

33º Encontro Anual da ANPOCS

GT 25: Migrações Internacionais

**Migração, sexualidade e prostituição:
travestis e transgêneros no *Bois de Boulogne***

**Autor: Alexandre Fleming Câmara Vale (Dr.)
Universidade Federal do Ceará**

Fortaleza, setembro de 2009

“As aventuras da verdade na terra ocorrem nas grandes estradas, nos bordéis, nos covis de ladrões, nas tabernas, nas feiras, prisões, orgias eróticas dos cultos secretos, etc. Aqui a idéia não teme o ambiente de submundo nem a lama da vida”

(Bakhtin, 1992, p. 115).

“Livros e putas podem-se levar para a cama... ao ver livros e putas ninguém diz que os minutos lhes são preciosos. Mas quem se deixa envolver mais de perto com eles, só então nota como têm pressa. Fazem contas, enquanto afundamos neles”.

(Walter Benjamin, 1987, p. 33).

Os trabalhos sobre migração normalmente ignoram o peso da sexualidade enquanto marcador nos deslocamentos. O fato da cidade constituir-se como refúgio para homossexuais e travestis possui antecedentes de longa data. Na França, especialmente no final dos anos 70 e 80, a prostituição travesti foi maciça o bastante para que a palavra *brésilien* se tornasse sinônimo de travestis, principalmente pela "atuação" destes últimos na principal zona de prostituição parisiense, a saber, o *Bois de Boulogne*. Atualmente, a situação torna-se mais complexa em função do "fechamento" do *Bois* e também dos pedidos de residência para tratamento do HIV/Aids, oferecidos pelo Governo Francês aos estrangeiros. Fala-se, assim, de proxenetismo e aumento da infecção, investe-se em pesquisas de soroprevalência e intensificam-se as propostas de saída voluntária do país.

Partindo de uma pesquisa antropológica de campo realizada em Fortaleza e Paris, a presente comunicação analisa alguns laços que envolvem a migração e a sexualidade, especialmente na homologia que existe entre periferias geográficas e periferias sexuais. Trata-se, assim, de relativizar o peso do vetor econômico nos deslocamentos e recuperar dimensões simbólicas que, articuladas às experiências sócio-sexuais, afinam eletivamente com os propósitos migratórios. Nesse sentido, poder-se-ia falar desses deslocamentos também como "efeito de miséria" da injúria por parte de determinada orientação sexual; poder-se-ia, ainda, chamar a atenção para outras dimensões simbólicas encontradas nas demandas e expectativas do mercado sexual internacional: busca por paraísos sexuais, mitologias do além mar, demandas colonialistas vinculadas ao imaginário das "bestas sexuais" ou da "sexualidade tropical"...

A experiência travesti e transgênero, pensada como margem, situação liminar, linha de fuga, constitui um lugar privilegiado para a compreensão desse campo articulado por tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de relações de contato ou contrastivas da qual faz parte. Se o imigrante, originalmente é *atopos*,¹ sem lugar,

¹ Sobre essa perspectiva do imigrante enquanto *atopos*, sem lugar, inclassificável, Bourdieu (1998), na introdução do livro de Abdelmalek Sayad (1998), destaca que: "Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o 'imigrante' situa-se nesse lugar 'bastado' [...] a fronteira entre o ser o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em

desclassificado, inclassificável, travestis, transexuais e transgêneros acumulam como que homologias de não-lugares. O estigma “imigrante” amalgama com outras posições e disposições sociais. Tudo se passa como se houvesse um traço geral, uma espécie de “estrutura comum de inferiorização”, que demanda a todo momento - mas especialmente nos momentos de conflito - pela memória, do sentido de posicionamento que o estrangeiro ocupa em território “alheio”. Em Paris, por exemplo, não é incomum, em um bate-boca no supermercado, na farmácia, nas calçadas, que uma interpelação do tipo “volte para a sua terra” (“*rentrez chez vous*”) ecoe e mobilize os significados que seja pertencimento, Estado, Nação...

É desse lugar “bastardo”, fronteiro do imigrante travesti que se pode, amalgamando com as experiências do sexual, interpelar tanto um saber científico sobre a migração que adota os pressupostos ou omissões da visão oficial, quanto o próprio sentido e lugar do simbólico e do sexual nos processos migratórios. A experiência migratória, na medida em que interpela o “nós” e o “eles” nos limites do “território”, nos obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. E nesse contexto, a situação “abjeta” do travesti pode ser privilegiada, seja por seu caráter “*liminóide*”, seja ainda pela experiência da “*outsiderhood*” que carrega desde que é classificado alheio às normas do gênero.

Quase tudo na alteridade transgênero remete a liminaridade. Os atributos de *personae* (pessoas) liminares, sabe-se com Turner (1974), são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares

pensá-lo – até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial – apenas reproduz o embaraço que sua inexistência incômoda cria. Incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só as reações de rejeição, que, ao considerar o Estado como uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de ‘raça’), como também a ‘generosidade’ assimilacionista, que, confiante em que o Estado, armado com uma educação, saberá produzir a Nação, poderia dissimular um chauvinismo universal”. (Bourdieu, p. 11-12)

não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, nas várias sociedades que ritualizam as transições sociais. E se Georges Balandier (1997) está certo ao dizer que o sexual e corporal compõem ao mesmo tempo os objetos e os meios desse processo, então o indivíduo transgênero constitui uma possibilidade concreta de investigar essas várias transições.

O sexual e o corporal em sua articulação com os deslocamentos compõem, portanto, os marcadores dessa comunicação. Para travestis e transgêneros, a “desconstrução” dos sexos não institui apenas uma questão teórica, mas uma prática concreta: eles decompõem a representação social da feminilidade e do corpo feminino em signos que são por eles apropriados e dos quais se servem em suas práticas sociais. Estas práticas convidam a repensar o processo de construção social dos sexos, bem como os fundamentos sociais da produção individual de uma aparência e de uma identidade de sexo, de gênero ou performativa. E mesmo que se trate de uma experiência “desviante”, no sentido em que se opera uma ruptura entre o biológico e a aparência, a experiência de travestis e transgêneros possibilita mostrar, de uma maneira geral, a importância do corpo na formação das identidades, ou melhor, na constituição de alteridades e “territorialidades marginais”², tanto em sua casa como no além-mar.

² Pensando a distribuição dos corpos nos espaços urbanos, o antropólogo Nestor Perlongher (1995:94) cunhou a noção de “territorialidades marginais” para se referir à sociabilidade de michês e clientes nas “bocas” paulistanas. Na perspectiva em que foi pensado, sobretudo a partir dos trabalhos de Deleuze e Guattari, o conceito de territorialidade faz referência não só ao território, no sentido físico e geográfico do termo, mas também a uma “fisiologia da subjetividade”. Dessa forma, ressalta Guattari (1985, p. 110) “o binômio conceitual território-espaco não funcionaria só como oposição fenomenológica ou conceitos fenomenológicos em oposição, mas poderia funcionar como binômio regulador, como conceito de interpelação micropolítica, que diz respeito a cidade”. Território e espaco, não seriam então conceitos opostos ou excludentes entre si. O primeiro estaria ligado a “uma ordem de subjetivação individual e coletiva”, enquanto o segundo estaria mais ligado “às relações funcionais de toda ordem”. O espaco funcionaria como “uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém”, ao passo que “o território funcionaria em uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita”. Ao produzir suas margens, a “produção capitalística” de algum modo equipou novos territórios subjetivos, onde minorias podem lançar mão dessa exterioridade e, pela via da “transgressão organizada”, marcar o desencadeamento de uma nova codificação, mesmo que esta não seja uma possibilidade dada a priori: muitas vezes a transgressão pode girar em torno da lei e de si própria, reforçando as relações de poder e dominação que transgride.

Ao longo de minhas pesquisas sobre a experiência travesti e transgênero, a idéia de territorialidade mostrou-se particularmente profícua para analisar os deslocamentos de gênero e os deslocamentos geográficos. Lanço, aqui, mão de uma breve trajetória dessas pesquisas com o intuito de situar alguns aspectos constitutivos da “experiência trans”, bem como localizar alguns dos impasses “metodológicos” com os quais me deparei ao longo de meus contatos diretos em campo.

Uma vez realizada a passagem para o contexto parisiense da pesquisa, apresento uma etnografia do *Bois de Boulogne*, realizada entre os anos de 2000 e 2003, um íterim particularmente elucidativo no que se refere à posição “antiimigração”. Afinal, 2002 foi o ano em que o *Front National* chegou ao segundo turno das eleições presidenciais francesas, com uma plataforma que incluía a promessa de fechar as portas para os imigrantes e de expulsar estrangeiros estabelecidos no país.

Trajatórias, encontros e territorialidades

Meu encontro com as temáticas ligadas à experiência travesti e transgênero começou há aproximadamente treze anos, por ocasião de uma pesquisa sobre a prostituição travesti numa sala de exibição para filmes pornográficos no centro da cidade de Fortaleza. Tratava-se de uma pesquisa numa pequena sala de cinema que, no início dos anos 50, tinha aberto suas portas com a pretensão de ser uma sala “familiar” e “cult”. Em seus primórdios, a sala exibia os neo-realistas italianos e a *nouvelle vague* francesa. Depois vieram os filmes pornográficos e a sala transformou-se em ponto de encontro e praça de prostituição. Nos dias de maior freqüência, podia-se contar entre 20 e 25 travestis circulando nos corredores e oferecendo seus serviços sexuais. Realizei por quase um ano uma “observação observadora”³ na sala, antes do cinema fechar suas portas em 1996.

³ O conceito de “observação observadora”, proposto por Massimo Canevacci (1993), tem o mérito de acentuar a reflexividade do conhecimento sobre si mesmo, abrindo espaço para se pensar, por exemplo, uma antropologia da antropologia. Chamando a atenção para um tipo de observação que “observa a si próprio como sujeito que observa o contexto”, Canevacci (1993, p.

As travestis iniciaram na prostituição ali dentro na década de oitenta e lamentaram o fechamento da sala. Das quinze que entrevistei, quase todas vinham do interior e viviam exclusivamente da prostituição no cinema. Algumas delas faziam referência à Europa. Uma delas, que no cinema era chamada de “a italiana”, tinha “feito vida” em Roma e estava de volta, depois de ter “tido tudo”, “perdido tudo” com o haxixe e a cocaína e ter feito o “vão da beleza”. Essa expressão, que algumas delas utilizavam na sala de cinema, escutei novamente em Paris. E, somente “estando lá”, compreendi o significado que a expressão comporta, bem como sua ironia e ambivalência. Aparentemente a expressão, que se reporta a uma dimensão estética, parece indicar a referência às viagens para a Europa, aos ganhos na prostituição e, especialmente, os investimentos operados no próprio corpo, como próteses, plástica, readequação, etc. Mas na verdade, trata-se de um eufemismo utilizado entre elas quando são deportadas para o Brasil.

A referência ao fato migratório – que eu não tinha atentado na época da pesquisa do cinema, pelo menos não com a centralidade com a qual o tomo agora – já estava dada desde a saída dessas pessoas do interior para a grande cidade. Posteriormente, tal referência forneceu pistas para interpelação da experiência migratória. E eu me colocava as seguintes questões: seria possível pensar uma determinação última, do tipo econômico, para o fato das pessoas migrarem ou seria preferível pensar com a idéia weberiana da multicausalidade? E nessa constelação de possibilidades, qual seria o lugar da sexualidade ou da orientação sexual no fato migratório?

As primeiras travestis (na época nem se falava em transgênero em Fortaleza e a ressemantização [“as” travestis] era pouco usada) que encontrei - e lá se vão mais de 13 anos de pesquisa - viviam em condições muito precárias e não podiam sonhar muito com o “glamour” de cidades como Paris e Roma.

31) sugere que “para estabelecer os próprios fundamentos do método, o pesquisador realiza em si próprio um doloroso esforço de estranhamento: olhar *obliquamente* o superconhecido [...] com a mesma ingenuidade com que se observa um panorama exótico, com a mesma vontade de imersão nessa sedutora diferença. Mas também com a mesma seriedade com que se contempla uma obra de arte. Somente depois desta operação *dupla* - seja no sentido numérico como no de ambivalência (operação metodológica e também psicológico-comportamental) - será possível passar à fase mais criativa, a da interpretação, atravessando a opacidade da tela tornando-a transparente”.

Quase nenhuma delas tinha participado em espetáculos de transformismo e sua performance e produção visual estava mais associada ao trabalho sexual. Naquela pesquisa, estava em jogo, destacar os aspectos constitutivos da socialidade que tinha lugar entre o *contingente transitório de espectadores* do sexo masculino que compartilhava o claro-escuro de uma *platéia* para filmes pornográficos, bem como descrever o cotidiano das travestis que freqüentavam o cinema.

Para essas últimas, a sala de exibição, enquanto “*territorialidade marginal*”, era bem mais que uma mera diversão: ali as travestis encontraram um espaço, não só para a prostituição, mas também um espaço de sociabilidade onde, protegidos da violência da rua, podiam trocar experiências sobre os cuidados e descuidos de si. Contrastivamente, em relação ao restante da platéia - silenciosa e submetida ao anonimato -, as travestis se distinguiam ao lançar mão não só da fala, mas do riso, da brincadeira, da jocosidade....

Com as travestis, a sala realizava o paradoxo da socialidade e anonimato, fantasia e realidade. A sala virava assim alegoria do travesti, daquele que se faz passar por outro, que joga com a dubiedade de lugares sócio-sexuais, interstício, mutação. E como alegoria – que se caracteriza justamente por ser uma forma figurada de um pensamento, uma coisa representando de fato outra ou, ainda, um certo elemento da narrativa que se remete simbolicamente ao conjunto no qual está inserido – a noção de platéia modificava-se, porque o espectador ali era também protagonista e fazia sua entrada em cena. A sala ritualizava a metamorfose e união dos espaços fechados, onde se realizava a sexualidade. Ela era quarto, motel, prostíbulo; ao mesmo tempo sala de espera para um encontro marcado, constituindo-se, ainda, enquanto metáfora da invisibilidade, daquilo que não se mostra e que permanece oculto nas sombras da cidade.

Se no cinema o sexo era o “*mana*”, e o jogo com alguns signos da feminilidade, o vetor da carnavalização em torno do qual giravam as codificações daquele espaço-território, as travestis, melhor do que ninguém, sabiam lançar mão de suas performances para transformar o cinema em teatro, camarim, terreiro, casa, rua, alpendre. Vale precisar que, ao descrever esses aspectos constitutivos da experiência “trans”, estou também chamando a

atenção para um fator fulcral na construção identitária dessas pessoas, a saber, a visibilidade e a transgressão implícitas em suas performances cotidianas.

Esses aspectos serão também destacados no momento em que imigram para Paris ou outras cidades da Europa em busca de oportunidades e lugares mais clementes. Além disso, posso dizer que na pesquisa desenvolvida no doutoramento, a descrição da socialidade da sala de exibição entra como uma espécie de alegoria de uma certa invisibilidade; a solução de continuidade entre essas duas pesquisas encontra-se na encruzilhada daquilo que a experiência transgênero interpela enquanto experiência político-sexual em sua interseção com a experiência migratória.

Em dezembro de 1999, dois anos depois da pesquisa realizada no cinema, eu revi algumas das travestis e transgêneros que havia entrevistado para a pesquisa citada. O contexto era diferente: não se tratava mais da invisibilidade e da clandestinidade de um cinema pornô, mas aquele das mobilizações de luta contra a Aids. Nesse novo contexto, algumas mudanças eram notórias. Como falei anteriormente, na época da pesquisa do cinema, ressignificações como “as” travestis e trans-gênero não eram usadas. Tampouco, falar-se-ia em trans-fobia ou de travestilidade (em oposição ao travestismo). Essas ressemantizações indicavam uma repolitização do campo sexual que a Aids veio tornar possível. Mas, como pensar essa repolitização do campo sexual? Apenas como mais um dos tantos efeitos de disciplinamento ou como constituindo a rede de uma “anti-disciplina”?

Em meados de 2000, parti para Paris num programa de doutorado “sanduíche”. Na cidade-luz fui acolhido pela associação PASTT (Prevenção, Ação, Saúde e Trabalho para os Transgêneros), dirigida por uma ‘trans’ brasileira chamada Camille Cabral, que autorizou minha presença no ônibus de prevenção que a associação faz circular pelos territórios do “trabalho sexual” em Paris (*Bois de Boulogne, Boulevard Ney*, etc). Contribuí um pouco na discussão de alguns projetos que Camille estava engajada na época e depois me desliguei mais, quando conheci um prédio em um subúrbio de Paris (*Porte de Clignancourt*), onde a maioria dos(as) inquilinos(as) eram ‘trans’ e, em sua grande maioria, brasileiras. Passei a freqüentá-lo com bastante assiduidade. Se,

como falou Janaina Dutra⁴, “quanto maior o choque cultural e mais particular os *modus vivendis*”, a experiência em Paris, junto às ‘trans’ representava a possibilidade de registrar uma nova territorialidade de travestis e transgêneros.

Assim como Janaina Dutra, Camille Cabral também é nordestina, filha de pai pernambucano e mãe paraibana. Não é advogada, mas é médica. Camille chegou em Paris há aproximadamente vinte anos. Ali iniciou seu “processo de feminilização”, depois que começou a se sentir “um pouco mais livre do peso social do Brasil”⁵. Camille considera que em seu país de origem não teve oportunidade de vivenciar sua feminilidade na vida social. Dra. Camille Cabral acabou medicina em Recife e depois foi para São Paulo fazer residência. Trabalhava com sua mãe numa associação para trabalhadoras do sexo no interior de Pernambuco, sua família era muito numerosa e estava sempre em contato com amigos e pacientes e “não podia mostrar que era uma pessoa transgênero”. Camille chegou em Paris para fazer especialização em doenças de pele e doenças infecciosas sexualmente transmissíveis. Ali se instalou e em 1980 fundou a associação PASTT, que preside desde então. Camille atua no contexto francês como médica e vereadora na prefeitura do bairro 17, de Paris. Referindo-se à população com a qual trabalha Camille, me dizia que:

A comunidade transgênero numa cidade como Paris apresenta um grau de complexidade e um grande desafio no sentido das práticas de prevenção às DST/Aids, especialmente pela multiplicidade étnico-cultural das trabalhadoras de sexo e das condições de vulnerabilidade que tal contexto implica. O contexto migratório no qual o PASTT desenvolve suas atividades de prevenção e inserção é marcado pela

⁴ Janaina Dutra foi uma das informantes privilegiadas no trabalho de campo em Fortaleza. Ela nasceu em Canidé e recebeu Jaime como nome de batismo. Guardou o Dutra e, segundo me contou, iniciou tardiamente sua transformação. Antes de ser Janaina, Jaime cursou direito numa universidade particular de Fortaleza. Sua militância política nasceu no GRAB (Grupo de Resistência Asa Branca), onde foi vice-presidente. Lá dentro fundou e presidiu a ATRAC, Associação dos Travestis do Ceará e, antes de falecer, foi ainda presidente da ANTRA (Articulação Nacional de Transgêneros) e membro do Conselho nacional de Combate à Discriminação (da Secretaria Especial de Direitos Humanos, da Presidência da República).

⁵ Em Paris, onde o “peso social ganhou menos amplitude tanto em relação à família quanto em relação a sua profissão”, Camille fez sua transição, passou a viver sua feminilidade no dia a dia. Tudo se passou mais ou menos assim, diz Camille, “pouco a pouco eu comecei a me impor socialmente como mulher. Eu usava um jeans feminino, um pull-over mais ou menos meio lá e meio cá e fui fazendo minha transformação, meu processo de feminilização, tomando hormônios com a posologia exata e vendo um endocrinologista. Desde a época da residência em São Paulo eu já sabia que minha feminilidade era completamente diferente, por exemplo, da feminilidade de um gay efeminado, por exemplo.” Esses elementos relativos ao processo de feminilização de Camille e demais ‘trans’ serão retomados no próximo tópico.

pluralidade de línguas, modos de vida, sentimentos religiosos e impõe como tarefa a necessidade de mediação no sentido de fazer valer as diferenças, negociadas no dia a dia das práticas de prevenção.

Como registrar esse contexto e essa nova territorialidade? Trabalho análogo ao que havia realizado no Brasil, repeti em Paris: caderneta de anotações, diário etnográfico de campo, observação direta em eventos públicos (Paradas de Orgulho Gay, Festivais de cinema gay, lésbico e 'trans'), visitas sistemáticas às associações e entrevistas em profundidade. Nas entrevistas que realizei em Paris, o diálogo inicial podia girar em torno da narrativa de uma fuga da Itália para escapar da cocaína e do álcool, de uma agressão física sofrida por um árabe no meio da rua, da violência entre vizinhas. Podia iniciar ainda com uma narrativa encantada e eufórica de uma viagem por outros países da Europa, das acusações de que tal ou qual 'trans' estava roubando clientes, fazendo "varejo" no prédio ou coisas do tipo. Além de conviver com travestis e transgêneros brasileiras convivia com transgêneros de todas as nacionalidades e priorizei o contato com as brasileiras porque assim poderia dar uma espécie de "solução de continuidade" à minha pesquisa, mesmo que o "critério nacional" tenha sido bastante cotejado com os contatos e entrevistas que realizei com africanas, colombianas, magrebinas, portuguesas que encontrei, seja no *Bois de Boulogne*, no PASTT ou em suas casas (especialmente, no *Porte de Clignancourt*).

Os vários contextos em que o trabalho de campo foi realizado possibilitam indagar, por exemplo, pelas condições históricas que motivaram a inserção de travestis e transgêneros na militância. Ou ainda, qual o discurso e a visibilidade que vem se construindo a partir dessa inserção. Se hoje algumas ativistas como Janaina Dutra e Camille Cabral são consideradas como personalidades importantes no âmbito das políticas de saúde, do movimento gay e lésbico, é porque talvez anunciem a verdade amedrontadora de que sob a máscara há sempre uma máscara e que não existe uma verdade da personalidade que seria possível encontrar por debaixo dos vestimentos sucessivos e que, em graus variados, nós somos todos "travestis". Quando se fala aqui de uma incipiente mobilização transgênero ou da legitimidade das

ressemantizações, é porque a interpelação que esse estilo de vida⁶ implica sempre foi política. “Minha ida a padaria é um ato político”, disse-me certa vez Camille. De fato, é surpreendente que, em um mundo onde a “dominação masculina” é constantemente denunciada, mas bastante presente, pessoas nascidas biologicamente com o sexo masculino reivindicam para si o “papel” feminino e busquem transformar-se em mulheres.

Nota sobre a pesquisa antropológica com pessoas vivendo com HIV/Aids

A itinerância em que se desenvolveu essa pesquisa, seus achados e suas conexões dão testemunhos de um novo momento na experiência de travestis e transgêneros. Registrá-la constitui uma contribuição para a narrativa da memória coletiva inscrita na história minoritária de todos(as) os(as) párias sexuais, vistos aqui não só como o efeito de todos os discursos sobre o sexo, mas como potências políticas. No que se refere as travestis e transgêneros, essa narrativa testemunha esse novo momento ou essa “nova” visibilidade e pode-se dizer que a experiência migratória contribui para essa visibilidade, na medida em que as migrações deslocam indivíduos e grupos, também contribuem para modificar suas práticas sexuais e sua inserção no mundo.

Questões que eu não havia introduzido na pesquisa do cinema, apresentaram-se ao longo de todo o trabalho de campo, tanto no contexto das associações quanto no contexto migratório parisiense. Partia da hipótese levantada por Michel Foucault (1994, p. 226) segundo a qual nos movimentos homossexuais se exprimiria uma vida criativa, feita de combates contra as formas de subjetivação e de submissão do indivíduo. Foucault falava, assim, de lutas “transversais” (lutas que não se restringem a um tipo particular de governo político ou econômico) e “anárquicas” (lutas que não supõem que a solução de seu problema possa residir numa promessa de liberação, de revolução com o

⁶ Quando Halperin (1995, p.114), a partir de Foucault, fala de estilo de vida, ele não está pensando em um tipo de inserção mercantil, de um modo de inserir-se no consumo, nem de um comportamento elegante a partir do qual um indivíduo busca se distinguir dos outros. Trata-se, de um modo de elaboração ética, cujo objetivo é precisamente abrir (na esfera da existência individual e coletiva) um espaço de liberdade, concebido como uma liberdade concreta, quer dizer, de transformação pessoal e social possível.

fim do conflito de classe) capazes de alterar as relações de poder e seus impactos na administração dos modos de vida de cada um. Era preciso, portanto, deixar o escurinho do cinema para investigar essa visibilidade e indagar suas lutas.

Quando reiniciei então o trabalho de campo, temia os riscos da aventura antropológica. Até então eu não havia encontrado uma resposta satisfatória em relação à pretensão do antropólogo de pensar, sentir e perceber o mundo do ponto de vista dos “nativos”. Nem mesmo as garantias de Geertz (1997, p. 86) em relação às possibilidades de uma “forma unicamente nossa [dos antropólogos] de proximidade psicológica” e de uma “identificação transcultural com nossos sujeitos” me tranquilizavam. Se a antropologia inevitavelmente implica um encontro com o Outro, muitas vezes a distância etnográfica que separa o leitor(a) do texto etnográfico, e o próprio antropólogo, do Outro é rigidamente adotada e artificialmente exagerada. O desejo de ultrapassar esse fosso entre antropólogo e “informante” tem origem no trabalho de campo realizado para essa pesquisa. Cada vez que escutava alguém dizendo-se soropositivo ou a cada notícia de morte, experimentava uma sensação paradoxal de inquietude. Sentia-me interpelado na empreita de escrever um texto científico a partir da experiência de algumas pessoas cuja biografia implicava uma aproximação com a experiência da morte, inerente ao fato de saber-se soropositivo, mesmo que depois tal fato ganhasse um outro sentido na vida de algumas dessas pessoas. Como escrever sobre tal experiência quando se sabe que nos estudos antropológicos sobre a morte:

(...) os analistas simplesmente eliminam as emoções, assumindo a posição do mais neutro observador. Sua postura também equipara o ritualístico ao obrigatório, desconhece a relação entre o ritual e a vida cotidiana e mistura o processo ritual com o processo de luto [onde] a regra geral parece consistir em que se deve arrumar as coisas ao máximo, secando as lágrimas e ignorando os acessos de raiva. (ROSALDO, 1983, p.189)

Precisava encontrar, no horizonte antropológico, indicações “pós-exorcizantes” para afrontar as dificuldades vivenciadas na experiência de campo. Era preciso, então, seguir algumas indicações como, por exemplo, a necessidade de refletir sobre qual “eu etnográfico” seria mais produtor na

textualização da experiência de campo: o eu da vulnerabilidade, o eu da desintegração? O eu híbrido? Refletindo sobre a construção de uma identidade através da escrita, James Clifford (1998), ressaltava a necessidade de um eu etnográfico engajado num complexo campo de experimentos textuais nos limites da etnografia acadêmica, buscando naqueles que repensaram a retórica antropológica uma forma de realismo etnográfico mais dialógica e aberta em termos de estilo narrativo, que abrisse - como fez Michel Leiris (1934), em *Afrique fantome* - espaço para pensar os sentimentos, sonhos, pesadelos, hesitações do pesquisador na experiência realizada em campo.

Conviver com a idéia de soropositividade nos outros era demasiadamente pesado para quem é acostumado a “fantasmar” doenças. Tinha medo não só da morte, mas dos lutos que encontraria no decorrer do trabalho de campo. Em alguns relatos de vida coletados, bem como nas linhas do diário, a “maldita”, a “sidinha”, o “diague das letrinhas”, ou seja, a Aids ou idéias como “castigo”, “culpa” e “inadequação” são recorrentes. Entretanto, ao atualizar o que existe de pior numa concepção tradicional da doença, supondo um alto custo social para as pessoas que vivem com HIV, a Aids também veio, junto com a “indústria GLS” e o caldeirão de ONGs, dar visibilidade a novos arranjos na experiência de travestis e transgêneros.

Tratava-se assim de deixar de lado a idéia de um pesquisador sensor, tenso, assustado, prestes a despencar (uma construção tanto passível de parecer artificial quanto mortalmente séria), para avaliar com mais distância a viabilidade de constituir algo criativo e credível. Um eu híbrido, capaz de se utilizar das imagens e das experiências para registrar uma passagem dentre outras. Ou então não registrá-la, se preferisse. Afinal, como disse Michel de Certeau (1994), a escrita não implica uma relação intrínseca com a morte e aquele que escreve não seria também ele o moribundo que procura falar... que espera do outro o excesso maravilhoso e efêmero de sobreviver numa atenção que altera? Assim, melhor do que evocar essas mortes em nome da “fé

tocante”⁷ do antropólogo, seria investir no que essa imagem possibilita enterrar de censuras.

Daí porque a primeira indagação - e o desafio - que o trabalho colocou, referia-se a uma maneira de pensar um lugar teórico onde essa experiência não fosse mostrada como a descrição de monstruosidades, perversões ou, para tomar uma literatura mais recente, “servidão estética” e aniquilamento da subjetividade. Tal desafio implicava numa maneira de compreender as relações entre sexualidade, poder e devir, bem como encontrar, no horizonte da antropologia, pistas para o tratamento dos dados que não ficassem prisioneiras de uma perspectiva monológica, mas uma apresentação das coisas onde a fala das pessoas concernidas tivesse uma inscrição dialógica e solidária⁸. A idéia de colagem, tal como definida por James Clifford (1998), apresenta não só a vantagem de pensar o trabalho de campo como atividade coletiva, mas também cumpre o requisito de mostrar os procedimentos construtivos do conhecimento etnográfico.

Quando “desci no *Bois*” para pesquisar, eu sabia que estava diante de um trabalho difícil. Em determinados momentos pensava a alteridade travesti ou transgênero no *Bois de Boulogne* como signo desse encontro às avessas, de descoberta do Velho Mundo. Lembrava de alguns elementos determinantes do imaginário social dos viajantes, onde “coisas diabólicas”, “pecados abomináveis”, “fanatismos religiosos” e “ganância econômica”, eram vistos, com ou sem razão, como um vício estrangeiro⁹. Certamente que muita coisa mudou

⁷ Referindo-se ao que denomina de fé tocante do antropólogo, Geertz (2001, p.42) chama a atenção para a ironia que caracteriza a prática antropológica. Essa ironia constitui-se basicamente a partir das assimetrias que caracterizam a experiência no campo. O “informante” espera de nós, antropólogos(as) aquilo que não poderá nunca alcançar, já que para Geertz “o antropólogo é um membro, ainda que marginal, das classes mais privilegiadas do mundo”, “um príncipe entre os miseráveis”, “um burguês que aconselha os pobres a serem pacientes, pois Roma não foi construída em um dia”. O problema da “fé tocante” do antropólogo seria fruto de uma ilusão, de uma assimetria intransponível e de um encontro condenado à dissolução.

⁸ O que denomino aqui de inscrição solidária situa este trabalho no horizonte de uma determinada maneira de conceber a produção do conhecimento, a saber, aquela que supõe a solidariedade enquanto princípio epistêmico. Costa (1994) propõe que se pense o sentido da solidariedade utilizado como preceito epistêmico, ou seja, como “ideal de conhecimento” posto como alternativa ao “ideal de objetividade”. O que está em jogo na adoção da idéia de solidariedade como preceito epistêmico e ético é a crítica ao positivismo e ao essencialismo que caracterizam a constituição de um saber cientificista.

⁹ “Au total, l’Amérique, l’Océanie, l’Orient, mais aussi bien l’Afrique ou l’Océanie, tous les peuples étrangers ont pu être perçus, à tort ou à raison, comme des foyers de relations contre nature. Ces observations ou ces fantasmes ont été déterminants ou sein d’un imaginaire social où les

desde essa pré-história da antropologia. As narrativas de viagem, evidentemente, não constituem um credível saber antropológico, mas era difícil não fazer associações livres e deixar de imaginar que talvez aqueles “ritos” e “cerimônias” de travestis e transgêneros de quase todos os cantos do mundo, interpelasse tanto nos bosques de Paris quanto interpelou navegadores, descobridores e antropólogos.

E na verdade interpelava, mas por outros motivos. As autoridades francesas estavam prestes a lançar uma lei criminalizando tanto a prostituição quanto sua clientela¹⁰. Trabalhava em minha pesquisa sobre a experiência migratória de travestis e transgêneros brasileiras, ao mesmo tempo em que contribuía com a pesquisa coordenada pela prof. Dra. M-E Handmann, a partir de uma iniciativa da Prefeitura de Paris em dar lugar a pesquisas antropológicas¹¹. Se por um lado essa experiência só teve a acrescentar, especialmente no que se refere à riqueza do material coletado, por outro tornou mais difícil seu manuseio, dada a quantidade de dados e achados. O contexto em que desenvolvi o trabalho de campo em Paris era particularmente denso no que se refere ao lugar da antropologia diante das transformações e reivindicações minoritárias.

pulsions xénophobes, les fanatismes religieux et la convoitise économique ont contribué à l’élaboration d’une doxa homophobe qui oura vie longue: h’homosexualité est donc um vice étranger. Évidement, ces discours ne constituent pas un savoir anthropologique véritable, mais représentent une sorte de préhistoire de l’anthropologie dont lês caractéristiques pèsent lourdement sur l’histoire de la discipline, qui peine parfois à se libérer de ses vieux démons. (Vale e Broqua, 2003, p.36).

¹⁰ Lei de Seguridade Interior (LSI), de 18 de março de 2003.

¹¹ O grupo “Alteridade, sexualidades e saúde” do Laboratório de Antropologia Social foi constituído a partir dos seminários de Antropologia Social da Europa do Sul, também coordenado pela Prof. Dra. Handman (EHESS). Em 2001, o grupo teve um projeto de pesquisa sobre a prostituição, aprovado pela Prefeitura de Paris. Uniu-se então a equipe de pesquisa coordenada pela Prof. Janine Mossuz-Lavau e a partir daí formou-se uma equipe empenhada na compreensão da experiência prostitutiva em Paris. A equipe, multiétnica e pluridirecionada, reunia-se quinzenalmente para a discussão dos achados e das posições. Diálogos ricos e produtivos tiveram lugar na residência de Marie-Elisabeth Handman, apesar das tensões e mal-entendidos ligados ao fato do grupo ser financiado pela Prefeitura de Paris num momento em que esta última abraçava as proposta do Ministro Nicolas Sarkozy de aprovação de uma lei criminalizando a prostituição. Além do acordo em torno das propostas de uma pesquisa qualitativa e etnograficamente informada, ficou combinado entre os pesquisadores(as) – dentre os(as) quais eu me incluía - que cada um(a) manteria sua autonomia e que ali não se tratava de um grupo do tipo “espírito de corpo”, apesar da recíproca cooperação que se estabeleceu entre os(as) pesquisadores(as). A partir de um consenso em torno de critérios deontológicos, uma amostra considerável de entrevistas formais e informais foi coletada e disponibilizada para todos(as) os(as) integrantes do grupo.

“Descer no *bois*: “filhas”, “filhinhas”, “clientes” e “cafetinas”

Quem caminha do Arco do Triunfo em direção ao *Bois de Boulogne* tem que passar por uma praça de nome *Lattres de Tassigny*, em “*Porte Douphine*”. Ali normalmente encontram-se os garotos de programa, migrantes de origens variadas. Em seguida, tomando-se uma das ruas que sai dessa praça, entra-se no “*Bois*”. O *Bois* é uma mata, cortada por uma extensa avenida de mão dupla, onde tem lugar um incessante fluxo de carros e pedestres, especialmente nos finais de semana. Em relação às demais “zonas sexuais” de Paris, o *Bois de Boulogne* se distingue pela presença maciça de travestis e transgêneros. Um relatório do PASTT de 2003 registrou a presença de aproximadamente 1000 travestis, transexuais e transgêneros de origens variadas, que vivem quase exclusivamente do comércio sexual desenvolvido neste local.

Essa impressionante densidade de travestis, transexuais e transgêneros ao “pé da pista”, vestidas de maneira provocante (muitas vezes, pode-se encontrá-las nuas, cobertas apenas com o casaco) exacerba um *voyerismo* generalizado. Seja na grande avenida ou nas ruelas que dão acesso ao interior da “mata”, pode-se encontrar travestis e transgêneros oferecendo seus serviços, exibindo seus “dotes”, convidando para um “programa”. A saturação sexual impera no *Bois* e o constitui enquanto “ponto turístico” de Paris, seja no inverno, seja no verão. Dotado de uma poderosa carga simbólica, oriunda tanto da saturação sexual que ali tem lugar quanto da ambivalência de suas “trabalhadoras sexuais”, o *Bois de Boulogne* aparece como um mundo espetacular e consumível.

Aparentemente, poder-se-ia pensar que a ocupação desse território acontece de maneira espontânea, como se qualquer um, interessado em se prostituir, pudesse ali aportar. Mas as coisas não se passam dessa maneira quando se trata de “descer no *Bois*”, como dizem as travestis e transgêneros brasileiras. Para elas, descer é tomado no sentido corriqueiro de chegar (“ontem descí onze horas da noite pro *Bois*”), mas também no sentido de ser incorporada à paisagem do comércio sexual local. Ninguém chega ou desce de qualquer

maneira no *Bois*. Muitas vezes a travesti ou transgênero recém-chegada precisa ser “descida” por alguém. Neófitas na capital e na vida parisiense, elas são consideradas “filhas” ou “filhinhas”. A “trans” que “desce a filha”, normalmente já domina alguns códigos do país, fala bem a língua e conhece as regras do “toma-la-dá-cá da prostituição”. O território é demarcado em “praças”. Para algumas essa praça foi uma conquista difícil, tiveram que “pagar ponto” e nesse sentido foram “cafetinadas”, outras conseguiram o ponto ou praça através de contatos e amizade. Marília, que antes se prostituía na Itália, explica:

Na Itália tem duas coisas, como aqui [em Paris]: ou você paga ou você tem conhecimentos. Eu tive a sorte de ter tido conhecimentos com pessoas e eu tive a sorte de ter sido inteligente, no sentido de que eu comecei a trabalhar fazendo a prostituta junto com algumas pessoas que eu conhecia, que nunca me cobraram ponto, que me deixavam trabalhar, e aí depois eu fui trabalhar em apartamento, porque era a coisa que rendia mais. Fui trabalhar primeiro cafetinada por outras e depois eu aluguei um apartamento para mim.

A implantação e a disseminação da prostituição na cidade depende diretamente das circunstâncias encontradas para o exercício das atividades, tanto no que se refere às relações das “trabalhadoras sexuais” com sua clientela e as autoridades policiais, quanto das relações que travestis e transgêneros estabelecem entre si no momento da ocupação e do uso dos territórios do *Bois*. Marília tinha “conhecidos” e conseguiu “descer sem problema”, teve “sorte”, foi “inteligente”. A mesma coisa não aconteceu com Germana, que deveria “descer” em Barcelona, mas “desceu” em Paris, onde não tinha nenhum contato e tampouco onde ficar hospedada. Esse segundo problema ela resolveu com um telefonema para uma “irmã de santo” que tinha no Brasil, que lhe indicou sua “filha de santo” que morava em Paris e que terminou por hospedá-la. Com esse parentesco no santo, previamente estabelecido, Germana conseguiu se arrumar para a moradia, mas para descer no *Bois*, teve que se “virar” sozinha. As dificuldades foram muitas, porque:

(...) o *Bois* é todo dividido em praças e as bichas do mundo inteiro estão ali, brigando por um lugar, para manter sua praça funcionando, para não deixar que ninguém ocupe sua praça. O *Bois* é todo dividido. Eu vejo que tem as equatorianas que querem de qualquer maneira dominar o bosque, porque elas são em maioria e elas querem dominar. Depois eu vejo que tem as taitianas que eu gosto muito, porque elas te respeitam muito enquanto pessoa. Tem as brasileiras, que são o que

elas são, é o nosso povo, por mais ruim que ela seja, você conhece ela, sabe de que farinha ela é feita e ela para ti vai ser sempre parecida. Tem outras nacionalidades, como peruana, argentina, uruguaia, que são na delas. Eu não vejo grandes problemas... o problema maior, que é a mesma coisa na Itália, são essas que vêm da Colômbia, do Equador e do Peru. Eu não entendo porque razão... Na Itália são as colombianas e as peruanas. E aqui as equatorianas. Elas são... não digo mais perigosas, mas elas cultivam essa maldade. Mas nós também tivemos a nossa maldade, as brasileiras, também. Teve até a história da máfia do silicone. No passado aqui na França e no presente na Itália. Tem muita brasileira na Itália. Eu descí na marra, tive que brigar para descer. Mas não briguei muito, só teve uma equatoriana que criou problema comigo. Depois fui conversando com as brasileiras, fazendo amizade com as bichas e elas foram se acostumando comigo.

A pertença nacional atua como um dos critérios na definição das “praças” no *Bois*: brasileiras, taitianas, peruanas, argentinas... Cultivar a maldade significa usar da violência para extorquir. Na época em que as entrevistas foram realizadas, a maior queixa em relação ao *Bois* era quanto a atuação das equatorianas. Essa queixa foi se generalizando entre as latino-americanas e virando motivo de ódio em relação à violência com que as equatorianas extorquiam dinheiro pela utilização de algumas “praças”. A utilização do território estava agora sujeito à “multas”, cobradas “na faca” pelas equatorianas. No prédio de *Clignancourt* organizou-se um “levante”. Germana liderava, reunindo algumas de suas aliadas em seu apartamento. Uma data foi marcada para uma concentração na praça de algumas brasileiras. No dia marcado, havia em torno de 60 travestis e transgêneros, algumas armadas com as estacas que eram utilizadas para demarcar o *Bois*. As equatorianas não apareceram e pouco se falou de “multas” depois disso.

Esse acontecimento dá mostras de como “descer no *Bois*” constitui uma tarefa delicada na carreira sexual de uma travesti ou transgênero. Indica ainda as relações de afrontamento e de regulações que têm lugar num território estrangeiro e policiado (na época, o contexto era particularmente denso em função da proposta de lei Sarcosi), assim como as “alternâncias hegemônicas” entre as populações: “as brasileiras também tiveram sua maldade. Teve a máfia do silicone”. Germana “desceu na marra”, teve que brigar, mas não muito. Ao contrário, por exemplo, de Estrela, que “aterrissou” onde não deveria ter aterrissado e teve que brigar “muito” para conquistar sua “praça”:

Quando eu aterrissei no *Bois* foi num lugar onde eu não deveria ter aterrissado. Era a praça das francesas, mas eu não sabia, porque eu era completamente inocente, nunca tinha descido. Quando eu cheguei, eu era fresca, era um bebê, só tinha 18 anos. Mas eu não queria nem saber. Via que naquele canto ali era onde passava mais carro e só tinha as francesas. Elas queriam que eu fosse ficar com as brasileiras, mas uma amiga minha tinha me dito pra não me misturar muito com as latinas e as árabes porque elas faziam muita confusão. Eu queria era ficar ali mesmo. Eu sempre fui boa de briga e elas ficaram com medo de mim. Mas tive que brigar muito para descer no *Bois*, muito mesmo. Mas não arredei o pé, só quando a polícia estava rondando muito que eu ia para uma praça mais isolada, porque eu não tinha papel e tinha medo de ser pega.

Na época, Estrela tinha 18 anos e estava “fresca”, era um “bebê” quando chegou em Paris. Sua descida foi difícil, mas lucrativa, sentiu-se “a mais rica no mundo, a mais feliz”. Ela não queria se “misturar” com as latinas e árabes. Para ela, não se misturar implicava em manter sua atividade lucrativa, evitando “confusões”. Além disso, completava Estrela, “não beber, nem se drogar, nem roubar o cliente é a melhor maneira de se sair bem na pista”. Estrela logo deixou a ‘pista’ e achou mais seguro “atender em casa”, através de anúncios de jornal.

As maneiras de “descer” variam. Germana e Estrela não tiveram que “descer pagando dívida”, mas isso não foi o que aconteceu a Lis, que não pagou para descer em Paris, mas pagou um alto preço para descer na Suíça. Seu relato é exemplar:

Aqui eu encontrei gente que me ajudasse. Eu pedi a Juliana, uma que trabalha aqui, que agora ela tá trabalhando em Luxemburgo, mas fez vida aqui não sei quanto tempo. Eu pedi a ela pra me descer. Não fosse ela eu não tinha nem descido porque eu não conhecia ninguém aqui. Por isso estou até hoje. Mas descer, descer mesmo, eu descí na Suíça. Eu vim pra Europa como todas: filha, pagando dívida. Vim como filha e fui descida na Suíça. Não tem nenhuma que não pague dívida de alguma maneira. A [trans] que me desceu na Suíça cobrou 12 mil dólares. Pelo menos descí num dos melhores mercados. Paguei doze mil dólares em menos de um mês.

A idéia de vários mercados implica na transitoriedade com que se desenvolve o comércio sexual na Europa. Essa transitoriedade marca inclusive a freqüência ao *Bois*. Para driblar os poderes públicos e a repressão, travestis e

transgêneros muitas vezes devem alternar a frequência ao *Bois* com atendimentos que acontecem exclusivamente em casa, às vezes atendem não em suas praças originais, mas nas ruelas dentro do bosque, quando o policiamento é mais intenso. Podem, ainda, recorrer as “praças” não tão concorridas em outras “zonas sexuais” de Paris, que não o *Bois de Boulogne*.

Esta territorialidade dividida em “praças”, demarcada a partir de relações de força física e intimidação, o tempo que se prostitui no *Bois*, termina por se constituir num lugar onde as regulações se fazem pelas próprias travestis e transgêneros. O dinheiro ganho na prostituição serve, dentre outras coisas, para apagar o “sofrimento”, a “privação” e a “humilhação”. Para uma transexual recém-chegada ao *Bois*, é no momento da troca monetária que se estabelece entre ela e o cliente que vem o “acerto de contas”. Quando lhe perguntei se considerava “maldito” o dinheiro da prostituição, ela me respondeu:

Maldito não é o dinheiro, maldita é a vida da prostituta. O dinheiro não é maldito. Maldita é a vida. Você ter que ficar ali e agüentar humilhação e agüentar homem bêbado, homem sujo, ser insultada, isso que é a maldição da coisa. O dinheiro só é maldito no sentido de que *you se apaga com aquele dinheiro*. Mas aquele dinheiro serve também para que você te apague o sofrimento, a privação, a humilhação e tudo mais. Então aí o que é que você faz, para você tentar esquecer o sofrimento, o frio, o calor infernal do verão, aquela suadeira toda? Você vai comprar o vestidinho mais bonitinho que tiver, o sapatinho mais bonitinho que tiver, o restaurante melhor que tiver, porque você tem que te apagar aquele sofrimento, você tem que ter uma forma de te presentear e falar: “eu mereço isso tudo”. Mas não é só o lado ruim, tem o lado bom também, claro, óbvio, não vamos falar só de lado ruim porque senão seria mentira. Imagina, quando você pega aqueles italianos lindíssimos, com olho claro (...).

O dinheiro vira maldito quando você não tem consciência de que aquilo não vai durar a vida toda. Com o dinheiro você apaga toda aquela humilhação, todo aquele sofrimento, todo o lado ruim. A maldição seria isso, é um eterno toma-lá-dá-cá com o cliente: você me humilha, mas você me paga. E com o teu dinheiro, eu piso em cima de ti. Eu faço aquilo que eu quero. Enquanto você é operário e você não pode entrar num bom restaurante do *Champs Elisées*, eu com o teu dinheiro, querido, eu amanhã vou lá, entro, sento e como. E sou madame. Entendeu? É toma-lá-dá-cá. Você me humilha hoje, mas amanhã quem é humilhado é você. *No dinheiro que vem o acerto de contas*. E como poderia ser diferente? (grifos meus).

Se algumas enxergam na relação com o cliente um “acerto de contas”, outras se consideram “devotas” da prostituição, e falam de sua atividade como tendo uma “função social”. Uma cinqüentenária transgênero que

há vinte anos vive em Paris, diz enxergar sua relação com o cliente como uma relação de “médico” e “paciente”. Criticando os travestis ou transgênero que roubam clientes, usam drogas e vivem de festa, Deni identifica um aspecto interessante dos passeios dos clientes no *Bois*:

Porque não é brincadeira, meu amor, você com batom ou uma peruca, deixar teu cabelo crescer, se vestir de mulher e enfrentar uma rua, enfrentar um mundo, uma sociedade, de cara lavada como eu faço... Eu só bebo água. E mesmo assim vou e dou meu recado. Tem delas que não tem nenhuma relação de carinho com o cliente, vão pra roubar. No meu caso não é assim. Eu vou prali como se fosse um médico, buscando um paciente, pra ter uma relação, não digo de cura, mas de conversação, de explicação. O pavor dele é voltar pra casa, porque não é na rua que está o problema dele. O problema é ele voltar pra casa. O ‘x’ do problema dele realmente tá em casa. Porque a coisa ali é traumatizante, é a rotina, é a mulher que não faz mais nada, porque vivem estressados, tem os filhos, tem que manter aquela aparência. O *Bois* é sair daquela rotina, aliviar as tensões. Senão esse homem enlouquece. É assim que eu acho que a gente tem uma função social. E é claro que tem deles que gosta mesmo é daquilo que a gente tem entre as pernas. Mas dentro do carro, ninguém percebe, pensa que é uma mulher.

O cliente, geralmente, é visto pelas travestis e transgêneros como aquele sujeito que sai de casa cansado da rotina doméstica, que precisa, como disse Deni, de diálogo para poder suportar as pressões de um cotidiano marcado pela rotina da vida doméstica e das obrigações no trabalho. Segundo contam outras travestis e transgêneros, alguns são casados, pais-de-família, viúvos, divorciados. Alguns se tornam clientes fixos, outros não. O que sempre impera nas descrições do cliente é sua passividade, o fato de que trata-se de uma relação homossexual denegada¹². Os árabes normalmente são considerados os piores clientes, e os franceses são tidos como gentis e atenciosos. Alguns viram “maridos” ou “amantes”, outros são meramente

¹² Mesmo que não vá abordar aqui a violência nas relações entre travestis e clientes, essa idéia de uma homossexualidade denegada como fonte de violência é comum em alguns de seus encontros, especialmente quando se tratava de clientes árabes. Quando estes últimos não cumpriam o preço combinado do programa, situações de violência explodiam, sejam dentro do carro, nos apartamentos do Prédio de *Clignancourt* ou nas trilhas do *Bois de Boulogne*. As travestis normalmente faziam escândalo e os clientes, que antes tinham sido codificados de “machos”, “homens de verdade”, “ativos”, transformavam-se em “veados”, “bichas”, “mariconas”, “passivos”.... Nesses casos, o preço a pagar era ter desvelada a homossexualidade denegada no cliente.

episódicos. A respeito dessa relação travesti-transgênero-cliente, a coleção de relatos que se segue é elucidativa:

Tem o cliente que é fixo, o cliente que você vê uma vez e não vê nunca mais, tem o cliente que é meio fixo, tem o cliente que você divide com todas [risos], tem o cliente que é cliente e namorado ao mesmo tempo. Tem cliente que se apaixona. O homem que eu tô na Itália, por exemplo, era o meu cliente que virou marido.

Tu sabe o que os clientes querem, né? Uma cara de mulher, um corpo de mulher um cacete bem grande para comer eles. Na hora que eles estão na cama, eles vão logo atrás disso. A maior parte é tudo maricona. É raro quando eles nos tomam por uma mulher, acontece, mas é raro. A maior parte é maricona.

Tem *um não sei o que* na prostituição que *o degrado, a baixaria* atrai sempre. Os clientes vão pro *corpo belíssimo, pro corpo jovem, pro corpo são*, mas os clientes vão também para o *corpo degenerado, pro corpo magro, pro corpo que a gente vê que ta doente*. Porque muitos deles sabem que já tem a doença [AIDS], muitos deles querem provar uma... é muito difícil te explicar que *dentro da prostituição nem sempre é a beleza que conta, é o impacto...* como se diz, é sexual, você entendeu? Se o tipo te olha, você pode ser uma decrépita, mas se ele tiver uma atração sexual por ti, ele vai sair contigo até sem preservativo, ele vai fazer qualquer coisa contigo. Se não fosse assim, *aquelas que se prostituem pela droga* não estariam pela rua. É óbvio que é um mundo de aparência então muitas apostam no vestidinho, na cirurgia plástica e em tudo mais, mas no fundo cada uma de nós sabe perfeitamente bem que o homem está interessado em tudo aquilo, mas ele está interessado em ter *uma experiência sexual diferente*, entendeu. Chama a atenção dele a fêmea, a travesti bem vestida e tudo mais, mas a partir do momento em que *ele chega, que ele contrata, que o preço é aquilo que ele pode*, tudo o mais está esquecido.

Minha clientela é um pouco de tudo, mas eu prefiro os franceses, que são mais finos e mais gentis. O cliente que me agrada é o francês médio, de trinta anos, de preferência sensível, ou seja, de boas maneiras e que seja desinibido sexualmente. Esse é o cliente que me agrada. E posso te dizer que tenho alguns que são fixos e que adoram por eu ser brasileira, quase negra. Tem deles que dizem que eu sou um 'besta sexual' [bête sexuelles], como eles dizem aqui. O cliente que não me agrada é o árabe ou o negro machista que quer só meter a coisa dentro e gozar e mais nada. E eu não posso recusar porque é o preço, eu não sei o que vai dar, eu subo no carro, eu digo meu preço, eu não sei o que vai dar. Meu programa parte de 20 euros com a xupetinha, que pode se transformar em 150 ou 200 euros, dependendo... mais vai de 20 a xupetinha, 30, 40 a transa.

O dinheiro no caso, é a grande puta, entende? Isso em qualquer parte do mundo. Porque quando pega uma dondoca que você dá pra ela um diamante de 100 mil euros isso é prostituição. Você tá jogando o presente pra atraí-la, não é? E daquilo ela abre as pernas e você fode. E dali sai um casamento de duque e duquesa, rei e rainha, presidente e presidenta, isso chama-se *affaire*. Tu acha que ele vai dar um diamante desse para uma prostituta de rua ou para um travesti. Pra travesti é que não dá mesmo. E tu sabe porque, porque o travesti não

faz o *affaire*, não faz o social, não faz a grande história, não corresponde ao social, entende? (grifos meus).

O que os dados etnográficos mostram é uma cadeia complexa de relações que envolvem filhas, filhinhas, clientes e cafetinas. As “filhas” e “filhinhas”, depois que pagam suas dívidas, tornam-se “autônomas”, descem no *Bois* e vivem dos programas com os clientes. A heterogeneidade e a complexidade da prostituição no *Bois de Boulogne* constitui uma trama que, como disse Deni, “não faz *affaire*, não faz o social, não faz a grande história”. Alguma coisa de sua expansão está a dizer sobre sua sociedade, pois tal expansão não se daria sem o consórcio de setores significativos dessa mesma sociedade.

A territorialidade do *Bois de Boulogne* pode ser pensada a partir daquilo que James Clifford (1998) definiu como “zona de contato”: brasileiras, peruanas, francesas, taitianas... Um espaço em que pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato recíproco e estabelecem relações permanentes ou esporádicas que, em geral, envolvem condições de coerção, desigualdade radical e conflitos renitentes. É preciso saber “safar-se” dos poderes públicos, da polícia, da violência entre comparsas para poder “descer” e permanecer no *Bois*, mesmo que esta permanência esteja sujeita a deslocamentos. O trabalho sexual é assim marcado pela transitoriedade como maneira de escapar das relações com a lei e dos problemas com a migração.

O cotidiano do trabalho sexual no *Bois de Boulogne* muitas vezes implica, como pode ser observado tanto nas narrativas acima como nos roteiros sexuais descritos anteriormente, no uso de álcool e drogas como ponto de fuga para um cotidiano muitas vezes vivido na solidão, permeado pela ausência de laços e da falta de proteção social. Se deixar o “arquipélago das volúpias” e das “bestas sexuais” e chegar a Paris aparece como uma possibilidade de encontrar os efeitos de liberdade dos processos migratórios (livrar-se do “peso social” da discriminação, apressar o processo de aceitação de si, realizar de maneira segura intervenções no corpo há muito desejadas, como a cirurgia de readequação sexual, inserção na sociedade de consumo...), por outro lado, o vôo da beleza atualiza algumas das velhas e conhecidas injúrias. Capitalizar o

imaginário das “bestas sexuais” e assim conseguir uma inserção econômica favorável não isenta travestis e transgêneros do fato de que estão em terra estrangeira.

Referências Bibliográficas

ADELMAN, Mirian. O gênero na construção da subjetividade: entendendo a “diferença” em tempos pós-modernos. In: ADELMAN, M, SILVESTRIN, C. **Gênero Plural**: um debate interdisciplinar. Curitiba: UFPR, 2002.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.

_____. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense, 1997.

BALANDIER G. **O Contorno**: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENJAMIN, Walter. **Rua de Mão Única**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERSANI, L. **Homos**: repenser l'identité. Paris: Odile Jacob, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999a.

_____. Algumas questões sobre o movimento gay e lésbico. In: _____. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999b.

_____. Introdução. In: SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: USP, 1998.

BOZON, Michel, LERIDON, Henri. **Sexualité et Sciences Sociales**. Paris: INED-PUF, 1993.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter**: on the discursive limits of “sex”. New York: Routledge, 1993.

_____. Questões de gênero. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Le pouvoir des mots**: politique du performatif. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.

BOURCIER, Marie-Helene. Des 'femmes travesties' aux pratiques transgenres: repenser et queeriser le travestissement. Revue Clio: Femmes travesties: un "mouvais genre". Toulouse : Le Mirail, 1999.

CANEVACCI, M. **A Cidade Polifônica**: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana. São Paulo: Stúdio Nobel, 1993.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1**: artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CLIFFORD, James, GEORGE, Markus. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Londres: University of California Press, 1986.

_____. **A Experiência Etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

ERIBON, Didier. **Réflexions sur la question gay**. Paris: Fayard, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin dite Alexina B**. Présenté par Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1978.

_____. **Historia da Sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Dits et écrits**, IV (1980-1988), Paris: Gallimard, 1994, p. 227.

_____. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In: **Dits et écrits**. Tome IV, Paris: Gallimard, 1994.

_____. De l'amitié comme mode de vie. In: ____ **Dits et écrits**. Tome IV, Paris: Gallimard, 1994.

_____. Choix sexuel, acte sexuel. **Dits et écrits**. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994.

_____. L'Éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. **Dits et écrits**. Tome IV. Paris : Gallimard, 1994.

_____. Sexe, pouvoir, et la politique de l'identité. **Dits et écrits**. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994.

GUATTARI, F. O Divã do Pobre. In: Bellour, R., Kuntzel, T. e Metz, C. (orgs.). **Psicanálise e Cinema** [1975]. Trad. bras. Pierre André Ruprecht. São Paulo: Global, 1980.

_____. Espaço e Poder: a criação de territórios na cidade, in: **Espaço & Debates**. Revista de Estudos Regionais e Urbanos, ano V, n° 16, São Paulo, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. Bras. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. **Available light: anthropological reflections on philosophical topics**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

GREEN, James. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. Tradução de Cristina Fino e Cássio a. leite. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

HALPERIN, David. **Saint Foucault**. Traduit de l'américain par Didier Eribon. Paris: EPEL, 2000.

KULÍCK, Don. **Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes**. London: University of Chicago, 1998.

LeBRETON, D. **Corps et Societes: essai de sociologie et d'anthropologie du corps**. Paris : Méridiens Klincksieck, 1991.

_____. **Les Passions Ordinaires. Anthropologie des emotions**. Paris: Armand Colin, 1998.

LeTALEC, Jean-Yves. **La "figure de la folle": approche sociologique de l'homossexualité masculine**. Paris: 2003. mimeo.

LEIRIS, Michel. **L'Afrique fantôme**. Paris: Gallimard, 1934.

LOYOLA, Ma. Andréa (Org.) **A sexualidade nas ciências humanas**. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1998.

PARKER, R.G. **Corpos, Prazeres e Paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Best Seller, 1991.

PERLONGHER, N., Territórios Marginais, in: Magalhães, Maria C. Rios (org.) **Na Sombra da Cidade**. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

PRIEUR, A. Little boys in mother's wardrobe: sur les origines de l'homossexualité et de l'efféminement. In: **Revue Actes de la Recherche en Sciences Sociales (Homosexualités)**. Paris: Seuil, n. 125, 1998.

PRECIDADO, Beatriz. **Manifeste contra-sexuel**. Paris: Balland, 2000.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Tradução e organização de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SILVA, H. e FLORENTINO. A Sociedade dos travestis: espelhos, papéis e interpretações. In: Parker, R, Barbosa, R.M (dir). **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

STEINBERG, Sylvie. **La Confusion des Sexes**: le travestissement de la Renaissance à la Révolution. Paris: Fayard, 2001.

TURNER, V. **O Processo Ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALE, Alexandre Fleming C. Imaginário Masculino e Cinema Pornô. In: BARREIRA C. **Percursos**. Fortaleza: EUFC, 1996.

_____. **No escurinho do cinema**: cenas de um público implícito. São Paulo/Fortaleza: Annablume/SECULT, 2000.

_____. Verbete "Anthropologie". In: TIN, Louis-Georges. (dir.). **Dictionnaire de l'homophobie**. Paris: P. U. F., 2003.

_____. Devenir Transgenre et se Prostituer. In: Handman, M.-E. e MOSSUZ-LAVAU, J. **Rapport Final à la Mairie de Paris**. 2002. mimeo.

VENCE, Carole. **Anthropology Rediscovered Sexuality**: A Theoretical Comment. *Social Science and Medicine* 33(8):875-84, 1991.

WEEKS, Jeffrey. **Sexuality and Its Discontents**: Meaning, Myths and Modern Sexualities. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985.