 209), a tragicomédia não elimina nenhuma aflição ou tristeza que estejam presentes: o que ela faz é tornar essas emoções mais suportáveis. Há uma suspensão dos momentos e acontecimentos trágicos na tragicomédia, o que torna a vida mais fácil de suportar, ainda que momentaneamente. Descrevo uma situação humorística resultante de histórias tristes:

7ª SITUAÇÃO

1. **Eugênia:** (*tom não sério*) quando comecei essa minha vida de trava em casa não me sentia bem, porque o meu pai me batia (ri), mas quando estivesse com amigas travas era eu. Punha maquiagem e tudo, mas quando voltava para casa encolhia assim (*mostra sinal de encolhimento e outras manas só riem*). O meu pai não queria me ver pintada. Basta ver unha pintada eu levava uma alta porrada (*risos*). É engraçado... o meu pai me batia hoje, mas amanhã eu fazia a mesma coisa (*risos*). Todas nós passamos dessa fase porque éramos “maria-rapaz” por causas dos nossos familiares. Eu venho de longe. A família não aceita facilmente, porque mesmo quando nasci meu berçário não foi cor de rosa, mas sim azul (*risos*). Às vezes eu penso um dia que chega de ser “maricas” (*risos*). No parque de chapas se é seu dia para ser gritada, pior se você vestiu mal, *Hã!* Passas mal com os modjeiros (*risos*). Mas mesmo assim, quanto mais as pessoas gritam mais tenho o desejo de aumentar mais 10 quilos de cabelo na cabeça (*risos*).

2. **Thainã:** é por isso que eu quando estou para sair de dia tenho roupa apropriada. Porque roupas apertadas e curtas de dia. *Hã! Querida! Estás a semear desgraça (gargalhadas).*
3. **Jovanna:** (*ri*) vocês não sabem da última. O que me fizeram eu e [diz o nome da “mana”], no mercado de Drive-in. (*Em voz alta diz*): Bonecas, (*risos*) eu não vou esquecer. Eu? Nesse dia, bonecas (*ri*) as pessoas fizeram uma roda, eu e [diz o nome da “mana”] ficamos no meio. Começaram a gritar “são homens, esses aqui. São homens esses aqui. Até têm barbas”. Boneca, naquele dia (*gargalhadas*).
4. **Eugênia:** é por causa da barba da [e diz o nome da “mana” que a Jovanna mencionou] (*risos*).
5. **Jovanna:** bonecas, subimos táxi à força.
6. **Eugênia:** o pior é que existem pessoas estúpidas que até te pegam e dizem: “Isto aqui não são mamas! Isto aqui não são nadegás” (*risos*). Eu conheço bem os modjeiros e cobradores (*risos*).
7. **Jovanna:** bonecas sabem o que ela trazia naquele dia? Ela trazia macacão. Thainã você recorda no dia que subimos chapa de Ipanema, e as pessoas diziam “vamos trabalhar com vocês hoje”? (*riso*). Pior você que usou saia curta se referindo a mim (*risos*).
8. **Eugênia:** na rua existem pessoas que gozam de nós enquanto gostam, mas há pessoas que você sente que essa pessoa não gosta mesmo. Não te acarinha. Esse te insulta mesmo, do tipo “eu ia bater essa coisa” (*riso*). “Se fosse meu irmão eu ia matar essa coisa” (*risos*). Uma vez uma senhora no chapa disse que “se fosse meu filho esta coisa assim mesmo, eu ia matar”. Então lhe respondi: “Ah! Assim eu não tenho pai e nem família, cai do céu”? (*risos*). Ela só dizia (*ri*): “eu ia te matar, meu filho, eu ia te matar” (*risos*).
9. **Nelson:** mas, por que vocês contam essas coisas com senso de humor e riem disso?
10. **Eugênia:** é para fazer o quê? Já estamos habituadas. É o nosso dia a dia. É o nosso pão de cada dia. Se conseguir descer do chapa sem ser gritada, eu digo aleluia. Agora se me descobrem e começam a falar mal é doloroso.
11. (*No decurso desta conversação fiquei calado comovido com os casos e não achava graça e nem senso de humor que tanto deliciava as minhas interlocutoras*) [Caderno de campo, em casa da Thainã, Fevereiro de 2018].

É-me difícil expor com a linguagem escrita, os estados de ânimo das pessoas trans engajadas em interações onde coisas dolorosas são geralmente expressas de forma cômica. Nos primeiros meses de campo, na medida em que a tragicomédia invadia as interações entre as “manas trans”, em ocasiões esporádicas, eu sentia piedade, angústia, ficava comovido e não sentia catarse em escutar os casos trágicos. Esse tipo de humor, sua ressonância no início do trabalho de campo, me pareceu estranho e achava sem graça as conversas tragicômicas¹⁶⁹.

Entretanto, parafraseando Berger (2017), minhas interlocutoras ao definir uma situação como de interação tragicômica, supunham cômica em seus efeitos. Ao ser socialmente definida, a situação tragicômica era, ao mesmo tempo, contida. Os risos e as gargalhadas descritos na

¹⁶⁹ Dinâmica semelhante é relatada por Esther Newton na sua clássica etnografia sobre o universo do mundo noturno das apresentações de *drag queens* nos Estados Unidos, quando explica que ficou chocada com o fato de muitos das suas entrevistadas fazerem piadas e gracejos com situações que, para a autora, seriam trágicas ou reprováveis.

sexta situação permitiam que as “manas trans” sinalizassem tanto o seu constante envolvimento com o que estava sendo dito quanto a sua constante presença na conversação.

Conforme Weber, citado por Berger (2017, p. 129), o extraordinário se torna banal com a repetição, de fato se torna rotina. As interações tragicômicas das “manas trans” que integram esta pesquisa estão sujeitas a esse processo. Como lembra Bergson (1983), a comicidade pode surgir nas situações que se repetem. Assim, a coincidência ou a repetição de situações estigmatizantes com que as “manas trans” lidam diariamente acaba produzindo humor e risos quando estão juntas.

No entanto, com o estabelecimento de intimidade e observação participante, a base do conhecimento etnográfico, eu passei a achar espirituosas as conversas trágicas e me coibia de manifestar qualquer piedade. Isso só foi possível porque as “manas trans” repetidamente mobilizavam a tragicomédia na minha presença e acabei sendo *afetado* por este tipo de humor conversacional.

A ideia de que o humor promove a catarse de sentimentos de frustração, raiva ou hostilidade foi inicialmente promovida pela psicanálise freudiana. Nos seus escritos, Freud descreve o humor como prazer na dor. Assim, o humor proporciona os meios para superar restrições e acessar fontes de prazer, de outro modo, inacessíveis. Na mesma linha de argumentação, alguns autores mostram que a tragicomédia entre grupos de amigos produz sentimentos positivos, auxilia na sobrevivência face à estigmatização (CARDEÑA apud JOSÉ, 2008, p. 31), ajuda a lidar com situações difíceis e desagradáveis comuns, permitindo manter o espírito de ajuda entre o grupo, ou funcionando como um importante mecanismo de *coping*¹⁷⁰ (JOSÉ, 2008, p. 31).

Quando perguntei a certas “manas trans” por que desenvolvem a tragicomédia em suas interações lúdicas, cômicas ou jocosas obtive as seguintes respostas que se enquadram perfeitamente na teoria do alívio:

Nelson: tenho observado a capacidade que as “manas” têm de rir e gozar sobre coisas tristes. Uma coisa triste vira uma piada ou brincadeira quando estão juntas.

Jovanna: nós procuramos fazer da desgraça o nosso sucesso porque se a gente ficasse a pensar nas coisas tristes que passamos na rua não sei onde estaríamos e nem sairíamos para rua. Quando estamos juntas, nós transformamos aquela dor em alegria. Nós nos aliamos ao riso como nosso psicólogo. No momento em que estamos naquelas gargalhadas, estamos a ter uma terapia muito importante. De tal forma que se a gente não fizesse ironia das pessoas que nos apontam na rua, até hoje iríamos apenas sair de noite, seríamos morcegos, mas não! A gente enfrenta.

¹⁷⁰ Mecanismo de *coping* é um termo usado por alguns estudiosos para referir-se aos benefícios do humor tais como tranquilizar; ajudar a viver a vida; a conhecer as pessoas e lidar com as situações; fornecer suporte espiritual; reforçar a autoestima e conseguir e manter a saúde (JOSÉ, 2008, p. 33).

Kimberly: é uma forma de desabafo. E como estamos entre nós é um consolo. O que acontece é que por a gente ser “mana” acabamos sendo vítimas de más falas. E a gente já habituou com isso. O compartilhar de coisas tristes e rirmos disso é porque é o que realmente acontece para todas nós. É uma maneira de falar daquelas coisas tristes numa boa. Sem olhar para o lado triste da história. A gente já sofreu e ouviu coisas tristes na rua que já não nos importamos. Nós estamos na nossa vida. Então quando estamos juntas entre amigas a gente debocha disso para se entreter. As más falas e alguns incidentes que acontecem se tornaram músicas para a gente. Então a gente usa essas coisas dolorosas como piadas.

Nelson: que prazer vocês sentem em brincar com coisas tristes?

Eugênia: é que do tipo foi “gritada” e como eu sei que acontece no dia-a-dia, quando estou com elas eu conto, porque eu sei que elas vão rir. Como disse a Kimberly, eu também acho que de tanto ouvirmos essas coisas tristes e de sermos “gritadas”, isso se tornou música. A gente já não se importa com isso.

Por sua vez, foi a Lucia que explicou de forma detalhada as dinâmicas da tragicomédia, dando sugestão para o título da tese da seguinte maneira:

Lucia: uma coisa que te posso dizer, é que tudo na vida das “manas” é motivo de piada. A tua desgraça é motivo de piada ou brincadeira. Quando carreguei a [diz o nome da “mana trans”] para hospital para se beneficiar dos tratamentos quando ela estava mal à beira da morte muitas manas riram pela desgraça dela, mas muitas trans são portadoras do vírus de HIV e você observa que agente ri disso. A vida de uma “mana” é uma festa mesmo nos momentos da desgraça. Eu posso dizer que somos felizes em todos os momentos. Se a minha casa, por exemplo, arder hoje, eu vou ligar para as bonecas para informar. Elas vão rir. A desgraça é motivo de graça entre nós.

A partir destas conversas, o leitor pode depreender que as minhas interlocutoras têm a extraordinária habilidade de transformar episódios de desgraça e de estigma em uma diversão que gera graça nos participantes propiciando alívio e prazer. Pois, “apenas ao abraçar o estigma, pode-se neutralizar a dor e fazê-la risível” (NEWTON, 1972, p. 111). As minhas interlocutoras riem-se da desgraça e estigmas como uma forma de agência mobilizada para sobreviver a discriminação e a ridicularização. No entanto, existe um código moral para a tragicomédia ocorrer no universo em análise. Ela invade as interações quando estão entre amigas, em momentos de relaxamento ou de convívio entre “manas trans”.

Ressalto ainda que existem situações e notícias dolorosas diante das quais mesmo as tentativas mais bem intencionadas de consolação cômica que as “manas trans” mobilizam fracassam e soam insensíveis. Se me é permitida novamente a coloquialidade, *em algumas situações quando as “manas trans” recebem informações trágicas bate um coração*. Parafraseando Bergson (2017, p.211), há ocasiões em que as “manas trans” juntas e em locais apropriados não conseguem rir quando as lágrimas são demasiadas amargas¹⁷¹.

¹⁷¹ Isso ficou claro para mim em dois momentos ao longo do trabalho de campo. Lembro-me que quando a Jovanna e a Astrid em meados de 2018 foram agredidas pelos clientes quando tentaram roubá-los; consequentemente, a Jovanna ficou com cicatrizes no corpo. No momento em que me contaram ninguém se riu

Natalie Wynn, mulher e comedianta trans, proprietária e apresentadora do canal *Contrapoints* no YouTube, no seu vídeo *The Darkness*, disserta que sem habilidade de brincar e gozar com as experiências de ódio, provavelmente ela estaria “no chão”, ou seja, mal, porque a experiência trans é de várias maneiras bastante aterrorizadora. Assim, sugere que quando as pessoas trans conseguem transformar experiências dolorosas em fonte de prazer ou em algo engraçado, elas vão se mantendo vivas. Para Wynn, em contextos privados e entre pessoas trans amigas, brincar de se chamar ou acostrar-se de “homem” vestido de mulher ou de “voz de homem” é catártico. No universo em análise pude vivenciar *in loco*, que o pensamento de Wynn encontra ressonância no cotidiano de vida das “manas trans” de Nova Jersey.

Como foi discutido em um capítulo anterior, os discursos das “manas trans” mostram certa naturalização das experiências de discriminação, de preconceito e de violência. Porém, o que percebo (e as conversas sobre tragicomédia parecem corroborar esta impressão) é que as “manas trans”, por terem desenvolvido a habilidade de brincar e gozar com situações desastrosas, tendem a suavizar e naturalizar as experiências de estigmatização e de violência, por exemplo, transformando essas experiências em fonte de prazer catártico. Este argumento é baseado na pesquisa de campo em profundidade durante um período de onze meses junto com as “manas trans” residentes em Maputo, em particular com as “manas trans” de Nova Jersey.

Contudo, não posso resistir à tentação de ainda contar mais uma das brincadeiras divertidas, recorrentes nos encontros entre “manas trans”, principalmente na hora de comer nos convívios sociais:

8ª SITUAÇÃO

1. **Melissa:** (*em tom alto*) eu não namoro alguém que namorou uma “mana”. Juro! As “manas” estão todas contaminadas e não quero apanhar doença. Pior os que namoraram a Mariana porque ela tem sida dos sul-africanos (*risos*).
2. **Mariana:** assim queres dizer que eu tenho sida. Tenho sida eu? *Ok!* Vamos fazer um sorteio para ver quem tem entre nós: “*La Mu Djika Djika La Mu Gi! La Mu Djika Djika La Mu Gi! La Um Djika Djika La Mu Gi!*”¹⁷². (*Enquanto a Mariana recitava o refrão outras manas exprimiam seu ânimo Eh! Eh! Eh! Eh! e se riam da brincadeira*).

da situação; a maioria sentiu pena e compaixão. A segunda situação foi no início de 2019, na casa da Thainã junto com outras “manas trans”, tomamos conhecimento de que uma “mana trans” que estava em na Cidade de Tete, ao fazer um *guigui* com um branco e queria 75mil meticais. O branco tirou uma arma e lhe deu um tiro no estômago. Ela estava em estado grave. Todos ficamos um minuto em silêncio e consternados. Paradoxalmente, nos dias subsequentes as “manas trans” começaram a rir do caso da “mana trans” baleada e não da pessoa. Riram porque achavam que o preço que ela queria cobrar era muito. Então os risos nessas circunstâncias eram uma forma de desaprovar o comportamento dela.

¹⁷² Esta brincadeira é denominada em xichangana de *zotho*. Ela funciona como uma espécie de sorteio ou para tocar em um competidor. Assim, na medida em que o proponente canta o refrão aponta aleatoriamente para as pessoas envolvidas e quem calha com o refrão “*La Mu Gi*” é que perde ou ganha dependendo do teor da brincadeira.

3. **Kimberly:** agora quem tem a dos *boss* (*risos*).
4. **Mariana:** é (diz o nome da “mana”).
5. **Kimberly:** de fato a dos sul africanos é perigosa.
6. **Astrid:** vocês estão a esquecer dos turcos (*gargalhadas*).
7. **Kimberly:** *hi!* Há calores e depois pessoas doentes estão inibidas de comer carne mal passada (*risos*).
8. **Astrid:** como é que você sabe?
9. **Kimberly:** *hã!* Linda.
10. **Melissa:** e as outras manas de Nova Jersey onde estão?
11. **Kimberly:** a Thainã está a descansar, a Jovanna não está. A Brigitte quando liguei para ela atendeu um homem. Agora não sei se ela estava com um homem ou acordou com voz de homem (*gargalhadas*).
12. *De seguida a Lucia nos chama para empurrar. Enquanto comíamos, chegaram três mulheres cis que se juntaram à mesa e também se serviram. Quando a Dalva servia beterraba, eis que a Kimberly comenta em um tom irônico, o seguinte:*
13. **Kimberly:** *hum!* Queres ir lá enquanto tens malta 500 e tal (*ri*) ou 1000 e tal.
14. **Dalva:** se mantém calada.
15. **Kimberly:** (*olha para a Melissa que estava a beber e disse*): “mana” tens que comer salada, as beterrabas (*risos*). Seus CD₄ estão baixos (*risos*).
16. **Melissa:** qual é teu problema, Kimberly? Não preciso disso, eu (*risos*).
17. **Pamela** (*ri*): tens que iniciar o tratamento, “mana”. Você não vê que a Mariana já foi buscar seu medicamento no hospital? (*risos*) Já que ela toma aqueles de frasco azul, branco, vermelho e amarelo (*risos*).
18. **Kimberly:** olha a Dalva nem fala nada. Ela só está a levantar os seus CD₄. Ela só come beterraba e deixou o repolho. Só quer beterraba para o CD₄ subir (*risos*).
19. *Depois de comer, a Dalva vai deixar seu prato e depois comenta:* “meninas! (*bateu uma das ancas com a mão*) vocês têm que comer para ganhar forma. (*olha para a Kimberly e diz*): Tens que empurrar, “mana”. Estás abaixo do peso, o que se passa? Tens que ganhar massa. Eu empurrei e bem mesmo” (*risos*). Quando foi ao hospital da última vez, o médico desmaiou com o resultado (*voz alta*): indetectável (*risos e gargalhadas*).
20. **Kimberly:** (*rindo comenta*): assim temos que comer para sermos indetectável.
21. **Dalva:** claro! Depois de uma boa beterraba, não falha nada, é indetectável (*risos*).
22. *Na conversão relaxa-se dos enquadres jocosos e cômicos por um tempo. E em seguida conversam sobre roupas e gozam a Astrid por ter feito má combinação das cores. De seguida, a Melissa fala a palavra “hemorroidas” e não deu para entender o contexto da sua fala. Apenas ouvi a palavra “hemorroida”. Então a Dalva pergunta: Melissa tem hemorroidas? Ao que Melissa acena um não com a cabeça e diz: “eu estou a perguntar a Mariana se ela tem hemorroidas”. Por seu turno a Mariana pergunta: “quem disse tenho hemorroidas?”. É a Melissa que falou que ela tem hemorroidas (*risos*). Mariana: *Hi!* Não me façam isso. Não tenho hemorroidas eu (*risos*). Em seguida Dalva conta o seguinte caso:*
23. **Dalva:** vocês não sabem o que aconteceu no sábado na festa?
24. Conta o que foi—responderam algumas “manas trans” curiosas em ouvir *máhungu*.
25. **Dalva:** na festa da Matola encontrei um jovem bonito. Dançamos, bebemos e depois saímos para um sítio para “transar”. Chegado lá, lhe fiz um bom broche. Em seguida tirei preservativo, coloquei nele e coloquei gel. Me deu, me deu, mas no meio ele tira o preservativo (*ouve-se uns hum! e riso*). Eu neguei fazer sexo sem preservativo. Voltei a lhe ‘cantar’ e depois coloquei preservativo. Minutos depois volta a tirar e diz que quer fazer sem preservativo. Acabei lhe deixando fazer sem. Fiz mal?
26. “Não só se você não tivesse lhe colocado o preservativo. A culpa é dele porque você colocou duas vezes e ele tirava” – responderam a maioria das manas trans.
27. **Dalva:** (*em um tom sério*) acho que ele queria me fazer “transferência”. Só pode. (*risos*). Enquanto eu é que lhe fiz um X bem grande. Se ele pensava que estava, o feitiço virou contra feiticeiro. Fiz um alto “download” (*risos e gargalhadas*).
28. **Kimberly:** mas (*em um tom sério*) também existem meninos que pensam que “cú” não dá doença. Alguns até dizem: “Ah! é só no “cú” vamos sem preservativo ou vou esporrar fora” (*riso*) e, por causa da insistência, eu acabo deixando.

29. **Melissa:** (*gaguejado*): estão a ver porque eu não quero me envolver com alguém que se envolveu com “manas” (*risos*). Vocês são [profere um insulto] (*risos*). [Caderno de campo, 2018].

A oitava situação descrita é uma conversa lúdica que aborda o tratamento anti-retroviral (TARV), as relações sexuais e as doenças sexuais. O enquadre jocoso da Melissa deixa transparecer que as “manas trans” são “maldosas” ao ponto de fazerem sexo sem preservativos com o claro intuito de contaminar os parceiros. Por isso, ela evita se relacionar com pessoas que se envolvem com “manas trans” acusando jocosamente a Mariana como aquela que tem carga viral “perigosa”. Ao longo do trabalho de campo percebi que as “manas trans” nas brincadeiras hierarquizam as cargas virais da sida em função das nacionalidades das pessoas que as contaminam.

Por sua vez, a Mariana, por saber que a acusação de portadora da sida ou aids é uma brincadeira comum entre elas, faz um sorteio envolvendo as “manas trans” presentes na interação. A minha experiência etnográfica mostrou que as “manas trans” se “acusam” de soropositividade. No entanto, apenas uma interlocutora me revelou seu estado soropositivo.

À semelhança do que Pelúcio (2009) revela sobre a sida entre travestis, percebi que entre as minhas interlocutoras a sida pode ser silenciada e, até mesmo, negada; não falada de forma séria, mas de forma cômica. Aqui, como nas pessoas estudadas por Pelúcio, a sida aparece como termo de acusação, que pode ser acionada em contextos de disputa, desvalorizando a acusada. Por isso, entre elas, a sida tem recebido nomes de telefonia móvel nacionais, tais como Mcel, Vodacom e Movitel.

Ainda na oitava situação é possível depreender outro enquadre jocoso referente ao tratamento anti-retroviral quando a Kimberly goza com o fato de a Dalva encher as beterrabas no prato. Esta brincadeira sobre o TARV é uma das formas que as “manas trans” encontraram para lidarem com o tratamento de forma menos preocupante. A seguinte explicação de uma das minhas interlocutoras (que por questões de confidencialidade, preferi deixar sem nome) é elucidativa nesse sentido:

A maioria das “manas” cumpre o TARV e, quando estão entre nós quebramos através da brincadeira o medo que as pessoas têm sobre o tratamento. E a pessoa acaba se abrindo ali onde estamos. É normal quando uma “mana” serve beterrabas ou legumes, outras gozarem do tipo: “a hemoglobina e o CD₄ vão subir”. E ela não se ofende com isso porque a gente brinca com o TARV. Você deve ter visto às vezes que algumas “manas”, depois de comer, elas tomam comprimidos ou tiram frasco de suas bolsas.

Nelson: *hum!* Já vi, mas nunca pensei que fosse TARV. Não sabia que as “manas” são soropositivas.

É uma realidade. Mas nós, por exemplo, não falamos que aquela pessoa é soropositiva. Usamos outros termos como aquela Mcel, a Vodacom ou Movitel. As pessoas quando

ouvem esses termos pensam que estamos a falar de uma rede de telefonia móvel nunca passa pela cabeça que a Mcel é soropositiva ou alguém que está TARV.

A conversa com esta interlocutora foi muito reveladora para mim. Muitas das coisas que me disse, eu observava nas interações entre elas. Certas vezes pude observar algumas “manas trans” tomando remédios em contextos de convívio. Assim, na esteira de Snyder (apud JOSÉ, 2008, p. 25), o humor, usado de forma habilidosa cria uma atmosfera de relaxamento, estimula a comunicação nas áreas sensíveis e ajuda a lidar com os constrangimentos da vida. Sobre a intencionalidade “maldosa” das “manas trans” em infectar os seus parceiros, a que a Melissa alude, sugere que as “manas trans” devem se tornar responsáveis pela difusão de comportamentos sexuais saudáveis e terem responsabilidade pessoal em relação aos seus corpos e seus destinos¹⁷³. Enfim, que se autocontrolem, autovigiem e autogovernem (ORTEGA apud PELÚCIO, 2009, p. 111).

No entanto, pude observar que algumas “manas trans” se engajam no uso dos preservativos em suas práticas sexuais e têm responsabilidade pessoal em relação aos seus corpos. Na casa da Thainã observei algumas “manas” pedindo preservativos e gel às outras para atenderem os clientes que vinham no bairro. E quando íamos à LAMBDA, elas requisitavam gel e preservativos, por exemplo. Entretanto, em contextos de conversas, minhas interlocutoras contavam casos de clientes que simplesmente retiravam o preservativo mesmo com a insistência delas em querer sexo protegido, como sugerem as revelações da Dalva e da Kimberly¹⁷⁴. E outros clientes têm a percepção de que sexo anal não transmite doenças sexualmente transmissíveis. Conforme ilustra a conversa que acompanhei na casa da Jovanna, entre a Eugênia e ela:

Eugênia: mas, Jovanna, por que na comunidade LGBT muitos são soropositivos.

Jovanna: porque gostamos de ‘caralho’ sem preservativo (*risos*).

Eugênia: mas também a comunidade no geral pensa que não se contrai doença por sexo anal e oral. Por isso, o maior número da comunidade LGBT é soropositivo.

Jovanna: eu até já encontrei moços não sei ou estão sob efeito de álcool que dizem abre o ‘cu’ eu meter sem jeito é atrás, é atrás (*riso*).

¹⁷³ Os ativistas da LAMBDA também têm essa preocupação de que os constituintes LGBT têm como obrigação “se cuidarem”, isto é, usar preservativos e gel em todas as relações sexuais e se tornarem responsáveis pela difusão de comportamentos sexuais saudáveis na comunidade e na sociedade.

¹⁷⁴ À semelhança do que Gune (2008, p. 315) explica sobre as dinâmicas do uso de preservativo entre pessoas heterossexuais, suponho que ao longo das suas vidas sexuais, as “manas trans”, os clientes e os namorados combinam o uso e o não uso do preservativo, dependendo das percepções e significados que atribuem ao que consideram “sexo seguro” ou “sexo inseguro”. De forma adicional, podem também existir, entre outros, necessidades de ordem simbólica, como a posse de determinado parceiro, considerado atraente e desejável e a necessidade do dinheiro, que contribuem para o não uso do preservativo entre as “manas trans”. Logo, está suposição deve ser analisada em projetos futuros ou por outros estudiosos.

Eugênia: verdade. Dizem isso, abre isso não tem doença.

Jovanna: enquanto tem doença (*riso*).

Eugênia: depois é a parte mais sensível de apanhar. Mas esses jovens não sabem.

A partir desta conversa, é possível depreender à semelhança do que Silva *et al.* (2010, p.47) e Guambe (2012) revelam sobre os conhecimentos e percepções que os HSH moçambicanos têm sobre o risco de infecção pelo HIV: alguns sujeitos LGBT e seus parceiros não associam a prática do sexo oral e do sexo anal ao risco de infecção pelo HIV. No ponto de vista das “manas trans”, o sexo anal e oral é visto por alguns clientes ou parceiros como uma prática que não oferece risco de infecção pelo HIV. Em outras palavras, é menos perigoso¹⁷⁵.

Na festa da “mana” Melissa, contudo, pude observar de forma nítida a mobilização do humor como uma crítica: de forma jocosa e lúdica algumas “manas trans” manifestavam desaprovação moral ao comportamento inaceitável de outra “mana” que, segundo elas, fazia sexo de forma “inapropriada e exageradamente”. As “manas trans” que mobilizavam a jocosidade como crítica assumiam posições de superioridade moral e diziam – como nota Pelúcio (2009) – que a ação preventiva nas relações sexuais é de responsabilidade da “mana trans” e não do parceiro ou cliente, tendo ela de mudar comportamentos (e o próprio corpo), enquanto ele não terá que alterar suas práticas eróticas, como discuto a seguir.

6.2.3. Jocosidade como dispositivo de crítica

9ª SITUAÇÃO

Na festa de aniversário da “mana” Melissa presenciei um número elevando de “manas trans”, das quais desconhecia cinco. Na festa, ela também convidou gays, mulheres e homens cis. Melissa não poupou esforço para mostrar glamour na sua festa: havia contratado DJ para festa, tinha feito a decoração dos arranjos de mesas, cadeiras, guardanapos, copos, talheres e pratos. Ficou claro para mim as diferenças monetárias entre as “manas trans” de Manhattan e as de Nova Jersey. No entanto, quando no local chegou uma “mana trans” de nome Leocádia, a sua presença causou risadas e comentários jocosos de que ela estava brega e feia, por um lado. Por outro, as “manas” riam desqualificando o cabelo sintético que ela havia trançado.

¹⁷⁵ De acordo com Samudzi e Mannell (2015, p. 2), “as experiências das mulheres transexuais sobre o trabalho sexual acrescentam camadas de complexidade adicionais ao entendimento do trabalho sexual em relação à epidemia do HIV em geral e às razões do sexo desprotegido, mais especificamente”. No contexto moçambicano, contudo, as pessoas trans têm sido amplamente ignoradas nos programas de saúde e nas políticas públicas relacionadas ao HIV e pouco se sabe sobre a contribuição das pessoas trans para a epidemia do HIV. Sendo esta realidade também presente para outros segmentos LGBT (ver CHIPENEMBE, 2018; NALÁ *et al.* 2015; GUAMBE, 2012, 2017).

Como de práxis, a festa começou tarde. Comeu-se, bebeu-se e dançou-se bastante. A Leocádia era objeto de escárnio quando dançava. Observei e acompanhei conversas das “manas” num tom de fofoca, que criticava o comportamento da Leocádia considerado espalhafatoso. Sempre que dançava era comum as “manas” se cutucarem ou, através de piscadelas, prestarem atenção nela e rirem. No decurso da festa, apareceu um jovem alto, sarado, com aparência de estar entre 30 a 35 anos, doravante Vênus. Tinha uma garrafa de cerveja e estilava ao andar. Era simpático com as “manas trans”: beija na mão ou nas bochechas das “manas” que ele cumprimentava e olhava atenciosamente nelas. Algumas “manas” correspondiam o gesto do jovem; outras riam da atitude dele.

Na parte traseira e a frontal da casa da Melissa, perto de um conjunto de prédios, tinham pouca iluminação. Quando eram por aí madrugada, algumas “manas trans” e alguns jovens dos seus 17 a 22 anos se concentravam nesses locais escuros para práticas sexuais ou conversas. No entanto, a Leocádia sempre transitava entre esses dois locais com pouca iluminação acompanhada de jovens. Segundo os dizeres das “manas”: “ela só entrega, toda a hora sem descanso” e riam debochando da atitude dela.

Quando comecei a exercer o meu *voyeurismo* antropológico por esses espaços escuros, o Vênus estava lá na parte frontal exibindo seu pênis para as “manas” para que olhassem e tocassem. Afinal, é sabido que as “manas trans” não desperdiçam um bom tamanho. Quanto maior, melhor. Certo? Ledo engano. A Lucia foi pegar depois voltou horrorizada dizendo: “Heim? não vale a pena! Ali não vou”. A Astrid foi apreciar o “*cajado*”¹⁷⁶ e voltou rindo: “como assusta?”

Desisti do *voyeurismo* antropológico. Fui ficar na varanda, anotando no meu celular, os assuntos chaves que observava. Depois de mais ou menos 30 minutos, vejo e ouço agitações, gargalhadas e corre e corre das “manas trans”, da parte frontal para traseira da casa. Levantei-me, pois onde há risos e gargalhadas é onde devo estar. As “manas” estavam na parte traseira e espreitavam com lanternas de celulares ligados na casa de banho sem porta. Aproximei-me do local, vi o Vênus e a Leocádia mantendo relações sexuais. Em meio a risos e as gargalhadas que soavam como uma espécie de julgamento algumas “manas” gritavam o nome da Leocádia e outras diziam “estão a lhe trincar sem preservativo (*risos*)”.

Devido à aglomeração de nós, os *voyeurs*, o Vênus e a Leocádia interromperam o ato. O Vênus levantou sua calça e saiu estilando. A Leocádia abaixou sua saia e ao sair as “manas trans” a seguraram para conversar. Ela resistiu e foi embora para a parte frontal sem iluminação. Alguém falou em voz alta: “a Leocádia hoje vai voltar para casa com o ‘cu’ a arder” (*risos*). A Eugênia, a Lucia, a Pamela, a Astrid, a Dalva, a Brigitte e eu fomos ficar na varanda a conversar. Vimos a Leocádia subindo as escadas de um dos prédios e a Brigitte gritou “Leocádia vais para onde? Já amanheceu”. A Dalva, por sua vez, comentou que a Leocádia vai arranjar problemas com a vizinhança e riram.

Quando a Leocádia desceu, ela veio onde estávamos. As “manas” envolvidas em risos e gargalhadas cada uma a sua maneira não pouparam “papas na língua”, denunciando severamente o comportamento da Leocádia e outra “mana” que foi acusada de sujar com fezes o pênis de um jovem. Todavia, as chacotas eram direcionadas a Leocádia principalmente pelo fato de manter relações sexuais desprotegidas. Certas “manas” olharam para a parte traseira da Leocádia e convenceram a todos que ela tinha fluidos de esperma na saia e riram dela. A Leocádia nega a suposição, mas a argumentação não convence. Consequentemente as “manas” não se continham de ri dela. A Pamela comentou em um tom jocoso introduzindo um *setup*: “se aqui temos Movitel, Mcel, depois Vodacom, a Leocádia é o quê?” (*risos*). Eis que a Eugênia responde com um *punchline*: “é banda larga” (*gargalhadas*). A Pamela assobia e disse: “estamos juntos” (*risos*) [Caderno de campo, Manhattan, 2018].

¹⁷⁶*Cajado* significa pênis entre as “manas trans” de Nova Jersey.

Nesta seção mostro como o humor pode ser um dispositivo para expressar queixas e para chamar a atenção das pessoas para seus erros. No artigo “Dar uma zoadá, “botar a maior marra””: Dispositivos morais de jocosidade como formas de efetivação e sua relação com a crítica”, Alexandre Werneck (2015) examinou a relevância da jocosidade nas interações cotidianas como dispositivos morais. Mostra que o humor possui certas características que o tornam um fecundo dispositivo de sociabilidade. A primeira é o seu caráter simbólico: de uma expressão jocosa, sempre se poderá dizer que tanto era uma exposição séria quanto que era uma mentira. A segunda é que no humor não se permite temer as reações dos outros e, portanto, pode-se dizer o que se quiser. A terceira é que o humor parece se utilizar recorrentemente da forma-crítica para fazer sua graça. De modo geral, Werneck analisa a jocosidade na forma lúdica e na forma-crítica e o seu texto se detém principalmente na forma-crítica das relações jocosas presentes nas interações sociais de *zoadá* e de *marra*.

Como diz Werneck, a *zoadá* é uma forma muito peculiar e paradoxal de humor, em que se faz piada com e do outro na qual uma crítica, real ou não, é construída por meio da afirmação da negatividade da ação/grandezá do outro, executada de forma jocosa: “quando se zoadá alguém, critica-se o que ele faz de errado, o que ele tem de errado, de torto, de estranho” (p. 188). Mas em outras circunstâncias, ao se zoar alguém, estabelece-se com ele uma forma de familiaridade: “jogando juntos na brincadeira de trocar críticas os amigos sublinham a amizade” (p. 206).

Por sua vez, em algumas situações de *marra*, como observa Werneck, os interlocutores estão diante de uma conversão de disputa envolvida na crítica em um conflito *linguareiro* cujos termos são justamente as posições de superioridade e inferioridade moral propostos pela crítica: na *marra*, discute-se não apenas quem está “certo”, mas bate-se boca em torno de quem “está mais certo” e quem “é o mais errado”, tudo com vista a definir quem está na posição mais elevada da disputa de grandezas (p. 204).

Recorrendo às análises de Werneck (2015), a nona situação descrita enquadra-se na categoria de *zoadá*, pois é possível depreender que a maioria das “manas trans” fazia piada da aparência estética e física da Leocádia e, ao longo da festa, de forma jocosa, as “manas trans” mostravam indignação e insatisfação pelo comportamento da Leocádia, acusando-a de fazer sexo de forma desprotegida e com vários parceiros. Consequentemente, na interação, a Leocádia era colocada na “berlinda”, alvo de risos que desaprovavam o seu comportamento e, de forma implícita, diziam que ela é que devia zelar por manter uma vida sexual “sã”. O que

demonstra que, para elas, é desejável que as “manas trans” tenham uma vida sexual “moderada”.

É também comum entre as “manas trans” de Nova Jersey mobilizarem o humor para dizer as verdades “profundas” de certa “mana trans” colocando em evidência as atitudes consideradas inapropriadas. Como mostra a seguinte situação:

10ª SITUAÇÃO

No primeiro domingo do mês de Maio na parte da tarde me dirigi para casa das “manas”. Primeiro, entrei na casa da Thainã e a encontrei com a Kimberly e a Brigitte. A Thainã e a Kimberly estavam deitadas na cama e a Brigitte no sofá. Ambas com uma aparência de exaustão e entretidas com a televisão. Depois de uma hora de silêncio, perguntei onde estavam a Jovanna e a Astrid. Ao que Kimberly respondeu que estavam em casa da Jovanna, juntamente com a Lana. Imediatamente informei a elas que ia à casa da Jovanna.

Chegado lá, encontrei a Astrid, a Jovanna e a Lana que também estavam assistindo o programa de Rodrigo Faro da Record TV e cuidando das unhas; o silêncio imperava entre as “manas trans”. A dado momento, a Lana reclama de fome e sugere que fôssemos em casa da Thainã para contribuição de dinheiro para cozinhar. Quando chegamos, a Lana se joga na cama e diz: “hoje não se come nada aqui” (*ri*) e aos gritos diz: Kimberly, linda toda hora (*risos*). Kimberly olha seriamente para a Lana e diz: “sou bonita e não sou velha que nem você” (*risos*).

A Lana (*ri*) diz “aonde irmã! Eu não sou velha, sou gostosa, melosa, só ainda não fiz depilação nem barba” (*risos*). (*Em seguida ela fala em um tom de regozijo dos valores que ela e [menciona o nome de uma “mana trans”] ganharam quando estavam na cidade de Pemba. Orgulha-se e ostenta os seus telefones para as outras “manas”*).

A Kimberly olha fixadamente para a Lana e começa a rir dizendo: “eu estou me segurando aqui. Mas quem não sabe que a Lana gosta de ostentar enquanto não se passa nada? Quem é a Lana?” (*gargalhada*). A Lana retruca e diz que ela ganha muito dinheiro porque ela é “puta de hotel com orgulho”. (*Esta fala foi recebida com risos*). No entanto, a Kimberly interpela a fala da Lana e pergunta: “como estamos há bastante tempo sem nos ver, pagas algumas cervejas para nós?”. “Não tenho dinheiro” diz a Lana. E sua fala colocou outras “manas” a rir.

A Lana tenta se justificar dizendo que tem problema com o seu cartão bancário. Porém a Kimberly retruca em voz alta: “isso não é verdade. Eu te conheço. Você é nossa amiga, mas sabemos que não gostas de soltar as notas quando tens” (*risos*). A Kimberly se ausenta da interação.

Depois a Lana pediu emprestado moeda para comprar pão e encontra algumas moedas que estavam na cama. A Astrid diz a Lana para deixar aquelas moedas porque eram de Kimberly. Quando a Kimberly volta, a Astrid queixa-se: “Kimberly, Lana levou suas moedas enquanto ela tem dinheiro no banco e você, ‘mana’, nem um centavo tem no banco” (*risos*). Ao que Kimberly grita: “ela vai devolver as moedas. Como é possível alguém que tem dinheiro, que até viaja de voo? Conhece Tailândia e hoje nem dinheiro para comer tem?” (*risos*). Vocês sabem que eu atiro as verdades, a Lana quando tem dinheiro nem nos conhece. Ela fica com as “manas trans” de Manhattan. Estou a mentir, Thainã?” (*gargalhadas*). (*Thainã imediatamente abana sim com a cabeça*).

A Brigitte entra na zoeira contra a Lana e diz: “é verdade! A Lana quando tem dinheiro fica com as “manas” da cidade e quando ela vê que não tem dinheiro vem para casa da Thainã” (*risos*). A Lana em voz alta retruca: “isso não é verdade”. Todavia, a Kimberly interpela a fala da Lana: “você só está conosco quando não tens dinheiro. Vens cá quando estás cafona para beber, comer e ‘foder’” (*risos*). Em seguida a Lana (*ri*) e disse: “eu tanto rica tanto cafona venho em casa da Thainã para a ver”.

Entretanto, a Thainã propõe a Lana: “paga cervejas porque tens dinheiro”. “Não tenho dinheiro devido ao problema do meu cartão, mas também vocês trabalharam esse fim de semana” respondeu a Lana.

Bate a porta a Eugênia e a Lana grita: “minha amiga! Gostosa vem cá. Estás gorda? Não aguento. São os comprimidos” (*gargalhadas*). Eugênia (*ri*) e diz: “não preciso ir à Nampula para ser bonita” (*risos*). De seguida a Lana diz: “gostei de ti ver. Esse seu cabelo está demais. Mataste! Agora és de *socialite* como eu. Pode andar comigo (*risos entre a Eugênia e a Lana*). Não sou como a Kimberly que sempre fica de mecha tipo Shaka Zulu e compra roupa no Zaire (*risos*). Em seguida, a Kimberly diz: “estou nem aí para vossas piadas. Mesmo a Lana que é ‘bonita’ com suas barbas, está aqui conosco sem dinheiro” (*risos*). “Kimberly, você não prestas” – diz a Lana rindo [Caderno de campo, Maio, de 2018].

Depreendo, a partir dos conteúdos da situação acima, a mobilização da crítica de forma jocosa para apontar as atitudes da Lana que, do ponto de vista das “manas trans” de Nova Jersey, são inaceitáveis. Algumas “manas trans” trazem em suas narrativas elementos de comprovação da atitude errada da Lana, baseadas na experiência. Na décima situação, é visível a categoria de Werneck (2015): as “disputas de *marra*” entre Kimberly e Lana. Mutuamente e de forma lúdica, tentam se rebaixar e se humilhar. Ao jogarem junta a brincadeira de trocar críticas, a Lana e a Kimberly sublinham a amizade. Mas, contudo, existem circunstâncias em que no humor crítico entre as “manas trans”, perde-se o clima amistoso do encontro, ainda que parcialmente, quando o objeto do riso é algo caro para a criticada ¹⁷⁷.

Em suma, a análise da mobilização da jocosidade no universo estudado me leva na mesma direção de alguns pressupostos defendidos por Berger (2017). Assim, algumas situações lúdicas das “manas trans” transcendem a realidade da existência cotidiana, como no caso da tragicomédia, em que as realidades dolorosas enfrentadas no cotidiano, de algum modo, são neutralizadas ao serem traduzidas em termos cômicos, tornando a vida mais fácil de suportar, ainda que momentaneamente.

Todas as formas de jocosidade discutidas aqui provocam êxtases e são úteis sócio e psicologicamente: quando são temporárias e cuidadosamente controladas, favorecem a inclusão/solidariedade, apoio mútuo e a integração dos atores sociais. No entanto, existe a potencialidade de disjunção e exclusão nas práticas lúdicas e cômicas entre as “manas trans”, quando são mal entendidas e provocam “brigas” ou abalam a amistosidade do encontro. Todavia, para mitigarem essa potencialidade de disjunção, minhas interlocutoras confinam as

¹⁷⁷ Por exemplo, certa vez em meado de Maio de 2018, no recinto da sede da LAMBDA, a Eugênia foi colocada na “berlinda” pelas “manas trans” de Nova Jersey e outras “manas trans”. Na interação, a Eugênia sentiu-se ofendida e magoada e voltou para casa sozinha. No dia seguinte, explicou-me que encarou aquela brincadeira de “mau gosto”. Entretanto, ao acompanhar as “manas trans” de Nova Jersey para casa, percebi elas comentarem que não entenderam a atitude da Eugênia, pois o que falaram era “verdade”.

práticas e narrativas lúdicas e jocosas a lugares e momentos específicos, que dependem do contexto e, principalmente, da presença de amigas e conhecidas que são pessoas trans.

Gostaria de ressaltar que a tragicomédia entre as “manas trans” não transforma a vida cotidiana delas, pois a vida continua cheia de preconceito, discriminação e violência. A graça que a tragicomédia transmite não pode ser empírica e racionalmente demonstrada, mas ela é percebida somente em um ato cômico. A tragicomédia se torna um grande consolador e aliviador das situações dolorosas, tanto uma expressão delas quanto uma reação contra elas. Enquanto, as “manas trans” ainda forem capazes de neutralizar os estigmas e rir das situações dolorosas, jamais serão “*morcegos*”¹⁷⁸, vão habitar os espaços sociais de dia, mesmo contra a vontade dos críticos.

Esse é seu caminho.

6.3. Amizade com jocosidade e jocosidade na amizade

Nesta seção, a partir de conversas com “manas trans” de Nova Jersey mostro como as relações de amizade entre elas influenciam nas socialidades lúdicas. Vários estudos sugerem que existe uma relação entre amizade e jocosidade (RADCLIFFE-BROWN, 1940; FINE, 1983; HAY, 1995; REZENDE, 2002a; COMERFORD, 2003; PEREIRA, 2010; MUGABE, 2015; WERNECK, 2015).

Em seu estudo comparativo *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*, Rezende (2002a) oferece *insights* para pensar a relação entre “amizade” e “jocosidade”. Na análise das representações sobre amizade em Londres, concretamente, Rezende mostra que ter senso de humor entre amigos era especialmente valorizado em situações de sociabilidades. Em suas palavras:

Portanto, compartilhar o mesmo senso de humor era não apenas um elemento crucial da sociabilidade, mas também uma indicação de modos semelhantes de pensar e de se comportar em relação ao espaço pessoal dos outros. O humor comum significava que não haveria mal-entendidos e que as pessoas não se “ofenderiam” mutuamente. Compartilhar o humor implicava uma mesma percepção do que era “pessoal” e do que não poderia ser “pessoalmente” transgredido. Significava, também saber quando e com quem lançar mão do humor ou ser pessoal (REZENDE, 2002a, p. 52).

¹⁷⁸ Expressão usada pelas “manas trans” para se referir às suas saídas, que antigamente eram feitas à noite.

As análises anteriores mostram que a mobilização da jocosidade nos encontros das “manas trans” é para gerar entretenimento, transmitir os valores, críticas e aliviar os sofrimentos cotidianos. Entretanto, quando perguntei às “manas trans” sobre o que lhes permitia brincar da forma como brincam, obtive as seguintes respostas, que mostram que as suas práticas e narrativas jocosas sublinham a amizade:

Nelson: as vossas brincadeiras têm a ver com o fato de serem amigas?

Astrid: claro que tem a ver porque não vou lançar uma piada para uma Nádia, Mariana ou Melissa. Elas são “manas” são amigas, mas não convivo com elas, como as “manas” de Nova Jersey. Então de certa forma só posso brincar com aquelas que convivem comigo que são próximas de mim. Estas daqui de Nova Jersey conheço os defeitos delas. Aqui a gente se chama de ‘puta’, ‘lambisgoia’, ‘vigarista’, mas não vai a parecer uma “mana” qualquer que não tem amizade conosco, que não tem um nível de proximidade para usar esses nomes, embora todas as “manas” são amigas.

Kimberly: aquelas de Manhattan são amigas, mas não são do nosso clube do nosso grupo. A gente só se encontra com elas. E nós vivemos dia após dia juntas e a gente tem nossos códigos para fazer as brincadeiras.

Nelson: quais são esses códigos?

Kimberly: é difícil te explicar porque a gente faz sem se aperceber. E de repente já estamos a rir. Mas nas nossas brincadeiras tens que prestar atenção na tonalidade da voz e nós já sabemos quando uma de nós não está a gostar da brincadeira. O local também conta. Eu não posso chamar a Brigitte ou a Thainã, na rua, cheia de pessoa que não nos conhecem de “feia”. Elas podem se zangar, porque é um ambiente diferente embora seja verdade (*risos*).

Astrid: os olhos também falam. As caras também falam essas coisas. Temos muitos códigos.

Kimberly: eu brinquei no WhatsApp e chamei a [menciona o nome da “mana trans”] de “bonita” e ela se zangou disse que não gosta dessas brincadeiras porque ela tem medo daquela beleza dela (*risos*). Ela é feia e aquela cara dela parece gato (*risos*). Mas entre nós podemos brincar dizendo que a Brigitte é feia e velha, que Thainã e Jovanna são aquilo e acolá, mas, com as outras que não convivemos bem existem limitações com elas. Podemos nos chamar de ‘puta’, mas chegar à parte da feiura não pode, porque elas se zangam, enquanto conosco é nossa maneira de brincar.

Nelson: mas existem situações em que uma se zanga e vai embora?

Kimberly: não! Por mais que a pessoa se zangue e vá embora, amanhã vai voltar. O orgulho vai falar alto naquele momento, mas algumas horas depois, a pessoa sozinha volta.

Thainã: eu e a Brigitte já lutamos, mas no dia seguinte éramos amigas. É uma realidade.

Astrid: na semana passada briguei com a Jovanna partindo das nossas piadas, mas até às 8 horas de manhã já éramos amigas. É por isso que eu acho que nós deveríamos ser atrizes de teatro.

Jovanna: é assim, essas brincadeiras que a gente faz uma de outra se deve ao fato de termos uma amizade muito íntima. De tal forma que, a gente pega pesado em algumas brincadeiras e existem situações em que a pessoa zanga mesmo, porque somos humanas. Mas minutos depois, você relaxa sozinha. A gente brinca, mas sabemos o sítio em que devemos brincar e com quem. Existem sítios em que não fica bem fazer certas brincadeiras. Por exemplo, estou com um meu pretendente ou namorado, não podemos dizer sua ‘puta’. Então, a gente não fala sobre essas piadas que tem a ver com isso porque isso pode me envergonhar. Tirando isso, quando estamos entre nós como temos intimidade, a gente se lança essas piadas que têm a ver com a prostituição e se dá nome. Mas eu não posso dar nome a uma “mana” que não conheço bem, por exemplo, [menciona o nome da “mana”] eu não posso a chamar de “antílope”. Porque não temos aquele grau de intimidade e amizade que tenho com estas. Mas, entre nós, as “manas” de Nova Jersey podemos fazer qualquer piada porque a gente passa maior parte do tempo juntas, ouve as mesmas piadas na rua, passamos por mesmas coisas

na rua. Então, por isso, a gente se lança piadas sem problemas e ninguém se zanga entre aspas.

Como já demonstrado em outras passagens desta etnografia, as “manas trans” de Nova Jersey consideram outras “manas trans” como “amigas” no sentido amplo, mas, a partir desta conversa, depreendo que, nas socialidades lúdicas com outras “manas trans” sem intimidade, predominaria a potencialidade disjuntiva. E a disjunção seria causada porque as “manas trans” que não têm proximidade entre si dificilmente perceberiam o tom bem-humorado de um comentário jocoso, como sugere a formulação da Kimberly, de que ao acionar as brincadeiras de feiuras e belezas para “manas trans”, com as quais não se têm intimidade, pode surgir um mal-entendido.

Nesse sentido, as narrativas das “manas trans” de Nova Jersey mostram que elas brincam entre elas e toleram as diferentes brincadeiras, pois são feitas entre amigas próximas em contextos considerados apropriados. Elas sabem quando, como, com quem e onde podem mobilizar as brincadeiras e quando, como, com quem e onde não devem mobilizar as práticas lúdicas em prol da harmonia interacional. Como sugere a narrativa da Jovanna, acionar certas brincadeiras e nomes em contextos inapropriados pode criar uma situação de constrangimento.

Em retrospecto, hoje enxergo que quando as “manas” de Nova Jersey e de Manhattan se encontravam em contexto de socialidade, para a manutenção de um clima afável evitavam ou dissimulavam alguns tópicos, mas a partir da oitava situação descrita nesta pesquisa é possível observar que o enquadre jocoso iniciou entre duas “manas trans” de Manhattan (a Mariana e a Melissa). Este achado mostra que existem regras que orientam as jocosidades quando as diferentes redes de “manas trans” da cidade de Maputo se encontram em contexto de socialidade.

Deste modo penso que, as relações de amizade influenciam as dinâmicas da jocosidade entre as diferentes “mana trans” residentes na Cidade de Maputo. No caso das “manas trans” de Nova Jersey as amizades são fundamentais para que se torne menos sofrível as situações de preconceitos e de discriminações que lidam com elas constantemente. Ademais, é possível depreender a delimitação de fronteiras entre diferentes “manas trans” residentes na Cidade de Maputo a partir do estudo da jocosidade. Em suma, a jocosidade expressa e cria, de forma performática afinidades e identidades entre aquelas “manas trans” que têm uma amizade próxima (como as “manas trans” de Nova Jersey) e, ao mesmo tempo, diferenças com outras “manas trans” consideradas “amigas” no sentido amplo e que residem em outros espaços da Cidade de Maputo.

Mas para que serve, afinal, essa análise minuciosa das dinâmicas da jocosidade no universo das “manas trans” de Maputo? Para além da compreensão do seu cotidiano, na pura tradição etnográfica aqui pretendida, arrisco dizer que compreender a maneira de rir – do que, de quem, com quem, quando, por que – me permite ousar ainda mais, fazendo da jocosidade um caminho para a análise do “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos em Maputo.

Essa é a pista que me conduz agora às considerações finais dessa tese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre duas experiências etnográficas no sul global: análise comparativa da consolidação e engajamentos dos movimentos e sujeitos LGBT

Só pra dizer que quero continuar a estar nesse lugar de ecoar e narrar as histórias do meu corpo, as minhas histórias, de falar da minha gente, da minha terra, de ser e estar o tempo todo VIVO! (Jota, Facebook, junho, 2019, Rio de Janeiro).

A Lucia deu por iniciada o encontro pedindo que as pessoas se apresentassem. Mas antes disso, perguntou a todas as “manas trans” se elas estavam confortáveis com a minha presença e pediu votação para que me autorizassem a permanecer no encontro. A maioria das “manas trans” falou que não se incomodava com a minha presença e autorizaram-me a participar dos encontros. Em seguida, a Lucia disse que eu podia também ajudar a responder algumas questões. Nesse instante, pensei comigo mesmo, essa confiança seria impossível no contexto atual carioca (Lucia, Diário de campo, Fevereiro, 2018, Maputo).

Nesta conclusão, faço um exercício comparativo entre dois contextos bastante distintos: os universos de jovens LGBT no Rio de Janeiro e em Maputo. O projeto inicial desta tese era analisar a jocosidade nos universos LGBT carioca e maputense como um caminho para comparar o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos nos dois contextos socioculturais distintos.

Diversas dificuldades, contudo, me impediram de continuar pesquisa no Rio de Janeiro, a principal delas sendo a recusa dos jovens LGBT a serem “objeto de estudo”, conforme já discutido no capítulo 1. Todavia, apesar do descompasso entre os dados de que disponho para cada um dos contextos acredito que é possível propor aqui algumas hipóteses sobre as diferenças e semelhanças dos processos de constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos nos dois contextos. O material a partir do qual farei a minha argumentação é composto por um lado, de dados do meu caderno de campo e por outro, material de pesquisadores brasileiros que analisam os engajamentos juvenis de LGBT no cenário brasileiro contemporâneo.

Como metrópoles, Rio de Janeiro e Maputo apresentam algumas similaridades estruturais: são centros urbanos, a primeira é a segunda maior cidade do Brasil e a segunda é a maior cidade e capital de Moçambique, ambas têm um peso demográfico, político e econômico importante na vida de seus respectivos países e em suas regiões para além de suas fronteiras nacionais.

De acordo com a leitura especializada, no Brasil a emergência do movimento LGBT e suas associações se dão primeiramente no eixo Rio de Janeiro-São Paulo e depois se expande para o resto do país (FACCHINI, 2005; MACRAE, 1990; SIMÕES E FACCHINI, 2009). No contexto moçambicano, até o momento da escrita desse texto existe apenas uma associação LGBT organizada, ainda em processo de reconhecimento legal do seu registro desde 2006. A referida organização se concentra e surge sobretudo a partir de Maputo. Em outras palavras, em Moçambique existe uma grande predominância do movimento LGBT em Maputo, por mais que esteja em curso um processo de expansão do movimento em direção a outras cidades provinciais moçambicanas.

Em Moçambique, os estudos sobre transexualidades e travestilidades são praticamente inexistentes na academia. Não obstante, tem se produzido monografias de culminação de curso na temática das homossexualidades nas ciências sociais e humanas, mais do que no campo das ciências médicas e psicológicas (ver MUGABE 2015). No Brasil, as pesquisas sobre homossexualidades estão estabelecidas na academia e atualmente existe uma crescente autonomização do campo de estudos sobre travestis e transexuais.

Outro aspecto que aparta profundamente a realidade sobre o movimento LGBT em Brasil da realidade moçambicana, é a forma como os jovens LGBT se engajam em prol da defesa dos seus direitos nos dois contextos. No Brasil atualmente os/as jovens LGBT têm diferentes formas de engajamentos e nem sempre estão vinculado/as a um “movimento social organizado”.

Uma série de pesquisas brasileiras (CARVALHO, 2011; CARVALHO e CARRARA, 2015; DANILIAUSKAS, 2016; FALCÃO, 2017; FACCHINI e RODRIGUES, 2017; CARVALHO, 2018) mostra que, desde a virada da década de 2010, existe uma crescente valorização de três modos de atuação entre os jovens LGBT: a horizontalidade e a autonomia; o uso do ciberativismo; e o caráter espontâneo e lúdico das ações dos jovens ativistas. De acordo com a maioria desses autores – na expressão de Daniliauskas – os grupos “*de, para e por jovens LGBT*” apresentam críticas aos formatos de atuação e engajamento dos movimentos LGBT “mais antigos ou adultos” que predominaram entre os anos 1990 e 2000 em contextos brasileiros.

As críticas recorrentes que esses autores apontam como advindas dos jovens LGBT é alcunha jocosa atribuída por eles a estas organizações, tidas como “tradicionalistas” ou de “adultos”: “movimento social organizado”. A juventude trans, em particular, categoriza as organizações tradicionais como GGGG em substituição a LGBT como forma de explicitar um

descontentamento com a construção de pautas que se centraram no segmento gay branco e de classe média ao longo da história. Outros jovens LGBT olham para os movimentos LGBT “tradicionais” como “cooptados” pelo estado e ainda com falta de vínculo com o cotidiano dos sujeitos LGBT (Ibidem).

Ressalto que a rejeição, pelas mais novas gerações de gays e de lésbicas do Brasil, das formas tradicionais de ativismos LGBT não é idêntica às críticas mobilizadas, pelas pessoas trans embora existam algumas semelhanças nas formas de rejeição contra o movimento social LGBT tradicional entre as mais novas gerações de gays, lésbicas e pessoas trans¹⁷⁹.

Porém, a “desconfiança” da comunidade trans sobre o movimento LGBT mais formalmente organizado não é só desta geração mais nova, mas sim é uma constante histórica e perene no contexto brasileiro. O mesmo vale para as mulheres lésbicas e LGBT não brancas, por terem tido sua participação invisibilizada num campo sempre muito dominado por homens gays brancos e classe média¹⁸⁰. Como se refere Carvalho (2018, p. 03), “as acusações de hegemonia ‘gay’ no movimento LGBT brasileiro não são novas. O que é novo nesse fato é a retórica da reivindicação”.

Os cenários de engajamentos ou as ações políticas dos jovens LGBT e suas críticas aos movimentos LGBT “tradicionais” presentes em alguns contextos brasileiros acima mencionados contrastam com as formas de engajamento dos jovens LGBT moçambicanos. A partir das minhas experiências de pesquisa no universo LGBT moçambicano entendo que em Moçambique existe uma atuação militante remunerada, em que os sujeitos LGBT passam por um processo de formação para serem efetivamente incorporados/as na agremiação, como o caso da formação de agentes comunitários de saúde. As formações são apoiadas por agências internacionais de financiamentos.

Por sua vez, no contexto brasileiro, como observa Carvalho e Carrara (2015), na esfera de luta pelos direitos, os jovens LGBT pouco se interessam em manter uma imagem de “respeitáveis militantes” ou de sujeitos LGBT mais comportados, mas buscam a valorização e a produção de discursos e de identidades sexuais e de gênero que visam incomodar, numa estratégia que não busca aceitação, mas afirmação de que “as pessoas vão ter que se acostumar”.

De certa forma, alguns jovens LGBT no Brasil contemporâneo suas ações vão ao encontro do instigante chamado de Jack Halberstam (2011, p. 110), que consiste “em estar

¹⁷⁹ Para algumas dessas críticas principalmente advindas das pessoas trans, ver a tese de Coacci (2018).

¹⁸⁰ Agradeço ao meu coorientador Bruno Zilli a interlocução para a elaboração desta reflexão.

abertos a se afastar da zona de conforto, de trocas educadas para abraçar uma política realmente negativa, uma que prometa, falha, bagunça, fazer merdas, ser barulhenta, desgovernada, grosseiro, criar ressentimentos, bater de volta, gritar, interromper, assassinar, chocar e aniquilar”.

A minha experiência etnográfica no contexto moçambicano, no entanto, mostra que a associação LAMBDA está menos preocupada com uma transformação social mais ampla e mais envolvida com uma ação mais “pragmática”. Com audácia, Miguel (2019) explica que os ativistas da LAMBDA veem sua atuação como prioritariamente de “base” que pretendem espalhar a “informação” e cativar o “respeito” e a “aceitação” dos LGBT primeiro nas famílias e depois na sociedade mais ampla, mais do que pleitar perante o estado moçambicano políticas públicas em relação ao combate da discriminação contra os LGBT, transformações jurídicas e reivindicar direitos civis (aspas são do autor).

Consequentemente, se incentiva aos jovens LGBT filiados à instituição para projetarem imagens, comportamentos e discursos pacíficos e conciliatórios como uma estratégia de dar ênfase a uma “visibilidade positiva e aceitável” de ser gay, lésbica e recentemente de ser “mulher trans”. Deste modo, na experiência moçambicana o entendimento que prevalece é de que, para se conquistar os direitos, em parte, é preciso ajustar-se à sociedade mais ampla e se dar o “respeito”. Miguel (2019, p. 206) sugere que no contexto moçambicano, “a defesa do “respeito” é uma constante – e, curiosamente – bastante dirigido não apenas aos familiares, mas também principalmente aos próprios LGBT, especialmente os mais jovens, quando em relação com suas famílias”.

A outra diferença entre os dois contextos diz respeito à forma como foi incorporado o segmento “T” no movimento social LGBT e de que modo o “T” surge de forma autônoma como um movimento social no Brasil. Conforme Carvalho e Carrara (2013, p. 325):

existem dois modelos hegemônicos na construção de organizações de travestis no Brasil. Umas surgem da sua autoorganização em resposta à violência policial nos locais de prostituição; outras, a partir da ação de ONGs vinculadas ao movimento homossexual ou ao movimento de luta contra a AIDS, através de projetos de prevenção junto à população de travestis profissionais do sexo.

Em outra passagem, no entanto, Carvalho e Carrara (2013, p. 333) explicam que “a incorporação de travestis e transexuais num mesmo movimento de gays e lésbicas não foi um processo simples. Vários fatores impediam a aproximação política de pessoas com experiências sociais muito díspares sob a mesma ‘bandeira do arco-íris’”. Estes autores também explicam como surgem as organizações de travestis e de transexuais em alguns contextos brasileiros:

enquanto as organizações de travestis surgem do binômio “violência policial/AIDS”, as organizações exclusivamente transexuais surgem a partir de relações entre pessoas que buscam esclarecer o “fenômeno da transexualidade” e que demandam políticas de acesso às tecnologias médicas de transformação corporal, mais especificamente àquelas relacionadas à redesignação genital (CARVALHO e CARRARA, 2013, p. 334).

Em outro artigo, Carvalho (2015, p. 25) esclarece que o segmento “T” no Brasil antes foi chamado de “movimento de travestis”, posteriormente “movimento de travestis e transexuais”, é agora formulado como “movimento de travestis, mulheres transexuais e homens trans”, ou apenas “movimento trans”. No entanto, no contexto brasileiro existem organizações já consolidadas de travestis e de transexuais que realizam encontros nacionais. A entrada de homens trans no cenário político do movimento LGBT brasileiro é um processo em curso.

No contexto moçambicano, diferentemente do brasileiro, a entrada das pessoas trans, principalmente das mulheres trans, no cenário do ativismo LGBT moçambicano é um processo recente e em curso embora o segmento “T” tenha sido incluído pela LAMBDA ao longo do tempo quando adotou a sigla LGBT em suas estratégias de visibilidade pública. Todavia, similarmente ao que aconteceu nos movimentos LGBT brasileiros, a Letra “T”, quando foi incorporada pela LAMBDA e surgiu no jornal da comunidade LGBT moçambicana, *Cores do Amor*, inicialmente significava “travesti” e com tempo passou a ser usada como referente a transexual, transgênero e trans.

Sobre a incorporação do segmento “T” nos movimentos sociais LGBT dos dois contextos, ousou argumentar que, no contexto brasileiro, com o surgimento do movimento homossexual, as travestis se mobilizaram publicamente para exigir a incorporação e visibilização do segmento “T” em movimentos de gays e lésbicas e por causa do binômio violência policial/SIDA se autoorganizaram em respostas a esses problemas sociais. Já em Moçambique, os ativistas gays e lésbicas, com o tempo, ao se mobilizarem incluíram o “T” quando adotaram a sigla LGBT apesar da ausência de constituintes identificados como “pessoas trans” na LAMBDA nesse processo. Nos últimos dois anos, a agremiação começou a recrutar e visibilizar as “mulheres trans”, mas os homens trans ainda permanecem invisíveis no movimento LGBT e na sociedade moçambicana.

A meu ver, a invisibilidade dos sujeitos LGBT em Moçambique pode guardar relação com um ponto que os teóricos *queer* africanos defendem: de que na maioria das culturas africanas o próprio ativismo, para muitos indivíduos, não é considerado um exercício intrínseco

para a experimentação de sexualidades e tão pouco para o pertencimento às práticas das sexualidades e gêneros dissidentes.

Arrisco, assim, a dizer que em Moçambique alguns sujeitos dissidentes sexuais e de gênero não têm desejo de fazer parte da associação LAMBDA. Há também outros sujeitos LGBT que vivem na discrição ou na invisibilidade, em especial os LGBT mais velhos. As recentes etnografias de Chipenembe (2018) e de Miguel (2019) apresentam dados que corroboram esta hipótese.

No que diz respeito à questão da violência contra os sujeitos LGBT nos dois contextos, importa salientar, na mesma direção de Chipenembe (2018), que no contexto moçambicano inexistem dados estatísticos sobre perseguição, assassinatos e violência contra as pessoas por causa de sua orientação sexual ou identidade de gênero. Para Chipenembe, isso corrobora o pressuposto de que Moçambique é um dos países africanos tolerantes em relação às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo.

No meu ponto de vista, o fato de inexistir informações a respeito da perseguição e da violência física contra pessoas trans não quer dizer que na vida cotidiana as pessoas trans e outros segmentos minoritários moçambicanos sejam imunes as diferentes formas de violência estrutural. Em particular, a minha experiência de pesquisa mostra que as “manas trans” lidam com diversas formas de preconceitos e discriminações nos espaços sociais em que circulam.

Por sua vez, Miguel (2019), na sua tese se dedica a analisar a questão da dita “tolerância” moçambicana no que diz respeito às pessoas LGBT. Ele explica que a “tolerância” moçambicana é ambígua, pois:

Por um lado, os moçambicanos – com distintas práticas sexuais – apontam para as discriminações que sofreriam os LGBT, seja em casa seja pela sociedade mais ampla; por outro lado assumem que não vivem em uma sociedade que persiga, que encarcere ou que mate pessoas LGBT – como eles veem acontecer em estados nacionais vizinhos (MIGUEL, 2019, p. 347).

Entretanto, diferentemente da realidade moçambicana, no contexto brasileiro os mais atingidos pela *homosbotransfobia* são gays afeminados, “pintosas”, travestis e transexuais, em especial as racializadas e empobrecidas. Tanto Ferreira (2017) como Barnart e Menghel (2017), cada um à sua maneira – recorrendo às informações da organização *Transgender Europe* (2016) e aos relatórios da secretaria dos direitos humanos brasileiros (2012, 2013) – mostram que o Brasil é o país que mais mata os segmentos de travestis e mulheres transexuais no mundo.

Contudo, apesar das distinções entre os dois contextos, existem processos internacionais similares, o que, como lembra Daniliauskas (2016), não é uma novidade em relação à internacionalização dos movimentos sociais que envolvem trocas de experiências e plataformas de ações e reivindicações comuns, incluindo aqui o movimento LGBT. Por exemplo, a adoção da sigla LGBT nos dois países, alianças com outras lutas da sociedade civil, cada um à sua maneira nos respectivos contextos.

Nos dois contextos, os movimentos LGBT passaram, ao longo de sua existência, por um processo de especificações temáticas e de público; transitaram de um movimento “homossexual”, inicialmente quase que exclusivamente masculino para o movimento LGBT. Verifica-se ao longo dos movimentos sociais LGBT dos dois contextos a pressão por parte de militantes internacionais para os sujeitos locais aderirem às categorias sexuais e de gênero de identificação dos países anglo-saxônicos ou a adequação dos termos utilizado no Brasil e em Moçambique àqueles utilizados internacionalmente.

Porém, no caso brasileiro estudiosos mostram que alguns militantes locais advogam o uso de categorias de identificação dos sujeitos locais ao invés dos vocabulários internacionais. No contexto moçambicano, todavia, percebo a ressonância das categorias sociais de identificação dos sujeitos advindas tanto do Brasil como dos países anglo-saxônicos, assim como o uso de categorias locais e sul-africanas nos distintos contextos de interação.

Tanto no Brasil como em Moçambique e em outras partes do mundo, a agregação do movimento social LGBT com os movimentos HIV e SIDA, apesar de em um primeiro momento desarticularem o movimento social LGBT, em especial no Brasil, posteriormente contribuiu para a sua união e estreitamento de relações com o Estado ao longo dos anos de 1980 e 1990. No Brasil, o movimento social LGBT auxiliou de modo poderoso para a qualidade da resposta à sida (FACCHINI, 2005; FACCHINI e FRANÇA, 2009; SIMÕES e FACCHINI, 2009, SEFFNER, 2011; DANILIAUSKAS, 2016).

Em Moçambique, contudo, como argumenta Chipenembe (2018), o ativismo LGBT foi profundamente influenciado pelo movimento internacional de HIV e SIDA. Este usou seus programas de HIV e SIDA para pressionar o governo moçambicano a incluir os HSH como uma população-chave no Plano Estratégico Nacional de resposta ao HIV e SIDA, algo que só ocorreu em 2010. Para Chipenembe, embora esta ação tenha contribuído para aumentar a visibilidade dos HSH em Moçambique, ela não incluiu as necessidades de todos os segmentos, como é o caso das lésbicas e das pessoas trans, que permanecem invisíveis e excluídas do Plano Estratégico Nacional de resposta ao HIV e SIDA.

Sobre a relação entre os sujeitos LGBT e o “pesquisador” nos dois contextos

Os fragmentos citados no início desta conclusão servem como mote para pensar sobre as formas de engajamento e produção do conhecimento, sobre relações entre movimentos sociais e investigadores nos dois contextos. No seio das ciências sociais brasileiras, alguns estudiosos analisam os lugares de pesquisadores e as condições de realização da pesquisa em contextos de engajamento (MELO, 2017; SOUZA, 2017; ZENOBI, 2010).

Por exemplo, Zenobi (2010), ao refletir sobre sua pesquisa em ambientes politizados e militantes, chama a atenção para aspectos relacionados à desconfiança, dúvida, suspeita e de que forma ele, como antropólogo, era avaliado de acordo com as categorias disponíveis em campo. O primeiro capítulo desta tese abordou essa temática.

Por sua vez, Melo (2017), ao analisar os seus desafios e implicações de fazer campo em grupos politicamente engajados, sugere que “ser pesquisador não basta”, ou seja, é preciso tomar parte nos processos que se pretende etnografar, o que, em seu caso, deu-se a partir do lugar de “colaborador” do movimento de população de rua. Em suas palavras, isso ocorre porque:

cada vez mais os coletivos pesquisados (dentro movimentos sociais, grupos religiosos minoritários, manifestações da cultura popular, do meio rural e minorias étnicas) estabelecem relações complexas e multifacetadas, em que a posição do pesquisador frente às questões concernentes aos grupos é de grande importância na produção da relação de pesquisa – e da consequente possibilidade de sua execução (MELO, 2017, p. 50).

De modo semelhante, Souza (2017) explica que a realização da sua etnografia no conjunto de favelas do Complexo do Alemão, localizado na zona Norte da Cidade do Rio de Janeiro, foi mediada por sua inserção em atividades militantes junto aos pesquisados, somando-se ao seu histórico como técnica de ONG, sua expertise em assuntos relacionados à juventude popular e projetos sociais e seu ativismo em redes e fóruns ligados ao tema. Ela afirma que tais características de sua trajetória foram mais fundamentais para sua entrada do que para sua permanência em campo. No entanto, ela ainda mostra que, ao longo do processo de inserção, teve que apresentar e debater sua pesquisa junto ao movimento social da favela que estudava e com os seus moradores.

As reflexões de Melo (2017) e Souza (2017) estão de acordo com o pressuposto defendido por Pacheco de Oliveira (2009, p.13) que, ao discutir sobre as negociações para realização de pesquisas no Brasil contemporâneo nos coletivos indígenas, mostra que o

pesquisador é instado a abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades.

Nos últimos anos, a experiência dos sujeitos sociais engajados politicamente em alguns contextos brasileiros com o universo acadêmico produziu certos ressentimentos e críticas acerca da prática dos pesquisadores que se dedicam a estudá-los. As etnografias de Melo (2017) e de Souza (2017) mostram detalhadamente essas críticas. Uma delas é que os pesquisadores – que geralmente são vistos como pessoas de fora e de classe média – vão ao encontro dos pesquisados para apenas fazerem seus trabalhos, “depois somem ou nunca retornam”.

O que pretendo ao trazer à tona as discussões de Melo (2017) e de Souza (2017) neste debate é sugerir que os sujeitos engajados politicamente não devem ser percebidos como homogêneos no contexto brasileiro. De acordo com Souza (2017), nem todos são contra as pesquisas acadêmicas, mas procuram inscrevê-las em outros processos de “produção de conhecimento”. Melo (2017) discute como, no universo de sua pesquisa, há momentos de constrangimento para os pesquisadores devido à percepção de que a relação de pesquisa é uma relação em que o grupo pesquisado aparentemente não teria nada a ganhar. De forma explícita, os dois autores mostram que suas etnografias só foram possíveis porque se engajaram e militaram junto com os seus interlocutores. As suas etnografias demonstram que o conhecimento pode ser produzido na militância e no engajamento.

Ao ler as etnografias de Melo (2017) e de Souza (2017), a minha impressão foi de que se no contexto carioca eu tivesse abandonado o estudo da jocosidade e entendido e me engajado nas questões que os meus interlocutores jovens negros LGBT privilegiavam naquele momento, relacionados à questão da homofobia, dos genocídios dos negros, da violência policial, da importância do “protagonismo” e do “lugar de fala”, eu poderia ter sido aceito independentemente da minha orientação sexual e da condição de ser estrangeiro.

No entanto, a minha impressão é que as dificuldades de pesquisar no contexto carioca, como ficou evidente para mim, e depois também em conversas informais com colegas brasileiros, mostram como os jovens LGBT cariocas se engajam legitimando quem tem o direito de falar, escrever e representar a quem, mas também mostram o ressentimento que nutrem em relação ao universo acadêmico, o receio dos potenciais usos políticos que poderiam ser dados às interpretações que eu iria produzir sobre eles e a necessidade de protagonismo, por um lado; e por outro, revelam a busca por reconhecimento das suas especificidades, a importância de falar e valorizar as experiências vividas.

Por via disso, no cenário carioca atual, alguns dos meus interlocutores desejam se tornar legítimos sujeitos ao invés de objetos de conhecimento passando assim a falarem por si mesmos. Assim, ter o direito de falar da sua realidade, do seu ponto de vista e dispensar mediações é muito valorizado por muitos interlocutores carioca com os quais interagi. Em outras palavras, para a maioria das pessoas LGBT com as quais interagi no contexto carioca, o “lugar de fala” e a “vivência” são ideais evocados como elementos que autorizam e legitimam a militância, a escrita e a pesquisa. Algumas pessoas LGBT acreditam que com essa postura se evita reforçar estereótipos, visões “negativas” ou “patologizantes” sobre os sujeitos subalternizados em suas condições de vida e modos de existência no contexto carioca.

O discurso do Jota que abre estas considerações finais, publicado na sua página do Facebook junto com uma foto dele numa pose com microfone e com fundo repleto de cartazes, mostrando-o em um contexto de debate, corrobora com a importância da “vivência”, do “lugar de fala” e da “representatividade” para os sujeitos engajados politicamente, sejam eles pessoas LGBT, homens negros e mulheres negras, favelados, dentre outros sujeitos subalternizados em suas condições de vida e modos de existência no contexto carioca.

Para os jovens negros e LGBT com os quais interagi no Rio de Janeiro, a “representatividade” importa. A maioria reivindica contar sua história sem mediação. Para eles o “lugar de fala” é uma forma de resistência que também articula e incorpora alianças e pertencimentos. Acreditam que com a “representatividade” seus corpos, suas identidades e suas presenças serão naturalizados, legitimados e humanizados nos espaços hegemônicos da sociedade brasileira.

O discurso do Jota também sintetiza o que, a meu ver, é defendido igualmente por grupos subalternizados em suas condições de vida e modos de existência no contexto brasileiro: “estar o tempo todo vivo”. Essa frase mostra que as ameaças e as violências físicas contras os LGBT e outros grupos subalternizados são reais, e o caso do assassinato cruel da jovem Matheusa Passarelli em 2018 é ilustrativo. Faço minhas as palavras de Souza (2017): o “é preciso se manter vivo” significa por vezes que a estratégia é tornar pública a ameaça. Noutras, o mais prudente parece ser se calar. E a luta se produz na busca por caminhos de mudança. Na procura por alterar estatísticas. Por não se tornar estatística.

Com as novas tecnologias digitais da comunicação e da informação, a internet e as redes sociais funcionam como espaços de denúncia e sensibilização. As redes sociais virtuais são espaços de exercer o ciberativismo para, como formulam Carvalho e Carrara (2015), a desconstrução de preconceitos e mudanças de mentalidades. E ao longo do meu trabalho de

inserção no campo carioca acompanhei e continuo a acompanhar postagens nas páginas de Facebook de alguns dos meus interlocutores, onde buscam sensibilizar e mobilizar as pessoas sobre uma determinada causa ou denunciar os abusos contra LGBT e outros grupos e indivíduos subalternizados.

Importa destacar que a maioria dos meus interlocutores jovens negros LGBT, da periferia e das comunidades com os quais interagi no Rio de Janeiro, com exceção dos jovens do coletivo de estudantes LGBT de uma universidade pública, não faziam parte de um grupo politicamente organizado de defesa dos direitos LGBT. A minha impressão é que, para eles, o mais importante é fazer com que suas vozes sejam escutadas. Por isso, eles recorrem a outras formas de se fazer política, na internet, na arte, na rua e nas produções audiovisuais, por exemplo.

Essas formas de se fazer política não são específicas aos jovens negros LGBT, mas sim da geração mais nova de atores sociais engajados politicamente, por exemplo, com as questões das favelas, dos negros, das mulheres, das pessoas em situação de rua e que normalmente dominam estas novas tecnologias. Contudo, são frequentes nas redes sociais digitais “tretas” e “lacs” decorrentes do uso da noção do “lugar de fala” quando entendido como forma de garantir ou retirar legitimidade política de quem fala, ou escreve (ver FALCÃO, 2017; CARVALHO, 2017).

Contrariamente às dificuldades de inserção que vivenciei no contexto carioca com os jovens negros e LGBT, no contexto moçambicano nenhuma das minhas interlocutoras deslegitimou minha pesquisa recorrendo aos ideais do “lugar de fala”, “representatividade” e “protagonismo”. E a maioria das “manas trans”, quando comecei o meu trabalho de campo em Maputo, não se engajavam e nem eram militantes LGBT. Em Moçambique não existem diferentes formas de engajamentos. A atuação militante se dá dentro de um contexto de um “movimento social LGBT organizado”: a LAMBDA.

O uso das novas tecnologias digitais da comunicação e da informação, a internet e as redes sociais como espaço de ciberativismo no seio das “manas trans” e outros LGBT em Moçambique para sensibilizar e mobilizar as pessoas LGBT e a sociedade no geral não se faz sentir, embora existam alguns grupos de Facebook que passam informações esparsas sobre a comunidade LGBT moçambicana, questões relacionadas aos insumos de saúde e de prevenção, explicação e distinção das terminologias LGBT e eventos recreativos públicos. Esses grupos que passam informações no Facebook estão veiculados à associação LAMBDA e poucos são de sujeitos LGBT individuais.

Assim, a partir da fala da Lucia que abre estas considerações finais, é possível depreender o estado de consolidação dos direitos LGBT em Moçambique, no sentido de que a associação LAMBDA ainda conta com o apoio de “aliados” na luta pela defesa dos direitos LGBT e os pesquisadores “hétero” são aceites a pesquisar, a falar e a escrever sobre as questões LGBT, embora a sua sexualidade esteja em constante suspeita por parte de interlocutores LGBT. No meu caso, ao longo do trabalho de campo algumas vezes fui solicitado pela Lucia para contribuir com ideias sobre como o movimento trans no Brasil se organiza, por exemplo.

A meu ver, pelo fato do ativismo LGBT se dar num contexto institucional em Moçambique, nem todos os ativistas LGBT podiam falar ou representar o seu segmento. Existem pessoas LGBT delegadas a falar ou a representar a associação para cada segmento LGBT. Isso ficou claro para mim quando, em Novembro de 2018, fui convidado para falar sobre transexualidade em Moçambique, na Escola de Comunicação e Artes da Universidade Eduardo Mondlane. Afeito pelos ideais da “representatividade” e do “lugar de fala” resultante da minha experiência de campo no Rio de Janeiro, e por causa da minha convicção pessoal em querer visibilizar as pessoas trans, convidei a Eugênia para falar no evento se baseando na sua “experiência vivida”.

Contudo, chegado o dia, a Eugênia declinou do convite dizendo que ela não era a pessoa indicada para falar sobre o universo trans, pois existe uma responsável por esse universo na LAMBDA. Deste modo, quando a responsável soube que havia feito uma apresentação sobre o universo trans repreendeu-me afirmando que eu deveria tê-la convidado para fazer parte do evento. Ao que respondi que eu havia convidado a Eugênia, mas que ela declinara do convite por motivos acima mencionados. Em seguida, a responsável me disse que a Eugênia agira bem ao recusar, pois ela não é a pessoa indicada para falar sobre o universo trans e me sugeriu que nos próximos eventos eu deveria formalizar o convite pelo e-mail para ela, pois ela era a pessoa indicada pela organização para falar sobre o universo trans.

Como um último exemplo de experiências de contraste entre Rio de Janeiro e Maputo, acrescento, embora eu tenha decidido transcrever as conversas das “manas trans” com concordância gramatical de gênero, ao fazer checagem no meu caderno de campo descobri que a não concordância gramatical de gênero é frequente na fala de algumas “manas trans”¹⁸¹.

¹⁸¹ Lembro-me do estranhamento da minha orientadora ao encontrar a não concordância do gênero nas falas das “manas trans” nas versões anteriores da tese e a sua orientação para que eu tomasse cuidado quanto à concordância do gênero. A minha impressão é que a estranheza da minha orientadora pode ser, ela mesma, reflexo da diferença na consolidação dos direitos LGBT nos dois contextos.

Miguel (2019, p. 199) na sua etnografia realizada em Maputo também observa que, “se a correta designação de gênero parece um dos mais importantes fronts das pessoas transexuais em vários lugares do mundo, esta não parece ser uma prioridade no Moçambique atual”.

Entre as “manas trans” de Nova Jersey, a noção de ser “mulher” em um corpo de sexo masculino não é automática. Por isso, no terceiro capítulo, descrevi que na ficha de assinatura da LAMBDA algumas “manas trans” assinavam com o nome masculino e conjugavam frases no masculino com frequência. Eis a pergunta que faço para os meus leitores cariocas: é possível no Brasil contemporâneo em contexto politizado, e com ênfase no *politicamente correto*¹⁸², as pessoas trans terem dificuldades constantes da concordância gramatical de gênero e em identificar o gênero em que pertencem?

Jocosidade: uma via para entender as formas de engajamento e consolidação dos direitos LGBT

Ao longo desta tese, e à luz das formulações de Pollak, sugeri que a jocosidade é uma dimensão de socialidade importante no universo LGBT e os dados etnográficos referentes ao contexto de Maputo corroboram com essa sugestão. Mas também os dados gerados mostram as dinâmicas lúdicas e jocosas no universo das “manas trans” de Maputo. Conforme Berger (2017), é desnecessário dizer que a experiência do cômico difere entre as culturas. No entanto, trago como hipótese que a politização do humor inviabiliza certos sujeitos de manifestarem certas narrativas lúdicas e jocosas, enquanto a não politização do humor leva à que as pessoas façam piadas e humor sem sentimento de justiça social para os oprimidos.

E, arrisco dizer que no Rio de Janeiro por conta das pessoas se engajarem politicamente, há um compromisso ético e um senso de responsabilidade social sobre o humor. Também o movimento LGBT, ao longo do tempo, apresentou objeções quando alguns sujeitos LGBT mobilizavam o humor *camp* em suas lutas, pois o *camp* e a zombaria abalavam a seriedade que os militantes LGBT almejavam transmitir para a sociedade brasileira¹⁸³.

¹⁸² O termo *politicamente correto* remete a uma estratégia política que consiste em, entre outras coisas, apontar *opressões* na linguagem e torna-la neutra em termos de discriminação, evitando que seja ofensiva para certas pessoas ou grupos sociais (FALCÃO, 2017, p. 95).

¹⁸³ O rechaçamento da sensibilidade *camp* também ocorreu no movimento LGBT norte-americano pós-Stonewall: Conforme Halperin, “muitas das reações do movimento LGBT norte-americano pós-Stonewall foi de rechaçar e criticar parte da cultura gay mais voltada às sensibilidades marcadamente desviantes” (HALPERIN, apud FILHO, 2018, p. 86).

Para dar conta especificamente das implicações de certas formas do humor em sujeitos LGBT no contexto brasileiro, apresento alguns autores que mostram como é apreciada a dimensão do humor em redes de movimentos sociais LGBT organizados antigos, e como a mais nova geração de LGBT lida com o lúdico. Recorro a alguns casos etnográficos que ouvi no contexto brasileiro, a respeito de certas piadas em redes LGBT.

Embora as dimensões lúdicas dentro do movimento LGBT organizado e em redes de sujeitos LGBT da mais nova geração sugiram um processo de mudança de sensibilidades, o humor ainda ocupa um lugar paradoxal: é valorizado, mas também existe um policiamento de quais práticas lúdicas são valorizadas/permitidas e quais devem ser evitadas, pois certos discursos lúdicos reforçam os preconceitos e reforçam a imagem caricatural do homossexual como “palhaço” e “ridículo”, o que é prejudicial para o engajamento.

A título de exemplificação, no artigo publicado originalmente em 1982, “As respeitadas militantes e as bichas loucas”, MacRae (2011) analisa como um determinado jornal, produzido por homossexuais, teria decidido não publicar um texto vindo do Grupo Gay da Bahia. O texto tratava do 1º Encontro de Homossexuais Organizados do Nordeste e transcrevia as palavras de ordem proferidas durante uma pequena passeata ocorrida nesse evento que diziam:

“Au, au, au , é legal ser homossexual.”
 “Éte, éte, éte, é gostoso ser gilete.”
 “Ado, ado, ado, ser viado não é pecado.”
 “U, u, u, é gostoso dar o cu.”
 “Ona, ona, ona, é legal ser sapatona.”
 “O coito anal derruba o capital.” (MACRAE, 2011, p. 23).

MacRae (2011) mostra que na época os responsáveis pela editoria homossexual constataram que seria impossível a sua publicação em versão integral, mas no resumo que fizeram mantiveram algumas das palavras que consideraram como menos escandalosas. No entanto, ele explica que adotar atitudes estereotipadas como maneira de marcar presença é uma prática presente em todos os grupos de militância homossexual que teve a oportunidade de ver atuando no Brasil da época.

Recorrendo a vários autores, MacRae mostra a potencialidade criativa dessas atitudes de “fechação” e do *camp* para o movimento homossexual. Para MacRae (2011, p. 32), a força do *camp* ou da atuação “fechativa” repousa em grande parte no seu humor corrosivo e iconoclasta, disposto a ridicularizar todos e quaisquer valores. Todavia, em uma passagem longa e expressiva, o autor explica que:

Frequentemente este tipo de atuação “fechativa” é criticado por militantes mais sérios dos movimentos homossexual e feminista que dizem que além de ser uma reprodução

de estereótipos ele não leva a nenhuma mudança, *seu humor* funcionando mais como uma forma de anestesia. O padrão de masculinidade seria mantido como um ponto fixo em relação ao qual as mulheres e os homossexuais masculinos emergiriam como “aquele que não é masculino”.

O que provavelmente mais irrita aqueles militantes é a falta de seriedade da “fechação”, pois quando todos os valores se tornam objetos de zombaria, nem a própria militância escapa (...). Por ridicularizar todos os valores da sociedade, a “fechação” parece roubar os militantes de pontos de apoio para as suas reivindicações e talvez seja esta a chave para a compreensão do seu poder, que está além da militância social e em um nível existencial profundo nos remete ao aspecto lúdico de nossa existência(...).

Sempre haverá aqueles que lembrarão que a luta é séria, que *travestis são regularmente torturados e mortos* e que muitos homossexuais são desrespeitados em sua dignidade humana. Eles têm razão e a luta por melhores condições de existência sempre é válida. Porém é bom que fique sempre lembrado que seus novos valores também são arbitrários e não são de nenhuma forma “naturais”. Aliás, como dizia, se não me engano, Oscar Wilde: “A naturalidade é uma pose tão difícil de se manter”. (MACRAE, 2011, p. 33-34, grifos meus).

Com esta passagem MacRae dá conta da dimensão histórica das discussões em torno do uso do lúdico e ou da linguagem jocosa na militância LGBT tradicional. Esta reflexão de MacRae me possibilita pensar que embora o humor seja rechaçado por alguns militantes LGBT faz parte da “essência” – peço licença para usar esta palavra perigosa – de alguns segmentos LGBT. Por outro lado, seguindo a leitura de Colling (2011), sobre o mesmo texto, a discussão de MacRae mostra o quanto a heteronormatividade paira inclusive sobre os homossexuais.

A antropóloga Silvia Aguião (2014), na sua etnografia sobre o processo de construção da população designada no momento, LGBT, como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo, mostra a partir da observação de eventos LGBT que o humor encontra lugar nas plenárias que congregam os ativistas. Mas, em suas palavras:

Existe um modo de se comportar em plenária, uma etiqueta que envolve não só o conhecimento das regras formais de funcionamento, mas igualmente saber fazer piadas e colocar ironias nos momentos corretos, confabular, incitar e/ou induzir, sutil ou explicitamente, gritar, abraçar e beijar “companheiros e companheiras”, enfim saber como se movimentar e jogar o jogo. São portanto espaços privilegiados para perceber sujeitos em relação e as construções do jogo político do campo (2014, p. 41).

Com esta citação é possível depreender que existem regras sobre o saber brincar nos eventos que ocorrem nas plenárias que congregam os encontros de pessoas pertencentes às minorias sexuais. Entretanto, como nota Filho (2018, p. 86), “através de uma ênfase na política de liberação sexual, muitos dos elementos da cultura gay e lésbica associados à melancolia, ao excesso, o deboche ou ainda sua associação com uma subjetividade marginal e de exclusão começaram a ser eclipsados por uma militância mais voltada às questões de integração social”.

Por sua vez, nos grupos “de, por e para jovens”, situados a partir do início dos anos 2000 em São Paulo e no E-Jovem, rede nacional de grupos presenciais de base local articulada principalmente via internet, observados por Daniliauskas (2016), o lúdico é valorizado, e é inclusive visto como uma prática que reduz o mal-estar do impacto do preconceito e da discriminação; é uma forma de dizer coisas difíceis de um modo mais agradável ou até descontraído. Este autor mostra que existem sites criados por jovens LGBT que contam com uma seção de humor. No entanto, para Daniliauskas (2016, p. 101), em certos sites, a seção do humor estava aberta para sugestões dos internautas para que estes enviassem “piadas interessantes, desde que não preconceituosas” (as aspas são do autor).

O ponto de vista sobre lúdico que Daniliauskas (2016) mobiliza no contexto do universo do seu estudo corrobora com os meus dados referentes às práticas de jociedades recolhidos no contexto de Maputo junto ao universo das “manas trans”. Em ambos os contextos em análise, as relações interpessoais e de amizade têm um papel crucial nos processos de recrutamento, manutenção, engajamento e também no desengajamento entre os jovens LGBT. Assim, nos contextos de socialidades, as redes de amizade no universo das “manas trans” gera um ambiente agradável em que, com o recurso à jociedade, as “manas trans” superam certas situações de preconceito e discriminação com que lidam diariamente.

Ao acompanhar as atividades de uma comunidade de estudantes universitários LGBT de Campinas no Facebook, Thiago Falcão (2017) mostra que o fazer política na rede que estudou tem como foco central a desconstrução de preconceitos e/ou a mudança de mentalidades. Como mostra Falcão, o acionamento da necessidade de declarar o “lugar de fala” a partir das mais diversas posições sociais de um dado sujeito acaba por fragmentar a comunidade e dificultar determinados debates coletivos, mas também por cristalizar posições e tornar o exercício de estar ali e de dialogar algo que parte das pessoas passa a evitar. Por exemplo, Falcão (2017) mostra que, em publicações feitas por outros membros, principalmente as classificadas por eles como de *humor*, a internauta Bia:

identificava alguma situação de *desrespeito* com as pessoas *trans** ou até mesmo *transfobia*, apontando os motivos de tal piada ou brincadeira ser agressiva para ela e para as pessoas *trans**. Em alguns casos, os autores da postagem pediam desculpas, em outros se iniciava uma discussão, quase sempre com o viés de que Bia precisaria fazer a crítica de forma dócil e didática, e que seu modo de agir era *agressivo e afastava as pessoas da discussão* (FALCÃO, 2017, p. 130, os grifos do autor).

Por conta da ênfase do *politicamente correto* e da constante chamada de atenção para os internautas LGBT não abandonarem a responsabilidade social para com os grupos

subalternizados em interações online, alguns integrantes do grupo GDU estudados por Falcão decidiram sair do mesmo e criaram outro grupo. Assim, Iago, interlocutor de Falcão, decidiu sair do grupo porque:

sentia “falta de poder postar brincadeiras entre gays e não ter que gastar 10 posts para me justificar”, apontando que o VRF seria então “um GDU sem chatos”. Outro membro celebra a criação do grupo com o comentário: “Até que enfim! Acabou a ditadura gdu onde não podíamos nem postar um vídeo de empregada sem sermos criticados rs” (FALCÃO, 2017, p. 95).

É necessário ressaltar que a problematização visando a desconstrução de piadas ou brincadeiras preconceituosas não é uma característica única dos sujeitos LGBT brasileiros. Trata-se de uma estratégia utilizada por sujeitos ou coletivos subalternizados em vários grupos online e presenciais.

O policiamento do humor, contudo, é algo recente no cenário brasileiro e advém do trabalho de sensibilização que os atores engajados e pertencentes aos grupos subalternos fazem para chamar atenção de que certas brincadeiras e piadas reforçam o preconceito, as desigualdades de gêneros, promovem o machismo, entre outras coisas. Arrisco dizer que, no Brasil contemporâneo, rir dos pobres, dos feios, dos deficientes, dos desajustados, dos desviados e dos gordos, por exemplo, se torna algo de “profundo mau-gosto”. Pois, como explica Davies (2016), o principal credo do *politicamente correto* é que você não deve brincar e fazer piadas com aqueles que estão a baixo da ordem social.

Até agora recorri a dados de outros estudiosos brasileiros para embasar essas sugestões sobre o policiamento de certas formas jocosas. Volto-me, então para contar uma cena que vivenciei em um grupo de WhatsApp composto por jovens gays negros de diversas partes do Brasil do qual participei como membro em meados de abril a agosto de 2016, acompanhando as dinâmicas lúdicas e socialidades que o grupo desenvolvia naquele momento. No entanto, à semelhança do que descrevi no primeiro capítulo deste trabalho, os integrantes não me autorizaram a realizar pesquisa sobre eles, pois se tratava de um grupo para fins específicos; conseqüentemente, fui excluído do grupo.

Efetivamente, quero salientar que, antes de ser expulso, pude acompanhar as dinâmicas de interação do referido grupo e percebi que no mesmo havia uma variedade de debates em volta da saúde sexual, do preconceito, do afro-homoerotismo, e também postagens humorísticas. Lembro-me que certa vez houve uma discussão acalorada entre os integrantes do grupo sobre uma piada sexual que revelava o medo da homossexualidade. A piada dizia:

Havia um rapaz cujo irmão era meio tantã. Certo dia, ele estava se arrumando para sair com a namorada, quando o tantã pergunta:

On Cê vai?
 Vou sair com minha garota.
 Vô co Cê!
 Não vai comigo, não!
 E a mãe, com aquele enorme zelo pelo filho doente: vai leva seu irmão sim, ele é diferente e precisa de atenção!
 O irmão levou-o para o encontro, Chegando lá, conversa vai, conversa vem, ele começa a beijar a namorada quando o irmão tantã diz:
 Qué também.
 Quer o quê? Beijá-la? Nem pensar...
 E a moça, com pena diz: não tem problema amor, é só um beijinho, ele é doente? E o louquinho lasca um beijo na namorada do irmão.
 Noutro dia: On Cê vai? Pergunta o tantã.
 Dar uma volta com minha namorada.
 Vô co Cê!
 Não, hoje não!
 E a mãe: ah! Meu filho leva seu irmão, ele é doente. Então o irmão, impaciente, leva-o para sair de novo. E no meio da bagunça, o louco vê seu irmão pegando os seios da namorada.
 Qué fazê isso também! Diz o tantã.
 Não, hoje não, responde o irmão.
 E a namorada: só um pouquinho, meu bem, ele é doentinho. E o louco mete as mãos nos seios da moça.
 No outro dia, enfurecido, o irmão se arruma para sair com a namorada, quando:
 On Cê vai?
 VOU dar o “cu”...
 Demora não, tá?
 KKK. Doido é o caralho (Observando no WhatsApp, jovens negros gays, Rio de Janeiro, 2016).

A referida piada sexual dividiu os integrantes em dois grupos antagônicos: de um lado os que defendiam que a piada era “*politicamente incorreta*”¹⁸⁴ ou seja preconceituosa e de mau-gosto sugerindo, assim, postagens de piadas “*politicamente corretas*” que não reforçassem os estigmas e os preconceitos contra os homossexuais e contra as práticas homo-afetivas; de outro, os que explicavam que o episódio era um chiste com intuito de gerar descontração para os integrantes do grupo.

Assim, os integrantes gays que criticaram a piada sexual no grupo do WhatsApp de forma implícita estão a sugerir que o humor é uma ferramenta política arguta para a crítica social, e que o humor produtivo seria aquele que faz rir das instituições sociais hegemônicas, aquele que lança seu poder destabilizante sobre elas, e não sobre os sujeitos e coletivos subalternizados em suas condições de vida e modos de existência. Em outras palavras, o que os atores sociais engajados politicamente exigem é a prática do humor acoplada a um sentimento de justiça e responsabilidade social para com os oprimidos socialmente.

¹⁸⁴ Conforme Davies (2016), o humor é definido como *politicamente incorreto* quando usa um roteiro com estereótipos humilhantes de grupos excluídos, marginalizados ou de baixo status. E o nível do *politicamente incorreto* é ainda maior quando o próprio humor é percebido como uma espécie de humilhação desses grupos.

A argumentação acima mobilizada deve ser entendida como um discurso dentre muitos sobre o humor no contexto brasileiro, porque é possível encontrar pessoas LGBT que acham que é possível fazer piadas sobre pessoas trans ou outros segmentos, pois quem critica algo espontâneo como o humor teria falta de senso de humor. Ou sugerirem, tal como faz Davies (2011, p. 5-6), que definir o humor como questionável apenas com base no conteúdo está errado, pois seu impacto depende sempre de muitos outros factores, como tom, contexto, brilho e interação. Contudo, a argumentação me ajuda a construir hipóteses sobre os estados diferentes de organização política e de certas formas discursivas e identitárias pela via da jocosidade.

No contexto moçambicano, com base em minha pesquisa de mestrado sobre jocosidade no segmento de lésbicas e gays e na análise da jocosidade no universo das “manas trans” empreendida aqui, arrisco-me a dizer que os sujeitos LGBT não politizam certas formas humorísticas, de tal forma que as suas práticas lúdicas expressam e criam performativamente afinidades, solidariedades e identidades entre os que fazem piadas, mas ao mesmo tempo, produzem e reforçam diferenças e desigualdades em relação aos alvos das piadas.

Concretamente, em meu trabalho de mestrado concluí que:

As relações de brincadeira, o humor e as piadas analisadas, apresentam de forma lúdica os marcadores sociais e atributos que hierarquizam os sujeitos LGBT na cidade de Maputo. Nos relatos as diferenças entre sujeitos LGBT aparecem de forma estereotipada. Seja nas relações mais sérias ou nas brincadeiras, no universo desta pesquisa, se discrimina e se ridiculariza as travestis, os *gays* “afeminados” e as lésbicas “másculas”, os homossexuais mais velhos e, ainda essas categorias são usadas como os *bobos*: na rede de brincadeira dos *gays* “discretos” são as travestis e os *gays* “afeminados”; e na rede de brincadeira das lésbicas “femininas” as mulheres lésbicas “masculinas” (MUGABE, 2015, p.161-162).

Na presente tese sobre a jocosidade no universo das “manas trans”, expliquei que as diversas formas de jocosidade que as “manas trans” mobilizam na interação provocam êxtases e são úteis sócio e psicologicamente: quando são temporárias e cuidadosamente controladas, favorecem a inclusão/solidariedade, apoio mútuo e a integração dos atores sociais. No entanto, existe a potencialidade de disjunção e exclusão nas práticas lúdicas e cômicas entre as “manas trans”, quando são mal entendidas e provocam “brigas” ou abalam a amistosidade do encontro.

Tanto em minhas análises de jocosidades no segmento de gays e lésbicas no âmbito do meu mestrado como nas análises de jocosidades que foram discutidas ao longo desta tese, nem os alvos das piadas nem os próprios sujeitos LGBT consideraram que suas práticas lúdicas e jocosas reforçavam os estereótipos e preconceitos contra os sujeitos LGBT, mas sim que produziam constrangimento e vergonha nas pessoas. Essa forma de lidar com o humor difere das reações que delineeii sobre alguns sujeitos LGBT do contexto brasileiro. Assim, se as

minhas hipóteses estiverem “corretas”, a temática da jocosidade pode ser um caminho muito promissor para pensar, sob uma perspectiva comparativa, o “estado da arte” da constituição dos direitos LGBT e engajamentos dos sujeitos nos dois contextos socioculturais aqui escolhidos como campos de pesquisa.

REFERÊNCIAS

- APTE.M. L. Humor research, methodology, and theory in anthropology. *In*: MCGHEE, P. E; GOLDSTEIN, J. H. (ed.). *Handbook of humor research: basic issues*. New York: Springer – Verlag, pp. 183-212, 1983.
- APTE.M. L. *Humor and laughter: an anthropological approach*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1985.
- ALBERTI, V. *O riso e o risível na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- ADELMAN, M, AJAIME, E, LOPES SB, SAVRASOFF, T. Travestis e transexuais e os outros: identidade e experiências de vida. *Revista Gênero*, v. 4, n.1, p. 65-100, 2003.
- AMARAL, V. L. *Psicologia da educação*. Natal, RN: EDUFRN, 2007.
- ARBASH, Y. You’ve got to be joking: asserting the analytical value of humour and laughter in contemporary anthropology. *Anthropological Forum*. v. 18, n. 3, p. 209–217, 2008.
- ANTUNES, P. P. S. *Travestis envelhecem?* 2010. 268 f. Dissertação (Mestrado em Gerontologia)–Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- AGUIÃO, S. *Fazer-se no “Estado”*: uma etnografia sobre o processo de constituição dos “LGBT” como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- BARTHES, R. *Sistema da moda*. São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979.
- BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1980.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- BERGSON, H. *ORiso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- BERGMAN, D (ed). *Camp Grounds: style and homosexuality*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.
- BEER, B. Anthropology of friendship. *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Elsevier, Amsterdam., 2001. p. 5807–5808.
- BEER, B.; GARDNER, D. Friendship, Anthropology of. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, v. 9, p.425–431, 2015.
- BEAUDET, J. M. Rire. Um exemple d’Amazonie. *L’Homme*, n.140, p. 81-99, 1996.

BELL, S.; COLEMAN, S (ed.). *The Anthropology of friendship*. Oxford; New York: Berg, 1999.

BENEDETTI, M. R. *Toda Feita: o corpo e o gênero das travestis*. 2000. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

BREMMER, J; ROODENBURG, H. (org.) *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

BATESON, G. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. *Cadernos IPUB*, n.5, p. 35-49, 2000.

BATESON, G. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BILLIG, M. Humour and embarrassment: Limits of 'Nice-Guy' theories of social life. *Theory, Culture & Society*, Sage, v. 18, n. 5. p. 23-43, 2001.

BILLIG, M. *Laughter and ridicule: towards a social critique of humour*. Londres: Sage, 2005.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BING, J. e HELLER, D. How many lesbians does it take to screw in a lightbulb? *Humor*, v. 2, n. 16. p. 157-82, 2003.

BAKARE-YUSUF, B. Yoruba's don't do Gender: a critical review of Oyeronke Oyewumi's *The Invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, 2004.

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

BARBOSA, B.C. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. 2010. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

BEATTY, A. How did it feel for you? : emotions, narrative, and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, v. 112, n. 3, p. 430-443, 2010.

BALTHAZAR, A. M S. *O lugar do silêncio na violência homofóbica: o dizível e o indizível nas narrativas de sofrimento*. 2012. 109 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARNART, F.; STELA, N. M. Assassinatos pautados em gênero: um interstício sobre a violência letal contra travestis e mulheres transexuais. In: MACHADO, F.; MATTOS, R (org.). *A diversidade e a livre expressão sexual entre as ruas, as redes e as políticas públicas* Porto Alegre: Rede UNIDA/NUANCES, 2017. p. 229-243.

BERGER, P. *O riso redentor: a dimensão cômica da experiência humana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

BESSOL, G. Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África. In: REA et al (org.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1979.

COMERFORD, J. C. Desculpe a brincadeira: a construção social da amizade e suas modulações em um grupo de trabalhadores rurais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 22. Caxambu, *Anais do...* Caxambu: Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1998.

COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: RelumeDumará/Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

COMERFORD, J. C. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: RelumeDumará/Núcleo de Antropologia da Política, 2003.

CLIFFORD, J. *A Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. (org. Gonçalves, José Reginaldo) Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CLETO, F, (ed.). *Camp: Queer Aesthetics and the Performing Self A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, Cohan, Steven, 1999.

CARRELL, A. Historical Views of Humour. In: RASKIN, V, et al. *The primer of humor reseach*. Berlim e New York: Mouton de Gruyter, p. 303-32, 2008.

CIOCCARI, M. Reflexões de uma antropóloga “andarina” sobre a Etnografia numa comunidade de mineiros de carvão. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 217-246, 2009.

COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. (org.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Faperj: Contra Capa, 2011.

COLLING, L. *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011.

CUNHA, T. A arte de xiticar num mundo de circunstâncias não ideais. Feminismo e descolonização das teorias económicas e contemporâneas. In: CUNHA, T. et al. (org.) *Ensaio pela democracia. Justiça dignidade e bem viver*. Porto: Afrontamento, p. 73-97, 2011.

- CARVALHO, M.F. L. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- CARVALHO, M.F. L. “*Muito prazer, eu existo!*” *Visibilidade e reconhecimento no ativismo de pessoas trans no Brasil*. 2015, 263 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CARVALHO, M.F. L. Nossa esperança é ciborgue? Subalternidade, reconhecimento e “tretas” na internet. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.25, n.1, p.347-363, 2017.
- CARVALHO, M.F. L. Notas etnográficas sobre duas manifestações de rua do ativismo trans no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*- v. 33 n. 96, p. 1-19, 2018.
- CARVALHO, M. F. L.; CARRARA, S. Em direção a um futuro trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, salud y sociedad*. Rio de Janeiro, n. 14, p. 319-351, 2013.
- CARVALHO, M. F. L. Ciberativismo trans: considerações sobre uma nova geração militante. *Contemporanea – Comunicação e Cultura*, Salvador, v. 13, n. 2, p. 382-400, 2015.
- CRUZ, D. F. C. *Seguindo as tramas da beleza em Maputo*. 2012. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- CRUZ, D. F. C. Seguindo as tramas da beleza: cabelos na centralidade estético-corporal de Maputo. *Cadernos Pagu* n. 45, p.135-156, 2015.
- COELHO, M.C. A Compreensão do Outro: ética, o lugar do “nativo” e a desnaturalização da experiência. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*. n. 7, p. 21-35, 2013.
- CIDADE, E. H. *O chamado da estrada: modalidades de conhecimento de si, do próximo e do distante entre mochileiros na China e do sudeste asiático*. 2013. 127 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CLIFFORD, J; MARCUS, G. (ed.). *A escrita da cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Papéis Selvagens, 2016.
- CHIPENEMBE C. M. J. M. *Sexual rights activism in Mozambique: a qualitative case study of civil society organisations and experiences of lesbian, bisexual and transgender persons*. 2018. 295 f. (Doctor in Gender and Diversity & Gender and Diversity Studies) Vrije Universiteit Brussels and Universiteit Gent, 2018.
- COACCI, T. *Conhecimento precário e conhecimento contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2018.
- DOUGLAS, M. The Social Control of cognition: some factors in Joke Perception. *Man*, v. 3, n. 3, p. 361-376, 1968.

- DA MATTA, R. *Conta de mentiroso: setes ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DRIESSEN, H. Humor, riso e o campo: reflexões da antropologia. In: BREMMER, J.; ROODENBURG, H. (org.) *Uma história cultural do humor*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- DAVIDHEISER, M. Joking for peace: social organization, tradition, and change in Gambian conflict management. *Cahiersd'ÉtudesAfricaines*, n. 184, p. 835-859, 2006.
- DAVIDHEISER, M. Special affinities and conflict resolution: West African Social institutions and mediation. *Beyond Intractability* (December 2005). Electronic document, Disponível em: http://www.beyondintractability.org/essay/joking_kinship/. Acesso em: 8 set. 2013.
- DOUYON, D. Le discours diplomatique et démagogique du cousin plaisant au Mali. *Cahiersd'ÉtudesAfricaines*, n. 184, p. 883-906, 2006.
- DUQUE, T. *Montagens e desmontagens: vergonha, estigma e desejo na construção das travestilidades na adolescência*. 2009. 163 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.
- DUQUE, T. *Gêneros incríveis: identificação, diferenciação e reconhecimento no ato de passar por*. 2013. 218 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.
- DAVIES, C. *Jokes and Targets*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- DAVIES, C. Politically Incorrect Lesbian Humour. *De Genere*, v. 2, p. 109-124, 2016.
- DURÃO, S.; COELHO, M. C. Moral e emoção nos movimentos culturais: estudo da “tecnologia social” do Grupo Cultural AfroReggae. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 55, p. 899- 935, 2012.
- DANILIAUSKAS, M. *Não se nasce militante, torna-se: processo de engajamento de jovens LGBT - Panorama histórico na cidade de São Paulo e cenário atual em Paris*. 2016. 333 f. Tese (Doutorado em Sociologia da Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- ERIBON, D. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FINE, G. A. Sociological approaches to the study of Humor. In: MCGHEE, P. E; GOLDSTEIN, J. H. (ed.) *Handbook of humor research - basic issues*. New York: Springer – Verlag, p. 159-181, 1983.
- FRIEDMAN HANSEN. J. The anthropologist in the field: scientist, friend, and voyeur. In: RYNKIEWICH M. A. and SPRADLEY J. P. (ed.) *Ethics and Anthropology. Dilemmas in Fieldwork*. Wiley, New York, p. 123 134, 1976.

FREEDMAN, J. Joking, affinity and the exchange of ritual services among the Kiga of northern Rwanda: an essay on joking relationship theory. *Man*, v.12, n.1, p.154-165, Apr. 1977.

FRY, P. Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: P. FRY, *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982b. p. 87-115.

FONSECA, C. Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15 p. 27 -39, 1991.

FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

FREUD, S. *Os Chistes e sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O humor (1927). In: FREUD, S. *Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro, Garamond, 2005.

FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L. De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. *Sexualidad, salud y sociedad*, n.3, p. 55-81, 2009.

FRANCH, M. Amigas, colegas e “falsas amigas”. Amizade e sexualidade entre mulheres jovens de grupos populares. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 4p.28-52, 2010.

FELTMATE, D. The sacred comedy: the problems and possibilities of Peter Berger’s Theory of Humor. *Humor - International Journal of Humor Research*, v. 26, n.4, p. 531-549, 2013.

FACCHINI, R.; RODRIGUES, J. “Que onda é essa?”: “guerras culturais” e movimento LGBT no cenário brasileiro contemporâneo. In: MACHADO, F.; MATTOS, R (org.). *A diversidade e a livre expressão sexual entre as ruas, as redes e as políticas públicas*. Porto Alegre: Rede UNIDA/NUANCES, p. 35-60, 2017.

FERREIRA, G. G. Entre a pista e a polícia: as travestilidades brasileiras face à agenda da política criminal e penitenciária brasileira. In: MACHADO, F.; MATTOS, R (org.). *A diversidade e a livre expressão sexual entre as ruas, as redes e as políticas públicas*. Porto Alegre: Rede UNIDA/NUANCES, p. 215-228, 2017.

FALCÃO, T. H. O. *Memes, textões e problematizações: sociabilidade e política a partir de uma comunidade de LGBT universitários no Facebook*. 2017. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

- FILHO, R. D. Leona Assassina Vingativa: bichas astuciosas e malandragem queer. *Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, n. 18, p. 85-109, 2018.
- GRIAULE, M. L'alliance cathartique. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 18, n. 4, p. 242-258, 1948.
- GARFINKEL, H. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.
- GEERTZ, C. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: *O Saber Local - novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- GREEN, J. N. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX*. São Paulo, UNESP, 2000.
- GOLDSTEIN, D. M. *Laughter out of place : race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2003.
- GUIMARÃES, C. D. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOFFMAN, E. *Rituais de interação*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GOLDMAN, M. Introdução: políticas e subjetividades nos 'Novos Movimentos Culturais', *Ilha Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1-2, p. 9-22, 2009.
- GOW, P. "Me deixa em paz!". Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 11-46, 2011.
- GUAMBE, A. J. *Experiências e percepções sobre o uso de insumos de prevenção do HIV e outras ITS em homens que fazem sexo com homens em Maputo entre 2010 a 2012*. [s.l.] Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.
- GUAMBE, A. J. *Dispositivos de saúde: um olhar sobre equidade e direitos com homens que fazem sexo com homens em Moçambique*. 2017. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. (Versão preliminar).
- GONÇALES, N. F.. *Das ruínas do corpo sudaca: experiências pós-pornográficas na América Latina*. 2017. 113 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- HENDRY, J. The paradox of friendship in the field: analysis of a long-term Anglo-Japanese relationship. In: OKELY, J e CALLAWAY, H. (org.). *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge, 1992.
- HALE, J. (1997) "Suggested rules for non-transsexuals writing about transsexuals, transsexuality, transsexualism and trans". Disponível em: <http://sandystone.com/hale.rules.html>. Acesso em: 8 jul. 2018.

HALBERSTAM, J. *The Queer Art of Failure*. Durham e Londres: Duke University Press, 2011.

HERNANN, A. Joking through hardship: humor and truth-telling among displaced Timbuktuans. *African Studies Review*, v. 59, n. 1, p. 57-76, 2016.

INGOLD, T. Antropologia versus etnografia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 26, v.1, p. 222- 228, 2017.

JONES, R. A. *You eat beans!: kin-based joking relationships, obligations, and identity in urban Mali*. Honors Projects. Paper 2. Anthropology Department. Macalester College, 2007.

JOSÉ, H. M. G. *Resposta humana ao humor: quando o humor integra o agir profissional dos enfermeiros*. 2008. 319 f. Tese (Doutorado em Enfermagem)-Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

JERÓNIMO, N. *Humor na sociedade contemporânea*. 2015. 268 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Ciências Sociais e Humanas, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2015.

JERÓNIMO, N e ALEXANDRE, J.C. O feitiço do tempo da comédia . *Comunicação e Sociedade*, vol. 35, p. 61-76, 2019.

JOBSON, G. A.; KAGGAWA, J. K.; KIM, H. Transgender in Africa: invisible, inaccessible or ignored? *Journal of Social Aspects of HIV/AIDS*, p. 160-163, 2012.

KUIPERS, G. *Good humor, bad taste: Sociology of the joke*. Berlim: Mouton de Gruyter, 2006.

KULICK, D. Lésbicas sem humor. *Dilemas*. v. 1, n. 1. p. 11-34, 2008

KULICK, D. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

KABEER, N. 'Voice agency and the sounds of silence: a Comment on Jane L. *Papart's paper*': Center for Gender in Global Context, Michigan State University, p.16-20, 2010.

KILLICK, E. ; DESAI, A (ed.). *The ways of friendship. Anthropological perspectives*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010.

KOURY, M. G. P. Por que as amigadas acabam? Uma análise a partir da noção goffmaniana de vulnerabilidade. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n. 17, p. 20-31, 2015.

LOWIE, R. H. *Primitive society*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1920.

LANNA, M. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, 14, p. 173-194, 2000.

- LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido. Mitológicas*, São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*, São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- LECZNIESKI, L. K. *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. 2005. 304 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- LAGROU, E. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 56-90, 2006.
- MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do pacífico ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipelagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAUSS, M. 1926. Relações jocosas de parentesco. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.(org.). *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade: identidade sexual e política no Brasil da abertura*. Campinas: EDUNICAMP, 1990.
- MACRAE, E. Os respeitáveis militantes e as bichas loucas. In: COLLING, L. *Stonewall 40 + o que no Brasil?* Salvador: EDUFBA, 2011.
- MASON, G. *The spectacle of violence: homophobia, gender and knowledge*. London: Routledge, 2002.
- MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editoria UNESP, 2003.
- MENESES, M.P.G. As capulanas em Moçambique: decodificando mensagens, procurando sentidos nos tecidos. In: REGINA, L. G. (org.) *Método métodos contramétodo*. São Paulo: Cortez Editora, 2003. p. 111-123.
- MENESES, M.P.G. Agentes do conhecimento? A consultoria e a produção do conhecimento em Moçambique. In: SANTOS, B. S. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisado*. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, p- 721-756, 2006.
- MARQUES, A. C e VILLELA, J. M. O que se diz, o que se Escreve. Etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48 nº. 1, p. 37-74, 2005.
- MASSAD, J. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MARTIN, R. *La psicologia del humor: um enfoque integrador*. Madrid: Orión Ediciones, S.L, 2008.

MEQUE, E. “*Manas com pau*”: relendo as identidades sexuais na cidade de Maputo. Monografia. 2009. 43 f. (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2009.

McLACHLAN, C. *Queering gender: an exploration of the subjective experience of the development of a transgender identity*. Dissertation (Clinical Psychology) – School of Psychology, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, 2010.

MUGABE, N.A. *Relações jocosas entre um grupo de homossexuais na cidade de Maputo*. 32 fs. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2012.

MUGABE, N. A. *Marcadores de diferença e jocosidade entre sujeitos LGBT na cidade de Maputo*. 176 fs. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MARTINS, H. “Tu não és daqui... estás só aqui durante um tempo!”: explorando os lados sombra de uma experiência de trabalho de campo, *Etnográfica* [Online], v. 16, n.3, 2012. Disponível em: <http://etnografica.revues.org/2112> . Acesso em: 19 mai. 2013.

MILLER, D. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOLINIER, P. Cuidado, interseccionalidade e feminismo. *Tempo Social*, v. 26, p. 17-33, 2014.

MIGUEL, F. *Mariyapáxis: Silêncio, exogenia e tolerância nos processos de institucionalização das homossexualidades masculinas no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

MIGUEL, F. “*Levam má bô*”: (homo)sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde. 2014. 211 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

MARQUES FILHO, A. *A moda fazendo gênero: representações sociais sobre “modos de vestir gay”*. 2015. 205 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

MENDES DE SOUZA, F. *Discretos e declarados: uma etnografia da vida dos homossexuais em Maputo*. 2015. 155 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

MAGALHÃES, A. S. *Amigo de fé: estudo sobre religião e amizade entre assembleianos na Baixada Fluminense*. 2016. 203 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MELO, T.H.A.G. *A política dos improváveis: etnografia da militância no Movimento Nacional da População de Rua*. 2017. 341 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

MOUTINHO, L; TRAJANO FILHO, W.; LOBO, A. Dossiê - olhares cruzados para a África: trânsitos e mediações – algumas reflexões. *Revista Antropologia*. São Paulo, v. 60 n. 3, p. 7-25, 2017.

MARIANO, E. Ser antropóloga entre local e global. *Revista Antropologia*. São Paulo, v. 60 n. 3, p. 65-88, 2017.

MUTHEIN, B. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In: REA *et al.* (org.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica* [Online], vol. 23 (1) 2019. Consultado em 01 maio 2019. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>; DOI : 10.4000/etnografica.6431

NALÁ, R. *et al.* Men who have sex with men in Mozambique: identifying a Hidden Population at High-risk for HIV. *AIDS and Behavior*, v. 19, n.2, p. 393–404, 2015.

OSÓRIO, C.; SILVA, T. C. *Buscando sentidos: gênero e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique*. Maputo: WLSA Moçambique, 2008.

OLIVEIRA, B. F. *Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola*. 2012. 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

POLLIO H.R. Notes toward a field theory of humor. In: MCGHEE, P. E; GOLDSTEIN, J. H. (ed.) *Handbook of humor research: basic issues*. New York: Springer – Verlag, p. 212-230, 1983.

POLLAK, M. A homossexualidade masculina, ou a felicidade no gueto? In: ÁRIES, P.; BÉJIN, A. (org.) *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

PINA CABRAL, J. Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa. *Análise Social*, v. 19, n.76, p.327-339, 1983.

PINA CABRAL, J. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: DIFEL, 1991.

PLUMMER, K. O tornar-se gay: identidades, ciclos de vida e estilos de vida no mundo homossexual masculino. In: HART, J & RICHARDSON, D (Org.). *Teoria e prática da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

POYATOS, F. *Paralanguage a linguistic and interdisciplinary approach to interactive speech and sound*. J. Benjamins. Amsterdam, 1993.

PALMER, J. *Taking humour seriously*. London: Routledge, 1994.

PARKIN, R. The joking relationship and kinship: charting a theoretical dependency. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 24 (3), p.251-263, 1993.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. 2006. Fora do Sujeito e fora do lugar: Reflexões sobre Performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. Texto apresentado na 38ª Reunião da ANPOCS. 2006. Disponível em: <http://www.ufscar.br/richardmiskolci/paginas/academico/cientificos/foradosujeito.htm>. Acesso em: 20 dez. 2018.

PRECIADO, B. *Testo Yonki*. Madrid: Espasa, 2008.

PELÚCIO, La. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

PEREIRA, A. B. *A maior zoeira: experiências juvenis na periferia de São Paulo*. 2010. 262 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade de São Paulo, São Paulo: 2010.

PAULO DE OLIVEIRA, P. Aspectos sociológicos da fofoca. WERNECK, A; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. *Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

PETROSILLO, I. R. *Esse nu tem endereço: o caráter humilhante da nudez e da sexualidade feminina em duas escolas públicas*. 2016. 133 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

PAIXÃO, O. *Entre a batalha e o direito: prostituição, travestilidade e trabalho*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2018.

QUEEN, R. I don't speak stritch: Locating lesbian language. In: LIVIA, A; e HALL, K. (orgs.). *Queerly phrased: Language, gender and sexuality*. Oxford, Oxford University Press, p. 233-56, 1997.

QUEEN, R. 'How many lesbians does it take...': Jokes, teasing, and the negotiation of stereotypes about lesbians. *Journal of Linguistic Anthropology*, v. 2, n. 15, p. 239–257, 2005.

QUEIROZ, T.; MOSS, A. Lyz Parayzo: artista do fim do mundo. *eRevista Performatus*, Inhumas, ano 5, n. 17, p. 1-15, 2017.

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

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Introdução. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R; FORDE, D. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

REINA, R. Two patterns of friendship in a Guatemalan community. *American Anthropologist*, 61, p. 44–50, 1959.

RABINOW, P. *Reflections on fieldwork in Marocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

REZENDE, C. B. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002a.

REZENDE, C. B. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções, *Mana*, v. 8, n 2, p. 69-89, 2002b.

REZENDE, C; COELHO, M.C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

RODRIGUES, C. *A Homoafectividade e as relações de gênero na Cidade da Praia*. 2010. Dissertação (Mestrado) - UniCV, Praia, Cabo Verde, 2010.

ROCHA, R.M. G. *Entre o estranho e o afeto: construção de sentidos sobre as relações de amizade entre travestis*. 2011. 138 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Aplicada)-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.

REA *et al.* (org.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador, BA: Editora Devires, 2018.

SILVA, H. R. S. *Travestis: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, ISER, 1993.

SILVA, H. R. S. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SIMMEL, G. *Sociologie: études sur les formes de la socialisation*. Paris, PUF, 1999.

SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SAHLINS, M. La pensée bourgeoise. In: SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 166-203, 2003.

SILVA, M. A. *Se manque! Uma Etnografia do carnaval no pedaço GLS da Ilha de Santa Catarina*. 2003.161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) –Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

SILVA, M. A. *Territórios do desejo: performance, territorialidade e cinema no Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual*. 2012. 360 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

SOUZA, L. K. *Amizade em Adultos: adaptações e validação dos questionários MCGILL e um estudo de diferença de gênero*. 2006. 102 f. Tese (Doutorado em Psicologia)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

SANGER, T. Queer(y)ing gender and sexuality. In: MOON, L. (ed.), *Feeling queer or queer feelings: Radical approaches to counselling sex, sexualities and genders*. London: Routledge, p. 72-88, 2008.

SIMÕES, J. A; FACCHINI, R. *Na trilha do arco-íris: do homossexual ao movimento LGBT*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

SILVA, D; JOSEPH, D; GUNE, E. MUSSA, F; WHEELER, J; BENEDETTI, M; CHISSANO, M. *Estudo sobre vulnerabilidade e risco de infecção pelo HIV entre homens que fazem sexo com homens na cidade de Maputo*, Maputo: LAMBDA, 2010.

STALLONE, L. R.; BASTOS, C. R. A co-construção do humor conversacional para encobrir diferentes objetivos interacionais. *Calidoscópico*, v. 9, n. 2, p 107-116, 2011.

SOLIVA, T. B. *A confraria gay: um estudo de sociabilidade, homossexualidade e amizades na Turma OK*. 2012. 164 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SALEIRO, S. P. *Trans Géneros: uma abordagem sociológica da diversidade de género*. 2013. 412 f. Tese (Doutorado em Sociologia)- ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2013.

SANTOS, A. S. *O gênero encarnado: modificações corporais e riscos à saúde de mulheres trans*. 2014. 218 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

SANTOS, F. C. ; CYPRIANO, C. P. Redes sociais, redes de sociabilidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.29, n.85, p. 63-78, 2014.

SAMUDZI, Z e MANNELL, J. Cisgender male and transgender female sex workers in South Africa: gender variant identities and narratives of exclusion. *Culture, Health and Sexuality*, v.8, n.1, p. 1-14, 2015.

STALLONE, L. R. *O dilema do porco-espinho: uma abordagem interacional do humor em relações próximas*. 2015. 130 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, 2015.

SEALS, C. The contrastive use of humor by a lesbian comedian for LGBT and general audiences. *De Genere*, v. 2, p. 95-107, 2016.

SOUZA, P. L. A. *Entre becos e ONGs: etnografia sobre engajamento militante, favela e juventude*. 2017. 334 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2017.

SITOE, B. *Dicionário Português-Changana*. Maputo: Texto Editores, 2017.

SCHEIBE, A. Transgender women outreach workers and their role in South Africa's HIV response. *South African Health Review*. p.69-76, 2018. Publisher: Health Systems Trust.

TURNER, V. W. *O Processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, V. W. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual. Um ensaio de simbologia comparativa, *Mediações Londrina*, v.17, n.2, p. 214-257, 2012.

TEIXEIRA, F. B. *Vidas que desafiam corpos e sonhos: uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade*. 2009. 243 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

TIMBANA, A. M. De “*Maria-rapaz*” à *lésbicas* : trajetórias identitárias de mulheres que fazem sexo com outras mulheres. Monografia (Licenciatura em Antropologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2011.

TUSHABE, C. Decolonizing homosexuality in Uganda as a human right’s process. *In*: FALOLA, TOYIN; AKUA, N. (ed.). *Women, gender, and sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.

TRINDADE, C.C.C.N. “*Xitiki é compromisso*”: os sentidos de uma prática de sociabilidade na cidade de Maputo, Moçambique. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

VIVEIROS DE CASTROS, E. B. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VALE DE ALMEIDA, M. *Senhores de Si: uma interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século. 2000.

VALENTINE, D. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Durham and London, Duke University Press, 2007.

VERRONE, A. B. *Uma abordagem cognitiva do riso*. 2009. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2009.

VIEGAS, S e MAPRIL, J. Mutualidade e conhecimento etnográfico, *Etnográfica* [Online], v. 16, n.3, 2012. Disponível em:<http://etnografica.revues.org/>. Acesso em: 17 mai. 2013.

VASCONCELOS, T. M. *Corpos em trânsitos, transes e tranças: produções de corporalidades por/com mulheres trans*. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia)–Universidade Federal de Pernambuco, 2015.

WASILEWSKA, E. (ed.). *Anthropology of humor and laughter*. San Diego: Cognella Press, 2013.

WESTON, K. *Families we choose: lesbian, gays, kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.

WERNECK, A. *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

WERNECK, A. “Dar uma Zoada”, “Botar a Maior Marra”: dispositivos morais de jocosidade como formas de efetivação e sua relação com a crítica. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 58, n. 1, p. 187-221, 2015.

ZIJDERVELD, A. The Sociology of humor and laughter. *Current Sociology*, v. 31, n. 3, 1983.

ZENOBI, D. O antropólogo como espião: das acusações públicas a construção das perspectivas nativas. *Revista Mana*, v.16, n. 2, 2010.