

ARTIGOS

AS INCORPORAÇÕES E SUAS POÉTICAS

Pedro Paulo Gomes Pereira¹

Resumo: Este artigo se volta para o corpo, formulando perguntas como: Quais articulações construiriam os corpos? Se os corpos são interfaces que vão ficando descritíveis quando aprendem a ser afetados por múltiplos elementos, colocados em movimento por entidades humanas e não humanas, quais seriam esses afetos e quais entidades e mediadores? Como ocorrem as incorporações? Como, enfim, se inventa um corpo? Na busca de refletir sobre essas indagações e partindo de experiências de pesquisa, pedagógicas, com imagens e narrativas fílmicas, o artigo procura refletir sobre os processos de invenção dos corpos de travestis, percorrendo algo de sua economia estilística, da fabricação de beleza, da invenção de complexas formas de incorporação em suas experiências de trânsito e fluxo.

Palavras-chave: Corpo; Incorporação; Gênero; Sexualidade.

Abstract: This article revolves around the body, posing questions like: What articulations construct the body? If bodies are interfaces that become descriptive when they learn to be affected by multiple elements, set in movement by both human and non-human entities, what would be the affects, the entities and the mediators? How do these incorporations occur? How then, in the end, is a body created? In search of reflecting on these inquiries, while using research and pedagogical experiences along with images and filmed narratives as a starting point, this article seeks to reflect upon the processes of invention of travestis' bodies, touching on part of the stylistic economy, the manufacturing of beauty, and the invention of complex forms of incorporation in their experiences in transit and flow.

Keywords: Body; Embodiment; Gender; Sexuality.

¹ Professor Associado da Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva. Contato: pedropaulopereira@gmail.com

Quem se envereda nos tortuosos caminhos do tema “corpo”, depara-se inevitavelmente com múltiplas definições: situacionalidade carnal para modos de vida; lugar de tensões realizadas abaixo e além da pele; entidade tecnoviva multiconectada; multiplicidade de técnicas de poder e de representação; estranha ficção política. E, ainda, carne viva e lugar de subjetivação, objeto e sujeito; órgãos geridos por regimes biopolíticos; hierarquia e disposição em termos de raça, diferença de sexo e gênero; lócus de dominação, de técnicas corporais e de processos de internalização de normas; potência que torna possível a incorporação de gêneros; o corpo – trazido à existência, que age, performa e é performado. “Há uma vida para o corpo depois dos estudos sobre a ciência e do feminismo, mas não é a mesma que a do passado”, afirmou Latour (2004, p. 227), advertindo para o lugar de destaque que o tema vem tomando nas ciências sociais. Tal destaque se deve, sustenta ele, ao encontro do feminismo, dos estudos sobre a ciência, das reinterpretações de Foucault e do processo de expansão da bioindústria.

De certa forma mobilizado por essas definições,² neste artigo também me volto para o corpo, formulando as seguintes perguntas: quais articulações construiriam os corpos? Se os corpos são interfaces que vão ficando descritíveis quando aprendem a ser afetados por múltiplos elementos e colocados em movimento por entidades humanas e não humanas, quais seriam esses afetos, essas entidades e esses mediadores? Como ocorrem essas incorporações? Como, enfim, se inventa um corpo? Na busca de refletir sobre essas indagações e partindo de experiências de pesquisa, pedagógicas – com o uso de imagens e narrativas fílmicas –, procurarei me enredar nos processos de invenção dos corpos de travestis.

Essas questões começaram a surgir para mim quando realizava uma etnografia numa instituição de portadores de aids, entre 1998 e 2000. Foi ali que tive o primeiro contato com as construções das travestis nas religiões de matriz africana no Brasil (Pereira, 2004; 2012).

² Refiro-me a autorxs como Mauss (1973), Butler (1990, 1993 e 2004), Latour (2004), Mol (1999 e 2002), Preciado (2002, 2008 e 2009) e Haraway (1991).

Posteriormente, coordenei uma pesquisa sobre itinerários terapêuticos das travestis em Santa Maria (RS). Nesse contexto, como agente na etnografia de uma pesquisa de campo que “não tem momento certo para começar e [nem para] acabar” (Peirano, 2014, p. 379), e na busca de refletir sobre indagações que desde aquela época me afetam, surgiu este artigo. Devo ressaltar que uma entrevista para fins pedagógicos no Centro de Referência e Defesa da Diversidade (doravante CRDD), um documentário sobre “bombação” que me fora apresentado por um médico sanitário e fotografias trocadas por pais e mães de santo durante uma pesquisa que desenvolvia acabaram provocando a necessidade de examinar alguns eventos vividos. Esses movimentos me possibilitaram não só aproximar das experiências das travestis, mas também percorrer algo de sua economia estilística, da fabricação de beleza, da invenção de complexas formas de incorporação em suas experiências de trânsito e fluxo.

CORPO E BIOMEDICINA

Na Rua Major Sertório, na cidade de São Paulo, encontra-se o CRDD, um espaço destinado a atender homens e mulheres, profissionais do sexo, gays, travestis, transexuais e portadores de HIV/Aids em situação de “vulnerabilidade” e de “risco social”. No meio de uma paisagem dura, com edifícios antigos e mesmo degradados, a instituição acolhe pessoas cuja “diferença” dificulta – ou mesmo impossibilita – o atendimento nos equipamentos gerais do sistema de saúde brasileiro.

Com a intenção de saber mais sobre essa história, marquei, em 2011, uma entrevista com Irina Karla Bacci, a então coordenadora do CRDD. A ideia era a de produzir uma entrevista filmada com objetivo de exibir a alunxs do curso de medicina da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), como reforço para uma discussão sobre diferença e saúde. Na entrevista, que durou cerca de 30 minutos, Irina falou do histórico do CRDD, do seu surgimento no contexto de luta contra a aids. Comentou também como “o preconceito e a discriminação” formam uma densa barreira para o acesso

ao serviço de saúde de transexuais, travestis, gays e lésbicas. Além disso, acrescentou, quando acessam os serviços de saúde, são quase sempre discriminados, sofrendo violências de todos os tipos. Segundo ela, “independentemente da sua classe social, do acesso ou não que tiveram às escolas, do apoio familiar, quando necessitam de um serviço de saúde, [essas pessoas] geralmente têm problemas”. A tarefa do CRDD é, portanto, a de atuar nesses problemas.

Irina descreveu como os médicos vêm reagindo às demandas e mobilizações das pessoas LGBT e, com isso, alteram suas resoluções e protocolos. Por exemplo, mostram-se ora mais atentos aos homens transexuais, ora mais receptivos à reprodução assistida para mulheres solteiras ou para casais homossexuais. Com base em casos do cotidiano, a coordenadora do CRDD detalha as ações dos serviços de saúde em torno dos hormônios, da mastectomia e das próteses. Para ela, a medicina e os serviços de saúde surgem como lócus de opressão, controle e preconceito e, ao mesmo tempo, como espaço de demanda, luta e conquista.

Em determinado momento da entrevista, sua narrativa se centra na construção dos corpos das travestis. De início, sugere que os corpos das travestis são também as reapropriações e os desvios dos discursos da medicina. Ela não fala explicitamente, mas seus argumentos parecem pressupor uma decisão bem conhecida pelos membros do CRDD: a ingestão de hormônios femininos (estrógeno) e anticoncepcionais (estrógeno e progestógeno), sob a orientação, na maioria das vezes, das travestis mais experientes que não só indicam como tomar, onde comprar, mas também alertam sobre os efeitos colaterais. Trata-se de um aprendizado lento de como tomar hormônios, de técnicas de manipulação de instrumentos médicos (como agulhas e seringas). As usuárias neófitas desconhecem a dosagem adequada dos remédios e a combinação deles. As questões giram em torno de quais hormônios (e como) devem ser administrados³ para conformar um corpo feminino.

³ As travestis sem acesso ao endocrinologista usam comumente contraceptivos obtidos diretamente em farmácias. É comum o consumo de doses elevadas de estrógenos e progestógenos sintéticos (com função anovulatória), sendo os mais largamente usados

Irina comenta também sobre a utilização do silicone industrial com finalidade de mudar e dar contornos aos corpos das travestis. Essa substância foi originalmente desenvolvida para fins industriais e elétricos, jamais sendo indicada como implante em tecidos moles. O uso de silicone líquido se tornou popular após a Segunda Guerra Mundial e é considerado pelas travestis um método rápido e de baixo custo para mudar os contornos do corpo. A facilidade de acesso e a corriqueira penúria das travestis justificam o uso intenso de uma prática considerada pela biomedicina como totalmente contraindicada para finalidades estéticas, porque pode resultar em complicações graves e de difícil tratamento.

Para descrever um corpo produzido e reproduzido por técnicas e substâncias, Irina narra histórias de processos de incorporação,⁴ que se valem de tecnologias deslocadas de modo a produzir algo mais. Os hormônios destinados a controlar a fertilidade feminina mudam os corpos conformando-os ao desejo, num movimento de se apropriar de tecnologias normalizadoras, reconfigurando-as. O silicone industrial, que é destinado a azeitar, materializa-se em nádegas e coxas (Pelúcio, 2005; 2006; Benedetti, 2005; Preciado, 2008; Duque, 2011).

o etinilestradiol com acetato de ciproterona em pílulas ou o enantato de estradiol com algestona acetofenida em injeções mensais. O regime hormonal que associa um fármaco com ação antiandrogênica – segundo as formulações biomédicas, responsável pela inibição da ação masculinizante, hormônio que mantém as características sexuais secundárias do homem – a hormônios considerados “femininizantes”, como o progestógeno das pílulas contendo acetato de ciproterona (Galindo; Pimentel; Vilela, 2013). No entanto, profissionais de saúde alertam que a dose de estrógeno e progestógenos contida nesses regimes hormonais anovulatórios pode levar ao bloqueio da secreção de testosterona endógena (testicular) e, por conseguinte, diminuição da libido. Sobre hormônios, Andrés García Becerra (2009), Nelly Oudshoorn (1994), Emila Sanabria (2013).

⁴ Pretendo argumentar adiante que o termo “incorporação” e seus derivados (incorporar, corporificar) não conseguem dar conta (ou dão conta só parcialmente) de uma variedade de sentidos na conformação do corpo, pelo menos na experiência sobre a qual estou buscando refletir.

Como esses processos de mudança corporal não são alheios às adversidades, Irina passa então a abordar os “problemas de saúde”. Após mencionar que os hormônios provocam sono, cansaço, redução do desejo sexual, ela afirma que “nas travestis, o silicone industrial colocado nas coxas, geralmente por ‘bombadeiras’, desce”. E ressalta: “não é incomum travestis chegarem ao CRDD com silicone nos pés”.

As bombadeiras são as pessoas que aplicam o silicone industrial, por vezes as travestis mais experientes. Pelas dificuldades técnicas dos procedimentos, devem ser especialistas, conhecedoras das “artimanhas do ofício”, como escutei numa ocasião. A cena pode ser comumente descrita assim:⁵ com o processo conduzido por uma bombadeira, a travesti fica deitada na cama e recebe dezenas de injeções de silicone industrial na parte do corpo que deseja modificar. Os locais mais siliconados são as coxas, os seios e as nádegas. O procedimento raramente se vale de anestesia. Durante as sessões, a travesti permanece de 8 a 12 horas deitada, dependendo da quantidade de silicone e da parte do corpo escolhida. O corpo é amarrado com retalhos de meias de nylon, enrolados nos locais próximos das injeções para evitar que o líquido esorra; esse procedimento gera cicatrizes, denunciando as amarras do tecido pelo corpo. Logo após a inserção de silicone, os orifícios são fechados com cola adesiva instantânea (Souza, 2013).

Há, como já mencionado, relatos recorrentes de escoamento de silicone para membros inferiores, especialmente para pernas e pés. O processo faz surgir problemas circulatórios como varizes, trombozes, hipertensão, diabetes. As complicações após as injeções de silicone líquido industrial vão desde alterações na coloração e consistência da pele (com a formação de nódulos e granulomas) até processos inflamatórios (com necrose e ulcerações, formação de abscessos e fístulas, retrações e deformidades cicatriciais). Esses problemas, corriqueiros em serviços de saúde, acabam sem terapêutica adequada, uma vez que geralmente os profissionais não os relacionam ao uso de silicone. Com isso, segundo Irina, duas situações são frequentes: o médico não

⁵ Descrevo a cena ancorado na narrativa de Irina e nas experiências de pesquisa.

cogita a retirada do silicone, ou, quando percebe sua ação, encaminha para hospitais ou outras unidades de saúde, onde as travestis encontram outros espaços de violência. Não raro, tais situações levam à trombose, à retirada de membros e a outras complicações. Esse é um dos numerosos exemplos da distância existente entre os serviços de saúde e as necessidades das travestis.⁶

Em função das extremas dificuldades de acesso aos mínimos cuidados, a empreitada do CRDD é mediar, buscar soluções, estabelecer diálogo com serviços de saúde, evidenciar as diferenças, procurar parceiros mais ou menos sensíveis à inclusão de corpos e almas alijados do sistema médico oficial. Ao compreender a especificidade da contínua construção dos corpos dissidentes, o CRDD sustenta sua inserção como possibilidade em espaços que percebem os corpos como dados. O exercício pressupõe necessariamente um aprendizado contínuo. Há sempre formas criativas de acessar os serviços de saúde, de obter mudanças corporais desejadas, de compreender a administração de hormônios, entre outros. “Para ser travesti”, segundo uma travesti que conversava na porta do CRDD, “tem que ter artimanhas”. O termo sinaliza para um amplo campo semântico, composto por expressões como: artifício, estratégia, subterfúgio. E parece ser adequado para as estratégias que vão se envolvendo nas invenções de seus corpos e no enfrentamento de certa biomedicina que opera conforme as ficções reguladoras dos corpos. Essas artimanhas não buscam um repúdio à medicina (considerada externa e homogênea), mas sim vasculhar brechas e lapsos, construir espaços, encontrar formas de agência para formas de vida emergentes dentro de regimes biomédicos (Stryker, 2015).

⁶ Em suas investigações, Duque (2011, p. 98) notou que as montagens dos corpos das travestis estão mudando e as agulhadas do silicone vão sendo substituídas gradativamente pela cirurgia plástica. Em um futuro próximo, argumenta ele, as bombadeiras poderão não mais existir. Entretanto, os relatos de Irina no CRDD e as experiências da pesquisa que venho desenvolvendo sobre o tema sugerem ainda uma ampla utilização do silicone industrial.

A narrativa de Irina impressionava pela confluência de bombadeiras intervindo em corpos, de políticas públicas mais ou menos eficazes, de hormônios e procedimentos médicos, de disputas nos serviços, de violência... Tudo isso foi pronunciado numa voz grave de uma filha de santo: “Sou Iaô, filha de Xangô, feita, raspada e catulada, Odú Kètà, com obrigação de cinco anos paga”. Irina frequenta o terreiro⁷ de Pai Marcelo D’Oxossi e tem como padrinho Pai Fernando Quaresma de Xangô.

O CORPO DESENHADO

Durante três anos, exibi a entrevista que realizei com Irina para alunxs do curso de medicina da Unifesp. Somavam-se às discussões que travávamos em sala de aula os resultados de uma pesquisa que conduzi com Martha Souza, sobre o itinerário das travestis nos serviços de saúde, em Santa Maria/RS (Souza, 2013; Souza et al., 2015). Os quadros eram similares: violência, estigmatização e variadas falhas no atendimento às travestis nos serviços de saúde, que ora impediam o acesso à saúde ora produziam formas de acolhimento inadequadas.

Tanto a entrevista quanto as pesquisas que eu coordenava foram movimentando alunxs do curso de medicina, professorxs e funcionárixs, passando a ser percebidas na Unifesp. Talvez por essa movimentação, ganhei de um médico sanitarista, o professor Luiz Cecílio, o documentário *Bombadeira*, de Luiz Carlos de Alencar, produzido em 2007. Com certeza, esse professor pensava na importância dos debates de temas que vínhamos propondo para o curso de medicina: diferença e saúde, processo saúde–doença, determinantes sociais da saúde, “formas específicas de atenção no sistema de saúde para a população trans”. E ele tinha razão.

⁷ O termo “terreiro” designa o espaço religioso de religiões de matriz africana, com rituais, relações e dinâmicas próprias. Espero que essa rápida menção a essas religiões não pareça aleatória no decorrer do texto.

O filme conta histórias de bombaxão de travestis da cidade de Salvador/BA. Pensei logo na conversa com Irina e nas mudanças corporais das travestis encontradas na pesquisa que desenvolvia em Santa Maria. Recordei também as discussões sobre saúde pública e atenção diferenciada. Em algumas cenas do documentário, as travestis teciam uma dura crítica ao tipo de atendimento que recebiam nos serviços de saúde, ampliando aquilo que Irina havia explicitado em sua entrevista. Destaco, por exemplo, a indignação de Leila com a atenção recebida pelas travestis em hospitais: “Hospitais públicos não põem silicone, por mais que a gente queira. Eles não querem tirar, imaginem pôr!”. Sobre esse mesmo tema, Michelle completa:

Eles não tiram com facilidade [o silicone industrial]. Precisa estar perto de morrer pra poder drenar, imagina colocar? Porque aí [colocar próteses] já é [para os serviços de saúde] um ato cirúrgico de estética. Então, eles cobrariam pra fazer um serviço desse, entende?! Eles não fazem não. Só se for pra matar a bicha! Porque aí é perigoso eles fazer. Pra matar elas, pra ver elas estrebuchando ali e morrendo igual a uma galinha sem cabeça. Eu acredito que alguns fariam.

Essas indagações eram as mesmas que, incentivado pela entrevista de Irina, levantei em sala de aula com estudantes do curso de medicina durante anos: os serviços de saúde deveriam colocar próteses e pensar na administração de hormônios em conjunto com as travestis? Isso sempre gerava polêmicas acirradas. As severas críticas de Leila e de Michelle tocavam em uma questão cara à saúde pública no Brasil: denunciar uma subjetividade que se vê nos corpos das travestis que podem ser deixados para morrer (Carrara; Vianna, 2006; Peres, 2005). As travestis surgem então como vidas precárias não merecem ser mantidas. Afinal, onde não houve vida não haveria morte (Butler, 2005; 2009).⁸ Há uma relação entre essa subjetividade e a própria

⁸ Essas formulações demonstram como as intervenções que procuram modificar gênero e sexo se constituem em uma perspectiva privilegiada para se fazer uma reflexão sobre os problemas e inadequações do sistema de saúde – como assinalou García-Becerra (2009) –, bem como das possibilidades de construir formas de atenção e

“bombaço”: um artifício criado entre a precariedade e o desejo, como se nota no documentário *Bombadeira*. Numa das narrativas, Celine explica a centralidade da bombadeira:

A travesti só consegue mudar o seu corpo através dessa bombadeira, que torna a única saída, o único escape, a única esperança para essa travesti, essa transexual. Por conta que a prótese, a mudança de corpo, através da prótese e do meio convencional, é muito cara. Então, o papel da bombadeira, para a travesti, não para a sociedade, [...], é muito importante.

Seguindo as histórias das travestis, o documentário confere destaque à cena da bombaço. Nela, as personagens contam o que acham das bombaços, descrevem como se relacionam com o risco dessa intervenção tão pujante sobre o corpo, expõem as motivações que as levam a se “bombarem”. Falam ainda das transformações que ocorrem após os procedimentos. A cena de bombaço é construída por uma câmara que durante a sequência, delicadamente, exclui as imagens tanto do rosto da travesti que está recebendo as injeções de silicone industrial quanto da bombadeira (Braga, 2015).

A narrativa fílmica permite que as formulações das travestis surjam sem um exotismo que desenhe as personagens como caricaturas de si mesmas. Além disso (ou talvez justamente por isso), o filme vai desconstruindo uma visão que só vê erro e negatividade na bombaço e nas transformações corporais das travestis. A câmara se nega a se aproximar das travestis apenas como seres vulneráveis ou como abordagem dos problemas de saúde, acabando por se envolver em suas histórias, seus dramas e seus temores. As transformações corporais são relacionadas ao desejo e à “dor da beleza” como parte da construção corporal, como desejo que se faz carne. Samara, uma das personagens do documentário, salienta:

cuidado apropriados. No caso do documentário, Leila e Michele interpelam (no sentido, inclusive, de clamar por) diretamente os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, quais sejam universalidade, equidade e integralidade da atenção à saúde.

A dor da beleza é que sai rasgando. E a bicha tá ali sentindo dor. E tá aguentando. Mas sabe que vai ficar bonita. É uma dor da beleza – é o que a gente diz, né Mona? Que é a dor da beleza, pra pintar um cabelo, pra puxar o negócio, pra furar uma orelha, isso tudo é a dor da beleza. Aí e o que elas dizem: “É a dor da beleza, Mona”. Se sente a dor, sai queimando, tem que sentir queimar ali, mas tem que aguentar. Dá anestesia. Mesmo dando anestesia, mas mesmo assim, sente entrar. Elas dizem que sente entrar queimando.

A dor atua com o desejo e conforma o corpo, estando relacionada à possibilidade de reinventar o corpo. “O corpo desenhado no óleo”, como escutei certa feita. E quem sabe por perceber essa potência, por evidenciar a poética da construção corporal, o filme produza análises importantes que mostram as “corajosas invenções de existência”, as resistências. A linguagem aborda o corpo como lugar de experiências, à medida que as imagens de bombaço clamam por descobrir a potência capaz de superar o medo e a dor (Braga, 2015; Alvarenga Pereira, 2015).

No entanto, havia algo nas histórias das travestis no documentário que não se enquadrava nas teorias que falavam em subversões em suas transformações corporais. É certo que suas narrativas demonstravam que o corpo não é um dado passivo sobre o qual age um biopoder, mas uma potência que torna possível a incorporação dos gêneros. E nas relações com a medicina, as ações das travestis sinalizavam a capacidade de intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção do corpo e da subjetividade sexual (Preciado, 2002; 2009; Pereira, 2008; 2012). Mas, se o corpo é engendrado nessas relações e negociações (com os serviços de saúde, com os fármacos, com os artefatos industriais), há uma dimensão que aponta para outros tipos de agenciamentos que as personagens de *Bombadeira* fazem questão de frisar: a relação com as religiões de matriz africana no Brasil.⁹

⁹ Ressalto que o objetivo principal do filme não é o de explorar as relações entre religião e corpo, contudo elas surgem inadvertidamente e vão se tornando tão centrais quanto a bombaço. Segundo Goldman (2015), essas religiões de matriz africana no Brasil seriam um conjunto heteróclito, mas articulado, de práticas e concepções religiosas cujas bases

Logo no início do documentário, Andrezza conta como chegou a São Paulo; em seguida, menciona o fato de ter passado mal, o que a levou a permanecer nove dias internada numa Unidade de Tratamento Intensivo (UTI). A etiologia da meningite e da pneumonia foi logo identificada no hospital; Andrezza em momento algum discordou do diagnóstico ou mesmo das prescrições médicas. Entretanto, buscava (e formulava) outras explicações para o que lhe acontecera. A história é fascinante.

Uma prima cartomante de Andrezza assegurou que sua doença advinha de um “trabalho”: alguém havia mandado matá-la. “Trabalho” é algo sério no Brasil, envolve mandingas, rezas, curas; para as religiões de matriz africana, é um rito mágico-religioso, um ritual que intervém nos acontecimentos, resolvendo problemas, aflições, doenças (Montero, 1986a; 1986b; Maggie, 1992), provocando desordens e interferindo diretamente no mundo (Prandi, 1991). Cônsua dessa capacidade de intercessão, Andrezza ficou aflita. Impressionada com a história, quis saber mais sobre o que havia sucedido. Procurou então uma mulher que lhe poderia dar respostas sobre o ocorrido. Nas palavras de Andrezza: “Aí a Iansã dela pegou ela. E me disse tudo sem eu falar nada. Vai na casa de dona fulana que ela vai dizer o que aconteceu”. Diante do proclamado, Andrezza se dirigiu então à casa de Dona Nininha, que acabou por lhe revelar uma complexa trama de trabalhos, predições e adivinhações.

Aí, lá vou eu para a casa de dona fulana. Dona Nininha, alguma coisa assim, lá em Pero Vaz. Aí essa mulher me contou tudo. Disse que foi minha vó, a vizinha de minha vó (que ainda era viva). A mãe de minha mãe, quando ela ainda era viva... quando minha mãe namorava com meu pai, minha avó sempre brigou com essa vizinha, não se davam bem. Brigavam. Aí, quando estavam brigando, as filhas (no caso, minha mãe e minhas tias) sempre entraram na história. Aí, numa dessas brigas, mãinha ainda estava namorando com painho. Aí, numa dessas brigas, dona Rodelice [a vizinha] disse assim: “Você vai ver, quando você tiver um filho, ele vai ser viado”.

foram trazidas pelos escravos africanos e que incorporaram elementos das cosmologias e práticas indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia.

Pelo que se entende da narrativa de Andrezza, eram comuns as desavenças de sua família com a vizinha Rodelice. Numa delas, a avó disse: “Está vendo, você disse que ele ia ser [viado], ele não é”. A vizinha retrucou: “Vou mostrar a você que, quando ele voltar agora, [...] ele está viajando, [...], vai virar mulher”. A avó foi procurar alguém que pudesse anular o “trabalho”, mas essa pessoa reafirmou que Andrezza realmente iria se transformar em mulher. A avó então falou com a vizinha, não mais para desfazer o trabalho, mas para matar Andrezza enquanto ela estivesse viajando. O objetivo era “fazer um trabalho” para Andrezza “morrer por lá” e “não [...] envergonhar a família”. Como a vizinha se recusou, a avó procurou ainda outra pessoa que fez um trabalho para Andrezza morrer. Sobre tal história de predições e violência, Andrezza assegura que não morreu em São Paulo porque os orixás não permitiram.

De nada adiantaram as tentativas da avó ou da vizinha, Andrezza não morreu. E, quando chegou a São Paulo, como ela mesma salienta: “Meu amor, ah! A coisa foi forte, viu? Eu me transformei em uma mulher maravilhosa”. Ela explica que os orixás dão muita força, muito apoio, muita segurança e que cada travesti tem uma pomba-gira. No caso de Andrezza, os orixás não só permitiram que ela vivesse, ajudando-a a sair do hospital apesar das graves doenças, mas também produziram seu corpo de mulher. Ela se transformou numa “mulher maravilhosa”, graças aos hormônios, ao silicone, às técnicas corporais duramente aprendidas, aos procedimentos estéticos variados e, sobretudo, aos encantamentos e à força dos orixás.

A ação dos orixás e entidades, no entanto, não é previsível. No decorrer do documentário surge outra personagem muito forte, Leila, cujo depoimento revela uma experiência diferente da que Andrezza tivera com as entidades. Apesar de ter seus orixás, Leila evita ir ao candomblé, como expõe a seguir:

Eu tenho meus orixás, entendeu? Eu evito muito ir em candomblé. Nego me chama, mas eu não vou, porque tenho meus escravos. Tenho minha santa. Eu tenho um escravo homem, que ele, que ele é muito... quando ele me pegou aqui, ele me deixou pelado, pelada aqui dentro de casa.

E, se não fecha essa porta, o pessoal disse que ele ia sair. Então, eu evito muito ir em candomblé por causa disso, porque às vezes a gente tem o orixá, homem, um escravo homem, que não admite que a gente ponha silicone no peito. Porque na época, pra eu pôr [silicone], eu tive que me afastar, entendeu?! Isolar do candomblé.

As entidades atuam em conflito com o desejo de Leila. Um “escravo homem” pode impedir a construção do corpo almejado pela travesti. Há, inclusive, relatos de uma travesti que “bombou os seios” e foi punida, como conta Mara Chicotada (Pai Neném):

Já morreu travesti também que era do axé, e bombou os seios. E aí em seguida o que aconteceu, foi que o caboclo veio e pegou a faca. Enfiou no coração. E atravessou o coração de um lado ao outro. Porque ela bombou, e ele não aceitava. E o meu medo ainda é esse: de um aceitar e o outro [vir] e não aceitar, de não querer.

Assim, mesmo por ser negativa, ou seja, por não poder mudar o corpo, são os exus (caboclos, pretos-velhos, pombas-gira) e orixás¹⁰ que definem o que se pode fazer, como e quando. Até as bombadeiras têm de obedecer aos orixás. Para algumas travestis com quem conversei, saber ouvir orixás e exus faz parte do processo de bombaço. Trata-se de ações integradas. Leila relata que uma travesti lhe pediu para colocar silicone, advertindo, porém, que seu orixá se mostrava contrário ao procedimento. Como também não podia colocar silicone pelos mesmos motivos, Leila negou-se a fazê-lo:

Ela mesmo me disse que o orixá dela não queria, mas ela sim queria. Aí eu disse: “Sinto muito, mas eu não vou fazer isso. Eu sei que eu também tenho esse problema”. Aí eu disse a ela: “Pra você fazer isso, você tem que [se] afastar”. Ela disse: “Mas eu não posso fazer isso, porque é meu ganha-

¹⁰ Exu é o mensageiro divino, o mestre da magia, o manipulador do destino, o protetor, o mediador dos conflitos sociais. É por seu intermédio que se dá a comunicação entre os deuses e os homens.

pão”. Aí, eu disse a ela que então, nesse caso, não [ia] pôr silicone [nela]. Eu sei que ela conseguiu pôr [o silicone], agora não foi comigo! Foi com outra bombadeira.

Como se nota, na construção dos corpos das travestis há diversas formas de agência. O corpo é trazido à existência em *performances*, com a reinvenção imaginativa de tecnologias biomédicas (hormônios, próteses), com o lento aprendizado de técnicas de intervenção nos corpos (agulhas, amarrações). E é por isso que se fala em processos de subversão (artimanhas, artifícios, estratégias). O corpo surge também na lida com substâncias imprevisíveis, que provocam dor, efeitos desagradáveis, incômodos e mal-estares, em ações que se realizam nos limites dessa imprevisibilidade.

Contudo, como parece se deprender dessas histórias, não se trata só de hormônios, de silicone, de técnicas da biomedicina e corporais, mas de relações entre pessoas e entidades. As relações acontecem nas famílias, na vizinhança, nos terreiros, entre as travestis, nas quais se misturam caboclos, pombas-gira, bombadeiras, hormônios, silicone – tudo e todxs atuando conjuntamente na invenção dos corpos. No caso da Andrezza, por exemplo, a produção de seu corpo adveio antes de ela nascer, por meio das relações familiares e por contenda entre vizinhos. Na sua narrativa, os orixás a permitiram viver, apesar dos “trabalhos” e predições. E foram essas mesmas entidades que a produziram como uma “mulher linda”.

No exato momento que escrevo essa última frase, eu me lembro das travestis de Santa Maria que, em contexto¹¹ diferente daquelas do

¹¹ As travestis de Santa Maria estão inseridas no batuque e na quimbanda. Batuque é, além de termo que designa os ritmos produzidos à base da percussão, uma religião que cultua doze orixás; divide-se em “lados” ou “nações”, sendo nagô a língua litúrgica (Oro, 2012). Na pesquisa, pais e mães de santo explicaram que consideram os três lados: a nação, a umbanda e a quimbanda/Linha Cruzada. Ver também Corrêa (1992). Como explica Oro (1994; 2002), o batuque cultua apenas orixás; a umbanda, caboclos e pretos-velhos; já a Linha Cruzada os reúne, bem como os exus e suas mulheres míticas, como as pombas-gira. Como se nota, as religiões de matriz africana contêm numerosas

documentário *Bombadeira*, buscam espaços onde podem dançar nas casas de santo, incorporando a pomba-gira. Afinal, como ressaltou Andrezza, “cada travesti, todo gay, tem uma pomba-gira, uma Padilha”.

A ENTREGA DO CORPO

Embora essa inserção das travestis nas religiões de matriz africana no Brasil ter surgido numa etnografia que realizei numa instituição de portadores de aids, entre 1998 e 2000, a intensidade da ligação entre travestis e pomba-gira surgiu para mim, pela primeira vez, doze anos depois, na já aludida pesquisa em Santa Maria. Tentando seguir o itinerário das travestis no sistema de saúde brasileiro, Martha Souza e eu logo percebemos os problemas no acolhimento e as grandes dificuldades diárias que elas enfrentavam nos serviços de saúde oficiais. Ao percorrer seus caminhos na busca de cuidados, fomos levados a terreiros, a sessões de quimbanda, a pais e mães de santos – que eram elas próprias travestis – e conduzidos a espaços que acolhiam as travestis.¹² Percebi ali que, se no Brasil a pomba-gira é bastante cultuada nos candomblés e umbandas, principalmente pelas populações pobres urbanas que dela se valem em busca de resolução de aflições vinculadas aos desejos e à sexualidade (Prandi, 1996, p. 140), em Santa Maria, as travestis parecem mostrar uma relação ainda mais íntima.

possibilidades ou virtualidades que se atualizam segundo as situações (Goldman, 2009, p. 110).

¹² Há uma razoável literatura sobre os corpos dissidentes e as religiões de matriz africana no Brasil, começando por Fry (1977; 1982) e também por diversos outros importantes nomes (Birman, 1985; 1995; 2005; Leão Teixeira, 2000; Segato, 1995; Santos, 2008). Conner & Sparks (2004) foram os primeiros a indicar a relação entre a teoria *queer* e a tradição africana nas Américas, inclusive com uma parte sobre os orixás Yorubá e a tradição diaspórica dos espíritos no Brasil. Entretanto, Santos (2013) mostrou como alguns sacerdotes e sacerdotisas têm reproduzido posições heteronormativas em relação à feminilidade das travestis e das mulheres transexuais.

Durante as investigações, em 2013, Martha me enviou uma série de imagens de travestis em sessões de quimbanda. As fotos foram tiradas por pais e mães de santo e pela própria Martha. Logo reparei que a grande maioria era de travestis “montadas” ou incorporando a pomba-gira. Uma das fotos me impressionou, não só pela sua beleza plástica, mas também pelas feições dxs retratadx. Reproduz um dorso torcido que delineia um movimento e exhibe costas seminuas. Veste-se de preto e amarelo, que, segundo os iniciados, são as cores da Maria Padilha, a pomba-gira mais popular, espírito de uma mulher muito bonita e sedutora (Meyer, 1993; Augras, 2001; Capone, 2004). Uma tiara segura os cabelos pretos. Um brinco, nem grande nem pequeno, cai pelo pescoço, realçando as agitações do corpo. Os olhos voltados para baixo desenhavam um semblante absorto. Diante da Maria Padilha, posta-se um homem magro – arrumado de preto e amarelo, com chapéu branco muito bem colocado – canta e dança. É Zé Pelintra, um malandro de caráter transgressor, astucioso e envolto no proibido (Augras 2009). Essa foto foi tirada numa sessão de quimbanda, em Bagé/RS, cidade situada a aproximadamente 250 quilômetros de Santa Maria. Xuca (Pai Ricardo de Iemanjá) e Maicon foram fotografados quando incorporavam Maria Padilha e Zé Pelintra. Xuca é uma travesti que, em 2013, tinha aproximadamente 30 anos, com Iemanjá como “santo de cabeça” e Oxalá como “santo de corpo”. Era casada com Maicon de Oxalá Obokun, babalorixá.¹³

A pomba-gira é um exu feminino, o espírito de uma mulher que teria sido prostituta, quando viva; uma mulher capaz de dominar os homens com suas artimanhas. Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de exu é Bongbogirá; pombagira (pomba-gira), por sua vez, seria uma derivação de Bongbogirá (Augras, 1989).

¹³ Ao me deparar com essa imagem, desejei que fosse a capa de um livro que estava, em 2014, em processo de publicação (Pereira, 2014). Fiz o pedido a eles e obtive a pronta anuência. Tão logo foi impresso, enviei-lhes um exemplar. Assim que receberam, me agradeceram pelo “respeito às entidades”; um respeito importante já que eram “muitos anos de convivência, uma história toda junta”. Xuca, dissertando sobre a centralidade de Maria Padilha na sua vida, completou: é “a pomba-gira [que] abre meus caminhos”.

O termo “pomba-gira” sugere a ambiguidade da entidade: gira, palavra de origem bantu, remete simultaneamente ao verbo português “gitar” e à roda ritual; pomba, além da ave, designa órgãos genitais – masculino no nordeste, feminino no sul. Até no nome aparecem tanto a ambiguidade quanto as referências sexuais (Augras, 1989).

As pombas-gira¹⁴ são a corporificação da feminilidade transgressora, com poderes de vingar e de cuidar (Hayes, 2011). Há uma relação mais próxima com “mulheres e homossexuais”, porque aqueles que recebem a pomba-gira em um transe, sejam homens ou mulheres, se transformam por um tempo em rainhas ultrafemininas, sedutoras e prostitutas desbocadas (Hayes, 2011).¹⁵

Xuca e Maicon vão assiduamente à casa de santo de outro pai de santo, Pai Fernando de Xangô, que está à frente de uma das casas de santo mais bem estruturadas e com uma história relativamente longa em Santa Maria. Pai Fernando sustenta que o estreito vínculo entre travestis e pombas-gira advém das formas de atuação da entidade: a pomba-gira “traz movimento, traz alegria” e atua “nas mudanças do corpo das travestis. Ela é parte da mulher que vai surgindo”. As travestis frequentam a casa de Pai Fernando, principalmente nas sessões de quimbanda. Talvez porque, em geral, os médiuns, possuídos pelas pombas-gira que se encarnam em mulheres, gays e travestis, adotam um comportamento sexualmente provocador (Capone, 2004). As travestis chegam após a meia noite, “montadas” com suas pombas-gira, como na mencionada foto de Xuca e Maicon.

¹⁴ As pomba-giras são múltiplas e singulares. Cada qual têm nome, aparência, preferências, símbolos e cantigas particulares. Entre as mais conhecidas, destacam-se: Pombagira Rainha, Maria Padilha, Pombagira Sete Saias, Maria Molambo, Pombagira da Calunga, Pombagira Cigana, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira Cigana dos Sete Cruzeiros, Pombagira das Almas, Pombagira Maria Quitéria, Pombagira Dama da Noite, Pombagira Menina, Pombagira Mironqueira (Prandi, 1996).

¹⁵ Para acompanhar análises sobre a pomba-gira, ver Contins (1983), Contins & Goldman (1984), Augras (1989), Meyer (1993), Prandi (1996), Guimarães (2001), Birman (2005) e Hayes (2011).

A belíssima imagem, que desenhava a relação entre Maria Padilha e Xuca, Zé Pelintra e Maicon, apontava para um emaranhado de entidades, pai de santo, babalorixá. Emaranhado, como pude perceber com o tempo, advindo de relações particulares arduamente construídas entre entidades e médiuns, entre travesti e pomba-gira. Nesses relacionamentos, constroem vínculos, vivenciam conflitos, ou seja, há uma elaboração contínua e mútua entre passado e futuro nas experiências com as entidades espirituais (Rabelo, 2008, p. 113). Dizer que a pomba-gira “abre caminhos” (ver nota de rodapé 13), como o fez Xuca, é sustentar uma história de relações, pressupor um futuro conjunto, apostar nos vínculos e construções entre entidade e travestis, feitas e refeitas nos caminhos, nos itinerários.

Uma das travestis mais assíduas na casa de Pai Fernando é Morgana, de 46 anos, mãe de santo e também nascida de Santa Maria. Ela vive com sua “família de santo”; na casa, moram apenas pessoas que são “da religião” – seu marido e seus filhos de santo. Ela havia se tornando mãe-de-santo em 2014, mas diz que foi “da religião quase a vida inteira”. Tendo sido criada pelo seu pai de santo, a única família que conheceu foi a de família de santo. Como Andrezza, do documentário *Bombadeira*, Morgana fala de um evento importante em sua vida: uma grave enfermidade quase “a derrubou”, mas sua “fé era muito grande”; a pomba-gira era forte e ela “não ia cair”. E, realmente, está recuperada. Morgana atribui à pomba-gira sua saúde, sua alegria de viver: “Pomba-gira [...] é a senhora que manda, que faz e que acontece no cruzeiro, na encruzilhada. É a senhora que traz pra gente o bom viver, que traz pra gente o bem-estar.” Ela incorpora a pomba-gira há anos, e afirma: “Eu me entrego de corpo, alma e coração pra ela, porque eu sei que [...] ela vai trazer coisas boas pra mim e pra quem vir consultar com ela”. Sobre os momentos de incorporação,¹⁶ ela diz: “Eu só sinto a hora que ela me toma

¹⁶ Transe ou possessão, considerados centrais nas religiões de matriz africana no Brasil, é um fenômeno ritual que permite aproximar as pessoas de orixás e entidades. Durante a possessão, um orixá ou um exu “desce” e passa a realizar *performances* com um conjunto de gestos e passos ao som do batuque. Sobre o tema, entre outros, ver Goldman (1984; 1985; 2005), Halloy (2007), Wafer (1991), Iriart (1998), Birman (2005) e Rabelo (2008).

e quando ela me deixa depois. Antes eu posso estar com o maior problema que eu tiver, posso estar com a cabeça cheia, eu esvazio minha cabeça pra me entregar pra ela”.

Quem presencia uma travesti incorporando uma pomba-gira, seguramente vai vivenciar uma arrebatadora *performance* estética e sensual: a beleza estética das danças e das roupas, o ritmo sincopado, a sensualidade e plasticidade dos movimentos, a mistura ensejada do prazer e do perigo, a alegria. A entrada em transe sempre é marcada por gargalhadas, os movimentos se tornam lascivos, os olhares, impudicos, a linguagem, obscena (Capone, 2004). Durante a possessão, a pomba-gira controla o corpo: as travestis entregam-se a práticas e lógicas que não dominam completamente. Pai Fernando salienta a beleza da “entrega para exu, para pomba-gira”. Ele descreve como, numa sessão de quimbanda, durante a incorporação, a pomba-gira toma conta do corpo. A vibração passa para as pernas e toma todo o corpo. “Exu é movimento – pomba-gira é alegria”, ressalta. No movimento, na vibração, o “corpo é entregue” à pomba-gira. Para Pai Fernando, o que a pomba-gira traz para a casa de santo “é o movimento, é a proteção, e o equilíbrio dentro da linha de exu”. É a entrega do corpo que parece lhe impressionar.¹⁷ Há então uma absorvente circulação entre possessão e as transformações do corpo.

Incorporar significa integrar, inserir, juntar, agrupar, vincular, associar, encarnar, corporificar, materializar-se, construir, edificar. Todavia, para pensar as construções das travestis na quimbanda, há que se levar em conta as sutilezas entre “dar forma corpórea a” e “entregar o corpo a”. O termo inglês *embodiment* tem como significados incorporação, personificação, materialização e vem sendo traduzido por incorporação, corporeidade, corporalidade. Viveiros de Castro (1996) fala em “encorporar” para traduzir *to embody*, pois acredita que encarnar ou incorporar seriam inadequados. Esse incômodo com a tradução é semelhante ao que encontro aqui para denominar o que

¹⁷ Compreende-se bem aqui a afirmação de Guimarães (2001) segundo a qual ter uma pomba-gira é uma qualidade do corpo. Ver também Pólvora (1995).

se passa com minhas interlocutoras. Talvez seja interessante,¹⁸ para pensar as experiências das travestis e esse deslize entre “fazer o corpo” e “entregar o corpo”, usar “encorporar”, com o sentido de materializar, construir, edificar, engendrar (trazer à existência) o corpo;¹⁹ e incorporar na acepção atribuída pelas religiões de matriz afro-indígena, ou seja, de incorporar um orixá ou exu.

Como já se viu, incorporar significa receber uma entidade, indica a ação de “entregar o corpo” a um exu ou orixá; “encorporar”, por sua vez, tem o sentido de atuar, performar o corpo. Os corpos das travestis têm fronteiras permeáveis, com movimentos acontecendo na carne, e outros, além da pele, numa interação intensa entre pessoas, objetos, saberes, entes. É nessa interação que se produzem corpos que encorporam elementos como silicone, hormônios, modos de agir, técnicas. Já nos terreiros, incorporam a pomba-gira: entregam seus corpos, que haviam sido (e estão sendo) arduamente construídos.

Uma travesti encorpora, ou seja, busca modificar-se corporalmente e colocar em si dispositivos, instrumentos, tecnologias, implantes, medicamentos que mudam seu corpo. Ela trabalha seu corpo de forma a torná-lo outro. Ao mesmo tempo, incorpora a pomba-gira, abrindo-se mais uma vez à alteridade, “entregando” agora o corpo que fora dificilmente construído. Diante dessa nova alteridade, incorporando entidades, assume essx Outrx que reconfigura corpos e seres em novas ontologias. Talvez o que elas estejam insistindo com esses movimentos é que a saída está mesmo nessa construção infinita que pressupõe uma abertura ao Outrx, num devir intensivo. Um “corpo-devir” que, como Deleuze (1977, p. 7) ensinou, não é imitar, nem fazer como, nem se conformar, o que coloca como inútil a pergunta “devir

¹⁸ Em um primeiro momento e apenas para nuançar aspectos dos processos de invenção dos corpos. Voltarei mais adiante a essa questão.

¹⁹ A despeito da variedade de usos do termo *embody* (em abordagens fenomenológicas, por exemplo), estou pensando aqui nos estudos da ciência, no feminismo e na teoria *queer*. Ver Mol & Law (2004).

em quê?" . À medida que alguém se torna aquilo em que se torna, elx muda tanto quanto elx próprix.²⁰

Compreendidas dessa forma, as transformações corporais das travestis não se constituem em buscas individuais, mas como, vale insistir, uma abertura a Outrxs. Longe de uma soma de indivíduos assoberbados em seus desejos particulares, as experiências corporais e as formulações das travestis parecem dizer que não há um controle do corpo entre o encorporar e o incorporar. Afinal os corpos são sucessiva e insistentemente afetados por instâncias, entidades, dispositivos e surgem como novas ontologias, novas formas de estar no mundo, novas formas de participação.

Assim, a travesti, que trabalhou exaustivamente em seu corpo, que foi afetada e afeccionada por bombadeiras, silicone, médicos, hormônios, que passou horas aprendendo, que buscou serviços de saúde, que sofreu violências nesses locais onde deveria ser cuidada, entrega então seu corpo nas sessões de quimbanda. Tanto na encorporação como na incorporação, as travestis fazem seus corpos, performando-os. Ações, substâncias e entidades produzem corpos.

Dedicando-se a transformar seu corpo, muitas vezes desde a infância ou juventude, fazem de si Outrxs conforme ao que imaginam. Nos terreiros, seus corpos-outro são entregues à pomba-gira. Ao incorporar a pomba-gira, aproximam-se da alteridade que construíram desde sempre. A incorporação parece indicar que os corpos necessitam sempre de atuações e engendramentos. Os corpos constituem-se num devir-outro contínuo que reensaia movimentos de encorporação e incorporação. Esses movimentos tão íntimos se embaralham, fazendo com que encorporar e incorporar sejam apenas instâncias de um mesmo processo: a invenção dos corpos.

²⁰ Aqui altero as próprias expressões de Deleuze ao retirar a universalidade do masculino. Em francês, o texto é "Car à mesure que quelqu'un devient, ce qu'il devient change autant que lui-meme" (Deleuze; Parnet, 1977, p. 7).

POÉTICAS

Essas histórias indicam que o enredamento (e os desenredos) de pessoas, de entidades humanas, não humanas, de orixás e pombas-gira não pode ser olvidado se a busca é a de se aproximar das experiências das travestis, considerando as construções que não elas próprias julgam relevantes. Ao que parece, se levarmos a sério o que dizem, restringir o discurso apenas às negociações com biomedicina e fármacos, acabaria por obliterar formas de atuar, de engendrar os corpos, afetados e efetuados por outras entidades e entes, movidos por outras afecções e afetos – pelo menos, é o que parecem dizer as personagens do documentário *Bombadeira* e minhas interlocutoras. Nesse caso, a teoria funcionaria de forma a obliterar a criatividade (a capacidade de criar) das travestis, retirando a potência de suas invenções.²¹ Ao contrário, acompanhar essas experiências corporais, sua filosofia, a potência de suas “invenções”, pode conduzir não à postura de aplicar teorias-conceitos e de construir as travestis como exemplos (ou contraexemplos) de teorias prévias, mas a busca de aproximação a teorias-outras e a outras poéticas dos corpos.

O termo “invenção” que surgiu em algumas partes deste artigo talvez seja apropriado para pensar as construções das travestis, porquanto mais vinculado à arte do que à ciência e, assim, mais associado à poética das travestis. Valoriza-se dessa forma a criatividade delas, sem usurpar sua criatividade e seu direito de criar, como queria Roy Wagner (1990). Se assim for, invenção estaria próxima das definições de Deleuze & Guattari (1991), quando dizem que a filosofia é a arte de inventar conceitos.²²

²¹ Pensando um pouco nas viagens das teorias, como venho refletindo noutros espaços (Pereira, 2012; 2015), seria interessante indagar qual a potência de se falar em subversão e reconfiguração e, ao mesmo tempo, de desconsiderar as possibilidades criativas de nosxs interlocutorxs. Quais então seriam os limites de um discurso que se encanta pelas transformações subversivas dos corpos, mas que olvida as agências e as elaborações das travestis?

²² Acompanho aqui a formulação de Goldman (2011).

A invenção não é a imposição de uma forma externa a uma matéria inerte, nem a descoberta de pura novidade, nem a fabricação de produto final a partir de uma matéria-prima. Invenção é da ordem da metamorfose contínua – o mundo e os seres sempre criados e recriados a partir de algo preexistente que, como já assinalei, é o próprio movimento de encorporar e incorporar das travestis.

A poética produz um “efeito de estranhamento” (Jakobson, 1960; Langdon, 1999): algo muda quando nos deparamos com as dimensões poéticas da linguagem e da vida. Evidentemente, aqui não se trata apenas da linguagem ou das *performances*, mas de toda poética dos processos de invenção de corpos. Quando pensam nas relações com a biomedicina, as travestis falam em artimanhas, em “artes” e “manhãs” inventadas nas relações. As transformações dos corpos são descritas com termos como “dor da beleza”, “desenhar o corpo”. De todas as formas, a linguagem escolhida para descrever é eminentemente estética – no sentido forte do termo –, o que indica uma junção dos elementos formais e os próprios processos de construção do corpo. Há uma relação entre materialidade e estética, entre poética e substâncias, fármacos, cirurgias, em procedimentos que envolvem ações, eventos, materialidades, entidades e entes.

Ao sair de casa, Xuca pensa em seu corpo, imagina os formatos das coxas, o volume dos cabelos, as dimensões e contornos dos seios, a precisão da maquiagem e sua adequação às atividades do dia. Seu corpo passa por um escrutínio que se enreda nos limites imprecisos entre desejo e possibilidades. Xuca alegra-se pelo fato de a pomba-gira ter permitido seus seios e sua transformação corporal, mas almeja ainda mais. Quando sai para as sessões de quimbanda, perscruta suas roupas, verifica se estão apropriadas à Maria Padilha, como no dia daquela foto em Bagé. Aqui, tudo é pensado: cores, estilo, adereços. Já montada, sabe que as posturas corporais serão outras a partir daí, mesmo antes de incorporar Maria Padilha, antes mesmo de estar na casa de santo. Há uma ação continuada entre Xuca e sua pomba-gira, que vai construindo seu corpo.

O termo “montada” é importante. Montar-se é ato de vestir-se como mulher, perfazendo uma apresentação convincente das qualidades femininas (Benedetti, 2005; Duque, 2011; Vencato, 2013), o que implica um aprendizado de técnicas corporais (Mauss, 1973). Há ainda uma montagem mais ampla, com hormônios, silicones e cirurgias, que, atuando na carne, produzem uma aproximação maior ao “convencimento”. Montar-se de pomba-gira soma-se às montagens cotidianas e, da mesma maneira, deve ser convincente. Mas, há aquelas travestis que incorporam a pomba-gira.²³ Incorporar, ao mesmo tempo, é dar forma corpórea a Maria Padilha, entregar o corpo encorporado, apossar-se de (e ser submetida a) trejeitos, modos e modas, posturas corporais, de maneira a se construir em meio dessas montagens.

Morgana também tem sua pomba-gira. Criada na casa de santo, como já adiantei, fala da pomba-gira em tempos pretéritos. Na sua história, houve uma série de consultas, leituras, debates até que pode se “montar” e até transformar seu corpo, com anuência de todxs na casa de santo, e dos orixás e exus, mas principalmente da pomba-gira. Esse é o motivo pelo qual não deixa de pagar “obrigação todo ano à [minha] pomba-gira”. As obrigações são partes de sua vida e condição para manter seu corpo conforme seu desejo. Talvez por isso tudo, Morgana tenha enfatizado belissimamente: “a pomba-gira me inventa diferente todo dia”. Assim, as incorporações (e suas poéticas) também operam na carne. E aqui posso voltar à provisória distinção entre encorporar e incorporar. As montagens demonstram que são faces de um mesmo processo; em realidade, incorporar é encorporar.

Quando nos terreiros, como pomba-giras, as travestis anseiam por nova linguagem que ofereça condições para serem vistas por outras lentes e por outros ângulos, por espaços onde seus corpos sejam belos e seus desejos legítimos. Buscam entregar o corpo. Os corpos desenham uma relação íntima entre performar-se, montar-se e entregar-se à pomba-gira. Nas encorporações, há uma poética das artimanhas nas relações com a biomedicina,

²³ No decorrer das investigações, deparei-me com as expressões “montar o santo” e “fazer o santo”. Sobre o tema, ver Sansi (2009).

nas reapropriações de tecnologias e materiais. Na economia estilística e fabricação do belo, uma poética se vale de metáforas como “desenho” e de expressões como “beleza”. Tudo isso de fato desenha, entre o desejo e a precariedade, corpos belos, modificando-lhes os contornos e as feições. É uma poética da incorporação, da entrega do corpo, da transformação em Outrx após haver se transfeito. Em todos os casos, trata-se de poéticas de um corpo inventado e reinventado continuamente.

NOTAS FINAIS

Essas histórias e teorias nos contam que modelar (atuar, performar) os corpos é uma questão em aberto (Mol, 1999) e implica sempre a indagação “onde está o corpo?”. As invenções das travestis que busquei percorrer neste artigo assinalam que o corpo não pode se transportar para qualquer lugar, sem custo nem esforço (Mol; Law, 2000). Não há como pensar esses corpos descontextualizados dos intrincados contextos que os produziram, pois tal procedimento seria um tipo de violência que atua retirando aquilo que é mais caro para nossxs interlocutorxs, desprezando suas invenções e formas de agir.

As invenções de corpos não são as mesmas em todos os lugares. Aquelas aqui assinaladas apresentam novas formas de descrever o mundo, movimentos por meio dos quais sinalizam que, para além dos problemas de representação, os corpos podem variar. As experiências de pesquisa, pedagógicas, as imagens e narrativas fílmicas que percorri sugerem que os processos de invenção do corpo das travestis, os movimentos de encorporação e incorporação envolvem-se com múltiplos agentes e mediadores, afecções e afetos. Nos corpos das travestis, a junção de saberes, técnicas, substâncias, entidades, num encontro inusitado, de esferas não equivalentes, mas criativamente incorporadas (com todas as virtualidades que o termo enseja, como vimos no decorrer do texto).

E se as definições com as quais iniciei este artigo (como as de Mauss, Butler, Latour, Mol, Haraway) são boas para pensar, elas não podem, no

entanto, emoldurar e domesticar as experiências e os corpos que teimam em não se encaixar. As travestis interpelam conceitos como engendramento, performatividade, biotecnopoder, na medida em que os processos de incorporação, com as íntimas relações com orixás, exus e suas conformações corporais, complexificam as políticas ontológicas, desenhando outras possibilidades. Essas invenções e suas poéticas permitem o encontro com outras perguntas e com outros mundos (outros corpos).

Diante dessas invenções, talvez não tenha sentido perguntar o que é um corpo de uma travesti, pois, nesse caso, o corpo é algo que se torna constantemente e não algo que se tornou definitivamente. As travestis, sobretudo, tornam-se e transformam-se por meio de relações (re)inventadas. A invenção do corpo é fruto de uma gama de relações virtualmente infinitas, como se o corpo fosse movimento e transformação, com seus limites e suas potencialidades. Perfaz-se, assim, uma poética particular, como aprendi com Deleuze, mas especialmente com as travestis nas casas de santo e com Pai Fernando de Xangô.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA PEREIRA, Marlyson. É a dor da beleza: as travestis e suas corajosas estilísticas da existência. *Anais Fazendo Gênero*, 10, 2015.

AUGRAS, Monique. “De Yjá Mi a Pomba Gira: Transformações e símbolos da libido”. In: MOURA, C. E. Marcondes (Org.). *Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixas*. São Paulo, Edicon & Edusp, 1989, p. 14-33.

_____. María Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 31, p. 293-319, 2001.

_____. Seu Zé. Homenagem ao malandro. *Imaginário da magia. Magia do imaginário*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes/PUC, 2009.

BENEDETTI, Marcos Renato. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 2-21, 1985.

_____. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

_____. Transas e transe: sexo e gênero nos cultos afro brasileiros – um sobrevôo. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

BRAGA, Cíntia Guedes. O corpo trans* no documentário brasileiro contemporâneo: reflexões sobre política e imagens. *Bagoas*, v. 9, n. 12, p. 61-83, 2015.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that matter*. New York and London: Routledge, 1993.

_____. *Undoing gender*. New York and London: Routledge, 2004.

_____. *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

_____. *Frames of war: when life is grievable?* London/New York: Verso, 2009.

APONE, Sandra. *A busca da África no candomblé*. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contra Capa, 2004.

CARRARA, Sergio; VIANNA, Adriana. “Tá lá o corpo estendido no chão...”: A violência letal contra travestis no município do Rio de Janeiro. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 233-249, 2006.

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da pombagira. Religião e violência: uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. *Religião e Sociedade*, v. 11, n. 1, p. 103-132, 1984.

Conner Randy, Sparks Hatfield. *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. New York/London/Oxford: Harrington Park Press, 2004.

CONTINS, Márcia. *O Caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.

CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1977.

DUQUE, Tiago. *Montagens e desmontagens: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume, 2011.

FRY, Peter. Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, v. 1, p. 105-123, 1977.

_____. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: PFRY, P. (Org.). *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 54-73.

GALINDO, Dolores; PIMENTEL, Ricardo; VILELA, Renata. Modos de viver pulsáteis: navegando nas comunidades tans sobre hormônios. *Revista Polis e Psique*, v. 3, n. 2, p. 19-42, 2013.

GARCÍA-BECERRA, Andrés. Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo/género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 45, n. 1, p. 119-146, 2009.

GOLDMAN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1984.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

_____. How to learn in an Afro-Brazilian spirit possession religion. Ontology of candomblé. In: SARRÓ, R.; BERLINER, D. (Eds.). *Learning Religion. Anthropological Approaches*. Oxford: Berghahn Books, 2005, p. 103-119.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social: Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, v. 190, p. 105-137, 2009.

_____. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 89, p. 195-211, 2011.

_____. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GUIMARÃES, Patrícia. O doutor e a pomba-gira: um estudo de caso da relação entre psiquiatria e umbanda. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (Org.). *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, p. 295-316.

HALLOY, Arnaud. Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique. In: NORET, Joël; PETIT, Pierre (Ed.). *Corps, performance, religion*. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers. Paris: Publibook, 2007, p. 87-115.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

HAYES, Kelly. *Holy harlots: femininity, sexuality and black magic in Brazil*. Berkeley, California: University of California Press, 2011.

IRIART, Jorge. *Les femmes dans le candomblé*. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil. Tese de doutorado. Montreal: Université de Montreal, 1998.

JAKOBSON, Roman. Closing statement: linguistics and poetics. In: JAKOBSON, R. *Style in language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960, p. 350-377.

KULICK, Don. Travestis, sex, gender and culture, among Brazilian transgendered prostitutes. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos* v. 5, n. 12, 1999, p. 45-68.

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society*, v. 10, p. 205- 229, 2004.

LEÃO TEIXEIRA, Maria Lina. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, C. Eugênio Marcondes de. *Candomblé: religião de corpo e alma*. São Paulo: Pallas, 2000. p. 33-52.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço*: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: MAUSS, M. (Org.). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1973, p. 365-86.

MEYER, Marlyse. *Maria Padilha e toda sua quadrilha*: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MOL, Anemmarie. Missing Links, Making Links: the Performance of Some Arthrosclerosis. In: MOL, A.; BERG, M. (Org.). *Differences in Medicine: Unraveling Practices, Techniques and Bodies*. Durham: Duke University Press, 1998, p. 141-163.

_____. Ontological Politics: a word and some questions. In: LAW, J.; HASSARD, J. (Org.). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. p. 74-89.

_____. *The body multiple: ontology in medical practice*. London: Duke University Press, 2002.

MOL, Annemarie; LAW, John. *Situating Technoscience: An Inquiry into Spatialities*. 2000. Disponível em: <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Law---Mol---Situating---Technoscience.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2016.

_____. Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia. *Body & Society*, v. 10, n. 2-3, p. 43-62, 2004.

MONTERO, Paula. A cura mágica na umbanda. *Comunicações do ISER* v. 5, n. 20, 1986a.

_____. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986b.

ORO, Ari Pedro (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

_____. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 2, p.345-384, 2002.

_____. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas: revista de ciências sociais*, v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012.

OUDSHOORN, Nelly. *Beyond the natural body: an archeology of sex hormones*. London; New York: Routledge, 1994.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizonte Antropológico*, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PELÚCIO, Larissa. Toda quebrada na plástica: corporalidade e construção de gênero entre travestis paulistas. *Campos*, v. 6, n. 1, p. 97-112, 2005.

_____. O gênero na carne: sexualidade, corporalidade e pessoa: uma etnografia entre travestis paulistas. In: GROSSI, M.; SCHWADE, E. (Org.). *Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Florianópolis: ABA, Nova Letra, 2006, p. 189-216.

_____. Illegitimate Pleasures: “tesão,” eroticism and guilt in sex between clients and travestis in prostitution. In: H. S. S. Carrara et al. (Org.). *Sexuality, Culture and Politics: A South American Reader*. Rio de Janeiro: CLAM, p. 490-507, 2013.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *O terror e a dádiva*. Goiânia: Editoras Cãnone e Vieira, 2004.

_____. 2008. Corpo, sexo e subversão: reflexões sobre duas teóricas queer. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 12, n. 26, p. 499-512, 2008.

_____. Queer nos trópicos. *Contemporânea*, v. 2, p. 371-394.

_____. *De corpos e travessias: uma antropologia de corpos e afetos*. São Paulo: Annablume, 2014.

_____. Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 5, p. 411, 2015.

PERES, Wiliam Siqueira. *Subjetividade das travestis brasileiras: da vulnerabilidade da estigmatização à construção da cidadania*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva. Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

PÓLVORA, Jacqueline Brito. 1995. O corpo batuqueiro. In: LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995, p. 125-137.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1991.

_____. Pomba-gira dos candomblés e as faces inconfessas do Brasil. PRANDI, R. (Org.). *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 139-164.

PRECIADO, Paul. *Manifesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Pensamiento Opera Prima, 2002.

_____. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa, 2008.

_____. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. *Biopolítica del género*. Buenos Aires: Ají de Pollo, 2009, p. 15-42.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, v. 14, n.1, p. 87-117, 2008.

SANABRIA, Emilia. Hormones et reconfiguration des identités sexuelles au Brésil. *Clio*, v. 37, p. 85-103, 2013.

SANSI, Roger. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, v. XLIV, n. 1, p. 139-160, 2009.

SANTOS, Ailton da Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 3., 2013, Salvador. Anais... Salvador: Universidade do Estado da Bahia, 2013.

SANTOS, Milton Silva. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*, v. 6, n. 12, p. 145-156, 2008.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimonis: O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Ed. UnB, 1995.

SOUZA, Martha H. Teixeira. *Itinerários terapêuticos das travestis de Santa Maria/RS*. Dissertação (Doutorado em Enfermagem)–Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2013.

_____. Violência e sofrimento social no itinerário de travestis de Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 31, p. 767-776, 2015.

STRYKER, Susan. Prólogo. In: GALOFRE, Pol; MISSÉ, Miquel. (Ed.). *Políticas trans: uma antologia de textos desde los estudios trans noteramericanos*. Barcelona, Madrid: Egales Editorial, p. 9-18, 2015.

VENCATO, Anna Paula. *Sapos e princesas: prazer e segredo entre praticantes de crossdressing no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2013.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DOCUMENTÁRIO:

ALENCAR, Luis Carlos de. *Bombadeira*. A dor da beleza. Ficha técnica: Direção e argumento: Luis Carlos de Alencar; Produção: Singrea Produções; Co-produção: Grifo.doc; Edição: Fernando Oliveira; Direção de fotografia: Fernando Oliveira e Pedro Léo; Fotografia adicional: Kau Rocha; Assistente de direção: Cely Leal e Patrícia Freitas; Projeto Gráfico: Patrícia Simplício; Trilha Sonora: Glaucus Linx. 2007.

Recebido em: 12/10/2016
Aprovado em: 10/01/2017

