



## O LUGAR E O NÃO-LUGAR DAS EXPERIÊNCIAS VIVIDAS TRANS: NOVAS CATEGORIAS PARA A ANÁLISE JURÍDICA DOS PROCESSOS EMANCIPATÓRIOS

## THE PLACE AND NON-PLACE OF TRANS LIVED EXPERIENCES: NEW CATEGORIES FOR THE LEGAL ANALYSIS OF EMANCIPATORY PROCESSES

Recebido em:	29/08/2020
Aprovado em:	24/11/2020

**André Leonardo Copetti Santos<sup>1</sup>**

**Doglas Cesar Lucas<sup>2</sup>**

**Lucimary Fraga Leiria<sup>3</sup>**

<sup>1</sup> Pós-Doutor pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Possui mestrado (1999) e Doutorado (2004) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1988). Atualmente é professor do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito da UNIJUÍ, IJUÍ, RS e do Programa de Pós-Graduação em Direito da URI, Santo Ângelo, RS. Coordenador Acadêmico do PPGD/URISAN. Membro Externo do Conselho Editorial do Centro de Estudios en Antropología y Derecho, Posadas, Argentina. Membro fundador da Casa Warat Buenos Aires e da Editora Casa Warat. Livros e artigos publicados nas áreas de direito penal, direito constitucional, teoria do direito e ensino jurídico. Endereço eletrônico: andre.co.petti@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutorado em Direito pela UNISINOS (2008) e Pós-Doutorado em Direito pela Università Degli Studi di Roma Tre (2012). Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001), É professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - Unijui e professor no Curso de direito da Faculdade Cnec Santo Ângelo. Professor colaborador no mestrado e doutorado em Direito da URI - Santo Ângelo. Editor-chefe da Revista Direitos Humanos e Democracia (B1). É coordenador da Coleção Direitos Humanos e Democracia, publicada pela editora Unijui. Avaliador do MEC/INEP. Pesquisador do Instituto Jurídico Portucalense, no grupo de pesquisa Dimensions of Human Rights. Pesquisador colaborador do IBEROJUR, na área temática de Filosofia do Direito e Direitos Fundamentais. Endereço eletrônico: doglasl@unijui.edu.br

<sup>3</sup> Mestranda em Direito pelo PPGDireito/URISAN. Endereço eletrônico: lucimary23@hotmail.com



### RESUMO

O presente artigo tem o propósito de trazer à reflexão a necessária inclusão das categorias de lugar/não-lugar e território, originárias da filosofia e da geografia cultural, no campo de conhecimento produzido pelo direito, como mais um elemento teórico de desvelamento de violações e violências contra as mulheres Trans e, numa perspectiva emancipatória, como condição de possibilidade de construção de novos espaços/territórios de bem-estar existencial deste grupo minoritário e hipossuficiente nas relações de poder que predominam na esmagadora maioria das sociedades contemporâneas, onde sistemas culturais patriarcais e heterossexuais determinam os fluxos das ações sociais. O método utilizado foi o fenomenológico.

**Palavras-chave:** Lugar e não lugar. Transidentidades. Transfeminismo. Emancipação

### ABSTRACT

The purpose of this article is to bring to reflection the necessary inclusion of the categories of place/non-place and territory, originating from philosophy and cultural geography, in the field of knowledge produced by law, as another theoretical elements of unveiling violations and violence against Trans women and, in an emancipatory perspective, as a condition for the possibility of building new spaces/territories for the existential well-being of this minority and under-sufficient group in the power relations that predominate in the overwhelming majority of contemporary societies, where patriarchal and heterosexual cultural systems determine the flows of social actions. The method used was phenomenological.

**Keywords:** Place and not place. Transidentities. Transfeminism. Emancipation

### INTRODUÇÃO

*REVISTA DIREITOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS (UNIFAFIBE)*

DISPONÍVEL EM: [WWW.UNIFAFIBE.COM.BR/REVISTA/INDEX.PHP/DIREITOS-SOCIAIS-POLITICAS-PUB/INDEX](http://WWW.UNIFAFIBE.COM.BR/REVISTA/INDEX.PHP/DIREITOS-SOCIAIS-POLITICAS-PUB/INDEX)

ISSN 2318-5732 – VOL. 8, N. 3, 2020



A análise dos processos identitários e de constituição da cidadania dentro do campo teórico do Direito priorizou, na modernidade, o viés da regulação jurídica em detrimento da emancipação. Enquanto a regulação garante a ordem na sociedade tal como existe num determinado momento e lugar, a emancipação é a aspiração a uma ordem boa em uma sociedade boa no futuro. Esta perspectiva claramente decorre de uma concepção moderna do direito que se fundamenta em três pilares: o direito como monopólio do Estado e como construção científica; a despolitização do direito através da distinção entre Estado e sociedade civil; e o direito como princípio e instrumento universal da transformação social politicamente organizada (SANTOS, 2009).

A hegemonia do monismo jurídico levou a um aniquilamento do pluralismo e a uma liquidação das ambivalências pelo direito estatal. A preeminência da despolitização do direito através da distinção entre Estado e sociedade levou a uma espécie de autismo e ensurdecimento estatal às demandas sociais e à liquidação de outros espaços-tempo estruturais e estruturantes dos processos de normatização social como o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço global, situação que sem dúvida alguma enfraqueceu senão aniquilou as energias emancipatórias do direito. Por fim, a supremacia do direito como princípio e instrumento universal de câmbio social politicamente legitimado implicou na redução da legitimidade das decisões políticas juridicizadas à mera legalidade, o que resultou que os processos emancipatórios ficaram completamente absorvidos pela regulação jurídica.

Como consequência disto, o imaginário político-jurídico moderno ficou incrustado de uma percepção simplista de que os processos emancipatórios se completavam com a mera positivação abstrata de direitos dentro dos sistemas jurídicos, uma visão claramente regulatória. Entretanto, o que se viu ao longo da modernidade foi a não realização, a partir da atuação dos Estado de Direito constitucionais nacionais, das promessas centrais que



constituíram a utopia política-jurídica do século XVIII em diante (igualdade, liberdade, paz e domínio da natureza).

Em relação às minorias, o braço estatal da regulação foi mais um eixo da violência do que propriamente da emancipação, o que revelou uma total insuficiência das categorias teóricas e institutos práticos do direito moderno para a recepção (abertura cognitiva na linguagem sistêmica) das demandas (irritações) dos movimentos sociais e sua posterior normalização institucional normativas. Isto trouxe à tona a conclusão de que a simples positivação abstrata de direitos não carrega consigo qualquer garantia de acontecimento de uma vida boa, especialmente para aqueles que não fazem parte das maiorias consideradas não quantitativamente, mas em termos de grupos que se colocam em estado de poder/violência e dominação.

O presente trabalho tem o propósito de trazer à reflexão a necessidade de inclusão nas pautas do movimento transfeminista as categorias de lugar/não-lugar e território, originárias da filosofia e da geografia cultural, como mais um elemento teórico de desvelamento de violações e violências contra as mulheres Trans e, numa perspectiva emancipatória, como condição de possibilidade de construção de novos espaços/territórios de bem-estar existencial deste grupo minoritário e hipossuficiente nas relações de poder que predominam na esmagadora maioria das sociedades contemporâneas, onde sistemas culturais patriarcais e heterossexuais determinam os fluxos das ações sociais. O trabalho busca demonstrar que o movimento da constituição da identidade das mulheres Trans não se dá fundamentalmente no plano biológico do indivíduo, nem tampouco pela simples positivação de direitos nos sistemas jurídicos estatais, mas muito além disto, na transformação sociocultural do indivíduo em pessoa e sujeito de ação, e neste processo é importantíssimo considerar, para fins analíticos, estes dois conceitos vinculados ao espaço geográfico: o de lugar/não-lugar e o de território.



O que se pretende demonstrar é que por meio dessas duas categorias oriundas da geografia torna-se possível pensar que as mulheres Trans não nascem nem pessoa nem sujeito Trans, mas assim se tornam no desenvolvimento de suas histórias individuais e coletivas, que somente podem acontecer em lugares e tempos determinados, através de suas vidas concretamente. Mais do que positavação de direitos, o presente trabalho busca apontar que a criação de condições para a constituição de lugares sociais/existenciais é de fundamental importância para os processos identitários e de emancipação das mulheres Trans.

## **1 O QUE (OU QUEM) DEFINE UMA MULHER? DO INDIVÍDUO À PESSOA, DA PESSOA AO SUJEITO TRANS. A CONSTITUIÇÃO IDENTITÁRIA PELA EXPERIÊNCIA VIVIDA**

Mulheres existem em diversas nuances, cores, arranjos corporais e personalidades. Mas, o que é ser mulher? O que ou quem determina quem tem o direito de assim se reconhecer e transitar na sociedade? E, ainda, o que distingue as identidades nos espaços que se expressam? Afinal, reside uma grande diferença entre o que é a identidade de alguém e os traços identificadores que a alcançam e a nominam enquanto tal.

Tais questionamentos se tornam relevantes na medida em que, ainda hoje, uma grande parte, senão a maioria dos indivíduos, condicionada aos padrões sociopolíticos e culturais impostos, ainda atrela o sentido de ser homem ou mulher meramente ao caráter biológico, ou seja, afirma-se que é aquilo que se nasce, como uma espécie de estigma corporal, com um total desprezo aos aspectos simbólicos dos processos identitários. Sobre isto, precisas são as palavras de Campos, para quem,

de acordo com o senso comum, o “ser mulher” geralmente está atrelado à ideia de feminilidade que, por vezes, é bastante estereotipada. Na nossa cultura ocidental, a mulher deverá ser passiva, dócil, emotiva, assim como



deve possuir cabelos compridos, seios e, principalmente, uma vagina. E, dotada de uma vagina, ela deverá vestir-se e comportar-se de forma consoante, apenas se interessando sexualmente por seu oposto, ou seja, um homem, o detentor de um pênis. (CAMPOS, 2014, p. 02).

No mesmo sentido, Lanz retoma argumentos acerca do “ser” homem ou mulher, defendidos ao longo da história, referindo que,

[...] até por volta do término da segunda grande guerra, ninguém tinha dúvidas em apontar as profundas e notáveis diferenças entre um homem e uma mulher, acreditando que todas elas eram “heranças da natureza” concedidas única e exclusivamente em virtude das funções do macho e da fêmea no processo reprodutivo. [...] ao par de não possuir nenhuma base empírica convincente, o tal “determinismo da natureza” não se restringia a funções orgânicas, [...] interferia e influenciava em questões como direito ao voto, herança, submissão ao homem, o processo reprodutivo estava sendo politicamente usado para diferenciar, hierarquizar e controlar a conduta da mulher. (LANZ, 2017, p. 27).

Ocorre que, em uma sociedade cada vez mais global, complexa, fragmentada, polifacetada e multicultural, tais perspectivas, com prioridades epistemológicas em detrimento de aspetos ontológicos, estão cada vez mais distantes da realidade, engessando o mundo da vida ao mundo de conceitos metodologicamente ajustados, que determinam o destino dos indivíduos às suas genitálias, o que acaba por desaguar em uma quantidade cada vez maior de situações de hierarquização social e de gênero, o que revela um conservadorismo exacerbado e tendencioso, eis que a biologia não é mais capaz de manter o arcabouço de diferenças entre os sujeitos, ou pode que jamais tenha sido capaz (LANZ, 2017, p. 25).

Por seu turno, Beauvoir aduz que muitas foram as formas de identificar o que de fato definia uma mulher ao longo da história. Neste viés, a autora refere que, por lentes simplórias



de análise, a mulher era definida meramente como “fêmea”, o que, de maneira muito redutiva, engessou-a por vasto tempo ao caráter biológico e sexual, tal qual defende Lanz, como se a figura de um óvulo fosse capaz de definir uma mulher em sua plenitude. (BEAUVOIR, 2009, p. 35).

A esse modo estanque e paralisado de caracterização da mulher, Beauvoir afirma que o mundo e/ou a sociedade sempre foram apropriados pelos “machos”, os quais sempre buscaram dominar as “fêmeas” em diversas searas, desde o mundo animal às relações humanas. Por outro viés, o da psicanálise, a autora complementa ao asseverar que

[a] fêmea é uma mulher na medida em que se sente como tal. Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida. ]...[ não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade. (BEAUVOIR, 2009, p. 71).

Diante deste olhar estereotipado em relação às mulheres, seja pelo caráter biológico, ou por outras formas de dominação historicamente existentes, Touraine, compreendendo a importância das lutas feministas na emancipação feminina, aduz que tais lutas buscavam contrapor a ideia de uma natureza feminina de caráter biológico (2011, p. 15). Para Touraine, muito embora as mulheres tenham conquistado direitos e avançado em alguns campos, a exemplo do direito ao voto e de mais espaço no mercado de trabalho, parte da sociedade ainda as visualiza muito presas à ideia de mundo feminino criada historicamente, em especial pelos homens, no intuito da formação dos papéis de gênero, o qual ao longo do tempo lançou a binaridade como centro da sociedade (TOURAINÉ, 2011, p. 41). A ideia de sujeitos binários (macho/fêmea) não se abre para as discussões de gênero, identidade e pluralidade dos sujeitos, tornando-os fadados a uma vida oculta, ou, ainda, invisível, como ocorre com as transidentidades.

Com isso, é notório que no mundo pós-moderno torna-se insustentável afirmar que um sujeito é homem ou mulher apenas pela análise biológica, eis que nos dias atuais é



possível que cada ser se (re)modele constantemente, construindo suas identidades ao passo de seus desejos, e, neste sentido, há que se pensar em novas formas de diálogo entre indivíduos e grupos, novos referenciais éticos, de modo que a diversidade e as múltiplas identidades sejam reconhecidas e respeitadas em todos os espaços sociais, sem necessitar maiores explicações acerca de suas vivências ou biografias.

À vista disso, neste emaranhado de relações e na diversidade de identidades e contextos sociais, surgem as mulheres Trans, sujeitos que não desejam viver de acordo com o sexo biológico, todavia nem sempre buscam alterá-lo por meio de procedimento cirúrgico. Ou seja, nesse universo estão inseridas as identidades que contrariam as normas de gênero socialmente estabelecidas, quais sejam macho/fêmea. É nessa transgressão das normas de gênero que se identifica a mulher Trans na sociedade, o que não deixa de ser uma forma de ousar, de transcender um sistema de hierarquização dos sujeitos há muito tempo existente (LANZ, 2017, p. 69). Sob esse enfoque, na visão de Martins:

Colocadas, geralmente, na miscelânea do termo Trans ou transgêneros, as identidades transexuais e travestis se confundem em diversos discursos. A transgeneridade é a percepção que um indivíduo tem sobre a sua identidade de gênero, considerando aqui a binaridade de gêneros, na qual acompanha o sentimento de pertença a um gênero diferente do que aquele que seria o ideal pela lógica do sexo biológico. [...]. Nas pessoas Trans, há uma complicação entre a percepção social do corpo e a percepção biológico-anatômica do elemento sexual identitário. (MARTINS, 2016, p. 34).

Seguindo o pensamento de Beauvoir, acerca da importância da experiência vivida na constituição identitária das mulheres e, por desdobramento, das mulheres Trans, como se dá esse processo emancipatório de construção de uma identidade e mais particularmente de uma identificação?

Pensar os processos identitários das mulheres no mundo contemporâneo, pós-



moderno, pós-humanista, necessariamente nos leva, dentre outros caminhos, a pensá-los a partir de uma ontologia das ambivalências. A modernidade caracterizou-se exatamente como um tempo em que se reflete a ordem pela liquidação das ambivalências (BAUMAN, 1999).

No processo de ordenação moderna – em seu planejamento e execução – do mundo, do habitat humano, do eu humano e da conexão entre os três, a ciência da modernidade cumpriu e ainda tem cumprido a tarefa de consolidar uma ambição de conquistar a Natureza e subordiná-la às necessidades humanas, e em boa medida às necessidades de poder, com uma visão de controle e administração, para fazer as coisas melhores do que são, seguindo um determinado projeto político, tornando-as flexíveis, obedientes, desejosas de servir.

Para tanto, algumas construções científicas, projetadas para o plano da razão prática política e jurídica, exerceram um importante papel. Referimo-nos, de modo especial, à ideia de igualdade, por trás de cuja expressão (“somos todos iguais”), embutiu-se uma premissa/preensão epistemológica da ciência moderna que jamais passou de uma pseudouniversalidade indutora de uma ficcional história que parece ser comum às pessoas. Contudo, ela não é tão comum assim, pois a universalidade não dita a história das pessoas. Concordando com Castoriadis (1986), apesar de vivermos fora da reunião, é nela, junto com o grupo, que aprendemos, que tomamos consciência do “Eu”, da pessoa-para-si, do “Outro” que, em articulação com “Eu”, torna-se pessoas-para-o-outro (VAZ, 1992), e das coisas. Neste sentido, o grupo da família, da escola, o grupo de amigos da rua, do trabalho, enfim, em todas as relações, independentemente de raça ou cor, da condição econômica, de gênero, de sexualidade, de trabalho, somos levados a algumas particularidades, e não à universalidade ou às universalidades. Ou seja, é na relação com o eu-semelhante, dirá Taylor (1994), que minha presença ganha sentido.

Em resumo, a(s) história(s), por mais que deseje(m) produzir uma narrativa que se proponha à universalidade, jamais pode(m) evitar as mediações-movimentos do singular e do particular, das diferentes temporalidades e espacialidades próprias de indivíduos,



peças, sujeitos, que se distinguem das temporalidades e espacialidades institucionais; das distintas espacialidades e temporalidades de minorias e maiorias.

A transição de indivíduo para sujeito tem algumas mediações necessárias para que se compreenda melhor o movimento entre um e outro na relação com a sociedade. Dentro da noção de indivíduo, temos uma tradição que nos remete a uma polissemia, presente na literatura desde o século XV, que teve seu sentido estendido da biologia, passando pela lógica e chegando ao estudo da química, da filosofia e das ciências sociais.

Etimologicamente, o termo “indivíduo” deriva do latim e significa aquilo que “é indivisível, uno, que não foi separado”, mas, neste sentido, o indivíduo-homem não se torna diferente do tigre, nem de uma flor isolada ou em um jardim. De acordo com Elias (1994, p. 19), “não há dúvidas de que cada ser humano é criado por outros [seres humanos] que existiam antes dele; sem dúvida ele cresce e vive como parte de uma associação de pessoas, de um todo social – seja este qual for”.

Contudo, mesmo no senso comum, guiado pela influência dos conceitos da biologia, fala-se em *ser humano*, que de alguma forma distingue esse ser dos demais na dimensão do indivíduo. Nessa dimensão é que se situam os conceitos biológicos de homem e mulher, de macho e fêmea, de hetero ou homossexual, e é a partir dela que se estruturam as narrativas/discursos segregadores e desigualitários. Entretanto, é neste âmbito compreensivo que começa a ser estruturado um primeiro nível de distinção entre os seres humanos e os demais indivíduos vivos. Em qualquer situação, como espécie, o indivíduo humano será diferente dos demais, e não há possibilidade de colocá-lo em qualquer esquema de natureza, o que constitui um passo para a transcendência na construção do próprio *Ser*. Esta é uma das questões principais, senão a principal pergunta da filosofia moderna, a diferença entre o homem e o animal; a diferença entre animalidade e humanidade. Aristóteles já havia antecipado este questionamento, com o animal político e racional, que se diferencia dos “outros” animais pela sua capacidade de raciocinar (ARISTÓTELES, 1991).



Para Descartes e os cartesianos, não apenas se mantém o critério da razão e da inteligência, mas se acrescenta o da afetividade: para Descartes, de fato, os animais são comparáveis a máquinas, a autômatos, e é um erro acreditar que tenham sentimentos – o que explica, aliás, que não falam por falta de emoções a exprimir, conquanto disponham de órgãos que lhes permitam fazê-lo (1970).

Rousseau vai além dessas definições clássicas, e retoma a questão em seu “Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens”, situando a diferença na liberdade, na perfectibilidade. É essa definição genial de Rousseau que vai possibilitar identificar o que, no homem, permite fundar uma nova moral, uma ética não mais “cósmica” ou sobre natural, mas humanista. Não são, portanto, em Rousseau a razão, a afetividade, nem mesmo a linguagem que distinguem os seres humanos, mesmo que, à primeira vista, esses diversos elementos possam parecer discriminatórios. O critério de diferenciação reside em outro ponto, que Rousseau situa na liberdade, na perfectibilidade, essa capacidade de se aperfeiçoar ao longo da vida. Assim, dessa concepção de Rousseau resulta que o ser humano se caracteriza como tal pela sua capacidade de se libertar do programa do instinto natural e, conseqüentemente, por sua faculdade de ter uma história cuja evolução é, *a priori*, indefinida. Contrariando uma ideia de natureza ou instinto, o homem bebe mesmo sem sede, e bebe em excesso até mesmo morrer por este abuso; mantém relações sexuais fora dos propósitos de reprodução, mas meramente por prazer, escolhendo ou desejando seus parceiros fora das possibilidades de uma configuração natural de sexo ou gênero.

Sartre (1970), em “O Existencialismo é um Humanismo”, alargando a concepção de Rousseau, nega, partir da ideia de liberdade, a própria ideia de “natureza humana”, de “essência do homem”. Para ele, se o homem é livre, então não existe “natureza humana”, “essência do homem”, definição de humanidade, que precederia e determinaria sua existência. Na perspectiva existencialista sartreana, “a existência precede a essência”. Assim sendo, os animais têm uma “essência” comum à espécie, que precede neles a existência individual: há



uma essência de gato ou de pombo, um programa natural, o do instinto, de carnívoro ou granívoro, e esse programa, essa “essência” é tão perfeitamente comum a toda espécie que determina a existência particular de cada indivíduo que a ela pertence e é por ela inteiramente determinada. Dessa essência esses indivíduos não podem escapar.

Com os seres humanos, acontece o inverso: nenhuma essência o predetermina, nenhum programa jamais consegue prendê-lo inteiramente, nenhuma categoria o aprisiona tão absolutamente que ele não possa, pelo menos em parte – a da liberdade -, dela se emancipar por pouco que seja. Evidentemente, nascemos homem ou mulher, brasileiro ou estrangeiro em relação ao Brasil, num meio rico ou pobre, elitista ou popular etc. Mas nada prova que essas características do início nos prendam a elas por toda a vida. Acerca desta antinatureza sedentária dos seres humanos, Camus (2011), amado e odiado por Sartre, vaticinou em seu “O homem revoltado” que “O homem é o único ser que se recusa a ser o que é”.

O segundo movimento constitutivo dos seres humanos se dá, repetindo Elias, “à medida que ele é criado por outros que existiam antes dele; sem dúvida ele cresce e vive como parte de uma associação de pessoas, de um todo social – seja ele qual for”. Já em um movimento ascendente de transformação-alteração constante, de indivíduo humano-pessoa, chega-se ao terceiro passo deste processo: o de a pessoa tornar-se sujeito, o que, segundo Castoriadis (1986) só ocorrerá pela história. Apenas aqueles grupos que constroem seus projetos poderão completar este movimento.

E esse movimento é chave para qualquer pretensão emancipatória. Deve ficar explícito que a passagem de indivíduo para indivíduo humano se dá fora do campo das escolhas, do abismo de possibilidades que a vida nos traz. Essa passagem ocorre no campo da endoculturação – de acordo com os antropólogos – e da socialização – de acordo com os sociólogos. Ambos reforçam a perspectiva que versa sobre internalização de uma cultura (de uma tradição), de um etos, de uma maneira de ser. Neste sentido, não podemos entender



cultura fora do tensionamento constante entre passado presente e futuro, em que a dimensão do projeto, algo em permanente estado de lançamento, de devir, se torna fundamental.

Nesse devir, a única possibilidade de o indivíduo constituir-se pessoa está na capacidade de se perceber como tal. Ou seja, não há como evitar a dimensão ontológica da constituição identitária. A pessoa só se constrói em sua relação de identificação com o Outro, ao mesmo tempo que também nega o Outro e, por consequência, nega si própria. Sobre este caráter paradoxal da constituição identitária, precisas são as palavras de Louro, para quem

[r]econhecer-se numa identidade supõe, pois, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência. Nada há de simples ou de estável nisso tudo, pois essas múltiplas identidades podem cobrar, ao mesmo tempo, lealdades distintas, divergentes ou até contraditórias (LOURO, 2000, p. 06).

Assim sendo, este desejo de destruir ou estigmatizar o Outro no sentido identitário, não o reconhecendo como sujeito, e determinando esta ou aquela identidade como correta, interfere de maneira negativa nos espaços sociais, de modo que os grupos minoritários passam a sofrer violações de direitos e restrições para construção e ocupação de lugares. Compreender, assim, a paradoxalidade desse processo de constituição identitária, ora construtivo, ora desconstrutivo, ora positivo, ora negativo, é de fundamental importância, sob pena de cairmos recorrentemente em “narcisismos das minorias” e nos excessos identitários que são absolutamente excludentes.

Desde essa perspectiva do processo distintivo/identitário do ser humano apresenta-se uma importante polêmica: onde poderão enquadrar-se os indivíduos que fazem o primeiro movimento para indivíduo humano e, por condições biológicas e/ou psicológicas, não adquirem consciência-de-si nem dos outros? Como vamos tratá-los do ponto de vista conceitual? Terá que ser diferente do tratamento que cada grupo ou sociedade lhe dispensa? A controvérsia dessa discussão reside no fato de que a produção de preconceito,



discriminação e segregação é inerente a qualquer sociedade, distante do que leciona Castoriadis (1986) quando trata da *autonomia*.

Nessa perspectiva, em que as escolhas são fundamentais, dá-se a possibilidade da passagem indivíduo-pessoa para sujeito. Em termos teóricos, poderíamos falar da passagem do ser-em-si (em que não há escolhas) para o ser-para-si (em que há escolhas). Em outras palavras, a transição de ente natural dado, como indivíduo da espécie humana – diferente de outras espécies de vida, para pessoa-para-si que está-no-mundo, juntamente com outra pessoa-para-o-outro na situação de estar-no-mundo-com-os-outros deve ser o ponto central desse processo. Este estágio primário nos permite entender a materialidade das coisas e dos objetos em conjunto com suas próprias materialidades, pois faz da existência algo concreto.

Assim, o paradoxo da identidade, pensada dialeticamente, do ser-em-si e do ser-para-o-outro, permite-nos descrever as dimensões da pré-compreensão da pessoa, ou, ainda, da “experiência da pessoa”, como é pressuposta a sua compreensão filosófica. Nestes termos, a pessoa se apresenta, ao término do discurso da antropologia filosófica, como síntese da essência (estrutura e relações) e da existência (realização).

Nesse mesmo sentido, Santos e Lucas defendem que a identidade tem total relação com o corpo e sua existencialidade, pois, na medida em que este é carregado de traços biológicos, igualmente constrói a identidade e sua biografia arraigada em suas vivências (SANTOS; LUCAS, 2015). Por esta razão, caminha-se para uma sociedade que reconheça não o direito à identidade, mas o direito à liberdade identitária, haja vista o caráter mutável que a permeia, bem como o jejum histórico de proteção jurídica neste aspecto. Ao se discutir sexo, gênero e identidade na perspectiva do mundo jurídico, bem como na perspectiva da intervenção legal sobre os corpos, importa atentar para que esta influência seja de fato no intuito de possibilitar a igualdade e o melhoramento da vida dos sujeitos que vivem historicamente marginalizados em razão de viverem fora dos padrões heteronormativos impostos pela sociedade (SANTOS; LUCAS, 2015).



A pessoa enquanto ser-para-o-outro (ou pessoa-para-o-outro) movimenta-se entre singularidade e particularidade. Na dimensão escalar da singularidade, encontra-se com outra pessoa-para-si, em reunião para se tornar pessoa-para-o-outro. Ainda nesta dimensão, por meio do corpo de cada pessoa-para-si em reunião com outras e os objetos materiais (isolados ou em sistemas), a relação é estritamente concreta, absorvem-se os fluxos enviados da particularidade pelo sujeito por meio da ação de pessoa-para-o-outro – esta faz a mediação entre tudo que pertence ao imaginário social: mitos, lendas, conceitos, compreensão de si e dos outros, ou seja, tudo o que faz parte do sistema simbólico e de seus desdobramentos.

O que queremos aqui destacar é que a constituição de uma identidade de mulher não pode ocorrer no plano conceitual do indivíduo natural dado biologicamente com determinado sexo, distinto dos outros seres vivos ou diferenciados entre si por suas constituições anatômicas e funcionais enquanto pertencente a uma determinada espécie. Essa construção identitária deve tomar em consideração antes de mais nada que a experiência na qual o ser humano se experimenta existindo como pessoa é a mais compreensiva e a mais profunda entre todas as experiências humanas, aquela que pode ser dita mais propriamente *experiência transcendental*, pois mostra, por sua própria natureza, ser inacessível aos procedimentos metodológicos da *compreensão explicativa* (VAZ, 1992, p. 213). Assim, todas as tentativas de estabelecer conceitos gerais e universalizantes de mulher não passam de tentativas de conceitualização operacional, construída segundo um modelo que submeta o objeto a regras de experimentação a partir das quais se obtenham resultados indefinidamente repetíveis e, portanto, universais.

A experiência do existir é singular e única do sujeito, no seu constituir-se, no seu manifestar-se, no seu relacionar-se; a experiência da pessoa é articulada internamente a partir do centro dinâmico do Eu sou (ser-para-si) e externamente ao tornar-se pessoa-para-o-outro, e estas possibilidades do existir são inatingíveis por qualquer processo objetivo de conhecimento, que intente reduzi-lo a estado de “coisa” observável e manipulável. As



classificações a partir de conceitos são feitas unicamente no plano do indivíduo enquanto pertencente a uma espécie, numa perspectiva abstrata, universal e generalizante.

Qualquer compreensão humanizada dos processos de construção da identidade das mulheres e, portanto, das mulheres Trans, somente pode ser feita partir das experiências concretas, das singularidades, e isto somente se dá em relações espaço-temporais, onde, na dimensão espacial, o lugar ocorre pela copresença da pessoa-para-si e pessoa-para-o-outro na escala singular com os objetos materiais, e esta relação não poderá ser constituída por meio do *a priori*, pois ela é histórica. Neste contexto, precisas são as palavras de Warat:

Na medida em que começamos a incorporar o predomínio do tempo em nossas vidas, teremos a oportunidade de compreender que construímos nossa identidade como temporalidade no enfrentamento do mesmo como diferente, é a negação de um tempo idealizado como sempre identicamente determinado. Um não tempo sem lugar para os incrementos do desejo. Um tempo idealizado. [...] um tempo não de relógios, mas de bússolas (WARAT, 2004, p. 397).

Com outras palavras mas na mesma direção, Lucas, ao apresentar a obra “Percurso da identidade: uma abordagem jusfilosófica”, defende que os maiores conflitos no campo identitário se originam na diferença, na medida em que a identidade só se constrói no encontro com seu oposto, de modo que as condições de igualdade dentro de um grupo, são, ao mesmo tempo, as condições de diferenças, o que faz da análise identitária algo ambivalente e perigoso, pois, na medida em que os diferentes se encontram, podem ver-se como inimigos, o que faz da identidade um terreno contínuo e descontínuo (LUCAS, 2014). Sob esta perspectiva, Resta preleciona no seguinte sentido:

A identidade nasceu para identificar uma semelhança, e, portanto, uma replicação, mas tem terminado por indicar uma irrepetibilidade, uma *Eigenwert*, que vive de exclusividade. O seu caminho é do campo comum da



semelhança e da tautologia, do gênero à individualização específica: dever-se-ia interpretar como individualidade, mas a semântica histórica a sedimentou como identidade. Atualmente, utiliza-se o termo para reivindicar um *proprium* que não é de outro e que não pode ser replicado (RESTA, 2014, p. 23).

Por estas razões, ao imergir no campo identitário, há que se atentar para uma ideia de percurso mutável, e jamais para um ponto de chegada, haja vista a multiplicidade de possibilidades que permeiam a identidade, ressignificando-a ao caráter nômade, e não mais de semelhança entre os indivíduos, uma vez que a identidade ao transitar no espaço-tempo ora se oculta ora surge, ora simula, ora dissimula, se utilizando por vezes de um disfarce, quando não deseja ser observada, e, ao mesmo tempo, se reconstrói em locais inesperados. (RESTA, 2014, p. 34). Neste sentido, as demandas identitárias em sua maioria não objetivam o direito à identidade, uma vez que ocorrendo o processo de normatização institucionalizada, estaria ela fadada à imobilidade.

A identidade, portanto, se constrói, tanto de forma simbólica, quanto social, de acordo com o espaço-tempo. Isto é, na ótica de Woodward, pensar que a identidade advém do simbólico, do social, mas, igualmente das vivências do corpo e dos espaços nos quais este transita e se manifesta, sendo este um traço marcante das identidades divergentes, as quais sofrem discriminação e segregação (2000, p. 09).

### **3 O LUGAR E O NÃO-LUGAR DAS PESSOAS TRANS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**

Embora as demandas instáveis, abertas, desterritorializadoras e caóticas dos movimentos sociais de minorias, nelas incluído o segmento Trans, tenham resultado no plano da razão prática em institucionalizações estáveis e conservadoras de posições atribuídas



juridicamente sob a forma de direitos positivados, é preciso não esquecer que, mesmo com esses avanços civilizatórios no plano do direito, ainda existem espaços predestinados a determinados segmentos sociais majoritários que são impenetráveis pelas minorias, e em especial pela parcela Trans da população. Aqui radica o ponto fulcral de nosso trabalho, qual seja, tentar estabelecer uma interseção ecológica entre o direito, a antropologia social e a geografia cultural para a construção de novas possibilidades reflexivas acerca da importância dos espaços ocupados (ou não) por estes sujeitos junto à sociedade, para a constituição de suas identidades e cidadanias, na medida em que são diuturnamente segregados, deslocados, desterritorializados, ainda que titulares de direitos. Ainda que destinatários de uma gama considerável de direitos, especialmente no mundo ocidental, as mulheres Trans sofrem com as ausências de espaços socialmente reconhecidos para que possam (sobre) viver constituindo e expressando livremente suas identidades. Assim, um pergunta que nos assalta forte e permanentemente no presente trabalho é a seguinte: pensar a emancipação/constituição de identidade/cidadanização dos corpos/mulheres Trans não demandaria pensar a complexidade desta situação em termos de lugares e não-lugares existenciais/sociais, e não somente em termos de direitos? Ainda que as posições atribuídas abstratamente através da positivação de direitos sejam lugares no sentido existencial, na medida em que criam possibilidades de relações emancipatórias, não há qualquer garantia para as minorias de que tais lugares serão efetiva e concretamente ocupados nas suas experiências vividas. Não é nada raro o distanciamento entre a positivação abstrata de direitos e a (não) ocupação fática dos lugares sociais; algo como um exílio existencial dentro de sociedades ditas democráticas pelo menos se percebidas pelo viés da implantação de um Estado de Direito formal. Sobre isto, contundentes são as palavras de Bauman quando refere que

Há um espaço ainda mais abjeto – um espaço abaixo do fundo. Nele caem (ou melhor, são empurradas) as pessoas que têm negado o direito de reivindicar



uma identidade distinta da classificação atribuída e imposta. Pessoas cuja súplica não será aceita e cujos protestos não serão ouvidos, ainda que pleiteiem a anulação do veredicto. São as pessoas recentemente denominadas “subclasse”: exiladas nas profundezas além dos limites da sociedade- fora daquele conjunto no interior do qual as identidades (e assim também o direito a um lugar legítimo na totalidade) podem ser reivindicadas, e, uma vez reivindicadas, supostamente respeitadas [...] (BAUMAN, 2005, p. 45).

Sob a óptica baumaniana, as identidades subclasse<sup>4</sup>, aos olhos de parte da sociedade, sequer são identidades, uma vez que lhes é negado tal direito, anulando sua individualidade, sua face e suas singularidades, negando a estes sujeitos o direito a sentirem-se, sequer, seres humanos. Tais sujeitos são varridos do espaço social em que as identidades buscam sua construção e seu pertencimento (BAUMAN, 2005, p. 44-5). Nesta perspectiva, é importante pensar a constituição da identidade/emancipação das mulheres Trans também a partir das categorias de “lugar” e “não-lugar”, pois não podemos atribuir o sentido de mulher somente a partir da fixação sedentária desses corpos a lugares sociais imutáveis, ou não-lugares, atribuídos a partir de uma definição natural/biológica de homem e mulher.

Para uma melhor reflexão acerca do lugar e do não-lugar dos corpos Trans, precisamos compreender a distinção entre o urbano e o urbanístico. Por toda parte, constantemente, podemos nos deparar com provas da atualidade de um velho contencioso inerente à história mesma da cidade moderna: o que opõe o conjunto de maneiras de viver em espaços urbanizados – a cultura urbana propriamente dita – à estruturação de territorialidades urbanas, é dizer, a cultura urbanística. A maneira de formular esta

---

<sup>44</sup> Para Bauman, o significado da “identidade subclasse” é a ausência de identidade, a abolição ou negação da individualidade, do “rostro” – esse objeto do dever ético e da preocupação moral. Você é excluído do espaço social em que as identidades são buscadas, escolhidas, construídas, avaliadas, confirmadas e refutadas (2005, p. 44-45).



apreciação é devedora da fundamental distinção entre a cidade e o urbano que propusera Henri Lefebvre. A cidade é um lugar, um sítio, uma grande parcela em que se levanta uma quantidade considerável de construções, em que encontramos implantando-se um conjunto complexo de infraestruturas e onde vive uma população, mais ou menos numerosa, a maioria de cujos componentes não costuma conhecer-se entre si. Já o urbano é outra coisa bem distinta. Não é a cidade física, mas as práticas que não deixam de recorrê-la e de preenchê-la de percursos: “a obra perpétua dos habitantes, ao mesmo tempo móveis e mobilizados por e para esta obra” (LEFEBVRE, 1978, p. 158).

Nessa perspectiva, o urbano suscita um tipo singular de espaço social: o espaço urbano. Como todo espaço social, o espaço urbano resulta de um determinado sistema de relações sociais, cuja característica singular reside no fato de que o grupo humano que as protagoniza não é tanto uma comunidade estruturalmente acabada, à maneira que tradicionalmente a antropologia assumiu como objeto de estudo, mas uma proliferação de emaranhados relacionais compostos de usos, compromissos, impositões, retificações e adequações mútuas que vão emergindo a cada momento, um agrupamento polimorfo e inquieto de corpos humanos. Essa modalidade singular de espaço social é o cenário e produto do coletivo fazendo-se a si mesmo, um território desterritorializado no qual não há objetos, mas relações diagramáticas entre objetos, laços, nexos submetidos a um estado de excitação permanente e fatos de simultaneidade e confluência. Não é um esquema de pontos, em um marco vazio, nem um envoltório, nem tampouco uma forma que se impõe a fatos, mas uma mera atividade, uma ação interminável cujos protagonistas são esses usuários que reinterpretam a forma urbana a partir das formas em que acedem à ela e a caminham (DELGADO, 2007).

O espaço social é, nesses termos um espaço que gera e onde se gera a vida urbana como experiência massiva do deslocamento e do estranhamento. Um lugar que não é um lugar, mas um *ter lugar* dos corpos que o ocupam em extensão, e em um tempo. Não é o



resultado de uma determinada morfologia predisposta no projeto urbanístico, mas de uma dialética ininterruptamente renovada e autoadministrada de olhares e exposições.

Essa forma de compreensão de lugar, guardadas as devidas diferenças que não são poucas, vai ao encontro da dimensão de espaço dada por Bachelard, que em sua obra clássica “A Poética do Espaço”, já na metade do século XX, apontava para o lugar como a primeira qualidade existencial, por onde todo estudo deveria começar e terminar. Aproximado o espaço da poesia e da arte a reflexões filosóficas e psicológicas que buscam na imagética e na fenomenologia os alicerces para as complexas relações entre o homem e o espaço, Bachelard, contrário à ideia de que o espaço da casa represente um objeto, reflete sobre as relações simbólicas pelo viés da relação realidade e imaginação na construção de um ideário marcado pela fenomenologia, dimensionando o espaço como *habitar*. Essa linha leva à reflexão, em torno das relações oníricas que simbolicamente transcendem do espaço físico e da materialidade, muitas vezes pensada em seus atributos utilitários, nos faz perceber a ideia de que “todo espaço verdadeiramente habitado traz a essência da noção de casa” (1993, p. 358). Assim sendo, a simbologia da “casa” – refletida em muitas outras imagens como abrigo, refúgio, aposentos, entre outros – torna-se o elemento de unificação e integração do homem frente a um mundo de dispersão dos sonhos, das lembranças e do pensamento do ser humano.

Com outro olhar, mas ultrapassando qualquer dimensão meramente física de lugar, Muntañola (1973) aponta o entrecruzar sociofísico do lugar, em três abordagens diferentes: acontecimento, estrutura e estrutura e acontecimento. Da fenomenologia a ideia de lugar como acontecimento, tal qual exposta por Heidegger em seu Ser e Tempo; do estruturalismo a concepção de lugar como estrutura, tal como em Lévi-Strauss; mas é na síntese progressiva entre acontecimento e estrutura que se atinge a melhor noção sociofísica de lugar, como exposta em Cassirer, para quem a noção sociofísica de lugar é definida como acontecimento, como estrutura de síntese entre mudanças com a própria cultura (CASSIRER, 1953).



Associando lugar, espaço e identidade, Marc Augé, em sua obra “Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade”, reflete o tema dos lugares que tomam forma na contemporaneidade, onde, na medida em que os indivíduos se locomovem, formam suas relações e identidades, tendo como influência seus espaços de representação, e, neste contexto, surgem, por consequência, os não-lugares, onde tal representação é castrada. Sob esta análise, rejeitando o termo pós-modernidade, o autor trabalha o viés da supermodernidade, buscando o cerne da sociedade complexa que, em sua visão, está em constante movimentação, e, por conseguinte, apresentando as mais variadas demandas.

O lugar, nesse sentido, não é apenas lócus, mas é onde a pessoa abriga a si e tudo que a cerca de acordo com o significado que este recebe para designar os objetos. Desta forma, tempo não é simplesmente tempo cronológico, porque o lugar não é lugar de todos os seres, mas apenas da pessoa-para-si em reunião consubstanciada de pessoa-para-outro, onde se desdobra na história da relação de uma pessoa com outras, tornando possível assim cumprir o movimento entre a singularidade e a particularidade (pessoa-para-si e pessoa-para-o-outro).

É preciso acrescentar, desde já, que não há um existir pessoal fora de um existir espacial. De acordo com Moreira (2004), é no espaço que o ser se torna realidade material, e não no tempo. Dessa forma, o movimento da estrutura e suas relações se realizam, passam a existir, no espaço. Por isso podemos afirmar, agora com um enunciado qualitativo, que o lugar existe como inerente ao Ser, portanto, tem vinculação ontológica, considerado em seu sentido mais tangível: como lugares do mundo.

É disto que trata Heidegger quando se refere à espacialidade originária do *Dasein*. Para ele, *Dasein* é espacial de uma forma que nenhuma outra coisa extensa é. Abre um espaço em volta de si para dar a si mesmo “liberdade em movimento” ou campo de ação. A ocupação do *Dasein* que, sendo, está em jogo seu próprio ser, descobre previamente as regiões em que, cada vez, está em jogo uma conjuntura decisiva. Assim, a espacialidade é uma condição de



ser-no-mundo, e o *Dasein* está e é “no” mundo no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo (HEIDEGGER, 1999). Heidegger afirma a unidade entre mundo e existência; ou seja: na palavra “existência” já é explicitada a unidade entre mundo e vida humana. Suas considerações sobre os conceitos de lugar e espaço – ou sobre a espacialidade, como ele prefere chamar – focalizam, na primeira fase de seu pensamento (década de 20 do século passado), a compreensão e a interpretação do entorno do mundo, tomando como referência primordial o ocupar-se, o deslocar-se e o habitar do homem. Essa compreensão e interpretação do mundo circundante sempre se fundamentou, para o ele, essencialmente no caráter do *encontro* no mundo. E esse encontro constantemente se efetiva por ser o mundo constituído por uma rede de remissões, onde cada coisa remete à outra, dotando esse encontro de *significatividade*. Esta pressupõe que cada coisa ganha seu sentido apenas a partir da *conjuntura* em que a encontramos e jamais a partir de si mesma, tomada isoladamente. O lugar é, nesse sentido, uma condição de possibilidade de abertura de sentido das coisas (1999).

Essa condição essencial dos seres humanos de serem-no-mundo implica a permanente descoberta de um espaço que só pode ser concebido no próprio mundo, na própria experiência mundana, sendo-para-si, sendo-com-os outros, sendo-para-os-outros. Neste sentido, voltando a Moreira (2004), a identidade dos seres humanos só pode se dar sob a condição da espacialidade, além de outras é claro. Mas a condição espacial é inevitável, e por ser assim, a identidade, a transformação do indivíduo em pessoa, em sujeito, é marcada por uma memória de lugares que permitam ser-com-os-outros e pro uma projeção de lugares possíveis pelos desejos e sonhos, mas não necessariamente determinados, para os processos emancipatórios e confirmadores da identidade.

Se os lugares são uma das condições essenciais da constituição identitária, os não lugares seriam, em sentido contrário, aqueles espaços onde as *identidades não permanecem*, ou, em outras palavras, não deixam marcas, não permitem a inclusão, a exemplo de um



aeroporto, de um Shopping Center, ou de uma rua de prostituição, eis que são semelhantes em sua finalidade, oferecendo produtos e atividades quase iguais, em qualquer parte do mundo. Para melhor ilustrar tal definição, Augé menciona:

Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares (AUGÉ, 1994, p. 73).

Ao contrário de locais onde a identidade é fixa, como uma comunidade indígena ou quilombola – comunidades estruturalmente acabadas na perspectiva antropológica tradicional, como antes dissemos -, onde quem ali vive, divide símbolos que os identificam como grupo identitário, ainda que haja características individuais em abundância (AUGÉ, 2012, p. 33-4), os não-lugares não permitem esta fixação identitária, nem tampouco a constituição de identidades. No “lugar”, segundo a percepção augeniana, alguns sujeitos o reivindicaram como seu, e, deste modo, a identidade ali cria-se e transforma-se, podendo se pensar, igualmente, em identidade fixa, ainda que sob ela parem singularidades, as quais são inerentes aos indivíduos que a compõem.

Ainda, o autor defende que “reservamos o termo ‘lugar antropológico’ àquela construção concreta e simbólica do espaço [...]” (AUGÉ, 1994, p. 51). Trata-se, portanto, linguagem, dos símbolos e da geografia de quem o toma como seu, havendo, portanto, amplo conteúdo identitário.

Por seu turno, Bauman defende que, nos “não-lugares” os sujeitos se sentem em casa, todavia, não se portam como se nela estivessem. Neles, não há identidade, símbolos, relações e historicidade, todavia, ocupam cada vez mais espaço, colonizando fatias gigantescas do espaço público, diminuindo toda e qualquer possibilidade de aprendizado, eis que a linguagem, quando utilizada, é extremamente simplória (BAUMAN, 2001, p. 130-131).



Assim, o que diferencia um lugar de um não-lugar, é a existência, segundo os autores supra referidos, das identidades, ou seja, seriam uma espécie de lugares praticados. Em outras palavras, o primeiro seria portador de diversas formas identitárias, tratando-se de um lugar carregado de historicidade e pertencimento, enquanto que no segundo, não haveriam identidades, por tratarem-se de locais meramente de passagem, mas não de representação simbólica.

Ao sentido seminal de não-lugar dado por Augé, acrescentamos uma outra concepção que, com base na fenomenologia, tem como elemento central o fechamento, por maiorias a minorias<sup>5</sup>, de possibilidades de encontros e, portanto, de ser-para-outros de determinados grupos sociais minoritários, os quais têm enormemente ampliadas suas dificuldades para estabelecerem novas experiências existenciais e, conseqüentemente, novos lugares sociais. Os guetos nazistas para judeus ilustram bem essa definição se pensados dentro de uma concepção de territorialidade de guetos. Os muros tinham a finalidade de supressão de encontros, de redução drástica das possibilidades existenciais, ou, em última análise, de redução dos lugares sociais até a eliminação completa de uma identidade judia.

Neste aspecto, atenta-se para a exclusão referente às mulheres Trans, eis que são impedidas de frequentar lugares que, segundo Augé, seriam formadores de identidades, a exemplo dos espaços estudantis, trabalhistas e demais instituições onde os símbolos que existem nas relações sociais permanecem e são ressignificados. E, de forma ainda mais grave,

---

<sup>5</sup> A noção do senso comum acerca do que seja maiorias e minorias é fundamentalmente numérica. Esta não é a concepção que aqui utilizamos. Baseando-nos em Deleuze e Guattari, maioria e minoria não se opõe apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão e de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. A maioria supõe um estado de poder e dominação, e não o contrário. Uma outra determinação diferente da constante seria então considerada como minoritária, por natureza e por qualquer que seja seu número, isto é, como um subsistema ou como fora do sistema. A maioria, na medida em que é analiticamente compreendida no padrão abstrato, não é nunca alguém, é sempre Ninguém, ao passo que a minoria é o devir de todo o mundo, seu devir potencial por desviar do modelo. Há um “fato” majoritário, mas é o fato analítico de Ninguém que se opõe ao devir-minoritário de todo o mundo. É por isso que devemos distinguir: o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como subsistemas, e o minoritário como devir potencial e criado, criativo (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 55-56).



também não são aceitas e reconhecidas nos não-lugares, ou lugares de ninguém, pois até mesmo em espaços públicos, onde via de regra não deveria haver hierarquia, estas mulheres são observadas com estranheza e/ou preconceito, podendo se utilizar como exemplo, a rua, local onde muitas deslizam, após situações diversas de exclusão. Acerca desta perspectiva, Lanz aduz que,

[...] o que realmente afeta as pessoas Trans, é a inexistência de um lugar social, politicamente legitimado para pessoas que transgridam o dispositivo binário de gênero, e, por isso mesmo, são abjetadas pela sociedade, o corpo é percebido e vivenciado como o núcleo central de todos os conflitos vividos pela pessoa Trans [...] (LANZ, 2017, p. 165).

O que é importantíssimo compreender é que as violações às mulheres Trans, situação que não é diferente em relação a outros grupos minoritários, acontecem em camadas epocais, as quais muitas vezes estão amalgamadas em um só espaço geopolítico e em um só tempo. A primeira camada de violações veio com a negação do Ser dessas pessoas; elas não existiam socialmente e as que “existiam” fisicamente eram facilmente eliminadas. Esse foi o sentido das ações nazistas, por exemplo, com as diversas minorias eliminadas pelas ações que compunham o programa da “Solução Final”. Depois vieram as violações pelas normatizações sancionatórias da diferença e, conjuntamente, em um processo de realimentação, os discursos “científicos” ou não de anormalização das minorias. Com a modernidade essas narrativas políticas, jurídicas e científicas não se desfizeram, mas foram lentamente sendo mitigadas pela atribuição de direitos, pelo menos no plano abstrato dos sistemas jurídicos. Entretanto, em que pese a conquista pelas minorias desses lugares normativos de proteção jurídica, resta uma última e decisiva camada de violações: a da negação dos lugares sociais. Em alguns lugares do planeta essas violações, como dissemos, estão ocorrendo numa



combinação concomitante letal que se traduzem ainda em formas que vão da indiferença à eliminação de corpos.

Sob esta ótica, as identidades “diferentes” flutuam no terreno incerto da diferença, buscando, assim como as demais, “um lugar” para suas vivências. Neste contexto, observa-se em Morin, uma sinalização da diferença como fator ensejador de distanciamento, eis que, em sua visão:

O outro significa, ao mesmo tempo, o semelhante e o dessemelhante, semelhante pelos traços humanos ou culturais comuns; dessemelhante pela singularidade individual ou pelas diferenças étnicas. O outro comporta, efetivamente, a estranheza e a similitude. A qualidade de sujeito permite-nos percebê-lo na semelhança e dessemelhança. O fechamento egocêntrico torna o outro estranho para nós. [...] o sujeito é, por natureza, fechado e aberto (MORIN, 2012, p. 75).

Por este viés, passa-se a analisar a emancipação/constituição da identidade dos corpos Trans pelas suas possibilidades de ocupação de lugares no mundo e pela suas potencialidades de participação nas relações de poder na concepção atribuída por Hannah Arendt, como a capacidade de agir em conjunto (2009), e não como comumente é articulada em sua estreita relação com a violência. Sob este aspecto, Naím afirma que há a nítida interferência das relações de poder – aqui concebida como associada à violência -, que, neste caso, se dão por meio de códigos morais, arremessados sobre as identidades divergentes. Segundo o autor, estas formas de poder não se demonstram pela coerção, mas pela ativação da moral, pelo discurso muitas vezes religioso que, ao longo dos tempos, castra corpos e formas de existência. Diante disso, Naím ainda refere que,

[...] o poder é um desafio que sempre motivou as pessoas. E como sempre tem feito, o poder estrutura a sociedade e ajuda a regulamentar os



relacionamentos e a orquestrar as interações entre pessoas dentro de cada comunidade (NAÍM, 2013, p. 35).

Em suma, por meio de relações sociais baseadas na violência, a sociedade determina que as mulheres Trans vivam à margem, no não-lugar, no intuito de não “poluírem” socialmente os locais frequentados por quem adota identidades “normais”. Urge, portanto, a realização de mudanças culturais e institucionais no sentido de que os diferentes possam ocupar espaços sociais sem sofrerem preconceito e discriminação, partindo da perspectiva de que algumas vidas, não devem valer menos do que outras.

#### **4 A CONSTITUIÇÃO/OCUPAÇÃO DE LUGARES SOCIAIS COMO PAUTA CONTEMPORÂNEA DO MOVIMENTO TRANSFEMINISTA COMO FORMA DE EFETIVAÇÃO DE DIREITOS TRANS**

É importante registrar que os corpos também imprimem nos espaços o seu caráter sexual. Os espaços urbanos se constroem na relação permanente e simbiótica com os corpos. Os limites do urbano ganham vida nas diferentes modalidades com que o corpo se expressa. O corpo inscreve e ressignifica os limites da cidade, do centro e da periferia, do permitido e proibido, do necessário e desnecessário. Essa relação entre corpo e cidade nos permite ver e denunciar os sistemas de organização social e arquiteturas de poder (MACDOWEL, 2000).

Os movimentos sociais de minorias têm logrado, quase que uniformemente, em primeiro lugar, a visibilização social do estar-aí diferente no mundo das pessoas e grupos que os compõem. Em segundo lugar, passam a expor suas demandas das mais variadas ordens, ainda que numa configuração caótica. Por fim, ocupando lugares institucionais de poder no sentido arendtiano do termo como antes exposto, buscam institucionalizar, sacramentar suas demandas através de consolidações políticas e jurídicas, seja por políticas públicas, seja por direitos positivados. Foi o que aconteceu a partir das novas reações e respostas aos sistemas



mundiais de dominação, acontecidas desde os anos 60 do século passado, podem ser compreendidas, em seus processos de normalização institucional, a partir de uma dicotomia estabelecida entre movimento e institucionalização, entre pontos de instabilidade e busca de equilíbrio.

Nesse aspecto, os acontecimentos que estão acoitados sob a designação da ideia da diferença podem ser considerados como uma construção simbólico-política de grupos portadores de uma nova visão social, de um novo entusiasmo vital e de uma nova proposta salvadora, diante da dominação que grupos hegemônicos impuseram a minorias, marginalizados e hipossuficientes. Esses estados reativos espontâneos têm tido a potencialidade de engendrar decisões refundadoras da sociedade, reterritorializadoras dos campos de poder social, capazes de redirecionar as circunstâncias do que os historicistas – entre os quais não nos incluímos – chamam de história. São articulações estruturadas de baixo para cima, cujo consenso emerge espontaneamente de uma organização mínima, fluída, prevalecendo mais pontos de referência valorativa do que propriamente preceitos e leis a serem seguidas por todos. O movimento apresenta-se como uma alternativa concreta ao poder estabelecido. Há, em sua essência, um apelo fundamental que explica o seu aspecto de liberação, de violência revolucionária.

Entretanto, a ocorrência dos novos acontecimentos sociais não garantiu o êxito na concretização das demandas por eles reivindicadas. Os novos movimentos, que em sua origem visavam à mudança, precisaram alterar sua natureza; necessitaram mudar para poder permanecer. Houve uma necessidade de institucionalização e, com ela, uma inevitável rotinização, burocratização, normatização e, conseqüentemente, a assunção de lugares de poder.

O que pretendemos argumentar, a partir dessa visão, é que esses movimentos de liberação, que hoje qualificamos como reações e respostas a estados de dominação e violência objetivos, não foram e continuam não sendo suficientes para definir e garantir práticas de



liberdade, que serão, em seguida, necessárias para que os seus protagonistas possam consolidar formas existenciais aceitáveis e satisfatórias de configuração igualitária concreta na sociedade política. Pela situação conflituosa, instável, de desequilíbrio em que nascem, os movimentos de liberação têm uma natureza convulsiva que não lhes garante permanência. Aí entra em cena a necessidade de institucionalização, de rotinização, de normatização e de assunção de lugares de poder, além de um suporte argumentativo que somente a teorização pode garantir.

Ao se falar em movimentos sociais pelo viés Trans, há que se analisar fatores que diferem, por exemplo, de outras pautas, a exemplo das feministas. O conceito de gênero como categoria de análise, bem como a diferenciação entre sexo biológico, orientação sexual e gênero foram debates fundamentais provocados pelas teorias feministas, que funcionaram como ponto de partida para a luta Trans, bem como para o ativismo deste segmento nos dias atuais. Contudo, as necessidades Trans ganharam maior singularidade na medida em que as mulheres que assim se reconheciam passaram a manifestar seus desejos e demandas, as quais, em sua maioria divergem da pauta feminista (de mulheres cis) (LANZ, 2017, P. 47). Neste sentido, é possível afirmar que o movimento transgênero surge fortemente influenciado pelo feminismo, seja pelas questões teóricas, ou, ainda, pelo viés político de abordagem de suas pautas, o que encorajou mulheres Trans a lutarem por seus direitos e seus corpos. Todavia, ganha protagonismo próprio a cada dia.

Tal necessidade se deu, pois – muito embora a pauta feminista seja ampla e busque reconhecimento e direitos ainda não conquistados, as pautas Trans necessitavam de maior atenção em alguns aspectos bem específicos. Surgindo como bandeira de luta, o Transfeminismo, sinaliza uma linha de pensamento em constante construção, e que busca o direito da mulher Trans de viver como se reconhece. Trata-se, portanto, de um movimento fomentado por/para mulheres Trans, e que busca se afirmar como filosofia de vida a quem assim se reconhece, mas, igualmente, nasce como uma prática que defende e luta pelas



identidades divergentes e pela emancipação identitária. (JESUS; ALVES, 2010, p. 14). Neste aspecto:

O ativismo social cada vez mais frequente entre homens e mulheres transexuais e travestis, praticado de forma mais ou menos intuitiva, tem aumentado a consciência política da própria população transgênero. Isso se relaciona ao fato de que as pessoas passam a se perceberem e são percebidas como integrantes de um grupo social antes invisível, partilham crenças e sentimentos com outros indivíduos Trans, e começam a se comprometer subjetivamente com o grupo (JESUS; ALVES, 2010, p. 3).

Observa-se que o Transfeminismo busca a liberdade dos indivíduos e grupos, o escape das amarras da castração dos corpos que historicamente busca dominar e “converter” identidades, bem como reitera a desnecessidade de aprovação social acerca de suas vidas, corpos e desejos, tal qual defendiam as pautas em relação ao uso do nome social, bem como acerca do uso dos banheiros por este segmento. Neste sentido:

O transfeminismo reconhece a interseção entre as variadas identidades e identificações dos sujeitos e o caráter de opressão sobre corpos que não estejam conforme os ideais racistas e sexistas da sociedade, de modo que busca empoderar os corpos das pessoas como eles são (incluindo as Trans), idealizados ou não, deficientes ou não, independentemente de intervenções de qualquer natureza; ele também busca empoderar todas as expressões sexuais das pessoas transgênero, sejam elas assexuais, bissexuais, heterossexuais, homossexuais ou com qualquer outra identidade sexual possível (JESUS; ALVES, 2010, p. 15).

Assim como o feminismo, este é um movimento que busca o direito de cada um (a) viver como se identifica, como se reconhece, lutas pautadas na diversidade e em uma sociedade que vise a alteridade. Neste mesmo entender, Koyama aduz que:



Cada indivíduo tem o direito de definir suas próprias identidades e esperar que a sociedade as respeite. Isso também inclui o direito de expressar nosso gênero sem medo de discriminação ou violência. Em segundo lugar, temos que ter o direito exclusivo de tomar decisões sobre nossos próprios corpos, e que nenhuma autoridade política, média ou religiosa violará a integridade de nossos corpos contra nossa vontade ou impedir nossas decisões acerca do que fazemos com eles (KOYAMA, 2001, p. 02).

Contudo, muito embora algumas demandas Trans sejam claras e urgentes, este modo de pensar ainda está em processo construtivo no mundo e no de Brasil. Diuturnamente está sendo ressignificado de acordo com as demandas que se apresentam no segmento Trans, haja vista que, em uma sociedade complexa e múltipla no que se refere a caráter identitário e de gênero, as lutas Trans se modificam de acordo com o espaço-tempo, não sendo, portanto, um movimento estanque e com demandas fixas, uma vez que nem a identidade possui mais este caráter. Nesse sentido, de acordo com Jesus,

são enormes os desafios dos/das autores/as Transfeministas que vêm surgindo: escrever para os movimentos sociais, para as instituições, para os demais feminismos, para os formadores de opinião; e, além disso, delimitar o próprio campo, em busca não de respostas prontas, mas de olhares lúcidos que se permitam (trans) formar-se (2017, p. 06).

O que agora se coloca como pauta de demandas do movimento transfeminista é a constituição/ocupação de lugares sociais e de poder pelos seus membros. A visibilização, a apresentação de demandas, a institucionalização/normalização de direitos ainda não é suficiente para garantir uma vida boa para a grande maioria das mulheres Trans, pois as violações se reproduzem diuturnamente nos mais países mais avançados do planeta, tanto em termos culturais quanto socioeconômicos. É urgente a criação de condições que permitam



que as mulheres Trans deixem de ocupar somente os lugares escuros dos becos e esquinas da prostituição, pois estes são lugares que paradoxalmente são não-lugares, pois lá é o território da exclusão, do desprezo, da miséria, da doença e da morte. Para além de direitos positivados abstratamente, o processo dos movimentos transfeministas neste momento da história deve estar voltado aos lugares sociais, não concebidos em termos físicos, mas em bases conceituais sociais, relacionais e de poder.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por derradeiro, resta a nítida percepção de que, ainda que a sociedade e a legislação evoluam ao longo do tempo, buscando acompanhar as mudanças sociais e humanas, resta um longo caminho a ser percorrido no que se refere às questões Transidentitárias.

Ao que parece, parte da sociedade ainda não reconhece o pensamento de Simone de Beauvoir, quando a autora refere que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, e que, acrescentamos, torna-se mulher na experiência vivida espacial e temporalmente. Ou seja, a mulher Trans, que assim se reconhece, ainda não pode viver com dignidade e cidadania em espaços que insistem em castrar corpos, desejos e vivências, ainda que a liberdade seja direito assegurado na Constituição Federal, ou seja, muito embora o movimento Transfeminista lute diuturnamente por suas pautas, ainda há muitos direitos negados a homens e mulheres Trans. Portanto, ainda que os campos jurídico e legislativo avancem, urge a necessidade de uma mudança cultural e institucional que avance para um ideal de respeito à diversidade. Neste sentido, este ensaio não se resume a trazer conclusões, deixando como reflexão necessária: *até quando as mulheres Trans serão empurradas ao não-lugar?*

Constituir lugares e criar condições de ocupação significa potencializar a convivência, uma forma de estar-juntos permanente e de longa duração, onde a atitude face ao outro, o cuidado em direção ao outro faz surgir a ética. Convivência, buscando a filologia da palavra,



sugere claramente tratar-se uma vivência vivida sempre com os outros e jamais sem os outros. Ela envolve todo o ser humano em todas suas dimensões (BOFF, 2006), inclusive a espacial e a temporal.

A convivência não pode apagar ou anular as diferenças. Pelo contrário, ela significa a capacidade acolhê-las, deixa-las ser em seu próprio Ser e, mesmo assim, viver com elas e não apesar delas. A convivência só surge a partir da relativização das diferenças em favor dos pontos comuns, que, pelo que pensamos, é a nossa condição de sermos humanos. A convivência só é possível em lugares, físicos e relacionais.

## REFERÊNCIAS

- ANGELIN, Rosângela; DE MARCO, Thaís Kerber. Viabilização de direitos de cidadania para minorias em uma sociedade multicultural. In: *SEMINÁRIO INTERNACIONAL: Demandas Sociais e Políticas Públicas na Sociedade Contemporânea*. Mostra Internacional de Trabalhos Científicos. Universidade de Santa Cruz do Sul. Santa Cruz do Sul-RS. Anais eletrônicos. Disponível em: <http://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidspp/article/view/11805>. Acesso em: 29 ago. 2019.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas-SP. Editora Papirus, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.



BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2 Ed. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira, 2009.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível. Convivência, respeito e tolerância*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CAMPOS, Dafne Marcelle de Almeida Ramos. *Transgeneridade e feminilidade: uma etnografia acerca do que é ser mulher*. XVIII Redor. Universidade federal Rural de Pernambuco, 2014. Disponível em:

<http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/view/2032/802>. Acesos em: 18 set. 2019.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2011.

CASSIRER, Ernest. *Substance and Function*. New York> Dover, 1953.

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. São Paulo. EDUSC, 1996.

DESCARTES, Rene. *Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

FREITAS, Aline de. *Ensaio de construção do pensamento Transfeminista*. Mídia Independente, dezembro 2005.

GOHN, Maria da Glória (Org.). *Movimentos Sociais no início do Século XXI: antigos e novos atores sociais*. 4 Ed. Rio de janeiro. Editora Vozes, 2010.



JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. *Cronos – Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN*, Natal, v. 11, n. 2, jul./dez. 2010. p. 8-19.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismo e identidade de gênero: elementos para a construção da teoria Transfeminista. *Fazendo gênero*, X. 2013.

KOYAMA, Emi. *The transfeminist manifesto*. Eminism.org, 2001. Disponível em: <http://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>. Acesso em 18 set. 2019.

LANZ, Leticia. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero. Uma introdução aos estudos transgêneros*. Curitiba: Movimento Transgente, 2. Ed. 2017.

LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. LOURO, Guacira Lopes; WEEKS, Jeffrey; BRITZMAN, Deborah; HOOKS, Bell; PARKER, Richard; BUTLER, Judith. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva. 2ª Edição. Autêntica. Belo Horizonte, 2000.

LUCAS, Doglas Cesar. *Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença*. 2 Ed. Editora Unijuí, 2013.

LUCAS, Doglas Cesar; CENCI, Ana Righi. A identidade latino-americana como problema e a necessidade de uma proposta intercultural. In: *Pós-colonialismo, pensamento descolonial e direitos humanos na América Latina*. SANTOS, André L. Copetti; LUCAS, Doglas Cesar; BRAGATTO, Fernanda Frizzo (Orgs.). Santo Ângelo. FuRI, 2014.

MARTINS, Paulo Adroir Magalhães. *Reconhecimento jurídico das identidades transexuais na sociedade brasileira*. Santo Ângelo, 2016, 131 f. Dissertação do Programa de Pós Graduação de Mestrado em Direito – URI Campus de Santo Ângelo-RS, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões.



MCDOWELL, Linda. *Género, identidad y lugar*. Madrid: Cátedra, 2000.

MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Tradução de Juremir machado da Silva. 5 Ed. Porto Alegre. Sulina, 2012.

MUNTAÑOLA, Joseph. *La Arquitectura como Lugar*. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

NAÍM, Moisés. *O fim do poder: nas salas da diretoria ou nos campos de batalha, em igrejas ou Estados, por que estar no poder não é mais o que costumava ser?* Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo. LeYa, 2013.

SANTOS, André L. C.; LUCAS, Doglas Cesar. *A (in)diferença no direito*. Porto Alegre. Livraria do Advogado, 2015.

SARTRE, Jean Paul. *Existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Corrêa Guedes. s.d. Disponível em: [http://stoa.usp.br/alexccarneiro/files/1/4529/sartre\\_exitencialismo\\_humanismo.pdf](http://stoa.usp.br/alexccarneiro/files/1/4529/sartre_exitencialismo_humanismo.pdf).

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. In: *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, 2006.

THERBORN, Göran. Os campos de extermínio da desigualdade. In: *Revista Novos Estudos*. nº 87. São Paulo, 2010.

TAYLOR, Charles; *Multiculturalismo*. Lisboa: Piaget, 1994.

TOURAINÉ, Alain. *Pensar outroramente o discurso interpretativo dominante*. Tradução de Francisco Morás. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 4 Ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 2011.



WARAT, Luis Alberto. *Territórios desconhecidos: a procura surrealista pelos lugares do abandono do sentido e da reconstrução da subjetividade*. Florianópolis. Fundação Boiteux, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; WOODWARD, Kathryn; HALL, Stuart (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis-RJ, Vozes, 2000.