

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia

**Um olhar interseccional sobre feminismos,
negritudes e lesbianidades em Goiás**

Goiânia
Julho de 2006

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia
Mestrado em Sociologia

Um olhar interseccional sobre feminismos, negritudes e lesbianidades em Goiás

Autora: Vanilda Maria de Oliveira

Orientador: Luiz Mello

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Sociologia da Universidade Federal de Goiás como
requisito básico para a obtenção do título de mestre.

Goiânia - GO

Julho de 2006

Agradecimentos

A minha mãe, Nilza, minha irmã, Vanildes, e meu pai, João, que incentivaram e apoiaram a continuação dos meus estudos.

A meu orientador, Luiz Mello, pelo incentivo, a ajuda, a confiança, o carinho e as ricas discussões, tão importantes no final da graduação e no mestrado.

Às/os amigas/os de toda hora, Adélia, Gabriela, Geronei e Gleison.

À professora Marta Rovero, pelo apoio constante.

Ao professor Joaze Bernardino, por ter tão generosamente emprestado material bibliográfico fundamental para meu trabalho.

Ao professor Alecs Ratts, pela contribuição e gentileza de ter participado da banca de qualificação do meu trabalho.

À Eliane Gonçalves, pelo diálogo tão importante.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás, em especial, Jordão Horta Nunes, Dalva Maria Borges, Francisco Rabelo e Pedro Paulo Pereira, pelas aulas que contribuíram para o meu conhecimento e minha paixão pela sociologia.

Às/os colegas do mestrado, pelos momentos agradáveis.

Às/os colegas do grupo de estudos “Famílias, Sexualidades e Direitos Reprodutivos”, por tantos diálogos interessantes.

Às/os pesquisadores da “Rede Parceria Civil, Conjugalidade e Parentalidade de Gays, Lésbicas e Transexuais”, pelas discussões estimulantes.

Às/os professoras/es e companheiras/os do XI Curso de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Reprodutiva, ministrado no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pelas sugestões para minha pesquisa.

Às feministas negras entrevistadas, por terem contribuído com a pesquisa, especialmente à coordenadora do grupo, pelo apoio.

Às lésbicas negras com quem mantive contato, pelo envio de material bibliográfico e pelas conversas que contribuíram para as reflexões.

Resumo

Por meio de entrevistas semi-estruturadas e da observação de campo, nessa pesquisa buscou-se compreender, nos discursos de feministas negras de uma organização não-governamental de Goiânia, os significados atribuídos à interseção entre raça, gênero e orientação sexual e de que modo essa interseção influencia a militância feminista de mulheres negras, lésbicas ou não. É também discutida a maneira como essas feministas negras pensam as imagens moldadas em torno da sexualidade das mulheres negras, como elas percebem a construção da identidade e a militância das mulheres negras lésbicas e como elas vêem a inserção destas mulheres ou de suas bandeiras no próprio grupo. A principal questão que se coloca nessa pesquisa é de que forma a atenção para as interseções têm dado origem a diferentes politizações dos sujeitos subalternizados no feminismo.

Palavras-chave: feminismo, interseccionalidade, relações de poder.

Abstract

Using data acquired through semi-estrutured interviews and participant observation carried out in a non-governmental organization in Goiânia, this research seeks to understand the meanings attributed to the intersection of race, gender and sexual orientation and how these intersections influence black feminist discourses of black and/or lesbian (na heterosexual) feminists. It also discusses the ways in which these black feminists think about images established in respect to black women's sexuality, the way that they perceive the construction of identity and the activism of black lesbians, as well as how they view the insertion of these women or their political claims within their respective groups. The principal question of this research is: how has the attention to intersections given rise to the politicization of different subaltern subjects within feminism?

Key words: feminism, intersectionality, power relations

Sumário

Apresentação	01
1. Definição do tema, do método e do universo da pesquisa	07
1.1 Primeiras aproximações teóricas	07
1.2 O método qualitativo, a observação participante e as entrevistas	26
1.2.1 A observação participante	29
1.2.2 As entrevistas	33
1.3 Descrição interpretativa do universo e dos sujeitos da pesquisa	34
1.3.1 Perfil básico das entrevistadas	37
2. Movimentos e interseções	39
2.1 O feminismo	40
2.2 Feminismo e racismo – o fortalecimento do feminismo negro	44
2.3 Feminismo, lesbianidade e a radicalidade de um feminismo lésbico	54
3. Interseccionalidade e políticas de identidade	66
3.1 Sexualidades e interseções	66
3.2 Assumir-se mulher negra lésbica	76
3.2.1 Armário homossexual	78
3.2.2 Armário negro	87
3.2.3 Armário duplo	93
3.3 “Mulher, negra e ainda lésbica” – diferenças na atuação política	97
Considerações finais	107
Referências bibliográficas	114

1. Definição do tema, do método e do universo da pesquisa

1.1 Primeiras aproximações teóricas

Uma grande quantidade de teóricos se empenhou em definir os movimentos sociais que emergiram na década de 70. Debatendo o conceito “novos movimentos sociais”, que se acabaria por se tornar um paradigma, Melucci (2003) afirma que a novidade está na ênfase na identidade. A identidade coletiva, pautada em critérios ao mesmo tempo subjetivos e coletivos, seria o instrumento que promoveria a solidariedade entre as pessoas ou grupos, que viabilizaria a disputa política e evidenciaria os antagonismos sociais em que surgem os atores coletivos.

Santos (1998), por sua vez, ressalta que o que há de novo nesses movimentos é a denúncia de novas formas de opressão que sobrepõem as relações de produção e que nem mesmo têm relação direta com elas. Segundo Santos, os movimentos pela paz, ecológicos, feministas, homossexuais, anti-racistas etc. se preocupam menos com a questão da divisão da riqueza do que com a cultura, as desigualdades das relações intersubjetivas e a qualidade geral de vida. Além disso, os novos movimentos sociais não denunciam a opressão de uma classe, mas de grupos sociais surgidos em relações historicamente construídas, que não visam somente à transformação das relações de trabalho, mas à transformação dos processos de socialização.

No entanto, Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) não compartilham do paradigma de “novos movimentos sociais”, por acreditarem que a ênfase dos movimentos sociais não está na construção de identidades, mas na contestação cultural. Além disso, as/os autoras afirmam que a realidade particular da América-Latina não permite a adoção de conceitos propostos para a análise de movimentos europeus e norte-americanos, preferindo a expressão “movimentos sociais contemporâneos”. Para elas/es, as culturas políticas da América-Latina são muito influenciadas por aquelas que prevaleceram na Europa ou na América do Norte, com princípios como o racionalismo, universalismo e individualismo. Porém, na América Latina, esses princípios combinaram-se historicamente de maneira contraditória com outros destinados a garantir a exclusão social e política de boa parte das populações e até a controlar a definição do que conta como político em sociedades

extremamente hierarquizadas e injustas, como a falta de diferenciação entre o público e o privado, que fez com que grupos subalternos passassem a ver a política como um negócio das elites. Também relacionada a isso estaria uma predominância de relações de favor, personalismo, clientelismo e paternalismo. Daí, segundo as/os autoras/es, a significativa importância para os movimentos sociais tanto de (re)estabelecer a democracia formal quanto de redefinir essa democracia a partir da ressignificação das noções de poder, direito, espaço público e privado, formas de sociabilidade, ética, igualdade e diferença, cidadania e corpo. Este último, especialmente no caso das lutas por direitos sexuais e reprodutivos, veio ampliar a concepção do poder como algo que transcende o nível institucional formal para algo constitutivo do conjunto das relações sociais.

Assim, Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) salientam que os movimentos sociais contemporâneos, além de traduzir suas agendas em políticas públicas e expandir as fronteiras da política institucional, contribuíram para a redefinição do sentido das noções de cidadania, representação política, participação e da própria democracia, tanto na dimensão política quanto econômica, social e cultural. Os atuais movimentos sociais latino-americanos evidenciam uma ampla gama de esferas públicas possíveis em que os interesses dos mais diversos setores da sociedade não devem ser apenas representados como também remodelados. As/os autoras/es utilizam a expressão “política cultural” para destacar o laço constitutivo entre cultura e política, e as implicações dessa visão para a redefinição de política:

Esse laço constitutivo significa que a cultura entendida como concepção do mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais, não pode ser entendida adequadamente sem a consideração das relações de poder embutidas nessas práticas. Por outro lado, a compreensão dessas relações de poder não é possível sem o reconhecimento de seu caráter “cultural” ativo, na medida em que expressam, produzem e comunicam significados. Com a expressão “política cultural” nos referimos então ao processo pelo qual o cultural se torna fato político. (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000, p. 17)

Dessa maneira, a política cultural envolve lutas de atores sociais concretos em torno de significados e representações. Os movimentos sociais contemporâneos têm cumprido um importante papel no processo de construção de novas concepções e no questionamento de padrões e valores que impedem o exercício da plena autonomia nas esferas individual e social. Para isso, buscaram a extensão do conceito de humanidade (Pitanguy, 2002), na qual as discussões em torno dos conceitos gênero, raça, sexualidade, orientação sexual,

identidade e interseção foram de fundamental importância. Sendo assim, torna-se importante debatê-los.

Beauvoir [2002(1949)] apontou a existência de mitos que afirmavam que a anatomia e a fisiologia dos corpos eram as responsáveis pelas diferenças entre mulheres e homens no domínio cognitivo e comportamental, bem como justificavam as desigualdades sociais. Para fazer frente a esse entendimento, a autora revelou que a opressão da mulher não se deve a fatores biológicos, psicológicos ou econômicos, mas à construção histórica da mulher como um segundo sexo, a “outra” do homem.

Citeli (2001) afirma que quando Simone de Beauvoir disse que "não se nasce mulher, torna-se mulher", expressou o que se tornaria uma bandeira do feminismo: a desnaturalização da mulher. Desde então, segundo Citeli, muitos estudos dedicaram-se a refutar as bases do determinismo biológico verificado em obras de cientistas proeminentes, tanto dos séculos passados quanto do presente, imagens do corpo que se pretendem objetivas e científicas. Citeli acrescenta que estabelecer a distinção entre os componentes natural/biológico em relação a sexo e social/cultural em relação a gênero foi um recurso utilizado pelos estudos de gênero para destacar essencialismos de toda ordem que há séculos sustentam argumentos biologizantes para desqualificar as mulheres, corporal, intelectual e moralmente.

Examinando a evolução dos conceitos de corpo e gênero dos séculos XVIII ao XX, Laqueur (1990) sugere que tem havido modificações fundamentais nos modos como vemos a relação entre o corpo masculino e o corpo feminino. Ele afirma que até o século XVIII o discurso dominante construiu o corpo feminino como uma versão inferior e invertida do masculino, numa concepção hierarquizada de um mesmo sexo. No entanto, as transformações políticas, econômicas e culturais do século XVIII criaram o contexto no qual a diferença e a singularidade entre os sexos tornou-se fundamental. Dessa forma, o modelo hierárquico foi substituído por um modelo reprodutivo em que eram enfatizadas a diferenciação e a oposição dos corpos feminino e masculino, dando origem, conseqüentemente, a dois sexos. O autor está convencido de que, mesmo portadora de contradições, essa reinterpretação da biologia reprodutiva feminina foi convocada para resolver também problemas ideológicos. Ele afirma, então, que apesar da crença que leva

alguns cientistas naturais a acreditar que suas proposições são um "espelho da natureza", elas na verdade refletem, e muito, sua cultura, já que são produzidas dentro dela.

Segundo Weeks (1999), o termo gênero se tornou útil para designar a construção cultural e não biológica das desigualdades entre homens e mulheres. Para esse autor, o conceito gênero satisfaz a compreensão sobre as causas da dominação masculina e indica que a opressão não é algo inevitável, mas, sim, o produto de relações sociais específicas - locais, culturais e históricas - que organizam o todo. Portanto, não são propriamente as características sexuais, mas a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas, que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico.

A corrente do feminismo que atribuiu a origem das desigualdades sexuais a fatores culturais e adotou o termo gênero queria, segundo Stolke (2004), enfatizar o caráter relacional e político das definições normativas da feminidade e da masculinidade. Mas, à medida que os sistemas de gênero emergem como uma dimensão de sistemas de significação, o enfoque analítico se afasta da conduta ou das atividades das mulheres em relação aos homens e o gênero passa a ser entendido como sistema simbólico que deve ser estudado em contextos culturais particulares. Os componentes culturais e biológicos dos estereótipos de gênero podem servir para simbolizar outras dimensões da sociedade como, por exemplo, o valor atribuído às práticas femininas e masculinas. Daí a afirmação de Stolke que o ponto de partida analítico já não são as coisas concretas que podem construir pessoas sexuadas concretas, mas o jogo de classificações e distinções simbólicas de gênero.

Nessa perspectiva, Butler (1999) opõe-se à concepção de que o corpo é o natural e o gênero corresponde ao cultural. De acordo com esta autora, o corpo e o sexo também são construções discursivas que tem a capacidade de produzir aquilo que nomeia. Dessa forma, não existem sujeitos anteriores ao discurso, mas surgem ao serem localizados nele. Esses discursos impõem formas de agir aos sujeitos, ou melhor, tornar-se sujeito implica agir de acordo com a classificação que lhe é feita. Com a noção performatividade, Butler explica que as práticas corporais são formas de reiterar as normas. Essa atuação repetida, no entanto, não é feita à revelia dos desejos dos sujeitos, pelo contrário, a necessidade de

serem reconhecidos enquanto sujeitos faz com que estes desenvolvam um vínculo apaixonado às normas que reproduzem. Esse desejo da norma, ou do normal, é um aspecto do processo de formação da subjetividade em que distinções de pertença ou exclusão são fundamentais.

Há, portanto, um modelo hegemônico dos gêneros que visa produzir mulheres passivas, submissas, resignadas, vaidosas, emotivas e frágeis; mulheres que estão devidamente posicionadas na ordem de gênero. Pelo processo de classificação, atribuição de valores, demarcação de fronteiras e normatização de atitudes, indivíduos que não compartilham dos mesmos parâmetros são vistos dentro de uma perspectiva da diferença negatizada, são sempre os “outros” do discurso. São aqueles condenados a viver como diferença personificada, essencializada, cristalizada (Butler, 1999).

Nesse sentido, Butler (1999) afirma que um dos problemas do pensamento essencialista é fazer do corpo-sexo uma matéria fixa, sobre a qual o gênero viria a dar forma e significado, dependendo da cultura ou do momento histórico, gerando um movimento de essencialização das identidades. Ao contrário disso, Butler mostra que não há um poder que atue sobre os corpos e produz gêneros, mas um atuar reiterado que é poder na medida em que se faz persistente e estável. Dessa forma, é uma atuar como mulher que produz esse gênero. Fazer-se mulher é seguir as ordens de gênero. Esse tornar-se mulher acontece ainda numa relação de alteridade, em que a mulher ocupa a posição de outro absoluto e, conseqüentemente, de corpo absoluto, de pura matéria.

Dessa afirmativa de que o corpo é outro vai um simples passo para à conclusão de que os outros são seus corpos, ao passo que o “Eu” masculino é uma alma incorpórea. O corpo transformado em Outro – o corpo reprimido ou negado e, depois, projetado – ressurgiu para esse “Eu” como a visão dos outros como essencialmente corpo (Butler, 1987, p. 144).

Butler (2001) explica que o processo de subjetivação não é resultado de uma simples interiorização das normas nem da exteriorização dos desejos inconscientes, mas da relação entre as duas coisas. No entanto, se o que os sujeitos fazem é interpretar as normas, eles podem buscar espaços de ressignificação dos discursos normativos e subvertê-los. Mas é exatamente a possibilidade dessa confusão classificatória, dessa desestabilização dos gêneros, dessa desconstrução discursiva que mostra que é possível resistir ao autoritarismo das ordens de gênero. Assim, a construção de novas possibilidades performáticas de gênero

torna possível fazer-se mulher na contestação, na subversão, na ressignificação e na auto-apropriação do seu corpo.

Assim, Bento (2003) fala de processos corporais que podem ser pensados enquanto uma metáfora para a construção da identidade generizadas.

Ser um/a homem/mulher implica um trabalho permanente, uma vez que não existe uma essência interior que é posta a descoberto através dos atos. Ao contrário são esses atos, corporais e lingüísticos, que fazem o gênero. O verbo “fazer” significa assumir uma posição de gênero e, nesse processo, deve-se construir margens discursivas de delimitação com outras experiências (Bento, 2003, p. 16).

Por meio da compreensão dos sistemas simbólicos, Bourdieu (2002) explica que a dominação masculina também é resultado de uma prática pautada nos sistemas de classificação. Bourdieu (1989) argumenta que o indivíduo não reconstrói diariamente sua visão do mundo nem sua forma de agir sobre ele. Ao contrário, ele traz em si disposições duráveis, desejos e habilidades socialmente constituídas, que são ao mesmo tempo cognitivos, emotivos, estéticos e éticos. O habitus é, conforme Bourdieu (1989), um tipo de racionalidade prática que permite ao ator adaptar-se a situações concretas, garantindo assim a regularidade da vida social. O habitus é construído pela reiteração, que na socialização primária encontrará nas instituições familiares, religiosas e educacionais as responsáveis por este processo de reprodução das “verdades” que pouco a pouco vão “naturalizando-se” e sendo incorporadas pelos atores sociais. Dessa forma, o mundo social e suas divisões arbitrárias, a começar pela divisão socialmente construídas entre os sexos, aparecem como naturais, evidentes, inquestionáveis. É essa experiência do mundo social, a qual ele denomina experiência dóxica, que permite que os mecanismos de reprodução dessas divisões se perpetuem e sejam reconhecidos e legitimados.

Assim, conforme Bourdieu, o trabalho de construção simbólica se completa em um trabalho e por um trabalho de construção prática, que impõe uma definição diferencial dos usos legítimos do corpo, sobretudo os sexuais, e tende a excluir do universo do pensável e do factível tudo que caracteriza pertencer ao outro gênero, no processo de produção deste artefato social que é o homem viril ou a mulher feminina. Contudo, como os sistemas simbólicos são “produtos sociais que produzem o mundo”, é possível, dentro de certos limites, transformar o mundo transformando a sua representação, algo que os movimentos

sociais já vêm fazendo com sucesso. Mas, esse autor não nega que as maiores transformações atingiram mulheres de categorias sociais mais favorecidas, daí a importância de ainda se atentar para as questões de classe social, raça/etnia e orientação sexual.

Foucault (1997) esclarece que a sexualidade deve ser entendida no contexto social, cultural e histórico, visto que cada sociedade, em cada época, atribui um significado ao corpo do homem e da mulher e, a partir daí, define as possibilidades práticas e sexuais desses corpos. A sexualidade é criada, segundo Foucault, por um dispositivo e fixada sobre os corpos disciplinados pela norma, modelados por um desejo sexual que os constitui enquanto indivíduos e lhes designa uma identidade. O dispositivo da sexualidade é definido por ele como um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas. Portanto, de acordo com Foucault (1992), os sujeitos são resultados de práticas discursivas estratégicas, situadas historicamente, que fazem parte de relações de poder difusas socialmente. Esses discursos são impostos como verdades, porque são construídos a partir de saberes especializados, que ditam o que é certo ou errado, normal ou patológico. O discurso falocêntrico produz os sujeitos, fixa seus comportamento, suas idéias e seus desejos.

Ainda sobre o caráter produtivo dos discursos sobre a sexualidade, Rubin (1986) chama atenção para o aspecto controlador e punitivo sob o qual a sexualidade tem sido definida nas sociedades ocidentais. No passado, eram especialmente os tabus religiosos que definiam as uniões e atividades sexuais apropriadas segundo a consangüinidade, gênero, espécie. Na modernidade, a medicina e a psiquiatria adquirirão um amplo poder sobre a sexualidade e as preocupações passam a se voltar menos para os parceiros incorretos do que as formas de desejo apropriadas, mais convenientes com os novos sistemas organizados em torno das qualidades de uma experiência erótica. Segundo Rubin, a condenação psiquiátrica das condutas sexuais utilizava conceitos de inferioridade mental e emocional, definindo determinadas práticas como insanas, depravadas e ameaçadoras. Além disso, a medicina e a psiquiatria multiplicaram as categorias de condutas sexuais errôneas: a prostituição, a sodomia, o adultério, o fetichismo, o sadismo, o masoquismo, a

transexualidade, o travestismo, o exibicionismo, o voyeurismo e a pedofilia foram classificadas como disfunções psicológicas.

Rubin (1986) indica diversos discursos que influenciaram o pensamento sobre o sexo no ocidente. Um desses discursos afirma um essencialismo sexual, uma idéia de que o sexo é um dado natural com existência anterior à vida social e ao processo histórico. Outro desses discursos é o de negatividade sexual, que percebe o sexo como algo destrutivo e pecaminoso. Um terceiro tipo diria de um perigo sexual do qual se escaparia por meio do estabelecimento e manutenção de uma fronteira entre a sexualidade “boa” e “má”. Um quarto tipo de discurso estipularia uma hierarquização dos atos sexuais, em que no topo da pirâmide estão somente os heterossexuais reprodutores casados. Abaixo destes estariam os heterossexuais monogâmicos não casados, seguidos dos heterossexuais em geral. As parcerias estáveis de lésbicas e gays estariam na borda da respeitabilidade. Os homossexuais “promíscuos” estão acima só dos grupos situados ao fundo da pirâmide, que incluem os transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, profissionais do sexo, trabalhadores da pornografia, pedófilos e zoófilos. Segundo Rubin, os indivíduos cuja conduta figura no alto da pirâmide se vêem recompensados com o reconhecimento de sua saúde mental, respeitabilidade, legalidade, mobilidade física e social, apoio institucional e benefícios materiais. À medida que descemos a escala, os indivíduos que as praticam se vêem sujeitos à presunção de enfermidade mental, ausência de respeito, criminalidade, restrições a sua mobilidade física e social, perda de apoio institucional e sanções econômicas.

Ainda segundo Rubin, as feministas dividem-se em uma corrente de feministas moderadas, que se concentram em discutir sexualidade pautando-se nos problemas do consentimento, e outra, de radicais sexuais, que busca legitimidade legal e social para toda conduta sexual voluntária. Estas últimas acreditam que consentimento não significa vontade e afirmam que a atividade heterossexual pode ser livremente elegida ou imposta pela força, sanções econômicas, pressões familiares, estigma erótico, discriminação social, ideologia negativa e informações deturpadas sobre as condutas eróticas servem para dificultar a eleição de opções sexuais não convencionais. No entanto, em várias partes do mundo a legislação ou representações sobre a homossexualidade a consideram, por si só, um ato contra a natureza humana e, portanto, condenável. A criminalidade desta prática

estaria implícita ao próprio ato. Para Rubin, precisamos formular uma teoria radical do sexo que identifique, descreva, explique e denuncie as injustiças eróticas e a opressão sexual. Esta teoria estaria apoiada em uma ética que julgue os atos sexuais pela forma como os parceiros se tratam na relação amorosa, pelo nível de consideração mútua, pela presença ou ausência de coerção e pela quantidade e qualidade de prazeres que proporcionam e não pelo sexo e quantidade dos parceiros, se são ou não comerciais, com ou sem vídeo, entre tantas outras preocupações atuais.

Nesse mesmo sentido, Plummer (1984) argumenta que cada cultura estabelece os limites da vida erótica dos sujeitos por meio de "restrições de quem" e "restrições de como". As primeiras têm a ver com a eleição das parcerias segundo o gênero, a idade, o parentesco, a raça, a classe, etc.; as segundas dizem respeito tanto aos órgãos que podem ser utilizados na prática sexual – orifícios que podem ser penetrados, partes do corpo que podem ser tocadas – quanto com a forma como essas práticas podem se dar – posições sexuais, frequência e circunstâncias das relações sexuais.

Mas, como realça Weeks (1999), embora o corpo biológico seja o local da sexualidade, a sexualidade é mais do que simplesmente o corpo. A sexualidade tem tanto a ver com nossas crenças, ideologias e imaginações quanto com o nosso corpo físico. Este autor utiliza o termo sexualidade como “uma descrição geral para a série de crenças, comportamentos, relações e identidades socialmente construídas e historicamente modeladas que se relacionam com o corpo e seus prazeres” (p. 44). Weeks (1999) entende que o termo sexualidade surgiu no século XIX juntamente com a instauração de um conjunto de regras e de normas apoiadas em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas que promoveram mudanças no modo pelo qual os indivíduos davam sentido e valor a sua conduta, desejos, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. Ainda segundo ele, existe um discurso de heteronormatividade, isto é, uma obsessão com a sexualidade normalizante, através de discursos que descrevem a situação homossexual como desviante. A sociedade propõe representações de mulheres, de homens, de crianças, negras/os, velhas/os etc., constrói um tipo de sexualidade adequado a cada sexo, idade, raça, ao mesmo tempo em que tenta estabelecer essas sexualidades. Isso significa que há um padrão construído que envolve determinados tipos de comportamentos, de sentimentos e de interesses. São todos significantes construídos junto a significados que constituem em

determinado momento histórico o que é percebido como masculinidade e que se opõe à feminilidade. Weeks salienta que é precisamente em meio a esses discursos que representações hegemônicas de heterossexualidade são produzidas.

Rich (1993) introduz o conceito de heterossexualidade compulsória para identificar a coerção à heterossexualidade e, desse modo, o condicionamento material e simbólico dos corpos femininos à reprodução. Nessa perspectiva, as mulheres são levadas a pensarem sua preferência sexual e atração pelos homens como naturais, encobrendo os mecanismos que exigem, organizam e produzem a heterossexualidade. Sendo assim, a lesbianidade torna-se perigosa tanto para o domínio masculino quanto para a “reprodução da espécie” e deve ser silenciada, estigmatizada e punida. Rich propunha a análise da heterossexualidade como um sistema complexo de imposições, de leis, de controle, nas esferas do político, religioso e do jurídico.

Por meio do seu conceito de “matriz heterossexual”, Butler (2003) afirma que o gênero é construído sob o padrão da heterossexualidade. Sendo assim, a tecnologia social opera de forma a modelar corpos femininos e masculinos e determinar suas performances a fim de produzir homens e mulheres normais. Baseada nas dicotomias sexo/gênero e homem/mulher, cria corpos inteligíveis e estáveis. Nessa lógica, os corpos femininos devem ser sedutores, devem despertar nos homens o desejo de usufruir deles sexualmente, corpos treinados para o serviço doméstico e, principalmente, corpos reprodutores. Portanto, além de ordenar performances, o gênero indica o destino das mulheres. As mulheres, ou as “verdadeiras mulheres”, são relegadas à submissão, à passividade, à servidão aos homens, à família e ao lar. Sendo assim, não se pode pensar a sexualidade fora das relações sociais e de poder.

Navarro-Swain (2000) argumenta que as imagens e valores de cada época ajudam a construir um discurso científico que decide a respeito do normal e do patológico. Nesse sentido, a tolerância com práticas sexuais diversas está relacionada com o grau de hegemonia da heterossexualidade compulsória enquanto norma absoluta. No entanto, as classificações e hierarquias sexuais se modificam ao longo do tempo. Esta autora define como heteronormatividade a norma que fixa a heterossexualidade. Dessa forma, a mulher é definida, adquire significado junto com o homem, sem ele está sozinha e não pode

experimentar emoção, prazer ou amizade. As mulheres não poderiam dispensar os homens de suas vidas.

Falar de lesbianismo não é apenas descrever práticas ou elaborar definições; é sobretudo tentar observar como uma certa prática sexual se insere nas relações sociais, como é avaliada, julgada, denegrida, louvada ou silenciada no desenrolar da História. É também colocar questões relativas à identidade do humano, à delimitação das pessoas dentro de categorias sexuadas – mulher e homem – que as condicionam e as enquadram em modos de ser, maneiras de sentir, de perceber o mundo e a si próprias (Navarro-Swain, 2000, p. 11).

Dessa forma, Britzman (1996) entende que há um capital sexual, no sentido de uma economia política da sexualidade, em que está de um lado a heterossexualidade e, de outro, a homossexualidade com um desequilíbrio entre os signos do valor de uso e os signos do valor de troca. Segundo Britzman, a heterossexualidade pode ser intercambiada por aceitação social, competência social, prazer e poder, enquanto a homossexualidade possui apenas valor de uso, ou seja, o único benefício da relação é o prazer que ela mesma pode proporcionar. Britzman destaca ainda que os diferentes e conflitantes discursos sobre a sexualidade indicam as práticas e as condutas sociais contraditórias que tornam inteligíveis ou não a afeição, o desejo e o erotismo.

Por outro lado, não se pode esquecer que a construção de diferentes grupos raciais também tem sido um forte elemento de criação e manutenção de desigualdades e hierarquias sociais.

Guimarães (1999a) visibiliza a idéia de que a raça não tem um estatuto biológico, mas social. Segundo ele, a ideologia racista promove a naturalização da vida social, isto é, a explicação de diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais. O problema consiste em tomar a realidade social como um reflexo das diferenciações fenotípicas, não levando em conta que estas, sim, são resultados da forma como os atores sociais constroem os significados. Esse autor acrescenta que foi a adoção de uma visão equivocada da biologia humana, expressa pelo conceito "raça", que estabeleceu uma justificativa para a dominação permanente de indivíduos e povos, sujeitos pelas armas, pela conquista, pela destituição material e cultural.

A partir do entendimento de que o racismo não é mais uma ideologia que justifica desigualdades, mas que as produz e reproduz, Guimarães (1999b) detecta mecanismos

sociais que permitem o funcionamento do racismo como sistema: um deles é a substituição da noção de raça pela de cultura para as explicações das diferenças entre grupos humanos; outro é a troca oficial da noção de raça pela de cor, que garante a percepção de um contínuo de cor que impediria a identificação de grupos raciais; a manutenção de um sistema de hierarquização social e desigualdade de tratamento perante a lei que contamina todas as relações sociais; a acusação de racista a quem utiliza argumentos racialistas para as desigualdades ao invés de alegar diferenças de classe; por fim, a dissimulação de que o racismo é um fenômeno individual, não social. Aliás, a discriminação racial no Brasil é invisibilizada, segundo ele, devido à atribuição da classe como categoria explicativa da destituição material em que se encontram os negros. Dessa forma, ainda segundo Guimarães (1999b), o entendimento do racismo não como produto de ações individuais, mas como mecanismos que atuam de modo a promover a discriminação, inscritos na operação do sistema social e que funcionam, até certo ponto, à revelia dos indivíduos, deu margem a um novo esquema interpretativo que ficou conhecido como racismo institucional.

É importante destacar que quando se fala em classes no Brasil deve-se notar, segundo Guimarães (2002), que as desigualdades na distribuição de bens materiais e culturais nesse País está fortemente relacionada com a distribuição desigual de bens simbólicos, na qual a escravidão, a inferiorização e a discriminação dos negros se constituíram mecanismos de segregação, diferente acesso ao mercado e empobrecimento da população negra.

Mesmo que uma corrente de autores enfatize a necessidade de se descartar a noção de raça, já que ela não existe biologicamente e não dá conta de toda a diversidade de grupos humanos que é inclusa na utilização dessa categoria, Guimarães (2002) alega que raça deve ser utilizada como uma categoria eficiente para se analisar as relações sociais, visto que a crença em raças é um impulsionador de ações e mecanismos sociais discriminatórios. Além disso, raça não deveria ser dispensada como uma categoria política, já que se pretende desconstruir ideologias racistas.

Ianni (2004) argumenta, então, que a raça é sempre racialização, ou seja, trama de relações compreendendo integração e fragmentação, hierarquização e alienação. A raça é,

de acordo com Ianni, criada e reiterada social, psicossocial e culturalmente, envolvendo jogos de forças sociais e processos de dominação e apropriação. Dessa forma, racializar os outros é também politizar as relações cotidianas.

Bernardino (2004) adverte que mesmo com o dismantelamento de teorias biológicas e crenças mal-informadas que contribuíram para constituir raças humanas a partir de traços morfológicos, como cor da pele, tipo de cabelo e formato do nariz, a noção de raça continua fundamentando hierarquizações e discriminações entre indivíduos. Bernardino enfatiza que o fato de a raça não encontrar subsídios científicos não impede que ela não tenha eficácia social, ao contrário, ela constitui um critério significativo nas relações sociais e de poder perceptível nas desigualdades econômicas e na distribuição desigual de vantagens sociais.

A interpretação das relações raciais no Brasil tem se concentrado na defesa ou questionamento de três paradigmas: a “democracia racial”, o “branqueamento” e a “discriminação ou desigualdade racial” (Motta, 2000). A democracia racial está associada a uma construção ideológica de uma nação que se torna mestiça a partir da fusão harmônica das três raças e culturas que havia no Brasil no período colonial. De acordo com essa ideologia, a miscigenação levaria o Brasil do futuro a assistir ao surgimento de um novo tipo racial mais aproximado do europeu do que do africano. O mestiço representaria a harmonia racial existente no Brasil e contribuiu para a percepção do Brasil como um paraíso racial. (Silvério, 2004).

Além da miscigenação, o projeto de branqueamento, visível nas políticas e na legislação sobre a imigração brasileira, foi também o resultado do pensamento, divulgado pelas elites, de que o atraso do País era decorrente da sua composição racial. A ideologia do branqueamento age de uma forma que, no Brasil, milhares de negros são levados a assimilar os valores e a cultura do grupo branco como legítimos.

Fonseca (2000) afirma que se pode deduzir que, no Brasil, as teorias raciais, que transformaram as desigualdades sociais em marcas de diferenças essenciais, tiveram de conviver com o mito da miscigenação, visto com tendência de transformação positiva, porque concebida como impulso ao branqueamento da população.

Utopicamente se pensava que a massa indiferenciada de negros, herdada da escravidão, iria desaparecendo à medida que seus descendentes se integrassem ao modelo de sociedade democrática, livre e branca, aceito sem grandes conflitos. Acreditava-se, assim, num modelo de sociedade que promovia a defesa dos interesses do negro, pois possibilitava a sua integração como homem livre, ainda que o aprisionasse em condições subumanas de existência (Fonseca, 2004, p. 93-94)

Conforme Motta (2000), o terceiro paradigma, “discriminação e desigualdade racial”, afirma que existem mecanismos que garantem a dominação racial de um grupo (brancos) sobre outros (não-brancos). Os autores que adotam essa perspectiva fazem parte de uma corrente, iniciada com os trabalhos de Hasenbalg (1979), que analisa a subordinação dos negros por meio de dados demográficos e estatísticos. Esses trabalhos tornaram-se de grande importância para percepção das condições sócio-econômicas de diferentes segmentos da população brasileiras e, a partir daí, ajudam a compreender o quanto raça tem sim um significado na construção dessa realidade.

Venturi & Bokani (2004), por exemplo, mostram por meio de pesquisa quantitativa que os brasileiros reconhecem que há racismo no país, mas acreditam que o problema está sempre no outro e não nas próprias práticas e crenças. As autoras identificam na pesquisa que 90% de brasileiros admitem a existência do racismo; por outro lado 96% dizem não ter preconceito de cor. As autoras concluem que, seja por temor ou desconforto com o estigma de ser preconceituosa, seja pela dificuldade de encarar o próprio preconceito, a maioria das pessoas projeta o preconceito de cor e o racismo para o conjunto da sociedade, omitindo a própria contribuição. Venturi e Bokani acreditam que o crescimento da crítica e dos debates sobre o racismo fortaleceu a divulgação de uma retórica politicamente correta e reconhecem que o fato de haver receio por parte da população de exprimir suas convicções preconceituosas é um avanço porque indica que a sociedade está atenta para essa questão. Até porque, para se reproduzir socialmente, o preconceito precisa se manifestar tanto nos espaços privados quanto nos espaços públicos.

Outros autores, no entanto, acreditam que é exatamente o preconceito camuflado, mascarado que impede a tomada de medidas eficazes para o seu combate. Para Santos (2004), o racismo mascarado praticado no Brasil funciona de modo a encobrir as injustiças, as violências, as discriminações e as desigualdades sociais existentes entre os segmentos branco e negro da população brasileira. Essa autora afirma que essa falsa harmonia entre as

“raças” no Brasil faz com que haja uma gradação entre o que é racismo e o que não é tão racista.

Segundo Hanchard (2001), a eficácia do racismo no Brasil se dá pelo modo peculiar em que ele tanto é produzido quanto negado. Hanchard percebe que a hegemonia racial dos brancos no Brasil funciona de modo a estruturar a desigualdade racial, negar sua existência por meio da ideologia da democracia racial e da criação de vários mecanismos para garantir sua perpetuação. O que o movimento negro faz é procurar denunciar e corrigir as desigualdades, mesmo em condições restritivas e muito repressivas, que incluem a coerção física, a censura pública e acusações de racismo.

Venturi & Bokani (2004) apresentam dados sociodemográficos importantes para compreender a dimensão do racismo brasileiro. Para uma média de 61% da população brasileira, que não ultrapassou o ensino fundamental, encontrou-se com essa escolaridade 57% dos brancos, contra 67% dos negros. Na outra ponta, para os 9%, em média, que chegaram a ingressar em um curso superior, entre os brancos essa taxa atinge 13%, contra 6% dos negros. No que diz respeito à renda, em setembro de 2003, a renda individual média da população brasileira que trabalhava era de R\$ 573,23 por mês. Mas a renda média dos brancos atingia R\$ 644,46 – 24% superior à dos negros, que era R\$ 522,15. Semelhantes desigualdades se observam quanto à renda familiar: enquanto 40% da população brasileira sobrevivia com renda familiar de até 2 salários mínimos (SM), entre os brancos 30% possuía esse rendimento, contra 47% dos negros. No outro extremo, na faixa acima de 5 SM, onde estavam apenas 16% da população brasileira, os brancos chegavam a 21%, contra 11% dos negros.

Oliveira (2001) nos mostra, utilizando os índices sociodemográficos da PNAD de 1999, que a população negra estuda em média 4,2 anos enquanto a população branca 6,2 anos; a taxa de analfabetismo da população negra é de 22% enquanto a taxa da população branca é de 9%; entre a população negra o analfabetismo funcional é de 40%, enquanto na branca é de 22%; 32% dos domicílios com chefes negros foram classificados como inadequados pelo IBGE contra 12% dos domicílios de chefia branca; apenas 26% dos domicílios considerados adequados tinham chefia negra, ao passo que os domicílios adequados, com chefia branca, são 54%; dos domicílios sem água tratada, 35% são

chefiados por negros e 19% são chefiados por brancos; dos domicílios sem esgotamento sanitário, 50% são chefiados por negros e 26% são chefiados por brancos; a taxa de mortalidade infantil é de 4% para brancos e de 6% para negros; no caso da mortalidade de menores de cinco anos, a taxa é de 5% para brancos e 8% para negros.

Santos (2001) destaca que a perspectiva de um governo democrático estável depende do grau de extensão de garantias de direitos e do exercício de cidadania por sua população. Somos um País com enormes diferenças sócio-econômicas, construído sobre bases escravistas e em que as políticas sociais são ineficazes no combate às desigualdades raciais. Portanto, a premissa da igualdade racial e a negação concomitante das contínuas práticas racistas contemporâneas na sociedade influenciam não apenas a maneira como as pessoas percebem as relações raciais, mas sua própria definição de democracia e de quem é e quem não é considerado cidadão.

Neste sentido, Crenshaw (2002) observa ainda que a junção entre diferentes categorias identitárias gera um desempoderamento dos sujeitos, pois, assim como os aspectos de gênero da discriminação racial, os aspectos raciais da discriminação de gênero não são totalmente abordados nos discursos dos direitos humanos. Por isso a necessidade de se perceber as várias formas pelas quais o gênero intersecta-se com um conjunto de outras identidades e a maneira como essas interseções contribuem para a vulnerabilidade de diferentes grupos de mulheres. Crenshaw adota então o conceito de interseccionalidade, que permite capturar os aspectos estruturais e dinâmicos da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Segundo ela, a partir desse conceito podemos pensar sobre a forma pela qual o cruzamento do racismo, do sexismo e da homofobia cria desigualdades que posicionam social e politicamente alguns grupos.

De acordo com Carneiro (2003), o que poderia ser considerado como história ou reminiscência do período colonial permanece vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem supostamente democrática, mantendo intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. Carneiro acrescenta que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido a experiência histórica diferenciada que as mulheres negras tiveram e, assim, não tem dado

conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade dessas mulheres.

Sobre o mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito. Fazemos sim parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação. Quando falamos em romper o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase “exige-se boa aparência” (Carneiro, 2003, p. 50).

Crenshaw (2002) mostra dois problemas ao não se atentar para a intersecção identitária. Um deles, a superinclusão, acontece quando uma condição específica de determinadas mulheres é apontada como um problema geral das mulheres, não deixando claro que alguns grupos de mulheres estão mais sujeitos a abusos do que outros. Outro problema é a subinclusão, que acontece, por exemplo, quando os homens e mulheres que fazem parte do mesmo grupo étnico ou racial entendem que a sua subordinação seja resultado exclusivo da identificação racial, tornando invisível as questões de gênero. Dessa forma, a diferença torna-se invisível e com ela a percepção de que distintos grupos vivenciam opressões de formas diversificadas. Assim, devemos estar atentos para as diferenças inter e intragrupo.

Vivemos um período especialmente interessante em que se vê, ao mesmo tempo, uma multiplicidade de identidades e a crescente valorização das teorias e políticas pós-identitárias. Se, por um lado, o fato de apoiar uma causa ou um grupo já cria uma identidade, como é o caso dos “simpatizantes”, por outro lado, os estudos queer mostram que as identidades não dão conta da diversidade de relações contemporâneas entre pessoas do mesmo sexo. A partir da percepção de que as identidades são complexas, múltiplas, contraditórias e instáveis, as teóricas/os *queer* começaram a questionar as estratégias utilizadas na produção de identidades que pretendiam dizer de uma estabilidade, fixidez, essência e coerência dos sujeitos. Esses teóricas/os *queer* procuraram construir um novo

paradigma de análise das dicotomias tradicionais constitutivas dos discursos para mostrar o quanto elas eram responsáveis por restrições de comportamentos e subordinações de sujeitos.

Para Foucault (1986), o discurso é uma estrutura histórica, social e institucional formada por enunciados, termos, categorias e crenças que estão envolvidas na elaboração de significados e na produção de saberes, que são, por sua vez, constitutivos das organizações disciplinares e profissionais, instituições e relações sociais. Foucault mostra assim que não existe um poder localizado, mas manobras discursivas de poder, que oprimem e fabricam sujeitos, incitam comportamentos e instituem modos de ser, mas que também permitem, por outro lado, resistências, contestações, aceitações e transformações.

Derrida (*apud* Scott, 1988) mostra, por sua vez, como, na constituição dos discursos, são utilizados termos binários que estabelecem oposições fixas e hierárquicas entre si. Formula-se um termo dominante, referente, e outro, oposto a ele, subordinado e derivativo. No entanto, a produção desses termos como pólos opostos esconde o fato de que eles são interdependentes. Desse modo, o privilégio dos primeiros dependem da subordinação dos segundos. Derrida indica que a lógica dos discursos hegemônicos poderia ser abalada por meio de um processo desconstrutivo que desestabilizasse estrategicamente os pares binários por meio da inversão e da mudança de posições desses termos. Essa desconstrução provaria como cada pólo contém o outro e depende desse outro para adquirir sentido.

Portanto, para os teóricos e militantes políticos *queer*, adotar uma identidade é aceitar uma classificação e uma posição de sujeito em relações sociais dicotômicas, assimétricas e hierarquizadas. Por isso, acreditam que as identidades não conseguem desestabilizar os discursos normativos. Butler (1999) salienta que um enunciado não só descreve, mas realiza o que descreve. A palavra se converteria em ato na medida em que seu pronunciamento circunscreve relações de poder. Um nome tem, segundo ela, a força de uma invocação sempre repetida.

Referindo-se especialmente à dicotomia hetero/homossexual, mas de modo que alcance outras, Butler afirma que um insulto reitera os discursos homofóbicos e confere um lugar discriminado aos sujeitos nominados.

Si un enunciado performativo tiene éxito eventualmente (y me refiero al “éxito” como algo única y exclusivamente eventual), no se debe al hecho de que una intención gobierne con éxito la acción del discurso, sino a que esa acción es el eco de una acción anterior y *acumula el poder de la autoridad a través de la repetición o cita de un conjunto de prácticas autoritarias precedentes*. Esto significa, por consiguiente, que un enunciado performativo “funciona” hasta el punto de que *encubre y recurre a* las convenciones constitutivas que lo activan. (Grifo no original. Butler, 2002, p. 58-9)

Butler explica como o termo *queer* – uma forma pejorativa de se referir à homossexuais, originalmente com sentido de sujo, estranho –, designa um lugar de abjeção àqueles a quem se refere. No entanto, quando *queer* é apropriado pelo movimento homossexual e reinterpretado politicamente como diferença não normatizada, afirma as possibilidades de subversão da heteronormatividade e criticando a noção de estabilidade da identidade.

Jiménez (2002) afirma que as pessoas *queer* abalam noções universalistas, transgridem padrões unívocos e subvertem de forma sistemática seus próprios limites e da heteronormatividade. Para ele, a legitimação dos homossexuais como minoria, sobretudo rara e estranha, não representa uma vitória mas uma perpetuação do regime social no qual dominações, hierarquias e exclusões são produzidas. A teoria *queer*, segundo Jiménez, estaria preocupada menos em promover uma vitimização das/os homossexuais do que em denunciar a forma como os discursos são histórica, social e culturalmente formulados no sentido de definir, justificar e legislar sobre diferenças e desigualdades.

... los estudios queer pretenden ejercer una profunda revisión de las prácticas asociadas a la normalidade e a la perversión, a la sexualidad y al erotismo, de las nociones de producción cultural y de reproducción social, del activismo político y del compromiso intelectual, de las identidades individuales y colectivas, de las retóricas de lo explícito y de lo implícito (Jiménes, 2002, p. 25).

No que diz respeito às relações raciais, Brah (2004) mostra o modo como o termo negra/o - que tem sido utilizado como um insulto e promovido o racismo contra as pessoas negras - é absorvido pelo movimento negro e pelo feminismo negro e extraído de suas significações essencialistas e pejorativas, promovendo a articulação política em torno das

lutas anti-racistas. No entanto, segundo ela, esse termo não dá conta, por si só, da diversidade de experiências de mulheres e homens negros/os em relação à classe, etnicidade, religião, geração, origem nacional, etc.

Essa constatação vai no sentido do que Butler (2002) tem afirmado de que as categorias identitárias, ainda que sejam eficazes contra as opressões que denunciam, podem também, sobretudo quando usadas coletivamente, reproduzir normatizações e diferenciações e, portanto, devem ser revistas diante de críticas dos sujeitos políticos que sintam-se excluídos por elas. Butler reforça, dessa maneira, o argumento de que classificações são utilizadas a um preço e com uma intenção e que os sujeitos políticos devem sempre rever e, quando necessário, refutar seus usos.

1.2 O método qualitativo, a observação participante e as entrevistas

No entender de Godoy (1995), a pesquisa qualitativa compreende um conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam descrever e decifrar os componentes de um sistema complexo de significados. O método qualitativo é utilizado quando a pesquisa visa ao exame detalhado de um ambiente, sujeito ou situação particular.

Como mostram Bourdieu, Chamboredon & Passeron (2000), o mais importante no trabalho da/o socióloga/o é o tratamento que se dará ao objeto. Considerando que os da sociologia falam e que os temas dos quais essa ciência trata são pré-contruídos social e historicamente, estes autores enfatizam que nossa principal tarefa é reconstruí-los fora do senso comum. Nesse sentido, a recorrência às teorias científicas e a adequação entre estas e as técnicas de coleta de dados tornam-se de grande importância. Isso porque o vínculo entre signo e significado depende do arcabouço de interpretação empregado pela/o pesquisadora/or, que lhe serve de visão de mundo e de referencial.

Quando tratamos de temas como sexismo, racismo e lesbofobia, notamos quão arraigadas estão essas pré-construções e a necessidade de se refletir sobre elas. Não podemos ignorar que os sujeitos envolvidos numa pesquisa são pessoas que se encontram

em determinada condição social, com suas crenças e valores constituídos e relacionados com os sistemas de dominação vigentes.

Velho (1986) destaca que quando a/o pesquisadora/or decide tomar sua própria sociedade como objeto de pesquisa, é preciso sempre ter em mente que sua subjetividade precisa ser incorporada ao processo de conhecimento desencadeado, o que não significa abrir mão do compromisso com a obtenção de um conhecimento mais ou menos objetivo, mas buscar as formas mais adequadas de lidar com o objeto de pesquisa. Assim, quando fazemos pesquisa qualitativa é importante entender que as interpretações dos resultados estão diretamente relacionadas com nossa própria experiência de campo, posição social, idéias e relações construídas com as investigadas. Além disso, cabe à/ao pesquisadora/or a eleição de uma corrente teórica e dos próprios dados que ela/e vai eleger como sendo importantes para a pesquisa. Nessa pesquisa, serão tomados como dados não somente as observações de campo e as entrevistas como também a reação da comunidade acadêmica ao tema proposto, por fornecer indícios de análise.

Em uma pesquisa em que se faz observação de campo, em especial, a relação pesquisadora/pesquisadas e dados/escrita adquire uma importância significativa. Wortmann (1995) enuncia que uma pesquisa que inclua a observação envolve, de um lado, o "encontro etnográfico", que consiste na relação pessoal entre a/o pesquisadora/or e aquelas/es que estuda e, de outro, a construção de um texto consistente no qual a/o pesquisadora/or fala sobre aquelas/es que procurou entender para a comunidade acadêmica e a sociedade em geral. Portanto, o processo de dar inteligibilidade às informações coletadas em campo com a ajuda da teoria está também relacionado com uma experiência pessoal e intransferível de relacionamento intersubjetivo. Isso significa, de acordo com Wortmann, que cada pesquisa participante, enquanto pesquisa de campo e enquanto texto, é uma solução pessoal possível, entre várias, no sentido de dar conta do que foi observado e de traduzi-lo cientificamente. Não existe, então, um modelo único de pesquisa participante, pois trata-se, na verdade, de adaptar em cada caso o processo às condições particulares de cada situação concreta – recursos financeiros, duração, contexto sociopolítico, objetivos etc.

Como aponta Brandão (1999), durante anos aprendemos que uma metodologia científica adequada deve ignorar a subjetividade da/o pesquisadora/or e evitar qualquer proximidade entre esta/e e as/os pesquisadas/os. Mas ele acredita, porém, que não é propriamente um método objetivo de trabalho científico que determina *a priori* a qualidade da relação entre as partes envolvidas na pesquisa, mas que a lógica, a técnica e a estratégia de uma pesquisa de campo dependem tanto de pressupostos teóricos quanto da maneira como a/o pesquisadora/or se coloca na pesquisa e através dela. A relação com a prática política das/os pesquisadas/os desafia a/o pesquisadora/or a ver e compreender o campo, seus sujeitos e suas determinações, tanto através de suas pessoas, quanto a partir do que constitui a razão da prática, e que vai constituir conseqüentemente, a razão da pesquisa.

De acordo com Giddens (1993) um outro problema de algumas noções que têm predominado a respeito da pesquisa de campo é que, por muito tempo a academia viu as/os pesquisadas/os como mero reservatório de informações, como dados, incapaz de analisar a sua própria situação e de procurar soluções para seus problemas. Nesse caso, a pesquisa fica exclusivamente a cargo de “especialistas”, pois somente estas/es possuiriam a capacidade de formular os problemas e de encontrar formas de os resolver. No entanto, os sujeitos pesquisados não são pessoas que participam subalternamente da pesquisa da/o pesquisadora/or, mas pessoas reflexivas, que analisam sua situação e que controlam o acesso da/o pesquisadora/or às informações que julgam poder ou não ser reveladas. A reflexividade, de acordo com Giddens (1991), se manifesta como uma relação com o mundo social em que tanto os indivíduos quanto as instituições passam a considerar a si próprios e às relações em que estão envolvidas/os como objeto de reflexão.

No caso dessa pesquisa, em que houve uma imposição de problemática, essa constatação foi evidente. O grupo de feministas negras (GFN), objeto desta investigação, não tinha a discussão da lesbianidade como pauta e diante da nova situação passou a refletir sobre suas práticas e razões. Considerando que estamos lidando com sujeitos reflexivos, mesmo que o objetivo da pesquisa seja tão somente produzir um conhecimento acerca de uma dada realidade, o pesquisador não está livre de produzir mudanças, pelo “simples” fato de ter entrado em campo.

1.2.1 Da observação participante

No final de 2004, quando decidi estudar a interseção gênero, raça e orientação sexual e seu efeito na militância pelos direitos das mulheres, negras/os e homossexuais, soube que havia apenas uma ong feminista de mulheres negras em Goiânia. Esse grupo está inserido em um conjunto de quatro grupos feministas em que os outros três, no entanto, não têm a discussão das relações raciais como prioridade. O movimento negro de Goiânia, por sua vez, não tem uma estreita relação com o feminista nem homossexual, mesmo sendo mulheres suas principais lideranças. No caso do movimento GLBT, composto por ongs e um Fórum, seus componentes são, em sua maioria, homens brancos com exceção de um grupo que discute conjuntamente negritude e homossexualidade e, conseqüentemente, a visibilidade negra e lésbica é secundária. Não há um grupo autônomo de lésbicas em Goiânia, elas fazem parte dos grupos feministas e homossexuais.

Por intermédio de uma amiga, entrei em contato com Daniela, do grupo de feministas negras, e fui conversar com ela na sede do grupo. Quando falei que tinha a intenção de estudar a percepção do grupo em relação à lesbianidade de mulheres negras e sua participação nos movimentos sociais, Daniela avisou que não seria uma tarefa fácil. Justificou falando que o grupo não aceita bem a lesbianidade porque a maioria das mulheres vem de movimentos da igreja (das pastorais da juventude e do negro). Disse ainda que algumas têm dificuldade para se apresentarem enquanto feministas e contou que quando deu uma entrevista falando que se fosse lésbica não teria problemas em lidar com isso as outras mulheres do grupo ameaçaram que, se ela se assumisse enquanto lésbica algum dia, sairiam do grupo.

Ao longo deste primeiro contato, Daniela fala de várias mulheres negras de outros movimentos que são lésbicas e me fornece os *e-mails* de algumas delas. Daniela torna-se um importante apoio na realização da pesquisa ao agir como uma facilitadora do acesso ao campo. Esse papel não se deveu somente por ser a líder do grupo, mas pelo fato de que ela já havia tentado sem êxito incluir a discussão da lesbianidade no grupo. Ela revelou que acreditava que a minha pesquisa pudesse ajudar a desenvolver esse debate. Como se vê, uma pesquisa é uma via de mão dupla porque pode atender tanto aos interesses e às

expectativas da pesquisadora quanto da pesquisada, ainda que não tenha necessariamente um objetivo educativo ou de intervenção.

Começo então a me encontrar com Daniela em alguns eventos nos quais ela ia representando o grupo. Somente em fevereiro de 2005, quase três meses depois, começo a conhecer as outras mulheres do grupo, sempre por intermédio de Daniela. Percebo que as outras integrantes resistiam a falar comigo e fico preocupada. Peço para que Daniela marque um dia para me apresentar as outras integrantes do grupo e no dia e hora marcados só aparece Bia, que aliás já havia trabalhado em uma ong feminista por muitos anos e trabalhava ainda em uma outra ong LGBT¹. Quando pergunto pelas outras mulheres, Daniela me diz que elas queriam saber exatamente do que eu iria falar antes de me conhecerem, por isso estavam ali somente ela e Bia para me ouvir explicar sobre o meu trabalho. Converso durante um bom tempo com as duas, explicando que minha pesquisa visava entender como as feministas negras percebiam a questão da lesbianidade entre mulheres negras e saliento que queria falar sobre lésbicas e não necessariamente com lésbicas. Disponho-me a levar o projeto de pesquisa para que elas lessem, no que concordam. Depois de um curto período de tempo acabo conhecendo primeiro Flávia, depois Ana e somente em julho, quatro meses depois, conheço Carmem. Esta foi a única com quem eu tive pouco contato, nos vimos apenas por três vezes, sendo uma no momento da entrevista.

Bia sempre se mostra bastante curiosa para saber qual a minha orientação sexual, mas eu desconverso sempre, considerando que a afirmação de uma identidade sexual poderia interferir de alguma forma nos resultados da pesquisa. Isto porque, como já vimos, o cientista deve estar consciente de que sua atuação em campo produz diferentes efeitos, como fazer com que sua visão imponha uma pressuposta legitimidade.

Na pesquisa participante tanto o pesquisador desenvolve um procedimento para conhecer a comunidade que estuda quanto o grupo no qual ele se insere mobiliza seu sistema de classificação para tornar aquele que inicialmente era um “estrangeiro” em uma pessoa reconhecível (Silva, 2000b). No caso dessa pesquisa, em que procurei entender os significados que um grupo de feministas negras atribui à interseção entre gênero, raça e

¹ Sigla utilizada para se referir às Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros.

orientação sexual, as próprias categorias adotadas na pesquisa tornaram-se importantes para o meu reconhecimento. Isso se explica pelo fato de que na observação participante a subjetividade torna-se importante também no nível de envolvimento com o problema de pesquisa, que, no caso de um estudo de movimentos sociais, não é apenas um tema, mas uma causa, como já demonstrou Brandão (1999).

Daniela, por sua vez, revela que as mulheres do grupo estão com medo de me conhecer e falar comigo, porque eu teria “muita escolaridade” enquanto elas teriam pouca. Ela me convida para trabalhar com elas, pois elas precisam de pessoas com maior escolaridade para participar de eventos que tenham participantes com curso superior e pós-graduação. Digo que enquanto estiver realizando a pesquisa não seria conveniente, porque os papéis de militante e pesquisadora poderiam ser confundidos.

Com o tempo vou percebendo que a minha posição de pesquisadora acaba por criar uma distância entre mim e as mulheres que constantemente “brincam”, dizendo que eu as estou vigiando, investigando-as. Por várias vezes enquanto conversávamos algumas delas me perguntavam, rindo, se eu estava com o gravador ligado ou se aquilo que estavam dizendo naquele momento iria para a dissertação. Noto que à medida em que vou à sede com bastante frequência e que passo a colaborar com tarefas simples no grupo, como ajudar na arrumação da sede, na organização da biblioteca, a fazer compras, passar listas de frequência em eventos, as pessoas passam a me tratar com menos receio e formalidade. Com o tempo algumas passam até a me apresentar enquanto uma integrante do grupo e a me colocar na escala de certos eventos agendados, chegando ao ponto de eu ter que lembrá-las que eu estava ali como pesquisadora.

Eu, que ao iniciar a pesquisa havia imaginado que os fatores que causavam a discriminação às mulheres negras eram os de gênero e raça, descubro durante a convivência que a questão da escolaridade é elemento muito significativo na construção das redes de relações e dos espaços de discussão do grupo. Daniela me revela que por muito tempo sua capacidade de falar publicamente e a própria ação do grupo foram questionadas pelo fato de ela (s) não ter (em) curso superior. Conta que a maioria das líderes de ongs de mulheres negras de outros estados do Brasil são mestres ou doutoras e que ela teve que se esforçar muito para conquistar seu espaço. Diz ainda que já perdeu

parcerias financeiras devido ao fato de o grupo não ter pessoas com curso superior, capazes de formular projetos em um nível que possam concorrer com os apresentados às agências financiadoras.

Nos Conselhos de Saúde, segundo Daniela, ela teve que lutar, estudar e argumentar muito para que reconhecessem seus argumentos a respeito das especificidades das mulheres negras. Além disso, em muitos eventos de Goiânia, para os quais o grupo é convidado para representar as mulheres negras, é dado a elas apenas o espaço na platéia, com agradecimentos à presença no microfone; quando muito, são convidadas para a mesa de abertura de algum evento, informação que eu comprovei com a observação em campo. No entanto, nos eventos organizados pelo grupo, voltados para a população negra, em que Daniela é palestrante, percebo uma grande empatia por parte dos ouvintes. Flávia explica que as mulheres negras ficam muito satisfeitas quando se vêem representadas na palestrante, situação que, segundo ela, raramente acontece em Goiânia.

No mês de junho de 2005 começo a realizar as entrevistas. O trabalho de campo foi de grande importância antes deste momento, porque permitiu uma melhor interação com as entrevistadas e uma melhor compreensão do contexto do qual elas falavam. Além disso, fatos importantes que aconteceram tornaram-se pontos fundamentais para serem ressaltados nas entrevistas, como um seminário que tratava de direitos sexuais que ocorreu em junho de 2005, organizado por uma ong feminista de Goiânia. Nesse seminário foram discutidos temas como diversidade sexual, a questão do ser ou estar lésbica, o reconhecimento dado às mulheres negras no feminismo e o debate da lesbianidade com recorte racial, cobrado por uma participante lésbica e negra.

Mas, como bem observa Stolcke (1991), a relação que se estabelece com os sujeitos da pesquisa é diferente quando se está com gravador desligado, que se dá com maior grau de intimidade. No caso das minhas entrevistas, algumas entrevistadas pediram para conversar um pouco com o gravador desligado tanto antes quanto depois das conversas “formais”. Nesses momentos, aproveitavam para falar da sensação de estarem sendo observadas, das impressões em relação à minha pesquisa e à mim mesma.

1.2.2 Das entrevistas

De acordo com Minayo (1994), a observação participante e as respectivas anotações de campo são úteis para o registro de informações além daquelas fornecidas nas entrevistas formais, isso porque as observações de conversas informais, atitudes, gestos, expressões, chistes, que digam respeito ao tema da pesquisa, se tornam uma ferramenta indispensável numa pesquisa qualitativa, porque ajudam a compor o quadro de representações do grupo.

As entrevistas realizadas foram do tipo semi-estruturada, ou seja, feitas com a ajuda de um roteiro com uma maior parte de perguntas abertas. O roteiro, como explica Minayo (1994), é um instrumento orientador, facilitador, de ampliação e aprofundamento da entrevista. Algumas ferramentas vão sendo definidas no próprio processo. Inclusive este roteiro não pode ser construído antecipadamente ao conhecimento do grupo e precisa estar relacionado às específicas de sua aplicação. A entrevistadora deve atentar que o modo e a ordem em que se faz as perguntas pode influenciar muito e o conhecimento prévio das entrevistadas pode ser bastante útil nesse sentido. O roteiro foi construído com a intenção de perceber como essas mulheres viam a si mesmas, a sua militância política, a discriminação às mulheres negras, a lesbianidade, a lesbianidade de mulheres negras e a militância das negras lésbicas. O principal instrumento de registro foi o gravador.

Um outro aspecto importante da entrevista, que é apontado por Orlandi (1993), é a questão do silêncio. Esta autora afirma que o silêncio, assim como a fala, tem suas formas de produção, que a/o entrevistadora/or deve procurar perceber. Segundo Orlandi, a própria fala pode se tornar silenciadora, quando se diz algo para fugir de determinado assunto, para não permitir que se toquem em outros ou para dizer algo diferente e até oposto ao que se esperaria ouvir.

No que diz respeito ao número de pessoas entrevistadas, o procedimento que se tem mostrado mais adequado é o de ir realizando entrevistas até que o material obtido permita uma análise mais ou menos densa das relações estabelecidas naquele meio e a compreensão de "significados, classificações, práticas, valores, atitudes e sentimentos"

(Duarte, 2002). Foram feitas três entrevistas com Daniela e duas com cada uma das outras integrantes do GFN.

Todas as entrevistas foram realizadas na sede do grupo, que considerou que assim seria mais conveniente por se tratar de uma pesquisa que tinha interesse pelo grupo e não pelas mulheres individualmente. Das sete mulheres do grupo, foram entrevistadas seis, tendo uma se recusado a dar entrevista por motivos não justificados. Todas receberam um pseudônimo. As entrevistas tiveram duração média de 1 hora e 15 minutos. Antes das entrevistas, as entrevistadas assinaram um termo de compromisso em que autorizavam o uso do material gravado e recebiam a garantia de que haveria sigilo absoluto com relação às fitas, às transcrições, que as suas identidades seriam protegidas e que as informações dadas não circulariam entre as outras componentes do grupo. Aliás, vale ressaltar que o projeto de pesquisa, com os termos de consentimento e responsabilidade foram aprovados pelo Comitê de ética de pesquisa da Universidade Federal de Goiás.

Durante o processo, foram observadas as divergências entre as respostas, os gestos, as recusas a responder determinadas perguntas, as insinuações, os risos etc. Essas sutilezas podem indicar a reação da entrevistada à pergunta ou ao tema. O ponto principal fica sendo a perspectiva que cada pessoa tem das coisas de acordo com os seus círculos simbólicos e a linguagem própria para classificá-los a partir da sua posição no mundo, de suas experiências e das práticas do seu grupo.

As entrevistas realizadas tiveram seus conteúdos transcritos na íntegra, inclusive as intervenções da entrevistadora. A transcrição segue o mais fielmente possível a fala dos sujeitos em termos de transgressões gramaticais, pronúncia e interrupções, o que foi mantido nos trechos citados na dissertação.

1.3 Descrição interpretativa do universo e dos sujeitos da pesquisa

Vale contar, antes de tudo, como surgiu essa organização não-governamental². Uma ong é uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos, registrados em cartório,

² Baseado nas conversas “informais” e na entrevista com Daniela.

com CNPJ. O grupo foi idealizado por Daniela, uma jovem negra que, segundo ela, desde criança se sentia inconformada com a posição que as mulheres negras ocupavam na sociedade. Daniela conta que por várias vezes foi vítima de racismo e que se perguntava se o destino das mulheres negras seria mesmo ser lavadeira, como todas as que ela conhecia. Filha de pais analfabetos, Daniela, que cursou até o ensino médio, acompanhava o pai nas reuniões da pastoral do negro para escrever fatos importantes das reuniões a pedido dele. No entanto, por não ser católica e sim umbandista e por perceber que o papel de destaque na Pastoral do negro era dado aos homens, Daniela nunca chegou a fazer parte da Pastoral. No colegial, em 1994, Daniela conheceu um grupo feminista pioneiro em Goiânia e se sentiu bastante atraída pelo feminismo. Contudo, percebeu que ali não havia mulheres negras, ou pelo menos que se identificassem como negras, e começou a se perguntar se o protagonismo do feminismo seria restrito às mulheres brancas. Daniela conta que se perguntava se existiriam mulheres negras que tivessem mestrado e doutorado e que lutassem por seus direitos.

Segundo ela, quando foi estudar na biblioteca dessa ong feminista composta por mulheres brancas³, percebeu que ali não havia livros que falassem sobre mulheres negras, apenas alguns poucos que falavam da questão racial. Com a ajuda de uma dessas feministas que tinha contato com feministas negras, Daniela fica sabendo de um encontro de feministas negras em Belo Horizonte, em 1994. As amigas de Daniela ajudam com a passagem e ela vai só com o dinheiro do ônibus e diz que “passa apertada”. Chegando lá Daniela não é bem recebida porque ali só estavam mulheres negras que faziam parte de grupos ou ongs com um nível significativo de institucionalização. Para ser aceita entre elas, Daniela diz que tem um grupo de mulheres negras em Goiânia que queria se articular com os outros. Com esse argumento e a ajuda de uma importante figura do feminismo negro no Brasil, Daniela consegue ser aceita entre essas mulheres e passa a participar de suas reuniões e eventos diversos.

Depois disso, a próxima etapa seria formar realmente o grupo de feministas negras de Goiânia. Daniela começa então a conversar com as mulheres da Pastoral do Negro para que elas se unissem enquanto mulheres negras e formassem um grupo independente. Muitas dessas mulheres aceitaram a idéia, inclusive algumas freiras negras da Pastoral.

³ Decidi me referir ao grupo como Grupo de feministas brancas - GFB

Com o tempo Daniela vai trabalhando nessa Associação de mulheres negras a idéia de formarem um grupo feminista, preocupado em denunciar a opressão de gênero somada à opressão racial. No entanto, a idéia de que feministas eram “sapatonas”⁴ acabou por afastar as mais temerosas de serem assim taxadas e o grupo inicial de 35 mulheres acabou tornando-se um grupo de 8, que criou uma ong de feministas negras em 1999. Uma dessas mulheres faleceu e duas saíram. Há dois anos foram incorporadas outras duas mulheres no grupo, as mais jovens delas. Torna-se importante ressaltar que a constituição do grupo contou com a colaboração do GFB. Por meio de um projeto de fortalecimento de grupos feministas, o GFB auxiliou o GFN tanto com doação de materiais para a sede, tais como computador, mesas e cadeiras, quanto com orientações de uso de computador e administração de uma ong. Além disso, o GFN tinha vagas garantidas nas capacitações e seminários do GFB.

Atualmente, o GFN está com a coordenação regional da Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Reprodutivos, faz parte da Articulação Nacional de ongs de Mulheres Negras Brasileiras e dos Conselhos Estadual e Municipal de Saúde. Os principais eixos de trabalho do grupo são a saúde, a geração de renda e a elevação da auto-estima das mulheres negras. Esses trabalhos são desenvolvidos por meio do esclarecimento da população negra carente a respeito de doenças que prevalecem entre os afro-descendentes, da pressão política para a elaboração e implantação de políticas públicas que reconheçam as especificidades da saúde da população negra em geral e das mulheres negras em particular, da realização de cursos de maquiagem e tranças para que as mulheres negras possam sobreviver trabalhando com a estética negra e da promoção de oficinas de auto-maquiagem, tranças e vestimenta afro para que as mulheres possam conhecer e valorizar a beleza e a cultura de origem africana.

O grupo conta com poucos recursos, sendo os gastos com a manutenção da sede assegurados com doações e com auxílio de um único projeto de fortalecimento institucional com término previsto para outubro de 2005. A cada evento que promove o grupo busca parcerias. A sede consiste em um barracão de três cômodos, com móveis gastos conseguidos com doações, a pintura já antiga, um pequeno acervo de livros e outros

⁴ termo utilizado pelas mulheres do grupo.

materiais bibliográficos, um computador, um altar e muitos tecidos coloridos enfeitando o ambiente.

1.3.1 Perfil básico das mulheres:

Para montar o perfil dividimos as entrevistadas em três subgrupos, seguindo um critério de aproximação entre elas, considerando a idade, a religião e escolaridade. Por ser um grupo pequeno, cada subgrupo possui 2 mulheres.

O primeiro subgrupo é composto pelas mulheres mais jovens da organização, Ana e Bia, ambas católicas que também freqüentam centros de umbanda, universitárias que estudam em uma instituição de ensino particular com auxílio de bolsas e são as que foram mais recentemente incorporadas à organização. No segundo subgrupo estão as mulheres de idade intermediária, que concluíram o ensino médio, uma católica (Carmem) e outra umbandista (Daniela), co-fundadoras do GFN. No terceiro subgrupo estão as mulheres com maior idade, Flávia e Gilda, que, apesar de terem se afastado um pouco da experiência religiosa devido à militância, são muito católicas, participavam inclusive de Pastorais da igreja. Flávia concluiu o ensino médio e Gilda o ensino fundamental. Ambas são co-fundadoras do GFN.

Um hábito importante para a maioria das mulheres do grupo é a utilização do rastafari. Ele funciona como o que Sansone (2003) identificou como um “traço estético de afirmação”. As integrantes acreditam que as tranças são importante instrumento para que as mulheres negras acreditem na sua beleza, que é tão negada pela sociedade. Um outro traço importante é a amarração dos panos. Embora utilizado com menos freqüência, na maioria das vezes em eventos importantes, esses panos amarrados no corpo servem para evidenciar a cultura africana e tornam-se um forte marcador identitário.

Faz-se imprescindível também registrar a importância da religião na configuração do grupo. Na recepção da sede, de frente para a entrada, há um altar com a imagem de uma santa, uma bíblia, cristais e desenhos de santos. Essas imagens correspondem tanto a santos católicos quanto a orixás da umbanda. Daniela, que é quem freqüentemente representa o

grupo em atividades públicas, sempre inicia suas falas com agradecimentos a seus orixás protetores. Muitas das conquistas, relações e atitudes dessas mulheres são justificadas por motivos religiosos.

No próximo capítulo serão discutidos os conflitos, arranjos e rearticulações promovidas pelas mulheres negras e lésbicas no feminismo, em especial, o modo como as feministas negras de Goiânia estão envolvidas na militância feminista e negra, quais os significados que elas atribuem à lesbianidade e qual a relação delas com as feministas lésbicas.

Capítulo 2. Movimentos e interseções

Uma forte característica dos movimentos sociais contemporâneos é a autocrítica constante, especialmente no que diz respeito à própria diversidade de sujeitos que os compõe e ao fato de que categorias como gênero, raça, classe, geração, orientação sexual etc. podem determinar lugares privilegiados ou subalternos nos próprios movimentos. A percepção das contradições leva os atores sociais a buscar novas estratégias políticas que incluem tanto o combate a hierarquizações internas quanto a criação de espaços autônomos de militância. O feminismo é um dos movimentos em que isso tem sido bastante visível. Indígenas, negras, lésbicas, bissexuais, pobres, jovens, trabalhadoras etc. passaram a reclamar um olhar feminista sobre suas especificidades e sua inclusão nas pautas políticas.

Sabat (2001) ressalta, no entanto, que apesar de uma pessoa ser marcada por distintos traços de diferença (ser negra, homossexual, mulher, religiosa, etc), os movimentos organizados na luta pelos direitos humanos, em geral, procuram esmaecer as diversidades internas existentes a partir da eleição de um ou dois traços que supostamente uniria a todos. Internamente, jogos de diferenças patrocinam tensões, rupturas, rearticulações e negociações permanentes. Todavia, a união em torno desse(s) traço(s) permite a formulação de certa igualdade e, por ela, a possibilidade do sentimento de pertencimento a um grupo humano. Ou seja, viabiliza a própria existência dessas comunidades organizadas e dos fatos políticos que patrocinam. Nesse caso, a igualdade não se opõe à diferença mas se constitui com ela.

Nesse contexto, Curiel (2004) afirma que a identidade tem servido como ferramenta simbólica para a viabilização das estratégias políticas nos movimentos sociais da América Latina porque buscam reafirmar uma subjetividade contextualizada, mostrada como efeito de fatos históricos que posicionam os sujeitos subalternamente e promovem a negação de seus direitos. Portanto, a identidade, segundo ela, se desenvolve de maneira coletiva na medida em que é uma identificação de si em relação a outros e, além disso, permite entender como vão se elaborando os conflitos sociais e os discursos hegemônicos.

Pelos fins de nossa pesquisa, a seguir nos concentraremos em discutir especificamente as relações das negras e das lésbicas com os feminismos brasileiros.⁵

2.1 O feminismo

Sarti (2004) destaca um conjunto de fatores que contribuíram para a eclosão do feminismo brasileiro na década de 1970: o reconhecimento oficial pela Organização das Nações Unidas (ONU) da questão da mulher como problema social em 1975, declarado o Ano Internacional da Mulher, o que favoreceu a criação de um movimento social que ainda atuava nos bastidores da clandestinidade, abrindo espaço para a formação de grupos políticos de mulheres que passaram a existir abertamente e a discutir a condição feminina no cenário internacional; a modernização trazida pela ditadura a partir dos anos 1960, que gerou a expansão do mercado de trabalho e do sistema educacional e, ainda que de forma excludente, novas oportunidades para as mulheres. Somada a esse processo de modernização, a efervescência cultural de 1968 possibilitou a emergência de novos comportamentos afetivos e sexuais, relacionados ao acesso a métodos anticoncepcionais e às terapias psicológicas e à psicanálise, e influenciou decisivamente o mundo privado. Novas experiências cotidianas entraram em conflito com o padrão tradicional de valores nas relações familiares, sobretudo por seu caráter autoritário e patriarcal.

No entanto, o feminismo teve que enfrentar, ainda, o fato de ser uma ideologia que tem marcas sociais precisas, formado por mulheres com educação universitária, pertencentes a camadas médias, com alguma experiência de vida cosmopolita, associadas ao exílio político ou à formação educacional e profissional, recursos de ordem material e simbólica não acessíveis a todas as mulheres, sobretudo na sociedade brasileira, marcada por profundas desigualdades sociais (Sarti, 2004; Pinto, 2003). Em razão disso, como mostra Sarti, as feministas que quiseram se aproximar das classes populares mais tarde tiveram que disputar espaços e até fazer alianças com a Igreja Católica, que cooptava as mulheres pobres para o trabalho das pastorais, inspirada na Teologia da Libertação. Para

⁵ Para discutir o feminismo brasileiro, em muitos momentos serão utilizadas autoras que se referem ao feminismo latino-americano, considerando as semelhanças históricas de experiência de escravidão e ditadura militar e da situação de desigualdades sociais e econômicas das mulheres nessa região.

isso, discussões a respeito do aborto, sexualidade, planejamento familiar, entre outras, permaneceram no âmbito das discussões privadas, feitas em pequenos "grupos de reflexão", sem ressonância pública.

De acordo com Sarti (2004) duas correntes predominaram nas décadas de 70 e 80. Uma delas mais voltada para a atuação pública organizada das mulheres, que se concentrava em questões relativas ao trabalho, ao direito à saúde e à redistribuição de poder entre os sexos e outra preocupava-se sobretudo com as relações interpessoais, tendo no mundo privado seu campo privilegiado e que se manifestou principalmente através de grupos de estudos, de reflexão e de convivência.

De qualquer forma, o feminismo contribuiu intensamente para a transformação dos valores e práticas sociais a partir do questionamento de símbolos e significados arraigados e internalizados sobre a mulher e tudo o que deles é consequência. Ao reivindicar um olhar que parte da própria mulher para se autodefinir, o movimento feminista proporcionou uma extensão da igualdade no nível das relações pessoais e tem conseguido diminuir gradualmente as desigualdades entre os sexos. Considerar os sujeitos de direitos como seres sexuados leva à introdução do tema da diferença sexual no campo supostamente assexuado da cidadania e questiona o conceito moderno de igualdade civil e política que historicamente havia servido de fundamento para as exclusões de gênero, de classe, raça, orientação sexual, entre outras (Giddens, 1993).

Sob uma perspectiva feminista, essas desigualdades devem ser enfrentadas por meio da transformação dos significados e valores atribuídos ao feminino e ao masculino e do questionamento das produções biológicas e culturais que invocam diferenças sexuais para explicar variações nas habilidades, capacidades, padrões cognitivos e possibilidades humanas.

Quanto à formação de uma identidade feminista no Brasil, Alvarez (2000) também afirma que, primeiramente, foi uma identidade forjada por mulheres intelectuais e profissionais liberais, brancas e de classe média em sua maioria, que militavam na oposição clandestina e no movimento estudantil da década de 1970. Esta identidade se opunha à esquerda, que insistia em ver a opressão feminina como questão secundária; às

mulheres da oposição que se diziam femininas mas não feministas; às mulheres dos grupos de base, geralmente vinculados à Igreja; e à imagem distorcida pelos meios de comunicação de “ódio aos homens”. Ser feminista significava então ter uma política centrada num conjunto de questões específicas das mulheres, aderir a determinadas normas de organização e agir em certos espaços públicos para aprofundar a análise da opressão de gênero e promover a consciência dessa opressão.

Ainda segundo Alvarez (2000), o descentramento das práticas feministas nos anos 90, junto com a proliferação de protagonistas, questões e reivindicações conturbou a política cultural feminista construída nos anos 70 e 80, dando origem a uma vasta gama de novas práticas e intervenções culturais-políticas que garantiram que as demandas, discursos e práticas políticas dos movimentos feministas se disseminassem amplamente pelo tecido social, constituindo teias de movimentos político-comunicativos que se estendem no interior e através de coletivos feministas e ONGs, redes, organizações populares de mulheres, sindicatos, parlamentos, universidades, igrejas, meios de comunicação e outras organizações e instituições. Além disso, ganhou força uma atuação dentro da academia, o que garantiu uma explosão do tema no mercado editorial. No plano governamental, criaram-se conselhos da condição feminina, em todos os níveis, federal, estadual e municipal. A questão da violência contra a mulher começou a ser tratada em delegacias próprias e, no âmbito da saúde, emerge como problema de saúde pública, que requer atenção especializada.

Alvarez se refere ainda à *onguização*, que diz respeito à especialização e profissionalização progressivas de um número crescente de ONGs dedicadas a intervir nos processos das políticas nacionais e internacionais por meio de avaliação de políticas públicas, pesquisas e gerenciamento de projetos. As ONGs tipicamente têm equipes profissionais especializadas e pagas e, às vezes, um grupo limitado de voluntárias; recebem fundos de agências bilaterais e multilaterais e de fundações privadas (geralmente estrangeiras); fazem planejamento estratégico pragmático para desenvolver relatórios ou projetos destinados a influenciar as políticas públicas e oferecer assessoria ao movimento de mulheres, bem como serviços variados para mulheres de baixa renda. Outra forte tendência verificada no feminismo na década de 90 é a formação de coalizões locais, nacionais e regionais, por meio de fóruns, redes e articulações estruturadas formais.

Em todos os movimentos sociais, e especialmente no feminismo, a construção e configuração de novos vínculos interpessoais, inter-organizacionais e político-culturais com outros atores coletivos foi uma estratégia que se mostrou bastante útil e eficaz. Fatores como a onguização e as articulações, porém, também contribuíram para o surgimento de divisões entre as feministas. Com efeito, estavam se re/desenhando novas fronteiras *dentro* do campo feminista e distinções dualistas, agudas, eram freqüentes nos discursos das militantes (Alvarez, 2000).

No entanto, as relações desiguais de poder entre as mulheres geraram uma nova gama de feminismos que enfatizavam o caráter plural e heterogêneo das mulheres e dos movimentos de mulheres.

“Com a expansão do feminismo negro, feminismo lésbico, feminismo popular, ecofeminismo, feminismo cristão e assim por diante, a segunda metade dos anos 80 e os anos 90 viram a proliferação de novas protagonistas cujas trajetórias político-pessoais diferiam de modo significativo daqueles das primeiras feministas (referidas agora como “históricas”) cujos discursos enfatizavam a forma em que raça/etnia, classe, sexualidade, idade são *constitutivas* das identidades de gênero e cujas práticas diferiam às vezes da política cultural dos primeiros anos do feminismo latino-americano” (Alvarez, 2000, p. 393-4).

Sendo assim, devemos destacar que a criação do que se tornou um *slogan* atual - de que existem tantos feminismos quantas forem as feministas - não surgiu num vazio, mas como resultado de lutas, rupturas e contestações das mulheres que não se sentiam contempladas pelos discursos e agendas políticas feministas e procuraram novas formas de feminismo para transformar a sua situação social, política, econômica e cultural.

Oliveira & Sant’anna (2002) argumentam que o obscurecimento das interseções de categorias identitárias nos movimentos tem como principais razões o desejo de se evitar uma atenção negativa sobre o grupo, o que poderia dificultar ainda mais as suas ações políticas e a preocupação em não demonstrar a existência de grupos marginalizados dentro dos próprios grupos subordinados. O resultado disso é a invisibilidade de grupos em que se combinam diferentes fatores de discriminação nos movimentos sociais e ONGs, a falta de políticas públicas voltadas para grupos específicos de indivíduos multiplamente discriminados e os debates restritos em torno destas questões nas conferências internacionais.

2.2 Feminismo e Racismo – o fortalecimento do feminismo negro

Hasenbalg (1996) afirma que a ênfase na miscigenação, tida como indicadora de tolerância racial, está pautada em uma confusão entre mistura racial no plano biológico com as interações raciais no sentido sociológico. Esse autor critica a suposição de que a fusão racial no plano biológico tenha ocorrido sem conflito – trataremos desse ponto no próximo capítulo – e que essa prática justificaria o imaginário de harmonia racial no Brasil. Hasenbalg sugere que há no Brasil uma regra de etiqueta social que recomenda que se evite falar sobre racismo, já que essa fala se contrapõe a uma imagem enraizada de harmonia. Essa etiqueta tem também servido como um elemento tanto dissuasivo de grupos e movimentos racistas quanto inibidor de linhas de ação reivindicatórias individuais e coletivas.

De acordo com Bernardino (2004), essa recorrência em negar que haja desigualdades raciais no Brasil é estratégica na medida em que ocorre somente em momentos de conceder eventuais benefícios àqueles que são identificados como pardos e negros. Ainda segundo este autor, a não segregação de raças do ponto de vista biológico não significa que elas não estejam efetivamente separadas, do ponto de vista social, da concessão de privilégios e distribuição de punições morais, econômicas e judiciais.

O mito da democracia racial faz com que a população não reconheça o racismo. Explicações para desigualdades sociais são geralmente pautadas em relações de classe. No entanto, à pauperização dos negros é uma das conseqüências do racismo. Alforriados e abandonados à própria sorte após a abolição, mantidos fora do mercado formal de trabalho por mais de um século, os negros compõem a maior parte da população que se encontra abaixo da linha de pobreza no Brasil. Entre as mulheres do GFN, a percepção das desigualdades sociais veio primeiro com a evidência das diferenças de classe e a consciência de que a raça estabelecia desvantagens viria depois com os discursos da Daniela e as leituras sobre relações raciais.

O que se percebe é que o mito da democracia racial brasileira, apesar de ter se mostrado eficaz por muito tempo, traz implícita a sua farsa. A qualificação da mestiçagem é benéfica apenas quando caminha para o branqueamento. A afirmação de que não existem

pólos raciais no Brasil fica desmentida diante da maior valorização dos indivíduos que mais se aproximam da brancura e se distanciam da negritude. Ana e Carmem são as mulheres negras de pele mais clara do grupo. Perguntadas sobre o que isso significava na vida delas, se elas percebiam alguma diferença de tratamento em comparação às colegas do GFN elas responderam:

Carmem - Eu percebo e inclusive eu falo pras minhas colegas, assim, que eu sou discriminada mais de uma vez, né? Mais do que elas. Porque às vezes eu chego num evento e eles perguntam “Cadê as mulheres negras?” e eu falo “Eu estou aqui.” Aí eles falam “Não, mas você não é do grupo, você não é negra.” Aí eu falo “Mas, como não? A gente tem que ver a raiz, os antepassados. Então, assim, tem aquela discriminação, as pessoas não botam muita fé não. Chega assim, tal... e quando tá o grupo todo reunido me fortalece, mas se for pra eu representar sozinha eu sinto muito isso. Você vai, você sente vontade de falar, mas as pessoas falam “Não filha, peraí, cê tá lutando por isso porquê? Cê não é negra. Por que você tá falando isso?” Aí quando você chega em certos locais as pessoas falam “Ah, você não é branca né?”

Ana - É porque assim, depende muito do estereótipo né? Pra escola de balé eu era negra, porque as meninas eram todas muito brancas, aquelas brancas alemãs mesmo, de olho azul, cabelo liso e tudo. O estereótipo da escola de dança e do balé é esse. Então, pro balé e pra escola de dança eu era negra. Pra faculdade eu já não sou negra, porquê? Porque as meninas não aceitam que eu sou negra por causa da bolsa. Porque eu sempre me declarei negra, só que quando elas viram que eu me declarei negra pra bolsa e eu ganhei a bolsa, aquilo pra faculdade virou ... (indica com gesto algo de grande dimensão).

A declaração de Carmem nos permite notar uma prática comum no País, a tentativa de negar a negritude das (os) negras (os) de pele mais clara e, a partir daí, questionar tanto a necessidade quanto a legitimidade de sua contestação. As duas narrativas têm algo em comum: a enunciação, por parte dos brancos, de um lugar que as negras de pele mais clara não tinham o direito de ocupar. A negra de pele clara num “país miscigenado” não tem o lugar definido nas posições raciais dicotômicas. O que foi cultuado como a grande vantagem da nossa sociedade – a maior possibilidade de ascensão e a amenização de conflitos em razão da mestiçagem – é percebida pelas entrevistadas como mais um traço da discriminação. Os pardos são aqueles que, no imaginário hegemônico, apesar de não partilhar dos malefícios explícitos da negritude, não podem ousar alcançar os privilégios da brancura, tais como poder político, cultura erudita ou ensino superior.

Sodré (2000) salienta que para garantir a sua hegemonia os brancos têm que dispor de estratégias para a manutenção das fronteiras. Nesse sentido, a admissão de semelhança

entre negros e brancos é inadmissível e insuportável porque colocaria em questão a validade das desigualdades.

“A semelhança sugere proximidade de territórios e de corpos, daí implicar sempre o racismo uma desterritorialização – do Mesmo ou do Outro. Abandonando o seu lugar predeterminado, o Outro (o migrante, o diferente, o negro) é conotado como intruso que ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico. O Outro é aquele que supostamente “não conhece o seu lugar” – assim se expressa o senso comum discriminatório – isto é, aproxima-se demais, rompendo com a separação dos lugares em todas as configurações possíveis (ego, corpo, vizinhança, etc.) e deste modo conspurcando a pureza pressuposta de uma hierarquia territorial” (Sodré, 2000, p. 261).

A permanência de desigualdades sociais entre negros e brancos no Brasil só demonstra que as relações raciais se transformaram muito pouco ao longo dos séculos. De acordo com Bernardino (2002), o mito da democracia racial e o ideal de branqueamento contribuíram para que se mantivesse intacto o padrão de relações raciais brasileiro e, mais do que isso, deram origem a uma realidade social em que a discussão sobre a situação da população negra se tornasse indesejável e, até mesmo, perigosa. No caso do movimento de mulheres negras, à politização indesejada dos negros soma-se a politização indesejada das mulheres. As feministas negras realizam uma dupla desterritorialização, nos sentidos descritos por Sodré (2000), porque escapam tanto ao espaço predeterminado aos negros quanto às mulheres. Assim, as feministas negras contrariam duplamente as expectativas de resignação e submissão dos sujeitos posicionados subalternamente nas relações de poder.

Desse modo, para além das desigualdades raciais, uma categoria que se tornou importantíssima na análise das injustiças sociais no Brasil é a interseccionalidade. Mulheres negras começaram a discutir como o cruzamento de subordinações poderia intensificar as assimetrias de poder. Carneiro (2003) destaca como a emergência de um movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negro e de mulheres do país, enegrecendo, de um lado, as reivindicações das mulheres, tornado-as assim mais representativas do conjunto de mulheres brasileiras e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. Carneiro salienta que assim como o racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, ele opera como fator de divisão das mulheres pelos

privilégios que se instituem para as brancas. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e anti-racista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira.

De acordo com Sant'anna (2001), os anos 90 marcaram época para as organizações de mulheres brasileiras pela emergência do segmento de mulheres negras. Segundo esta autora, as restrições e imposições próprias da condição de negras trazem a inevitabilidade de uma organização autônoma e capaz de ressaltar as ausências nas ações políticas sem negar a legitimidade das demandas gerais elaboradas pelos movimentos de mulheres e negro. Ademais, as desigualdades sociais e econômicas existentes entre as mulheres negras, homens brancos, mulheres brancas e, também, homens negros mostram que, nos quadros de desigualdades racial, as mulheres negras são o grupo mais frágil e têm sua condição sócio-econômica extremamente agravada. A visibilização da magnitude das diferenças existentes entre as mulheres negras e brancas passou a exigir cautela nas denúncias das desigualdades apenas de gênero para caracterizar a situação social, econômica e política das mulheres brasileiras.

Curiel (2004) lembra que o processo de formação do feminismo negro começou com a percepção da necessidade das mulheres afro-descendentes⁶ de criar suas visão própria do feminismo a partir de suas experiências e realidades e destaca o quanto o debate a respeito das relações raciais na América-Latina tem sido intensificado pelas feministas negras.

Mas, como demonstra Hanchard (2001), o movimento negro não esteve alheio às distinções entre as mulheres e os homens afro-descendentes como também à discriminações em relação à homossexualidade e à prostituição, apesar de que muitos ativistas afro-brasileiros do sexo masculino pregavam a permanência do comportamento convencional para homens e mulheres negros.

⁶ Na Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em Durban, em 2001, o termo afro-descendente foi eleito o mais apropriado para referir-se aos descendentes dos povos africanos trazidos às Américas.

Outro fator que importa ser mencionado é que, da mesma forma que as pesquisas tornaram-se imprescindíveis tanto para o empoderamento do movimento feminista quanto do negro, a inclusão das categorias cor e gênero e, mais do que isso, a análise dos resultados do cruzamento entre essas categorias contribuiu imensamente para a legitimação das demandas de feministas negras, que tinham que demonstrar não só para a sociedade racista e masculinista que a dupla opressão existia, mas garantir o reconhecimento e a legitimidade de suas especificidades em meio a dois movimentos já consolidados.

Por outro lado, a inclusão do quesito cor/raça nas pesquisas a respeito da situação sócio-econômica e cultural da população brasileira foi conquistada com a pressão dos movimentos e pelo compromisso de militantes que, ao ingressar na academia, não esqueciam a causa. A denúncia de racismo por parte da população negra sempre foi tida como vitimização, racismo às avessas e vista com maus olhos, mas a fundação, em 1974, do Centro de Estudos Afro-Asiáticos no Rio de Janeiro e a Sociedade de Estudo da Cultura Negra do Brasil (SECNEB) em Salvador, contribuiu bastante para a legitimação das denúncias do movimento negro. As mulheres negras que conseguiam cursar a universidade passaram a se engajar em centros de pesquisa ou ONGs e conquistar muitos benefícios para o feminismo negro. As militantes agora podiam questionar com a segurança de que seus argumentos estavam sendo comprovados em pesquisas reconhecidas. O GFN não foi uma exceção.

Daniela - Aí tinha uma coisa “Como que você sabe que os hipertensos são negros?” Ninguém tem isso. Ai eu “Ah, é porque os médicos não preenchem o quesito cor, que tem que preencher, tal tal tal. E isso era uma luta que a gente sempre falava, que hoje é uma norma do ministério, virou norma, né? Agora já tem dados que quem procura mais o posto são as mulheres negras, que quem vai mais para o hospital público ganhar nenê são as mulheres negras. Hoje já pode fazer isso, antigamente não tinha e muitas vezes eu me calava porque eu não tinha resposta. Mas também me incomodava e fazia eu chegar em casa e ler, ler, ler. Porque, assim, eu não agüentava sair de lá como uma perdedora. Eu tenho isso também, eu vou pra uma coisa eu posso apanhar, mas eu saio de cabeça erguida, a última palavra tinha que ser a minha, porque eu sempre pus “Eu tenho razão”.

Paixão (2005) constata que a manutenção do mito da democracia racial esteve diretamente relacionada com a falta de informações estatísticas que considerassem o componente racial. Mas a pressão do movimento negro promoveu a alteração dessa realidade e nos anos 80 a variável cor/raça começou a ser incluída nas pesquisas nacionais como a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), nas pesquisas do

Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (DIEESE), na Pesquisa de Emprego e Desemprego (PED), por exemplo. Segundo Paixão, os dados levantados por essas pesquisas contribuíram para demonstrar que as políticas de embranquecimento dos brasileiros continuavam, haja vista a manutenção de condições que inviabilizava a reprodução social e econômica dos negros.

O que esta plêiade de indicadores demonstra é a existência de uma extrema coerência entre dados no seguinte sentido: i) seja qual for o indicador escolhido para analisar as desigualdades raciais, em todos eles os negros encontram-se em uma situação pior do que os brancos; ii) seja qual for a região do país, os indicadores sociais e demográficos dos negros são menos favoráveis que os indicadores dos brancos; iii) mesmo quando se desagregam estes dados por gênero, o que se vê é que os homens brancos estão em melhor situação que as mulheres brancas, que estão em condições mais favoráveis que os homens negros, que estão em situação menos grave que as mulheres negras” (Paixão, 2005, p. 80).

Sant’anna (2001) demonstra a gravidade da situação sócio-econômica das mulheres negras com a utilização dos índices que medem a qualidade de vida (o Índice de Desenvolvimento Humano – IDH) da população mundial. No ranking do Relatório de Desenvolvimento Humano de 1999, elaborado pelo Programa das Nações Unidas, o Brasil ocupava a 74ª posição, mas, considerando separadamente as populações branca e negra, os resultados são 43ª posição para os brancos e 108ª para os negros. Por sua vez, os resultados dos Índices de Desenvolvimento ajustado ao Gênero (IDG) indicam que as desigualdades de gênero no Brasil são muito graves. No ano de 1999, a posição do Brasil no ranking de 167 países era de 67º lugar. O Índice de Desenvolvimento Humano relacionado ao Índice de Desenvolvimento de Gênero dão um novo panorama. A qualidade de vida dos homens brancos brasileiros seria classificada em 41º lugar, das mulheres brancas em 69º, dos homens negros em 104º e das mulheres negras em 114º lugar. São brasis díspares se consideradas as diferenças sexuais e raciais de sua população.

Oliveira (2001) demonstra que as mulheres negras ganham 55% menos do que as não negras. Em 2000, enquanto o rendimento médio das mulheres negras foi de R\$ 412,00 o das mulheres não-negras foi de R\$ 765,00. Se a comparação for feita com os homens não-negros a diferença passa para 64%. Além disso, a carga das desigualdades socio-econômicas das mulheres negras recai diretamente em sua saúde. Atualmente, as mulheres negras vivem 5 anos menos do que as brancas, a morte materna é mais de 7 vezes maior entre as mulheres negras do que entre as brancas, as mulheres negras são 4 vezes mais histerectomizadas, os casos de doenças cardiovasculares e hipertensão são 9% mais

freqüentes nas mulheres negras do que nas brancas, as mulheres negras têm 50% mais de chance do que as brancas de tornarem-se diabéticas, a aids e o câncer são mais freqüentes nas mulheres negras e, como se não bastasse, as mulheres negras sofrem mais violência doméstica.

Se a imagem de consenso em torno dos resultados agravantes da interseccionalidade racial/sexual é transmitida em vários discursos dos movimentos feminista e negro, na prática nem sempre é assim. Por um lado, o GFN ainda é cobrado a explicar porque aponta diferenças entre as mulheres brancas e negras, sendo suas integrantes várias vezes acusadas de racismo às avessas. Por outro lado, são cobradas a explicar quais são, afinal de contas, as diferenças entre as mulheres e os homens negros. A acusação de sexismo às avessas é feita pelos homens. Assim, a formação de um grupo politicamente organizado é útil para demonstrar que a opressão não ocorre apenas a nível individual. As mulheres negras, entre outros atores sociais, devem ser capazes de demonstrar o aspecto social e coletivo das experiências de subordinação que “sentem na carne”.

Daniela - Assim, é uma coisa que muita gente até hoje me pergunta, por que mulher negra? “Por que um grupo de mulheres?” e tal. Daí já entra essa questão, assim, porque eu senti na carne essa questão. Assim, eu era mulher, negra, pobre e muitas coisas que eu queria eu não conseguia. Eu pensava assim: se a gente juntar três ou quatro a gente vai conseguir fazer isso, a gente vai conseguir mostrar, a gente vai conseguir ... (gesto indicando conscientização).

Além de influenciar na qualidade de vida das mulheres negras, a gravidade das desigualdades sociais também refletiu-se na militância. Entre as conseqüências da organização e da profissionalização do feminismo está a criação de novas hierarquias entre feministas e entre grupos. Grupos de mulheres com menor escolaridade não conseguem competir por financiamentos, espaços de debates e nem mesmo *status* com os grupos de profissionais com pós-graduação. Esse processo acaba por conformar e reconfigurar antigos privilégios das mulheres brancas de classe média.

Bia – A mulher negra tem voz, ela sabe fazer fala, ela tem potencial, seja ela quem for, de que grupo que ela seja. Eu acho importante a gente ressaltar a participação delas e dar esse momento de falar, porque elas são discriminadas até nessa questão do falar. (...) Porque acham que ela não tem capacidade. Principalmente por essa questão de ela não ser

letrada. Tem que ser letrada. E eu acho que eles perdem muito nisso porque mesmo a mulher que não tem curso superior é uma mulher que tem uma história.

O preconceito percebido e muitas vezes interiorizado é apontado como uma das dificuldades de acesso ao respeito. No entanto, essa também se torna uma pauta na agenda de lutas. As estratégias de denunciar o silêncio imposto a quem não tem um discurso acadêmico e a utilização de penteados e vestes afro pelas integrantes do grupo mostram isso.

Gilda - As mulheres negras são muito... O povo critica, sabe? Porque a maioria das negras, nem todas negras sabe direito duas coisas: elas não sabe direito falar, elas não sabe direito se vestir. Isso tudo provoca os outros falar "Olha lá, ela além de ser negra, pobre, não sabe escrever, não sabe falar e não sabe vestir."

Aliás, a escolaridade é uma marca tanto na trajetória profissional e de militância quanto na história pessoal de cada uma das mulheres do grupo. A possibilidade que algumas tiveram de cursar uma faculdade foi razão para pretensões de hierarquias dentro do próprio grupo, o que gerou um conflito que, ainda que resolvido temporariamente, não foi superado. Além disso, o sonho não realizado de cursar a faculdade torna-se um projeto para a coletividade e para o futuro.

Daniela - Eu acho que o que eu faço agora não é pra mim ver, é pros meus netos, meus bisnetos ver e falar "Olha, a minha tataravó tinha um grupo, ela foi uma liderança num grupo pra hoje a gente tá aqui na faculdade. Ela ajudou a construir isso." Eu sinto que eu ajudo a construir as coisas diferentes".

Além disso, mesmo a possibilidade de se dedicar à militância foi influenciada pela condição social. No caso do GFN, seis das integrantes se dedicavam a participar de eventos locais e deixaram para Daniela a responsabilidade de representar o grupo em eventos nacionais e internacionais. Para que pudesse viajar, Daniela deixou o emprego e passou a se dedicar exclusivamente ao grupo e contar com a ajuda financeira de amigas, das parceiras do grupo e dos pais.

Daniela - Assim, eu joguei tudo o que eu tinha em cima do GFN, pra que ele estabilizasse, virasse um grupo de verdade, pra gente ter autonomia, ter o poder da fala e tudo. E também foi um argumento que eu usei, uma coisa que eu sozinha não conseguia lutar contra o mundo e com um grupo eu conseguia. Em nome do grupo eu conseguia pôr muita coisa que eu, Daniela, sozinha não dava conta. Quando cê tem um suporte, cê sabe que quando cê voltar aquelas pessoas vão tá ali pra te apoiar ou pra te bater. Você tem aquele apoio, né? E sozinha não existiria assim essa luta.

Flávia - Por exemplo, nós, eu trabalhando no hospital muitas horas, Elaine também, Carmem trabalhava no comércio, trabalhava todo dia, Lilian também na escola e na creche, fazia creche num horário, ia pra escola no outro. Nessa época ela ia pra faculdade a noite, então era uma loucura. E aí a gente ficava aqui em Goiânia, aqui no nosso grupo e a Daniela ia pras viagens e ia colhendo. Aí ela foi vendo a situação o tamanho que era e a gente não conseguiu acompanhar e nem poderia viajar porque a gente não tinha montado um esquema nosso, próprio, pessoal, pra poder viajar. Pra você ir numa reunião e ficar hoje a noite e só voltar amanhã ou só voltar daqui cinco dias. Ninguém tinha feito isso. Nem, assim, fazer a coisa mentalmente e nem tinha condição financeira.

O reconhecimento dos efeitos nocivos da violência racial sobre a saúde das mulheres negras faz com que a questão da saúde mental seja uma das prioridades do grupo, que inclusive já desenvolveu um projeto em um hospital psiquiátrico de Goiânia. O trabalho envolve uma ressignificação do papel das mulheres negras na sociedade brasileira e uma revalorização da estética afro-descendente. Ao final de palestras para funcionários e internos dos hospitais psiquiátricos a respeito do quanto as desigualdades raciais e de gênero afetam a saúde mental das afro-descendentes, são realizadas oficinas de maquiagem, vestes e penteados afro.

Carmem – A mulher negra psicologicamente é maltratada, a questão psicológica do preconceito. Ela é muito discriminada. Então a maior parte das mulheres que tem problemas psicológicos são negras e essa consequência é consequência de baixo auto-estima. Então, as vezes a pessoa fica naquele ponto que ele vai perdendo a auto-estima dela e entra em estado de depressão, essas coisas assim. A gente tá aí pra ajudar a levantar essa moral.

Nesse sentido, Costa (1986) mostra que o negro no Brasil é violentado constantemente e em dose dupla: ao ser forçado a encarnar o corpo e os ideais de ego do branco e a recusar e negar sua negritude. Segundo o autor, o exercício da violência racista do branco se manifesta na tendência de destruir as insígnias do negro, fazendo-o internalizar de forma compulsória o ideal de ego branco e inventar para si um projeto identificatório incompatível com as características biológicas inerentes a seu corpo (cor da pele, cabelos, lábios, nariz, etc.).

Outra frente em que as feministas negras atuam é na denuncia da discriminação na mídia. As imagens que a televisão brasileira divulga das mulheres negras retrata ainda a pobreza, a submissão e a inferioridade que o feminismo negro procura combater. Durante a pesquisa soube de vários processos que as feministas negras abriram contra emissoras de televisão e gravadoras por investirem em imagens violentas com as mulheres negras.

Ainda hoje a maioria das personagens negras nas novelas representa escravas (os) em novelas de época, bandidos ou profissionais com baixo prestígio social, como empregadas domésticas ou motoristas. Dados divulgados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em 2005 revelam que a imagem predominante dos negros no Brasil é de trabalhador braçal ou informal e que, além disso, as pessoas ainda não estão dispostas a encontrarem negras (os) em profissões de prestígio como a advocacia, a engenharia, a medicina etc.

Daniela - Tem mulheres que ainda não têm essa consciência. Existe documento, existe toda essa coisa assim, mais nacional, mas as mulheres pobres, as pobres mesmo, não têm esse conhecimento. Assim, elas vê a televisão e o que elas vê na televisão é a mulher negra trabalhando de empregada, que é o que elas faz, então assim, e é aonde que ela mais se enxerga, não têm outro, no serviço né? Então ainda tem aquela coisa assim: a gente luta muito com essa coisa da novela, as novelas não põem uma mulher negra mostrando que ela era pobre, que ela trabalhou, que ela formou, que ela ficou rica, não existe isso. Então a pessoa até se conforma “Não, é a vida, a vida toda eu trabalhei de doméstica, tive que cuidar dos meus filhos, que agüentar um marido que bebe.” Porque esse é o retrato que a gente tem. Então, o GFN ainda tem essa missão enorme de levar esse conhecimento para aonde que ainda não têm.

Segundo Caldwell (2002), os paradigmas de gênero utilizados pelas feministas brancas de classe média dos anos 60 e 70 foram desafiados pelas mulheres não-brancas na terceira onda do feminismo, décadas de 80 e 90. Passou-se a questionar mais as diferenças entre as mulheres do que as supostas similaridades. As feministas não-brancas criticaram o enfoque que o feminismo dava ao gênero até então, sem conectá-lo a outras formas de dominação. Além do mais, evidenciaram como a forma de “tornar-se mulher” se define em relação à mulheres de outras raças, etnias, classes, culturas e regiões, não somente em relação aos homens. Caldwell percebe uma desatenção em relação à raça nos estudos de gênero no Brasil, diferente do que vinha acontecendo desde a década de 70 na Inglaterra, nos Estados Unidos e no Canadá. Isso se deve, por um lado, ao pouco interesse das pesquisadoras brancas no anti-racismo, o que, segundo a autora, era uma demonstração da sua cumplicidade com a dominação racial; por outro, à pequena presença das mulheres negras na academia.

Nesse sentido, Oliveira & Sant’anna demonstram a necessidade de se pensar as condições específicas de subordinação de determinados grupos sociais, como por exemplo, as mulheres negras brasileiras.

2.3 Feminismo, lesbianidade e a radicalidade de um feminismo lésbico

Alvarez (2000) enfatiza que ainda que segmentos feministas como as mulheres negras tenham conseguido avanços significativos no reconhecimento institucional do racismo com um agravante à opressão de gênero, a maioria dos governos ainda hesita em adotar reivindicações relativas à reprodução, autodeterminação sexual, estruturas familiares alternativas e direitos das lésbicas, porque isso provocaria uma grande perturbação nos arranjos predominantes de poder entre os gêneros. Além disso, segundo Alvarez, a forte aliança com o Vaticano influencia demasiadamente o acolhimento destas reivindicações por parte dos governos dos países da América-Latina.

Adelman (2000) esclarece que as formas tradicionais (igreja, família, comunidade) e modernas (Estado, medicina e psiquiatria) de regulação da sexualidade começaram a ser contestadas ativamente, através da política sexual de diversos grupos que sofriam a ação desses sistemas: em particular, as mulheres, as pessoas homossexuais e bissexuais e os jovens.

No entanto, o debate a respeito da sexualidade surge no movimento feminista, segundo Ávila (2001), tendo a heterossexualidade como marco, visto que o que estava colocado era a reivindicação de legitimidade para a desvinculação entre sexualidade, reprodução e casamento. Dessa forma, a lesbianidade se manteve pouco debatida. A discussão em torno da lesbianidade vai emergindo à medida que o movimento feminista vai rompendo com a Igreja e outros atores sociais e políticos conservadores. Para Ávila, além de não enfrentar a questão lésbica, o feminismo não assumiu ainda um discurso de defesa do lesbianismo, apesar do aumento do questionamento interno ao movimento sobre o tema.

Mas, como indicam Ávila & Gouveia (2003), para existir enquanto sujeito da história e da própria vida, é necessário um reconhecimento e legitimação de outros sujeitos a fim de se criar diálogos e articulações políticas que possam instaurar-se e ampliar a esfera da cidadania e da ação democrática. A articulação das mulheres lésbicas com outros sujeitos políticos, como o movimento negro e feminista, no entanto, está sendo difícil devido a diversas tensões e sutilezas. Ávila & Gouveia lembram ainda que os movimentos sociais são produzidos em determinados contextos políticos, culturais, econômicos e

sociais, em constante relação com os valores dominantes da sociedade e que os movimentos lésbico e gay contrapõem os valores mais conservadores e conservados da nossa sociedade, o que se agrava em face do importante referencial da Igreja Católica na constituição e atuação dos movimentos sociais no Brasil. Além disso, na sociedade brasileira, questões relativas à sexualidade, especialmente das mulheres, não são tratadas como políticas, no máximo públicas, mas ainda reprimidas.

Quando Daniela, do GFN, propôs que se formasse um grupo de mulheres para lutar por direitos específicos de mulheres negras, o único argumento que convenceu a todas e que, segundo ela, manteve-as unidas até hoje, foi a questão da saúde. O foco do grupo ainda é a anemia falciforme, a saúde mental, o diabetes, a hipertensão e mais recentemente a AIDS, doenças que prevalecem ou que têm crescido entre a população negra em geral e entre as mulheres negras em particular. Como já dito, foi em um contexto de profunda relação com a Igreja Católica que o GFN surgiu. As pastorais da igreja católica eram espaços em que predominavam pobres, negros e mulheres. No entanto, como afirmam as entrevistadas, questões referentes aos direitos das mulheres deveriam ser tratadas pelas pautas da igreja, falar de questões feministas nas pastorais era motivo para ser taxada de revolucionária. A homossexualidade, por sua vez, praticamente não era discutida e quando se discutia era em termos de condenação moral e pecado. De acordo com depoimentos de várias das entrevistadas, a homossexualidade era considerada, como elas afirmam, um “tabu” no grupo.

Isso, no entanto, não quer dizer que em vários momentos o grupo não tenha contado com consultorias, apoios, oficinas e capacitações em que mulheres lésbicas estivessem diretamente envolvidas. O que acontece é que nesses momentos de interação essa “diferença” não era visibilizada. Daniela admite que a lesbianidade só se tornou uma pauta de discussão no grupo com o início da realização desta pesquisa. A imposição da problemática pela pesquisadora fez com que o grupo se questionasse tanto a respeito da lesbianidade quanto a respeito das razões de por que ela ainda não tinha se tornado uma questão para o grupo.

Daniela – Então, assim, tanto é que quando você começou a falar e eu falava assim “Lá no Rio tem, lá em Brasília.” Todo lugar tinha, não conseguia ver que dentro do GFN tinha pessoas. Tinha que fazer essa discussão, porque essas pessoas só faziam essa discussão

dentro da Articulação e não faz dentro do GFN. Eu acho que até, assim, é uma coisa que eu tinha notado, que pra gente conversar dentro do GFN mais profundo, porque que dentro do GFN a gente não fala.

Chamberland (2002) afirma que o problema nunca foi o acesso das lésbicas ao movimento feminista, haja vista que as lésbicas criaram e modelaram em conjunto com as heterossexuais os movimentos das mulheres, mas a visibilidade dada a sua participação, tanto no interior dos movimentos quanto em suas intervenções públicas. O reconhecimento da contribuição dessas mulheres, a discussão de suas especificidades, a cobrança de seus direitos e o interesse na sua história estão entre as razões que levam as lésbicas a questionar o feminismo. As demandas específicas das lésbicas foram ocultadas e evitadas de acordo com das circunstâncias, sendo essas mulheres bem aceitas no movimento, desde que se mostrassem discretas.

Daniela - Será que é porque a gente não considera que elas são lésbicas? Sabe, assim, teve essas perguntas. Depois que você apareceu foi que surgiu isso tudo mesmo. Até essa questão, a gente não lembra que elas são lésbicas, a gente lembra que elas é mulher negra e não lésbicas, é uma coisa que a gente incorporou. Agora assim, por quê? Não sei, a gente não chegou nessa conclusão porquê.

Mas não ter se tornado uma questão não quer dizer que não tenha sido um problema. A visível necessidade que em alguns momentos as feministas sentem de negar a lesbianidade, própria ou de alguém do grupo a que pertencem, para obter reconhecimento ou para não afastar outras mulheres que sentem medo de passar por lésbica também foi vivenciada no GFN. As entrevistadas demonstram a recorrência da associação entre feminismo e lesbianidade.

Daniela - Aí assim, as outras menina, depois quando eu vim com o discurso do feminismo, que a gente ia ser um grupo feminista e tal, a Lilian e outras meninas saíram: “Ah não, eu não quero ser feminista porque feminista é sapatona e tal tal.

Carmem - Bom, assim, quando a gente trata com a questão feminista, as pessoas passa a olhar com outros olhos diferentes, com um certo preconceito, existe o preconceito. Falam assim “Ah, feminista, essas mulheres que querem bagunçar o negócio, quer mandar, essas autoritárias aí, isso e aquilo”. Não é que a gente quer o autoritarismo, a gente que é feminista tá reivindicando nosso espaço. A gente quer unir-se, não queremos ser mais poderosas do que os homens não, a gente quer ser companheira e caminhar juntos e as pessoas pensam assim “Ah não, essas mulher aí é sapatão, é não sei o que.” E não.

Na fala fica evidente a preocupação em conquistar direitos para as mulheres sem ter que romper com as normas heterossexuais, o que poderia provocar a estigmatização do grupo. A sapatão é percebida como a mulher que quer ter mais poder que o homem, ao

contrário de querer a igualdade entre homens e mulheres. A conquista de espaços da feminista não deve significar o avanço sobre os espaços masculinos. Como indica Chamberland (2002), a categoria lésbica serviu por muito tempo não só para marginalizar aquelas que se sentiam atraídas pelo mesmo sexo, mas, de forma mais ampla, para controlar todas as mulheres na medida que estabelecia a fronteira entre a mulher normal, – feminina, logo heterossexual – e a anormal e desviante. Para Chamberland (2002) os movimentos feministas, por sua vez, se institucionalizaram e se profissionalizaram diante da maior receptividade social que adquiriram adotando um estilo mais conservador.

Daniela – Então, assim, o GFN já teve essa discussão dentro do grupo, mas a gente nunca teve isso como pauta, como a gente põe outras coisas pra discutir. Ainda tem uma barreira pra ser quebrada. Eu acho assim, que isso também depende de todo mundo querer discutir e tudo. Mas tem muitas pessoas que fala assim “Ah, eu não tenho nada contra” mas fica incomodada, não acha isso normal. Não fala, mas não acha normal.

(...)

Sabe que é engraçado. E isso é uma coisa que assim, todo mundo começou a discutir isso. E assim: “Ah, mais fulana é, nós sempre convivemos com fulana e nunca viramo lésbica. Isso não tem problema, a gente falar e discutir e defender as proposta das lésbicas.” Acho que ainda falta isso, uma ousadia pro grupo.

Falquet (2004) denuncia que, embora as lésbicas lutem por todas as causas das mulheres heterossexuais, ainda que não lhes atendam diretamente, como a anticoncepção e o aborto voluntário, estas se mostram geralmente arredias na hora de lutar por causas lésbicas ou questionar a heterossexualidade obrigatória. Isso porque boa parte do movimento feminista se deixa intimidar pela mensagem social que exige ao feminismo, para ser minimamente respeitado, silenciar, invisibilizar e postergar o lesbianismo. As lésbicas são levadas então a buscar uma via própria, gerando espaços autônomos de ação política.

De acordo com Navarro-Swain (1999) os caminhos plurais do feminismo envolvem movimentos de cruzamento, de oposição ou de imbricação com o lesbianismo e se tornou uma preocupação do movimento feminista encontrar uma maneira de se relacionar com as lésbicas ou trabalhar em conjunto com elas sem “se contaminar”, sem partilhar o estigma das radicais, sexistas, machonas, feiosas, mal amadas, anormais e tantas outras imagens forjadas no senso comum. De acordo com a autora, mesmo que a categoria "mulher" admita a diversidade, a defesa da heterossexualidade tem tido o seu lugar assegurado num acordo tácito entre as feministas que acreditam que a lésbica desnaturaliza o gênero, pois

este traria intrínseca a heteronormatividade. Questionar a heterossexualidade é problemático diante da diferença física dos caracteres sexuais entre fêmea e macho e da força das representações sociais que exigem a correspondência exata entre sexo e gênero e em que a multiplicidade do desejo é obscurecida e sobretudo domesticada.

Flávia - E aí lá na palestra da psicóloga é que eu fui entender melhor o quê que era uma lésbica. Aí uma coisa que ela falava era que as mulheres entende melhor outra mulher. Aí ela falou “Inclusive, as carícias de uma mulher.” Aí eu falei “Bom, se uma mulher aceita as carícias da outra, então as duas são do mesmo jeito. Porque por exemplo, uma mulher normal não aceita isso. O próprio organismo não aceita.” Porque eu acho que organismo da pessoa comanda alguma coisa. Isso tem que comandar porque senão...

(...)

Ah, eu acho que é uma complicação. Não sei nem dizer se é biológica né? Mas a gente percebe na maneira da pessoa. Nos gestos dela, na maneira de ser. Não sei se é porque eu não tinha convivência, não conhecia bem esse outro lado das mulheres, então...

Apesar de achar que a determinação da lesbianidade é biológica, esse “outro lado da mulher” poderia ser percebido nos gestos, na maneira de ser. Daí podemos recorrer à noção de performance de Butler (1999), são os atos estilizados, generalizados que imprimem significados aos corpos, por mais que discursos hegemônicos se concentrem em atribuir ao corpo, ao gênero e à sexualidade uma conotação natural.

Enquanto prática, a lesbianidade é muitas vezes entendida como uma opção. Há uma idéia comum na sociedade de que todos têm liberdade para optar quando o assunto é relacionamento, independente das expectativas sociais, como se houvesse uma democracia sexual em que a liberdade de “escolha” fosse garantida.

Lurdes – Olha, eu vejo que o lesbianismo é uma opção, uma escolha de uma pessoa. Eu vejo assim. Ela faz aquela opção, ela é, toda pessoa é livre. Então eu não discrimino não, ela é livre, ela pode se relacionar com quem ela quiser, da maneira que ela quiser. Todos têm a forma de ser feliz, se a pessoa quer desse jeito, que seja feliz da forma que quiser. Se se realiza, eu não vejo porque querer tirar da pessoa uma coisa que ela tá feliz. Se ela tá feliz isso é o ponto forte, é tudo. Você vai querer fazer ela mudar de opinião e fazer do jeito que você quer?

De acordo com Facchini (2005) a homossexualidade como “opção” ou “essência” foi uma das discussões centrais no início do movimento homossexual brasileiro. No entanto, entre a idéia de liberdade de optar, e conseqüentemente, de não optar, e a essencialização da homossexualidade, o movimento homossexual preferiu o meio termo e adotou a expressão “orientação sexual” que, segundo Facchini permitia, ao mesmo tempo,

afirmar a concretude da experiência da homossexualidade, sem necessariamente entrar em questão sobre suas causas mais profundas, ou o seu caráter essencial.

A felicidade aparece como determinante na aceitação dos diferentes “estilos de vida” proporcionados pelas escolhas individuais, afinal de contas, na luta pelos direitos humanos a satisfação individual adquire grande importância. No entanto, os discursos de aceitação demonstram como a heterossexualidade é o referente nas relações afetivo-sexuais.

Bia – Eu acho assim que o importante é ser feliz. Se elas estão felizes, se é com homem ou se é com mulher o importante é que a pessoa esteja bem, que esteja sendo complementada pela outra. Não importa qual é o físico, se é o mesmo, se é igual ao meu, se nós vamos tá andando na rua e ninguém vai saber quem é a mulher quem é o homem, sabe?

A constante heterossexualização dos romances homossexuais tem a ver com a necessidade de se reconhecer o feminino e o masculino no “casal”, que é o reconhecimento de papéis diferenciados entre o ativo e o passivo, entre o dominador e o dominado. De acordo com Richardson (1983), a imagem da lésbica como pseudo-homem deve-se a pressuposição típica de que a escolha do objeto sexual tenha uma relação direta com o gênero. Assim, o estereótipo da lésbica masculina exige que haja uma parceira que adote o papel feminino porque a idéia de duas lésbicas femininas ou masculinas estabelecerem um relacionamento seria uma ameaça extremamente poderosa tanto ao modo como as lésbicas têm sido vistas quanto à própria visão tradicional das relações heterossexuais em que se basearam tais estereótipos. Desse modo, interpretar a lésbica como um pseudo-homem sublinha a inautenticidade e a invalidade de sua escolha, como mulher, de relacionar-se sexual e emocionalmente com outras mulheres. Além disso, percebemos que entre as dúvidas em torno da lesbianidade, além do porquê, o como é uma questão, já que a prática de sexo sem pênis torna-se algo difícil de ser imaginado, que deve ser explicado.

Bia – Como eu percebi essa história de mulher com mulher? Às vezes eu penso “Nossa, como eu era burrinha.” Porque assim, essa história de mulheres com mulheres já começou há muito tempo, não é uma coisa nova que começou agora, né? Mas assim, despertou em mim reparar, ver, ter curiosidade, quando a minha prima virou lésbica. Foi o assunto da família “Como?” Até hoje eu tenho muita curiosidade pra saber como é uma relação de mulher com mulher, mas não tenho coragem de perguntar.

(...)

Mas, dentro da relação homossexual, entre as mulheres, eu não sei, sabe? Eu fico curiosa pra saber como é que é, se tem mais prazer. Isso me bate uma curiosidade. Às vezes eu tenho vontade de perguntar pras amigas minhas que são lésbicas, pessoas que tão no

movimento, mas não tenho coragem de perguntar, mas eu não sei se é entrar demais na intimidade, sabe? Mas, eu tenho vontade de saber como é que é? Como é que é as práticas? As vezes você pega um livro, vê um vídeo, mas “Ah, pega um vídeo pornô pra saber como é.” Mas eu quero saber da pessoa contar. Saber como, os toques, saber como é a relação sexual, onde que chega, onde que não chega, se tem igual os gays falam “Eu sou ativo.” “Eu sou passivo.” Tem isso na relação entre mulheres também?

No que diz respeito ao fato de Bia não saber que “essa história de mulheres com mulheres já começou há muito tempo”, de acordo com Richardson (1983), a falta de um conjunto positivo de imagens lésbicas, devido especialmente ao fato de elas terem sido “escondidas da história”, tem sido igualmente significativa em dois aspectos: por um lado, essa invisibilidade social tem facilitado o processo de passar publicamente por heterossexual, assim, mulheres geralmente podem morar juntas sem despertar suspeitas sobre sua orientação sexual; por outro lado, tem contribuído para a hegemonia de discursos médicos e do senso comum em torno da lesbianidade.

O que se percebe entre as mulheres do GFN é que, mesmo rompendo com as “ordens do biológico”, a lesbianidade é algo que deveria ser “tolerado” pelas feministas e pela sociedade como um todo, porque, afinal de contas, “existe e quem a pratica são seres humanos”.

Flávia - Agora eu fico pensando, ninguém percebe que uma pessoa vai nascer lésbica, isso não, ela só vai aparecer isso daí alguns anos e aí você vai cortar isso aí e jogar fora? Tem que conviver. Tem que conviver e conviver do jeito que a pessoa é. É duro? É difícil? É.

No entanto, Louro (2002) destaca que devemos considerar a assimetria que está implícita na idéia de tolerância aos diferentes. A tolerância está relacionada à condescendência, à permissão, à indulgência, atitudes que são exercidas, quase sempre, por aquele ou aquela que se percebe superior. A lesbianidade é percebida pelas mulheres do GFN ainda como algo com o qual a sociedade deve se “conformar” e aprender a respeitar. Esse respeito, no entanto, seria conquistado por meio da saída das lésbicas do armário e do seu empenho para esclarecer a sociedade a respeito de seus desejos e práticas afetivo-sexuais. Nesse sentido as palestras e seminários temáticos ajudariam na compreensão, nos dois sentidos do termo.

Ana - Só que se a sociedade não se acostumar, não tiver seminários pra sociedade ver que o tema tá aí e que existe gente assim, nunca vai mudar. Porque enquanto ficar fechado em quatro paredes discutindo só entre elas, não muda. Então tem que levar mesmo. Tem que

abrir as portas. Tem que ter seminário e com o tema bem assim, sabe? Não adianta tampar o sol com a peneira porque o tema tá aí. É uma coisa que existe né? E não adianta tampar pra sociedade só ver e querer o bonitinho né? Eu acho o tema muito importante porque tem que discutir, porque existe isso na sociedade.

Em um processo contraditório, ao mesmo tempo em que as lésbicas podem “contaminar” a imagem das feministas, por não corresponderem ao socialmente concebido como “bonitinho”, a presença delas é o único modo de acabar não apenas com o preconceito na sociedade, como também no movimento. Daí a importância do movimento de lésbicas na redefinição do que conta como político em cada sociedade e cultura política. Tanto a inclusão quanto a ressignificação da lesbianidade são passos necessários para a construção da cidadania das lésbicas.

Contrariando idéias como as de Ana, Sedgwick (1993) sugere que conhecimento e ignorância não são categorias binárias e excludentes, mas construídas em uma estreita relação. Ela argumenta que a ignorância não é neutra, não é uma ausência de conhecimento, mas um efeito de um tipo de conhecimento. A ignorância é produzida por conhecimentos particulares. Segundo Sedgwick, a ignorância sobre a homossexualidade não é apenas um efeito de não se conhecer os homossexuais, mas a ignorância sobre a forma como a própria sexualidade é construída. Ao colocar em discussão as formas como o heterossexual é constituído, a partir da oposição ao homossexual ou da ausência da homossexualidade, ficaria evidenciada a estreita relação entre ambos e a diferença deixaria de estar alheia ao sujeito, e seria compreendida como indispensável para a existência do próprio sujeito.

Ainda que sinta vontade, curiosidade e até necessidade de (re)conhecer lésbicas, para algumas das entrevistadas uma aproximação com as lésbicas deveria inspirar cuidados.

Flávia - Aí, a gente foi para uma palestra para entender melhor as pessoas, porque um certo tempo atrás eu tinha muito medo. Nossa como eu tinha medo! O que a gente ouvia falar era um absurdo. Tinha muito medo mesmo. Não gostava nem de ver nem de falar.

Gilda - Eu acho que tem que ter uma pessoa mais madura, que já tem mais conhecimento com esse grupo de mulheres desse tipo pra esclarecer, pra conversar, pra tirar as dúvidas e pra falar a verdade pro grupo, porque o grupo vai crescendo com isso e sabendo lidar com esse povo. Porque no caso, a Daniela sabe. A Daniela desde que entrou no GFN, grupo de mulher feminista, então ela já conheceu esse grupo. Ela entrou sem saber de nada e lá ela conheceu essas mulher tudo. Ficou sendo amiga delas todas, mas nunca se envolveu com elas. Então, ela soube lidar até agora. Eu acho que é por aí que tem que ser. Não é igual a

Daniela que foi empurrada pro grupo sem saber nada. Tem que se preparar pra saber ir e saber o quê que tá fazendo. Igual quando a Ana foi pra São Paulo, a gente tudo aconselhou ela. Eu mesmo fui uma que orientei ela muito pra ela ter cuidado, que não facilitasse, que cuidasse mais dela, o que ela pudesse invitar ela invitasse. [Na parada do orgulho GLBTT em São Paulo Ana foi representando o grupo].

Às vezes, não só a aproximação, mas até mesmo a visão de cenas homossexuais explícitas incomodam, porque são entendidas como falta de respeito com os valores morais dominantes e com os comportamentos ditos normais. Ao mesmo tempo, a homossexualidade incomoda porque mostra a possibilidade de rompimento com essas mesmas normas, a possibilidade da ultrapassagem das fronteiras que estão bem definidas, mas que não são naturais ou fixas. Bia deixa evidente essa forma de medo da homossexualidade, o medo de que a simples visão de uma prática homossexual coloque em dúvida, para ela mesma, a convicção de sua heterossexualidade.

Bia – Até um tempo atrás a gente ver uma mulher beijando mulher, nossa, isso pra mim eu achava estranho, achava feio. Como, né? Hoje em dia não. Hoje em dia eu já tenho um outro olhar. Tipo assim, é essa questão, a diferença às vezes incomoda muito, mas a partir do momento que você procura saber que diferença que é aquela, se aquilo tá sendo legal, vê aquilo com outros olhos, tirar essa venda do preconceito. Que tem muita gente que “Nossa, olha que feio!” A primeira pergunta que eu fazia era “Nossa, será que se eu ver uma mulher beijando outra depois eu vou conseguir beijar um homem, não vou ficar com aquela mulher na cabeça?” Eu já cheguei a pensar isso, sabe? Assim, é coisa que você consegue beijar outro homem, você não pensa naquela questão de mulher beijando mulher. Pra mim, assim, é natural mulher beijando mulher? Será que nós podemos naturalizar isso? Não sei né? Existem muitas formas de se amar, né? Então, eu não tenho nada contra. Ah, eu beijaria meninas? Não sei. Porque, assim, eu gosto muito de homens, sou hetero, né?

Navarro-Swain (1999) atenta que, no âmbito do imaginário hegemônico ocidental, o lesbianismo aparece como um desvio. Mas o fato mesmo de sua possibilidade e de sua existência abre brechas no bloco monolítico da heterossexualidade, protegido ferozmente por mulheres e homens generizados. Para ela, na ordem do discurso, ser "mulher" com toda a assimetria que implica esta denominação, ou "mulher negra", "mulher latina" ou "mulher imigrante" é considerado melhor que ser lésbica porque mulheres que dispensam os homens de sua vida cotidiana, em sua vida amorosa e erótica, representariam um problema maior na ordem do masculino, pois elas desmistificam a prática da heterossexualidade obrigatória, cujo desejo é assujeitado às representações hegemônicas do amor, da maternidade, do casamento.

Também a religião ainda tem grande influência na manutenção das representações da homossexualidade como desvio. Mas as mulheres do GFN têm uma interpretação um

pouco diferenciada da imagem difundida pela igreja. Tão central para todas as mulheres do GFN, a religião, ao mesmo tempo que faz com que a lesbianidade pareça anormal, já que Deus criou a mulher para o homem, proporciona que ela seja representada como algo também permitido por Deus e que, por isso, não pode ser condenada pelos humanos.

Gilda - E eu vejo que agora o trem tá alastrando mais né? Mas, pra mim isso não preocupa não. Não dou bola pra isso não. A mesma coisa desses homens com homens aí né? Eu fico pensando “Gente, mas se Deus fez as coisa assim.” Mas seja o que Deus quiser. Não quero entrar em detalhes não, deixa isso pra lá, tem tanta coisa pra gente pensar a não ser isso. Flávia - Mas aí eu pensava “Mas ela é um ser humano, se ela tá daquele jeito é porque Deus fez ela daquele jeito. Tudo bem que ela tem o seu outro jeito de ser...”

No entendimento de Góis (2004), a discriminação em relação a certos grupos estrutura-se a partir de uma representação enganosa a respeito deles. No caso dos homossexuais, permanece a busca das origens ou das causas da homossexualidade e a atribuição de características maléficas a esse comportamento, definido como doença ou desvio. Como o feminismo não estava isento dessas representações negativas, o envolvimento das lésbicas com o movimento homossexual torna-se imprescindível na luta contra a patologização e pecaminização da homossexualidade.

De acordo com Facchini (2005), o movimento homossexual brasileiro (MHB) surgiu no final dos anos 1970, definindo seu projeto de politização da questão da homossexualidade. Segundo esta autora, o movimento teria sido iniciado por homens homossexuais que tiveram contato com o movimento de liberação gay e contra-cultural norte-americano. As mulheres passariam a integrar o movimento homossexual brasileiro quando os debates sobre direitos homossexuais começaram a se intensificar, alguns meses depois do surgimento do primeiro grupo homossexual em 1978.

Mello (2005) destaca que, apesar de todas as diferenças, gays e lésbicas são objeto da mesma discriminação e intolerância sociais, dirigidas àqueles que questionam o heterocentrismo vigente e ameaçam a exclusividade da norma heterossexual. Este seria o ponto de união entre gays e lésbicas, mesmo que, muitas vezes, as lésbicas reclamem do sexismo e da misoginia de alguns gays e que estes questionem a androfobia de algumas lésbicas. Por outro lado, o fato de que as lésbicas teriam se cansado de ser a porção homossexual do movimento feminista e a porção feminina do movimento homossexual, tem motivado a criação de organizações autônomas.

No entanto, segundo Rubin (1986), a liberação sexual tem sido e continua sendo um dos objetivos feministas e este movimento tem elaborado uma defesa inovadora do prazer sexual e da justiça erótica. No entanto, profundas hierarquias ainda estão definidas entre os grupos e condutas, com o desprezo de práticas relacionadas à prostituição, à transexualidade, ao sadomasoquismo, às relações intergeracionais e à conduta lésbica não monógama ou com papéis diferenciados. Ademais, a prática comum de identificar essas mulheres como radicais tem adquirido sentido pejorativo. Como destaca Rubin, na política sempre resulta muito fácil marginalizar as radicais e tentar conseguir a aceitação de uma posição moderada retratando aos outros como extremistas. Contudo, são as radicais quem têm aberto os debates sobre o sexo e é verdadeiramente vergonhoso negar sua contribuição, falsear suas posições e reforçar seu estigma.

Para Curiel (2004), o feminismo carece mesmo da radicalidade que as lésbicas assumem. Ela argumenta que a heterossexualidade, como norma patriarcal garantida em nível jurídico, religioso e econômico, tem implicado a exploração e subordinação das mulheres. As lésbicas questionam essa norma tanto na sua prática erótico-amorosa quanto na sua prática política, porque rompem com a dependência econômica a que as mulheres estiveram impostas ao mesmo tempo em que questionam a sexualidade socialmente legitimada, as construções de famílias nucleares e o matrimônio heterossexual. A lesbianidade, para além de uma prática sexual, consiste em uma resistência à dominação masculina. A ausência de crítica das feministas em relação à heterossexualidade compulsória é entendida como cumplicidade com a dominação masculina. Diante disso, segundo Curiel, as lésbicas feministas começaram a construir um feminismo lésbico, que explicita a lesbofobia no interior do próprio movimento e propõe uma representação de mulheres que não esteja subjugada à heteronormatividade.

Falquet (2004) recorda que algumas críticas ao movimento lésbico, por sua vez, referem-se ao modelo branco, ocidental e de classe média. Mulheres não-brancas e de realidades histórico-culturais diversas vieram questionar essa posição, alegando que falar em lesbianidade sem considerar os resultados das migrações, do colonialismo e da escravidão seria uma simplificação grave. Segundo Falquet, em muitas épocas e culturas diferentes, tem havido mulheres que se relacionam sexual e afetivamente com outras

mulheres. No entanto, cada sociedade constrói e interpreta estas práticas sexuais e amorosas entre mulheres de forma diferente e sua visibilidade e legitimidade variam enormemente segundo a concepção que cada sociedade tem do que é ser mulher. Os movimentos e os estudos lésbicos têm contribuído para o questionamento da heterossexualidade compulsória em quase todo o mundo. Atualmente as mulheres negras, indígenas, asiáticas, latinas, migrantes, pobres, trabalhadoras, entre outras, começaram a denunciar o racismo e o classismo dentro do próprio movimento lésbico-feminista e expressam a sua impossibilidade, ou pelo menos maior dificuldade, de vivenciarem relações erótico-amorosas divergentes dos padrões de suas sociedades.

No próximo capítulo discutiremos como a raça tem influenciado na construção de diferentes sexualidades femininas, como as integrantes do GFN pensam a construção da identidade e da militância das mulheres negras lésbicas e a inserção dessas mulheres ou de suas bandeiras no grupo.

3. Interseccionalidade e políticas de identidade

3.1 Sexualidades e Interseções

Quando falamos de interseccionalidade, estamos nos referindo à forma como, na constituição da subjetividade e da identidade dos sujeitos, diversas categorias como raça, classe, gênero, religião, idade, orientação sexual, entre tantas, se cruzam produzindo formas particulares de opressão ou privilégio. A interseção é responsável pela formação de um sujeito específico e, conseqüentemente, de determinados lugares sociais, de formas de ser e estar no mundo e relações interpessoais.

No que se refere aos estudos de sexualidade, por exemplo, Weeks (1999) mostra que esta tem sido um marcador particularmente sensível das relações de poder, mas que é preciso considerar que existem muitas estruturas de dominação e subordinação no mundo da sexualidade, no qual classe, gênero e raça têm sido elementos especialmente importantes na constituição dessas relações. Weeks esclarece que os padrões da vida sexual no século atual são resultado de uma luta social na qual classe e sexualidade estão enredados. Os padrões respeitáveis modernos de vida familiar começaram a ser desenvolvidos no século XIX como parte da auto-afirmação da burguesia, para se diferenciar da imoralidade da aristocracia e da promiscuidade das classes inferiores, com a demarcação crescente entre papéis masculinos e femininos. Assim, a sexualidade conjugal e heterossexual tornou-se, crescentemente, a norma pela qual todo comportamento era julgado. Weeks aponta como um reflexo dessa construção o estabelecimento da crença de que a mulher e o homem da classe operária eram, de algum modo, mais espontâneos, mais próximos da natureza do que as outras pessoas. Nos aspectos do comportamento sexual, como, por exemplo, nas atitudes em relação à masturbação, à aceitação da prostituição ocasional e à homossexualidade, a classe foi um fator crucial na modelação das escolhas da atividade sexual.

No entanto, segundo Weeks (1999), as diferenças de classe não têm o mesmo significado para homens e mulheres. O gênero aparece como uma divisão decisiva na formação dos padrões de sexualidade. A sexualidade feminina é, inescapavelmente, um produto das relações assimétricas de poder entre os homens e as mulheres, em que estas

têm definidos, por aqueles, seus valores, suas práticas e seus desejos. Mas, Weeks destaca que a classe e o gênero não são as únicas diferenças que modelam a sexualidade, essas categorias ainda fazem interseção com a raça.

Segundo Weeks, ideologias raciais que emergiram na última parte do século XIX apresentavam a pessoa negra como situada mais abaixo na escala evolutiva do que a branca, por isso, mais próxima da natureza. Essa perspectiva eurocêntrica assumia que os povos de outras “raças” e culturas eram mais livres em relação aos constrangimentos da civilização. Ele exemplifica essa asserção com o fato de que durante os últimos séculos foram mantidas as representações da hiper-sexualidade dos homens negros e a fascinação com a sexualidade exótica das mulheres de outras raças e culturas, que não as européias. O estranhamento e a inferiorização da sexualidade de outros povos têm servido, de acordo com Weeks, para a reafirmação da superioridade triunfante da sexualidade ocidental, com suas normas de diferenciação sexual, monogamia, heterossexualidade e respeitabilidade. Weeks mostra, assim, que a análise das relações de poder em torno da classe, do gênero e da raça mostra a complexidade das forças que modelam o comportamento sexual.

No caso da sexualidade das mulheres negras, o cruzamento de raça e gênero deu origem à classificação de um modo particular de diferença que visa posicionar essas mulheres num lugar de subalternidade, exotismo e opressão. Para se ter uma idéia, foi unânime entre as mulheres do GFN a afirmação de que as mulheres negras têm dificuldade para falar sobre sexo. Essa resistência seria constatada em vários momentos, como na hora de dialogar com os pais ou as amigas, de discutir a relação com o parceiro, de participar de algum grupo de discussão sobre sexualidade ou mesmo de dar uma entrevista a uma pesquisadora. Todas as mulheres do grupo afirmaram se sentir constrangidas em fornecer uma entrevista cujo tema fosse sexualidade, ainda que fosse para falar sobre idéias, valores, opiniões e não de experiências particulares.

Daniela - Eu acho que essa parte da sexualidade, as mulheres negras não têm coragem de conversar sobre isso, são muito poucas que conversa que não sente prazer. Porque ela já invem com um cargo de submissão tão grande... Porque foi imposto a ela isso. Isso já vem do pai e da mãe.

Bia - A mulher negra tem muito mais dificuldade pra falar de sua sexualidade do que as mulheres brancas. Eu não encontro [*mulheres negras que falam abertamente sobre sexo*]. Eu não sei porquê, mas tem [*dificuldade em falar sobre sexo*]. Não sei se é porque a repressão é maior em cima da gente, sabe? Mas a gente tem muita dificuldade pra falar.

A mencionada dificuldade das mulheres negras de falar sobre sexo gerou, por muito tempo, um silêncio do GFN sobre sexualidade. Ainda que conscientes de que sexo era um tema importante para ser debatido entre mulheres negras, buscavam outra alternativa de romper com os estereótipos em relação à sexualidade dessas mulheres e à violência contra elas, como por meio da busca da elevação da auto-estima, da conscientização do racismo e sexismo, que elas acreditavam que poderia provocar uma mudança nas relações interpessoais das mulheres negras, inclusive no âmbito da sexualidade.

Carmem - Isso [*sexualidade*] eu acho que dá pra falar, só que eu vejo assim, tem assuntos mais interessantes, que dá pra gente falar mais do que isso. Porque isso aí é uma cultura, é coisa que tá muito arraigada na cabeça e vai levar muito tempo ainda pra conscientizar. Aí enquanto você tá nessas questões, quando vai trabalhar a auto-estima da mulher, fazer ela levantar o astral dela, fazer ela aumentar o amor próprio, muitas coisas vão mudar. Elas não vão aceitar [*a subordinação e a violência sexual*], aí vai ter essa mudança, a mudança por ela própria.

Mas, a maior inserção política do grupo no feminismo fez com que essa discussão se tornasse inadiável. A importância que os direitos sexuais e reprodutivos adquiriu nos últimos anos no campo feminista tornou a discussão desses temas praticamente uma obrigatoriedade para os grupos que se afirmam feministas.

Diana - Isso pro grupo assim, essas discussões sempre aconteceram, mais esporadicamente, hora ou outra que a gente discute. De uns dois anos pra cá que o grupo tá firme nessa questão de discutir os direitos sexuais e reprodutivos. E agora, tem um ano que o grupo tá, desde quando lançou as jornadas do aborto, o grupo começou a pensar, a ler, a discutir sobre aborto. Mas ainda tem muito que discutir, muito que aprofundar.

Como argumenta Adelman (2003), no Brasil, a partir da segunda metade do século XX, iniciou-se um processo de intensa politização da sexualidade, que mostrou que as questões de sexualidade, imbricadas com as relações de poder de gênero, classe e raça, formavam parte de um conjunto de relações sociais sujeitas à contestação, mas, apenas uma camada de mulheres privilegiada econômica e culturalmente pôde, inicialmente, questionar os padrões morais vigentes e adotar os novos comportamentos que a revolução sexual sugeria.

Por outro lado, como já foi discutido no capítulo anterior, não fazer de um tema um ponto importante da agenda política não significa que as mulheres não tenham pensado sobre ele ou falado entre si. Nas entrevistas, ao falar sobre os estereótipos relacionados ao

corpo e à sexualidade das mulheres negras, as integrantes do GFN mostraram perceber características racistas e machistas nos discursos sobre sua sexualidade, sentindo-se objetificadas, hipersexualizadas e violentadas.

Flávia - Não é falar que a mulher negra é quente, é fogosa, não é assim. Eu acho que todas as mulheres têm sua sexualidade no ponto certo. Agora falta hoje a gente descobrir isso e trabalhar isso. Agora, eu acho assim que a violência com a mulher negra é muito forte. Muito. Em todo sentido. Tratar ela como se ela não fosse um ser humano, com a sensibilidade que se trata um ser humano. O povo fala que as mulheres negra têm que ter um, dois, três parceiros, mas com todas as mulheres aconteceria isso?

Bia - Mas assim, fazer com que as pessoas percebam que nós mulheres negras não somos instrumentos deles. Nós não somos propriedade. Nós temos direitos sobre o nosso corpo e principalmente sobre nossa sexualidade.

Neves (2002) mostra que, com a segregação social e política a que as mulheres foram historicamente conduzidas, elas ocuparam o papel de uma posse do homem, feita para atender às suas necessidades. Desde o período colonial cabia às mulheres lidar apenas com as conseqüências das decisões masculinas sobre seus corpos e suas vidas. No entanto, ela aponta que as desigualdades entre as mulheres contribuíram para classificar dois tipos de sexualidade, branca e negra. Conforme Neves, a mulher branca era vista como uma flor, deveria ornamentar as casas, ser admirável, respeitável e resignada. A mulher negra, por sua vez, era metaforicamente um fruto, uma coisa para comer e deveria dar prazer ao homem. Mas a cozinha era o espaço em que ela deveria ficar reservada, não era adequada para ser apresentada socialmente.

Gomes (1995) ressalta que houve um longo trabalho desenvolvido no Brasil no sentido de expropriar os corpos das mulheres negras e transformá-los em meros objetos de prazer. A mulher negra sempre foi mostrada como um objeto de uso sexual e, mais do que isso, como o uso da sexualidade exótica pelo homem branco. Desde o período colonial, conforme Gomes, a apropriação sexual das escravas pelo senhor e seus filhos era justificada segundo a lógica de que os seus corpos não lhes pertenciam e sim ao senhor.

Para as integrantes do GFN, a objetificação das mulheres negras influencia nas suas experiências afetivas e eróticas.

Carmem – Uma vez eu fui apresentada pra um namoradinho meu e na apresentação a pessoa, um tio dele, falou assim “É, ela é morena, né? Mas tá na moda, né? Isso aí tá na moda, né?”

Como mostra Fanon (1983), no imaginário ocidental, a “inferioridade natural” das/os negras/os é explicada por uma fixação no genital, afastando-os assim do intelectual, culturalmente concebido como branco e superior. O imaginário construído em torno da sexualidade das mulheres negras evidencia a tentativa de localizá-las dentro de um sistema em que raça e sexo são pensados como evidências morais. Assim, depreciações das negras, de seus valores, suas crenças, seu trabalho e sua sexualidade têm servido para configurar imagens que sustentam relações sócio-culturais desiguais. Ana fala do racismo e sexismo envolvidos nos discursos sobre a sexualidade das mulheres negras.

Ana - Mas eu acho que é mais um daqueles rótulos que põem nas mulheres, principalmente nas mulheres negras e não é só nas mulheres, tudo o que é ruim é negro né? Não é só nas mulheres. Mas assim, eu escuto muito isso, principalmente porque eu ando muito com adolescentes e jovens e assim você escuta muito isso “Aquela neguinha safada.”, “Aquela neguinha fogosa.” Só que assim, eu não acho que isso seja verdade. Mas que eu escuto, eu escuto.

Daniela revelou ainda que havia sido procurada por uma garota negra, profissional do sexo, que se queixava de que o “cafetão” lhe arranjava mais de vinte “programas” por dia, alegando que as mulheres negras são “mais fortes” e “agüentam mais”. Na verdade, a garota procurou o grupo a fim de saber se tinha algum problema com ela, porque ela não agüentava. Crenças na inferioridade humana das mulheres negras fazem com que, além da exacerbação sexual, elas sejam vistas como mais resistentes à dor, à violência, ao cansaço físico etc. (Carneiro, 2003; Santos, 2001). Desconstruir essas imagens relacionadas às mulheres negras tem sido um das principais tarefas das feministas negras.

Carneiro (2002) afirma que a construção histórica da imagem da negra relacionada ao exótico e à servidão sexual resultou numa estereotipação que ainda não foi superada. Dessa forma, no imaginário social racista e sexista, a mulher negra ficou destinada a dar prazer aos homens, especialmente em relações extraconjugais. Carneiro alega que as negras não estão incluídas nos padrões estéticos, morais e afetivos dominantes. Isso resultou que, enquanto para as mulheres brancas a emancipação e até a humanização exigiam romper com a obrigatoriedade e o modelo vigente de casamento, para as mulheres negras, que não tiveram o mesmo acesso a ele, um dos passos para essa humanização foi exatamente dizer que elas tinham sim esse tipo de relação. Bia se mostra especialmente preocupada com isso.

Bia - A maioria das mulheres negras são casadas. As mulheres negras têm filhos, esposos, aquela coisinha bonitinha, coisa que todo mundo sonhou.

Se, para uma corrente do feminismo, negar o casamento como destino e como sonho das mulheres foi imprescindível, para algumas mulheres negras ele podia representar, e ainda representa, algo que pode valorizá-las positivamente, haja vista todo o imaginário das mulheres negras como hipersexuadas e feias o que teria como efeito mediato uma grande desvantagem das mulheres negras em relação às brancas no mercado afetivo e matrimonial (Berquó, 1988). Mas, Daniela observa que também em relações conjugais, muitas vezes, as mulheres negras são tratadas como serviçais e como objetos sexuais de incrível desempenho.

Daniela - Eu conheço muitas, de primas, tem uma história de uma tia que é muito triste porque o marido dela, até morrer, tinha dia que ele falava “Vai lavar porque hoje eu quero te usar”. (...) Até assim, dentro de casa! Esses dias, até teve uma [*prima*] que eu conversei, que ela tava contando que o marido achava que todo dia tinha de ter uma performa diferente. Acham então que a mulher negra já nasceu pra isso, pra trabalhar e satisfazer os homens e tal.

Nesse sentido, Collins (*apud* Caldwell, 2000) propõe o conceito de “imagens controladoras”, que liga representações culturais a formas estruturais de desigualdade. As imagens controladoras das mulheres negras, segundo ela, são projetadas para fazer racismo, sexismo e pobreza parecerem naturais, portanto, inevitáveis. Essas imagens controladoras serviriam ainda para esconder práticas históricas e contemporâneas de dominação racial e de gênero. Pensando no caso brasileiro, imagens controladoras das mulheres negras têm sido usadas, desde o período colonial, para dizer do sexo, do lugar e do perigo relacionado às mulheres negras. Freyre (1992) já destacou o velho e permanente jargão “branca pra casar, mulata para fornicar e preta para trabalhar”. Até o século XX as mulheres negras eram percebidas, e usadas, como fogosas prostitutas, incansáveis trabalhadoras e perigosas feiticeiras (Pinho, 2004a; Carneiro, 2002). As semelhanças com as imagens atuais de mulatas fogosas, boas empregadas domésticas e perigosas macumbeiras não é mera coincidência, é a constatação de que muito pouco se transformou nos últimos tempos, apesar das lutas do movimento negro e do feminismo negro.

Para Pinho (2002), não existe desejo fora da história. Este e as formas pelas quais eles se realizam têm a ver com a história, os discursos e a estrutura social. Pinho (2002) enfatiza que muitas das imagens, símbolos e discursos associados à/ao negra/o preservam

elementos plenamente coloniais e escravistas e que esta subordinação também passa pela sexualidade porque constrói o negro apenas como corpo - para o trabalho, para o prazer e sempre para outrem. No caso dos corpos das mulheres negras esse “outrem” está bem definido – é masculino e, preferencialmente, branco. Para mostrar o quanto sexo e desejo são historicamente forjados, Pinho (2004a) ressalta que no Brasil os discursos em torno da sexualidade estão estreitamente relacionados com a construção imagética de uma nação miscigenada. A identidade nacional seria construída em torno da crença na mestiçagem e na harmonia do povo brasileiro, comprovadas por meio da prática de sexo inter-racial. Assim, segundo Pinho (2004a), raça, sexualidade e identidade nacional são articuladas discursivamente de modo a apresentar o mestiço como a figura capaz de evidenciar o processo de modernização para o qual o Brasil caminha.

Acredito, por outro lado, não ser possível exagerar o aspecto sexual, ou talvez “desejante”, dos discursos sobre a mestiçagem no Brasil. Desde os jesuítas, atolados nas carnes indígenas, até o imaginário contemporâneo da indústria cultural, associa-se à miscigenação, projeto nacional, o sexo, o prazer e o desejo, projetos subjetivantes. Uma forma, talvez engenhosa, de pensar a relação entre indivíduo e sociedade, mediada pelo sexo, pelo corpo e pelos genes. Produzir a nação e a cultura nacional em diversas versões da mística miscigenante é fazer sexo. Mas o sujeito desta sexualidade, já vimos, é o homem branco heterossexual, que se representa como o civilizador erótico. (Pinho, 2004a: 101-2)

Sabe-se que a mulher negra foi apontada, por muito tempo, como grande responsável pela miscigenação da população brasileira junto ao homem branco. A sua subordinação como mulher negra fazia dela o objeto do exercício do desejo do homem branco e da reprodução dos mestiços. Pinho (2004a) prossegue dizendo que esse sexo exercido em contextos de desigualdade e assimetria era representado como elo entre os diferentes extratos sociais, que, aliás, se reproduzem como diferentes através do exercício direto do desejo e do controle do branco sobre o corpo da/o negra/o. Desse modo, segundo Pinho, a sexualidade e a mestiçagem estariam marcadas pela subordinação e objetificação do corpo da mulher negra, que seria, ao mesmo tempo, objeto de desejo e de controle social.

Carmem fala do quanto esse imaginário das mulheres e homens negros como reprodutores, advindo da época da escravidão, continua disseminado e fixado nas mentes das/os brasileiras/os.

Carmem - Essa questão de sexualidade aí, falam que a mulher negra é mais forte, mais não sei o quê, isso também eu não concordo não. Isso é a mesma coisa que falam do homem negro também, falam que o homem negro é mais forte, mais poderoso. Isso aí eu não concordo não. A gente vê que isso tá muito enraigado, vem dos antepassados que tinham uns homens fortes que eram usados para reproduzir e as mulheres negras também eram usadas pra reproduzir filhos fortes. Então fica com aquilo na cabeça de que a mulher negra é boa, é forte, reproduz muitos filhos, é sadia, não sei o quê, não sei o quê. Não tem nada disso, não tem essas questões, não existe isso. Isso aí eu acho que é pra usar, é pra gente ser usado, tem que tomar muito cuidado com isso. Eu jamais aceito um tipo de assunto desse tipo assim, pra mim é discriminação a pessoa chegar e falar “Não, você é forte, você pode, você produz filho branco, você é morena mas você pode reproduzir filhos brancos e tal. Eu não sou reprodutora. Isso é uma discriminação mesmo, pra mim, jamais eu aceito falar desse tipo, tanto do homem quanto da mulher, tem discriminação dos dois lados, tanto da mulher quanto do homem também, tudo tem essa cobrança. Mas o corpo do ser humano não tem esse negócio de ser mais forte que o outro não. Eu acho que torna uma exploração e uma exploração sexual também. É para expor e expor de um lado maldoso e malicioso.

Nesse sentido, Hooks (1995) afirma que as mulheres negras, mais que as brancas, foram historicamente apresentadas como natureza, como puro corpo e sem mente.

A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para geração de outros escravos era a exemplificação prática da idéia de que as “mulheres desregradas” deveriam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.

(...)

Do outro lado das representações das negras como selvagens sexuais, desqualificadas e/ou prostitutas, há o estereótipo da “mãe preta”. Mais uma vez, essa imagem registra a presença feminina negra como significada pelo corpo, neste caso a construção de mulher como mãe, “peito”, amamentando e sustentando a vida de outros (p. 469).

A miscigenação é, sobretudo, segundo Cohen (2000), resultado da interseção da misoginia, da homofobia e do racismo. Os discursos hegemônicos e as imagens controladoras acabam por reproduzir a naturalização da exuberante *heterossexualidade* das mulheres negras. Há, como mostrado, duas razões especiais para isso: a negra que no imaginário racista estaria mais próxima da natureza praticaria o sexo natural, logo, heterossexual; outra razão é que o corpo feminino negro é multiplamente percebido como corpo para outrem porque nele cruzam-se construções em torno de um corpo feminino para os homens, de um corpo negro para os brancos e, até mesmo, de um corpo reprodutor para uma sociedade idealmente mestiça. A noção de mestiçagem tem, por si só, a grande capacidade de mostrar o caráter heterossexual e reprodutor da prática sexual entre as raças brasileiras. Mais do que uma nação em que o sexo inter-racial é comemorado como símbolo de que aqui não há racismo, não é qualquer sexo que é evidenciado, é um sexo capaz de mudar a cara da população, de embranquecê-la, modernizá-la. A história das

práticas homossexuais inter-raciais não é incluída no mito. Silêncio profundamente revelador e normalizador.

As imagens controladoras das mulheres negras têm uma expressão altamente heteronormativa. Elas fazem parecer que a heterossexualidade das mulheres negras é ainda mais “natural” do que das brancas. Não se pode negar que essas imagens têm uma grande responsabilidade na subjetivação de muitas mulheres negras.

Bia - Não sei se você tá me entendendo, mas na hora da relação sexual e afetiva, eu, mulher negra, vou preferir um homem, né? Porque eu fui feita pra isso? Não, não, jamais, né? Mas eu fui criada pra isso. *[No momento da entrevista pude perceber, pela entonação da voz, que Bia estava afirmando que foi feita para homens e, ao final da frase, voltou atrás e falou como se formulasse uma pergunta.]*

Ainda que Bia diga saber que a heterossexualidade é ensinada, ela demonstra acreditar que, especialmente no caso das mulheres negras, essa socialização seja capaz de definir a preferência sexual por homens. Ana e Daniela, por outro lado, questionam a obrigatoriedade da heterossexualidade e percebem o quanto as imagens das mulheres negras são, majoritariamente, de heterossexuais. Ana fala de como as negras - ou melhor, as que têm um corpo que atende a um modelo considerado esteticamente atraente, sensual, “corpão” – são mostradas como objeto de desejo masculino e de como o racismo torna ainda mais ilegítima a lesbianidade:

Ana - Até mesmo que assim, acho que as negras são bem mais discriminadas, bem mais. Assim, se elas já são vistas como símbolo sexual, mas elas são vistas como símbolo sexual hetero, as negras. E aí quando a sociedade vê elas como lésbicas já é um choque por ser lésbica. E como a mulher negra geralmente é mais *[faz um gesto com as mãos em volta do corpo indicando mais volume]* corpão mais bonito e não sei o quê, então é bem mais discriminada do que as brancas.

No que diz respeito à invisibilização de mulheres negras lésbicas, Ana e Daniela falam de como as imagens de lésbicas são, predominantemente, de loiras. Daniela acredita que, porque mais facilmente tolerada, a lesbianidade entre mulheres brancas seria mais freqüentemente assumida.

Ana - A negra já é discriminada, então, geralmente, ela já não aparece na televisão. Hoje em dia que tá aparecendo, né? Elas já não aparecem mesmo, não é só a questão de ser lésbica ou não. Mas assim, é interessante porque aparecem mais loiras mesmo. Eu só vejo loiras, né? Em clipes mesmo de música, em filmes, só aparecem loiras, mas, é a discriminação, cara. A discriminação racial mesmo.

(...)

Eu acho que se existe, é aquela coisa, pra que esconder? Então, assim eu acho que tem um grande foco [se referindo a quantidade] nas brancas de alta classe também, lógico. Mas, eu acho que tem também na periferia, nas negras, muito, muito... e fica muito camuflado, muito mesmo, escondido, pra não deixar a sociedade ver. Fica muito tapado. Então, por isso, por uma dessas questões, pra não mostrar, que geralmente só aparecem brancas, loiras, bonitas.

Daniela - Dentro da lesbidade a branca já conseguiu se libertar há muito mais tempo que a negra, a se declarar. E isso é uma coisa assim, cantora, artista. Eu nunca vi uma mulher negra declarada, artista ou cantora falando que é lésbica, beijando na boca na televisão e isso com a branca já acontece. Então, pra muitas pessoas isso é normal, tanto é que na novela puseram um casal de mulheres brancas. Porque eles não põe uma mulher negra com uma branca pra mostrar que mulher negra também namora mulher?

É importante ressaltar que no período em que se deu a pesquisa de campo estava sendo transmitida uma novela em que se apresentava um casal de lésbicas, que eram loiras, ricas, estudiosas, magras, jovens, honestas, monogâmicas, maternais e que moravam com as famílias, entre tantas outras qualidades invocadas para tornar sua lesbianidade tolerável. Do mesmo modo que as imagens negras, imagens lésbicas também devem obedecer aos limites do que é socialmente suportável. Mas, a imagem de pureza e normalidade lésbica, segundo Nestlé (*apud* Saéz, 2004), não ajudaria à quase ninguém, primeiro, porque se perde muito de capacidade questionadora e de autonomia sobre a vida das mulheres; segundo, porque os benefícios que essa imagem pode trazer só atingirão um número muito restrito de lésbicas, mantendo na subordinação tantas outras.

Além do mais, devemos considerar que uma sociedade que tende a se ver como branca ou mestiça e heterossexual, a visão de lésbicas negras representaria uma diferença absoluta, uma monstruosidade. Os monstros, segundo Cohen (2000), são a corporificação da diferença física e moral, produtos da alteridade subordinante e do atravessamento de fronteiras culturalmente definidas. Os monstros têm como uma de suas funções indicar as diferenças de determinados corpos pessoais dos corpos que mais representariam a coletividade, os corpos nacionais. Eles podem produzir a normalidade por meio do apontamento dos anormais, o que os torna importantíssimos na construção da imagem que uma sociedade quer ter de si mesma. Por outro lado, os monstros são perigosos porque se voltam contra seus criadores, provando a possibilidade de desobediência às normas e de transitoriedade de lugares, o que também faz deles seres fascinantes.

Nesse sentido, uma mulher negra lésbica, que ousou apropriar-se de seu corpo e romper com as normas raciais, sexuais e de gênero, não deveria ser pensada nem mostrada, haja vista o perigo que representam para a dominação masculina, branca e heterossexual. Elas poderiam provar que até as resistências menos prováveis são possíveis, que muitas fronteiras podem ser ultrapassadas por um único sujeito, que muitos discursos podem ser desconstruídos numa mesma performance.

3.2 Assumir-se mulher negra lésbica

Estamos pensando na identidade não apenas como uma autonarrativa, uma visão de si no mundo ou ainda como uma percepção de si em relação aos sujeitos significativos, referentes. Tratamos de identidade principalmente como um instrumento simbólico com o qual atores individuais e coletivos denunciam relações assimétricas de poder, afirmam elaborações de desigualdades sociais e procuram conquistar direitos. Nesse contexto, identificar-se é, também, politizar-se, é “assumir”, exhibir e atuar uma identidade.

Tão importante quanto a constatação de que assumimos identidades é a de que podemos ou não assumi-las, fazê-lo subalterna ou subversivamente e, mais do que isso, assumi-las somente em contextos particulares, para pessoas específicas.

No caso de algumas identidades, assumir significa também publicizar. Sedgwick (1990) compreende que determinados sujeitos são levados a esconder informações sobre si de outras pessoas, informações estas que poderiam dizer muito de quem o sujeito “verdadeiramente é”. Esse esconderijo é conhecido como “armário”. Mas, importa ressaltar que só deve ser escondido algo percebido como negativo, algo que possa provocar incômodo.

Sedgwick apresenta três características do armário que, entre outras, mostram-se muito importantes para nossa discussão: a primeira delas é que há uma produção e controle social de um conhecimento/ignorância de certas práticas e pessoas; a segunda é a definição, sempre social, do que deve ser escondido e por quê, lembrando que o armário é delimitado por relações assimétricas de poder; por último, a relação com o armário requer

que haja, ao menos teoricamente e em maior ou menor grau, certa capacidade de decisão por parte das pessoas a respeito do conhecimento de outras pessoas sobre sua pertença a um grupo.

Ainda que Sedgwick pretenda mostrar a relação específica do homossexual com o armário, ela assume que outras opressões também fazem com que indivíduos estabeleçam uma relação com ele.

(...) Toda esta serie de dolorosas especulaciones constituían un reflejo de la particularidad epistemológica de la identidad y la situación de las personas gays en nuestra cultura. Vibrantemente resonante como es la imagen del armario para muchas opresiones modernas, es un indicio de homofobia de un modo que no lo puede ser para otras opresiones. El racismo, por ejemplo, se basa en un estigma que siempre es visible, a excepción de algunos casos (que no son raros ni irrelevantes, pero que delimitan más que empañan las líneas generales del núcleo de la experiencia racial); ocurre lo mismo con las opresiones basadas en el género, la edad, el tamaño y las disminuciones físicas. Las opresiones étnicas, culturales o religiosas tales como el antisemitismo son más análogas a la homofobia por el hecho de que el individuo estigmatizado tiene, al menos teóricamente, cierta capacidad de decisión – aunque nunca se puede dar por sentado cuánta – respecto al conocimiento de otras personas sobre su pertenencia al grupo: uno podría “salir del armario como” judío o gitano, en una sociedad urbanizada y heterogénea, de forma mucho más comprensible de lo que se podría “salir del armario como”, por ejemplo, mujer, negro, viejo, minusválido o gordo (Sedgwick, 1990, p. 100).

É preciso concordar com Sedgwick quando ela afirma que faz pouco sentido, nas sociedades ocidentais, perguntar se alguém realmente é mulher, velho, gordo ou “deficiente físico” diante da visibilidade do estigma. Mas, temos que considerar que não ter que fazer de alguma característica de sua vida um segredo não indica que a opressão que o estigma provoca seja menor que no caso da homossexualidade – ainda que a autora não tenha afirmado isso. Não ter a capacidade de decidir sobre publicizar ou não sua “condição” pode fazer a opressão inevitável, o que também não quer dizer, de forma alguma, que o armário seja um lugar confortável.

No entanto, é necessário contrapor ao argumento da particularidade dos homossexuais, devido à forma como se estabeleceram as relações raciais no Brasil. Aqui as/os negras/os também têm uma forte relação com o armário. Como resultado do racismo, dos ideais de miscigenação e embranquecimento, não apenas tem feito sentido perguntar se alguém é ou não negra/o como também é recorrente a tentativa de negação da negritude, própria ou de outra pessoa, mesmo quando as marcas corporais são muito visíveis. As imagens do mestiço e dos morenos, com diferentes graus de morenidade, evidenciam isso.

O racismo brasileiro possibilitou a criação de um modelo de identificação baseado na cor e, mais do que isso, na aceitação de diferentes cores negras. Contribuir para desmistificar a noção de democracia racial e promover uma identificação racial positiva das mulheres negras têm sido tarefas importantes no trabalho do GFN.

A discussão sobre os armários se faz importante porque as mulheres do GFN mostraram acreditar ser necessário que as/os negras/os e lésbicas/gays assumam sua negritude e homossexualidade para lutarem por seus direitos. Portanto, a partir das entrevistas e baseando-nos na caracterização que Sedgwick faz do armário, será pensada a relação das/os negras/os com o “armário negro”, das/os lésbicas/gays com o “armário homossexual” e da dupla relação das negras lésbicas com esses armários.

3.2.1 Armário homossexual

Sedgwick (1990) argumenta que a cultura ocidental passou a elaborar, a partir do século XIX, uma versão do conhecimento/sexualidade cada vez mais estruturada por sua clara contraposição cognitiva à sexualidade entre pessoas do mesmo sexo. De acordo com esta autora, constituiu-se uma sexualidade como segredo, a homossexualidade, cujo nome não se deveria proferir e cujo conhecimento não se deveria acessar. Conhecimento esse que não apenas gera a ignorância da forma como a sexualidade é produzida, pautada no desconhecimento das práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, como também do indivíduo que as pratica. As/os homossexuais, portanto, guardam uma informação sobre si que é capaz de espantar, de incomodar, porque pode revelar que o sujeito seja diferente do que se supunha ou esperava que fosse.

Conforme Sedgwick, a sexualidade e, mais especificamente, a homossexualidade, tornou-se, a partir do século XIX, tema de interesse público e, ao mesmo tempo, um assunto íntimo, privado, que possibilitaria aos homossexuais decidir ou não por revelar-se. É evidente que na definição do que deve ou não adquirir a forma de um segredo estão envolvidas relações de poder. Para Sedgwick, tornar a homossexualidade secreta e

evidenciar a heterossexualidade é uma manobra que visa à reiteração da heteronormatividade.

Foucault (1997) mostra que a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX. Relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram consideradas, até então, como sodomia, uma prática indesejável ou pecaminosa, mas não suficiente para definir o sujeito. A partir da segunda metade daquele século, essa prática passava a definir um tipo especial de sujeito que viria a ser assim marcado e reconhecido. A partir de então, homens e mulheres que ousassem contestar a sexualidade legitimada e contrariar a norma deveriam ser classificados para evidenciar sua anormalidade.

Discutindo sexualidade, Britzman (1996) alega que o “armário” está relacionado ao aprendizado, por parte de gays e lésbicas, de maneiras de esconder os significantes da homossexualidade de quem não a tolera e, ao mesmo tempo, torná-los perceptíveis a quem tem o conhecimento para e o interesse em reconhecê-los, como a comunidade gay e lésbica. A expressão “saída do armário”, por sua vez, indica que a adoção de uma identidade homossexual exige, além da manipulação de sinais que evidenciem sua orientação sexual, que o indivíduo se assuma, no sentido de revelar seu “segredo”, tornar pública sua homossexualidade.

Muitas vezes, o que configura o segredo não é a pouca quantidade de pessoas que tem a informação, mas a forma como se fala do assunto, em sussurros. O segredo pode ser transmitido por quem sabe dele para várias pessoas na forma de cochicho, como explicita Bia.

Bia - Hoje em vários seminários as mulheres já falam “Eu sou lésbica.” E olha que isso é coisa que tá acontecendo recentemente, que até as mulheres brancas tão falando isso, né? Antes não, a gente sabia “Nossa, aquela mulher é lésbica.” Naquela coisa de cochicha aqui, cochicha ali. Hoje não, hoje eu tô ouvindo isso muito “Eu sou mulher, sou lésbica e tal.”

As mulheres do GFN entendem que a publicização da homossexualidade via adoção de uma identidade sexual seria imprescindível para a conquista dos direitos dos homossexuais. Por outro lado, elas pensam que as lésbicas teriam dificuldade de assumir sua lesbianidade.

Bia - E tem outras que preferem viver, como eles falam, “dentro do armário” ainda e não consegue conceber isso dentro dela mesma. Então, assim, as vezes eu sinto, eu vejo pela experiência de pessoas que vivem próximas de mim, que tem muito medo de assumir essa sexualidade dela, de assumir a identidade, se isso é correto dizer, que eu tenho uma identidade sexual. Então assim, porque que tem? Eu tenho até uma amiga que é negra, lésbica e ela não conta pra ninguém. Ela tem aquele conflito de dizer o que é ser lésbica, fala “Eu não sou lésbica.” Mas namora, mora com outra pessoa, tem uma relação com outra mulher e não assume isso.
(...)

Acho que só o processo dela [a mulher lésbica] falar “Poxa, eu sou lésbica.” já é um processo muito longo e eu acho que é um processo que tá gerando nela muito conflito, muita confusão, muitas angústias e acho que até muito sofrimento. Acho que isso também. Porque assim, ela tá dentro de dois extremos, né? Aquilo que ela viveu a vida inteira achando que é o certo, porque a sociedade, a família impôs aquilo pra ela, uma vida certinha e agora ela acha que esse certo não é certo pra ela, né? “Minha vida o certo é eu namorar com uma menina. É ter uma relação com uma mulher, uma pessoa do mesmo sexo, né?”

Bia, ainda que problematize a existência ou não de uma identidade sexual, acredita haver uma dificuldade das lésbicas em se assumir porque têm que lidar com o próprio reconhecimento e aceitação da lesbianidade, especialmente por causa da socialização que tiveram, em que a heterossexualidade era apontada como a forma correta de se relacionar afetiva e sexualmente. Ana pensa no mesmo sentido.

Ana - Eu nunca conversei com nenhuma sobre essa questão, mas eu acho que é um conflito muito grande entre elas, com elas mesmas, né? É um conflito muito grande porque elas foram criadas, principalmente as negras que tão lá e viram a mãe ser criada para servir o homem, né?

Mas é necessário ressaltar que, ainda que todas as entrevistadas tenham falado da necessidade de assumir a homossexualidade, apenas Bia, que já trabalhou em uma ONG LGBT, utilizava a expressão armário, que ela mostra ter aprendido com os homens gays da ONG. Isso vai ao encontro do que Sedgwick (1999) já havia mencionado, de que a imagem do armário tem sido mais relacionada a homossexuais. Quanto à questão de assumir a lesbianidade pra si mesma, Sedgwick comenta como, no processo de saída do armário, o primeiro passo é reconhecer-se na classificação homossexual. A autora afirma que, para muitas mulheres e homens, a categoria homossexual é importante porque capaz de descrever sua experiência, de dizer de si e de sua posição no mundo, mesmo com toda a carga de normatividade que a expressão carrega.

Flávia, por sua vez, acha que fica difícil para as feministas poderem se aliar as lésbicas se elas não assumirem a lesbianidade.

Flávia - Aí que a gente fica assim “O que fazer?” Tem umas que não têm mais medo, têm outras que já ficam assim, mais caladas, têm medo, ficam reclamando das outras mulheres e se escondendo muito, né? Não se abre, não fala do problema dela de ser lésbica.

Em outro momento, Flávia parece indecisa sobre apoiar ou não a publicização da lesbianidade, ainda que acredite que as lésbicas tenham o direito de não se esconder. Flávia mostra preocupar-se porque a publicização das lésbicas no movimento feminista poderia “generalizar”, provocar a impressão de que todas as feministas sejam lésbicas. A preocupação de Flávia se deve, provavelmente, ao fato de ela entender a lesbianidade como um problema.

Flávia - Não, eu não sei se isso é uma maneira de divulgar porque hoje que tá sendo assim, descoberto, né? Não era aberto. A mídia, a população... eu... por exemplo, reivindicar os direitos tudo bem, mas sair com essa bandeira assim abertamente... Por exemplo, quando a menina chega e anuncia. Tá, ela tem o direito de anunciar, não precisa tá escondendo. Agora assim, como coisa política mesmo, eu não sei se funcionaria ou se generaliza.

Flávia destaca também que algumas mulheres têm um estilo que permite que ela seja identificada como lésbica, mesmo antes que ela conte que é lésbica.

Flávia – Aí, ela começou a contar a vida dela. Até então, nem nós que vivia junto no curso não sabia. Quer dizer, eu percebia no jeito, no corpo e na maneira de ser: calada, cabelinho curtinho, o estilo. Aí eu falei assim “Mas é muito difícil você olhar pra pessoa e dizer ‘Essa é lésbica.’ Até então, se ela não deixar transparecer.

Flávia mostra haver uma distância entre deixar transparecer e revelar-se, no sentido de verbalizar qual a sua orientação sexual. Dessa forma, Sedgwick (1990) também fala da existência de um tipo de armário de vidro, que surge quando as marcas corporais são de tal forma visíveis que dificulta a permanência no armário, pelo menos diante de quem tem capacidade de ler certos significantes. Portanto, há a possibilidade de que outros descubram quem o sujeito é, até antes dele mesmo, e aponte-o. Sendo assim, o sujeito nunca tem a autoridade total da definição de si mesmo, podendo ser alter-identificado como homossexual. Sobre a auto e alter descoberta homossexual, Sedgwick afirma:

En muchas relaciones, si no en la mayoría, el descubrirse es una cuestión de intuiciones o convicciones que cristalizan, pero que ya habían estado en el aire durante un tiempo, habiendo establecido sus propios circuitos de poder a base de desdén silencioso, de chantaje silencioso, de glamourización silenciosa y de complicidad silenciosa. Después de todo, la situación de quienes creen que saben algo sobre uno mismo que uno mismo puede que no sepa es de entusiasmo y poder, tanto si lo que piensan es que uno no sabe que en cierto

modo es homosexual o simplemente que conocen el supuesto secreto de uno. (...) Vivir dentro del armario y, por lo tanto, salir de él, nunca son cuestiones puramente herméticas; por el contrario, las geografías personales y políticas a considerar aquí son las más impoderables y convulsivas del “secreto a voces”. (p. 106)

Como destaca Sedgwick, ninguém está o tempo todo dentro ou fora do armário. Pode-se sair ou entrar de acordo com as circunstâncias. Ela afirma que, mesmo com a visibilidade atual do movimento homossexual, é notável que inclusive as pessoas abertamente homossexuais ainda têm uma relação com o armário - com respeito a alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas. Segundo esta autora, de acordo com cada contexto ou relação, armários são levantados, normas são impostas, cálculos são feitos, doses de secretismo ou de revelação são manipuladas, pois, o armário é, muitas vezes, um lugar necessário, seja para conquistar um trabalho, para reivindicar certos direitos, para se prevenir contra a violência física ou moral.

Para Weeks (1999) as identidades sexuais são histórica e culturalmente específicas, são selecionadas de um grande número de identidades sociais possíveis, não são atributos necessários de impulsos ou desejos sexuais particulares, mas surgem da busca de fixá-las e estabilizá-las, para dizer quem somos ao contar a respeito de nosso sexo. Weeks esclarece que as identidades sexuais, especialmente as estigmatizadas pela sociedade, são escolhas feitas com um maior ou menor grau de liberdade individuais. Muitas pessoas são “empurradas” para a identidade, são forçadas a escolhas, através da estigmatização ou descrédito público, enquanto outras adotam identidades abertas por razões políticas. Isso porque sentimentos e desejos sexuais são uma coisa, enquanto que a aceitação de uma posição social particular e um organizado senso de si, como ele entende a identidade, é outra, não existindo, portanto, nenhuma conexão necessária entre comportamento e identidade sexual.

Daniela é a pessoa do grupo que mais tem amigas lésbicas - até porque é ela que está mais envolvida nas articulações políticas e, por isso, quem mais viaja e conhece pessoas. Outras mulheres do grupo já conviveram com lésbicas sem saber de sua orientação sexual porque essa “revelação” não era feita a todas, apenas à Daniela, que concorda que o armário seja às vezes necessário. Ainda que reconheça a necessidade da afirmação pública da homossexualidade por meio da adoção de uma identidade sexual, ela

acredita que trocas de carícias públicas entre mulheres seria uma exposição exagerada da intimidade.

Daniela - A gente tem um punhado de gente que é lésbica e assumida, que fala que é lésbica, que tem namorada e tudo, mas tudo assim... Igual a Fátima, ninguém fala que ela é lésbica. Ela fica com a Maria mas ninguém fala porque ela não fica naquela agarrão. Eu falo "Poxa, mas uma mulher de 50 anos não precisa assim... que eu acho que um pouco isso é uma afirmação da pessoa, você tem que afirmar que ela é, que ela tá lésbica e todas que eu conheço não é assim.

As entrevistadas acreditam ainda em uma estabilidade da orientação sexual e avaliam que para uma mulher ter um relacionamento com outra e fazer disso uma identidade sexual seria necessário haver algo de permanente nesse comportamento. Quando ouviram, em um evento feminista, uma garota dizer que "estava" lésbica criticaram.

Bia – Isso é muito fácil pras pessoas trabalharem assim. Hoje eu tô bem, amanhã eu vou começar a ser discriminada porque eu sou lésbica e eu vou deixar de ser lésbica. Até as mulheres negras, acho que elas ficam pensando, nem sei, mas "Será que eu tenho que ter várias identidades? Essa aqui é da Bia estudante. Essa aqui é da Bia mãe, oba, da Bia mãe, é diferente daquela. Essa aqui é da Bia do movimento feminista." Até a gente brinca que pra ser feminista precisa de carteirinha. Então "Opa, essa aqui é minha carteirinha de lésbica, eu tô lésbica, mas ela só tem validade até terça." (...) Eu falo, brinco muito com essa questão da homossexualidade "Ah, olha, eu vou beijar a menina. Não sei o que." Mas eu sou Bia, sou uma mulher, sou negra, mas eu gosto de homem, eu sou hetero, né? Até então é isso que eu sou, eu não mudo. Ah, posso vir a mudar? Acho que não, porque assim, não é um período de estar "Eu vou estar hetero nos próximos dez anos (risos)."

A imagem da lesbianidade como essência, como uma condição da qual os homossexuais não têm culpa e não são capazes de mudar pode ter, em alguns casos, maior eficácia quando se procura a tolerância. Assim, ainda que contrarie muitos discursos políticos em torno da lesbianidade, a essencialização pode também ser uma ferramenta política eficaz em um contexto em que a liberdade de decidir sobre a própria vida e o próprio corpo não é admitida.

Sedgwick (1990) destaca que, à medida em que o pensamento ocidental passa a conceitualizar o desejo e a identidade sexual, considerando as classificações hetero/homossexual, adota um discurso que é ao mesmo tempo universalizador, porque aceita que há uma orientação estável do desejo sexual que pode definir uma identidade sexual; por outro lado, é um discurso minorizador de pessoas, porque é capaz de definir uma minoria de sujeitos que orientam seu desejo para pessoas do mesmo gênero. Assim,

no discurso universalizador, a divisão hetero/homossexuais é determinante na vida de todas as pessoas, já no discurso minorizador, parece que essa divisão só é importante para homossexuais, que são os sujeitos marcados pela orientação sexual.

Sobre as conseqüências da revelação, Gilda conta a história de uma lésbica que, ao assumir, a família se colocou em um armário de vidro, passou a guardar o segredo de ser pai e mãe de lésbica.

Gilda - ... a menina envolveu tanto com as mulher, e brancas, mulheres branca, que o trem ficou duma maneira, que os pais ficam caladinhos, não querem se abrir, né? Mas fica todo mundo ao redor, falando, criticando, e ela é tão meiga. Você chega nela assim, o jeito dela, assim, é de homem sabe, estilo de homem. Agora ela tá trançando o cabelo, sabe? Mas antes só cortava o cabelo curtinho, ruim mesmo, sabe? Só cortava curtinho e envolvida mesmo.

Como explicita Sedgwick (1990), a saída do armário homossexual pode abalar a relação da pessoa que se revela com os outros à sua volta, colocar o indivíduo para quem foi feita a revelação de forma mais ou menos intensa em relação com o próprio armário ou fazer com que levantem um armário para esconder sua relação, seja de amizade ou parentesco, com o homossexual.

Quanto ao fato de Gilda falar que a garota parecia com homem, Navarro-Swain (2004) salienta que o processo de não se identificar ou ser identificada como lésbica tem sido mais fácil para as lésbicas “femininas”. A lésbica “masculinizada”, no entanto, com sua maneira de vestir, seu corte de cabelo, seu comportamento, deixa visível a sua recusa em adotar os parâmetros e condutas atribuídas ao feminino. Assim, a mulher masculinizada, em uma ordem de gênero binária, é mesmo vista como uma caricatura de homem, como mulher-macho. Por outro lado, Navarro-Swain (2000) afirma que a eleição da identidade lésbica torna-se questionável diante da diversidade de práticas sexuais, performances e de desejos que estão envolvidos na definição desta identidade sexual.

Entretanto, em que medida a sexualidade é o verdadeiro laço entre estas mulheres e qual é a medida do desejo e da prática sexual que as une na coerência da palavra que deveria designá-las? É lesbiana aquela que ama, dorme, se sente atraída, vive com outra mulher? Todas estas opções, ou uma dentre elas, pode definir uma lésbica? É preciso ter um amor exclusivo pelas mulheres? É preciso haver sexo genital para tornar-se uma? Estas simples questões desfazem a evidência da categoria e apagam os limites das definições esboçadas rapidamente (Navarro-Swain, 2000, p 32).

Em resposta a essa diversidade de formas de vivências afetivas e eróticas com pessoas do mesmo sexo, muitas mulheres têm adotado denominações para referir-se a si mesmas que fogem da categoria lésbica, tais como “mulheres que fazem sexo com mulheres”, “mulheres que amam mulheres”, “mulheres que se identificam com mulheres”, etc. Algumas identidades, no entanto, são adotadas como reação crítica àqueles discursos que estigmatizam essas mulheres, como tentativa de dar um sentido positivo a estas categorias. “Sapa”, “sapata”, “sapatona”, “entendida” são alguns exemplos. Há também categorias que são utilizadas para evidenciar a diferenciação de posições, ou melhor, como o modo de tornar-se lésbica pode romper mais ou menos com as normas de gênero. Nesse caso, mulheres “masculinas” são chamadas de forma distinta das “femininas”. As primeiras são denominadas como sapatão e butch, entre outros termos, e às lésbicas “femininas” sapatilha, sandalhinha, ou ainda “mulher de sapatão”, para ficar nesses exemplos.

Devemos reconhecer, segundo Britzman (1996), que as identidades gays e lésbicas atuam no interior de regimes discursivos de normatividade, de violência simbólica e material e de invisibilidade policiada. Envolvem um processo de identificação, desidentificação e rearticulação, de construção de um novo discurso do eu, dos outros e do desejo.

Nenhuma identidade sexual – mesmo a mais normativa – é automática, autêntica, facilmente assumida; nenhuma identidade sexual existe sem negociação ou construção. Não existe, de um lado, uma identidade heterossexual lá fora, pronta, acabada, esperando para ser assumida e, de outro, uma identidade homossexual instável, que deve se virar sozinha. Em vez disso, toda identidade sexual é um construto instável, mutável e volátil, uma relação social contraditória e não finalizada. Como uma relação social no interior do eu e como uma relação social entre “outros” seres, a identidade sexual está sendo constantemente rearranjada, desestabilizada e desfeita pelas complexidades da experiência vivida, pela cultura popular, pelo conhecimento escolar e pelas múltiplas e mutáveis histórias de marcadores sociais como gênero, raça, geração, nacionalidade, aparência física e estilo popular (Britzman, 1996, p. 74-5).

Mello (2005) destaca que no Brasil, gay, lésbica e homossexual são categorias identitárias e sociopolíticas, larga e indistintamente utilizadas por militantes, intelectuais, jornalistas, religiosos, políticos, médicos, psicólogos e muitos outros, quando fazem referência aos sujeitos que elegem de seu próprio sexo como objeto de amor e de desejo. Mello ressalta, no entanto, que essas identidades são definidas politicamente e que

envolvem diversos fatores, como respostas a demandas específicas, às interpretações errôneas da homossexualidade, a conflitos grupais e a fatos importantes como, por exemplo, o surgimento da epidemia de HIV/Aids, que, ainda que tenha influenciado fortemente o ativismo homossexual no Brasil e no mundo, não proporcionou da mesma forma a visibilidade de gays e lésbicas por ter ficado conhecida como a peste gay, resultado da promiscuidade masculina. Ainda no que se refere à distinção gay e lésbica, segundo Mello,

Um prefixo de origem grega (homo = igual) e uma raiz latina (sexual) estruturam os conceitos “homossexual” e “homossexualidade”. Inadvertidamente, porém, alguns tomam homo por uma origem latina, atribuindo ao termo “homossexualidade” o sentido de “sexo entre homens”, o que implica uma equivocada exclusão das mulheres do campo semântico originalmente grego. Talvez por temerem esse tipo de interpretação reducionista, mas principalmente pela necessidade crescente sentida pelas mulheres, de afirmarem uma identidade homossexual feminina, singular quando comparada à identidade gay, as ativistas do movimento homossexual vêm reivindicando a autodenominação “lésbicas”, quando da publicização e da busca de legitimidade social para suas vivências afetivo-sexuais (Mello, 2005, p. 194-5).

Louro (2001) afirma que, nesse discurso, é a escolha do objeto amoroso que define a identidade sexual e, assim sendo, a identidade gay ou lésbica assenta-se na preferência em manter relações sexuais com alguém do mesmo sexo. Contudo, essa definição de identidade sexual foi posta em questão por grupos como os bissexuais e os sadomasoquistas, que percebiam a sua sexualidade mais pela eleição de práticas e prazeres do que pelo gênero do objeto do desejo.

Como mostra Richardson,

É importante reconhecer aqui que os atos sexuais com o mesmo sexo são apenas um critério para atribuir a si própria ou a outrem uma identidade homossexual e que, em muitos casos, praticar atos homossexuais não leva necessariamente à adoção de uma identidade homossexual. Em tais situações, a pessoa atribui um sentido a suas relações homossexuais que seja compatível com a manutenção de sua identidade heterossexual ou bissexual. A identificação lésbica, por outro lado, pode preceder os atos lésbicos. Em tais casos, a influência motivadora para a adoção de tal identidade pode não ter nada de sexual, a identidade militante, por exemplo (Richardson, 1983, p. 161)

As mulheres do GFN se referiam a mulheres que se relacionavam afetiva e sexualmente com mulheres como sapatonas, que era também a expressão que sempre ouviam quando se identificavam como feministas. Por terem experimentado um preconceito por serem vistas como lésbicas, devido à associação entre feminismo e

lesbianidade, e pelo tipo de conhecimento a que tiveram acesso sobre a lesbianidade, as entrevistadas acreditam que o estigma e a discriminação são as características mais fortes da experiência lésbica.

3.2.2 Armário negro

Sedgwick afirma que a heterossexualidade e homossexualidade são apresentadas como opostas e excludentes, assim como os sujeitos definidos por elas, como se uma categoria não fosse definida pela outra. No caso da questão racial no Brasil acontece que, ainda que negritude/brancura sejam tratadas como opostas, estando a primeira subordinada à segunda, a negritude seria constituída pela brancura, mas nunca constitutiva dela, mesmo que a defina. Isso porque os negros estão divididos entre claros ou escuros – pardos e pretos – mas a raça branca e a cor branca são únicas. Esse fato nos faz concluir que a mestiçagem funciona de modo a clarear os escuros, mas não é capaz de escurecer os claros.

A constante explicação para as desigualdades sociais da população brasileira baseia-se em relações de classe ou por preconceito de cor (Guimarães, 1999). As mulheres do GFN disseram sempre ouvir explicações para sua condição social que se reportavam tanto à classe quanto à cor, o que parecia bastante lógico para elas devido às evidências da pobreza e do preconceito.

Flávia - Eu via o branco, o que? Ele era branco porque ele era branco. Mas eu não sentia que ele era melhor ou pior do que eu. Sentia uma coisa, que os brancos tinha melhores condições. Eu chegava na casa de um branco eles tinha a casa boa, encimentada, ela tinha móveis, coisa que a gente nunca teve, lá em casa era tudo fincado os trem no chão: era cama, era mesa, aqueles fogãozinho de lenha, a prateleira era pregada na parede. Aí olhava aquelas coisa e “Por que que esse pessoal tem essas coisa?” Aí meu pai “Porque eles vêm de uma família boa, melhor de dinheiro, a gente não tem.” (...) Por que o negro tem tanta dificuldade pra conseguir as coisa? Por que que o negro não estuda? Por que eu não vejo negro doutor? Não vejo médicos? (...) E se você perguntasse muito ele falava “Ah, cê já tá querendo saber coisa que eu não sei.”

Bia - Isso eu descobri há muito tempo, eu descobri que as pessoas discriminam uma a outra simplesmente porque ela é negra. Eu já sabia que eles discriminavam porque era pobre, né? Como a minha família é pobre eu pensava “Ah, os vizinhos discriminam a gente porque não tínhamos brinquedo.” Na minha época era o brinquedo, né? Então o brinquedo julgava quem era rico, quem não era. Não era nem porque era negro. Aí eu vim descobrir que a questão da discriminação, que tem esse nome racial, esse nome mais chique, né? Mas sabia que era pelo simples fato da minha cor. Então, isso eu sei desde menina, não foi agora.

Mas agora, pra trabalhar, pra discutir isso pra mim é novidade. Tem muita teoria mais específicas pra discussão, não é só essa questão da cor.

Guimarães (1999) explicita como a categoria cor funciona como uma imagem figurada da raça, pois, segundo ele, para que alguém possa ser classificado pela cor é necessário que a cor tenha um significado social. Segundo Guimarães, ainda que o termo cor seja defendido como uma auto-descrição das pessoas, ele baseia-se em uma hierarquia classificatória em que o branco seria concebido como melhor e o preto como pior.

Todas as integrantes do GFN contaram histórias de pessoas que tinham dificuldade para afirmarem que eram negras, mesmo quando tinham a pele escura, porque interpretavam “negro” como algo negativo. Perguntadas sobre como sofriam o racismo, as integrantes do GFN falaram muito sobre como eram tratadas com preconceito e discriminação, que elas percebiam como sendo raciais, mas, por outro lado, havia uma insistência das pessoas para que elas não se identificassem como negras, mas como morenas.

Carmem - Ah, eu não acho nada disfarçado (*o racismo*), eu acho que ele é muito é escancarado, isso sim, muito evidente. As pessoas que querem camuflar, falam “Mas você é moreninha.” E se vai falar que você é negra ficam naquela de que tá xingando você, fica naquele cuidado demais.

Ana - A sociedade não me vê como negra e o tom da pele é que diz isso.

Nesse sentido, Schwarcz (1998) mostra como se criou no Brasil um discurso em que a classificação racial é apresentada como contextual, não sendo vista como significativa em todas as relações sociais nem tampouco impregnada nas estruturadas sociais, mas, algo que pertenceria ao domínio da intimidade, já que só teria importância em algumas relações interpessoais. De acordo com esse ideal, segundo Schwarcz, o peso do contexto social daria origem a um sistema classificatório multirracial, em que se encontra um predomínio de auto-classificações em torno das categorias branca, parda, preta, morena, marrom, morena-clara, morena-escura, mulata, entre tantas outras. Schwarcz (1998) critica esse discurso e evidencia como, no Brasil, as esferas política, cultural, econômica, jurídica e social estão racializadas e mostra como o mencionado reconhecimento social do mestiço se deu às custas da depreciação dos pretos.

Portanto, a negritude teria tanto a ver com discursos públicos quanto com a intimidade e, dessa forma, a pessoa teria o “direito” de decidir sobre publicizar ou não algo de caráter tão pessoal. Contudo, essa liberdade de assumir-se negra pode ser questionada. Como bem afirmou Ana na entrevista, tudo o que é ruim é negro. Expressões com “o lado negro”, “a coisa ficou preta”, “humor negro”, “magia negra”, entre tantas, indicam como o negro sempre esteve relacionado ao ruim.

Ana - Tem gente negra, com o tom de pele escura mesmo, que não declara negra, sabe? E ainda acha que é ofensa. Não é tanto não se declarar, é que ainda acha que é ofensa “Deus que me livre eu ser negra.” (...) A faculdade é muito preconceituosa mesmo. A maioria são brancas, negras são muito poucas, e as que tem ainda são totalmente fechadas, que não se declaram negras, não acham que são negras. (...) Tem muita discriminação, muita mesmo, principalmente quando você se assume enquanto negra. Porque assim, eu, ninguém fala que sou negra, ninguém me trata como negra, mas quando eu resolvi assumir isso, como negra que sou, descendente de negros, meus avós, meu pai negro, então assim, isso mudou muito, sabe? Quando eu quis assumir.

Observe que o foco da afirmação de Ana está na palavra assumir - sair do armário - o que significa, para ela, além de um reconhecimento de si no mundo, um compromisso político contra o racismo. Se, segundo Sedgwick (1990), a pessoa homossexual deve aprender a controlar o conhecimento de outras pessoas acerca dela, ainda que ela nunca possa ter a certeza absoluta de quem tem a informação sobre sua identidade sexual, no caso das/os negras/os brasileiras/os a institucionalização da categoria cor, ao invés de raça, e a violência racial explicitam a possibilidade e a necessidade explícita em determinados momentos de se negar a negritude.

Daniela - E isso, no Buriti Sereno [*setor do município de Aparecida de Goiânia – GO*], quando eu fui fazer aquela oficina lá, foi muito falado pelas mulheres lá “Porque que você quer que eu admita que eu sou negra? Não basta as outras pessoas falar que eu sou negra, eu também vou ter de falar que sou negra?” Então, isso foi marcante pra mim, fiquei com isso gravado na minha cabeça, porque, assim, era uma mulher de 48 anos. “Porque você quer que eu fale também que eu sou negra? As pessoas o tempo todo fala, olham pra mim na rua o tempo todo me olhando e falando que eu sou negra.”

Ainda que os debates sobre relações raciais no Brasil admitam a existência de uma categoria racial intermediária, ou seja, embranquecida, a inexistência de bipolaridade racial no Brasil não consegue garantir a desracialização de grande parte da população. Daí, podemos voltar aqui a noção de armário de vidro de Sedgwick (1990). Carmem dá um exemplo de como, ainda que as pessoas não revelem sua pertença a um grupo, são

reconhecidas pelos outros como tal e recebem um tipo de tratamento que quem a identifica acredita ser adequado.

Carmem - Uma vez em Brasília, eu tava na casa de um parente meu e aí foram me apresentar, aí minha prima falou “Nós temos uma visita aqui.” Aí me apresentaram e a pessoa da casa falou assim “Uai, cadê a visita não vai chegar não?” O outro falou “Olha ela aqui, sentada aqui, a visita aqui.” E a pessoa ficou muito sem graça comigo porque ela tava esperando uma outra pessoa, não tava esperando eu. Eu acho que a pessoa esperava alguém mais interessante, mais bonitinha, mais de cor clarinha e tal. Ela falou assim “Mas, é essa a visita?” Então sempre, eu sempre encontro esses detalhes assim. As pessoas sempre tem esses desapontamentos assim, sabe?

Carmem afirma acreditar que quem não assume sua negritude e não se engaja na luta contra o racismo está se mantendo “do outro lado”, do lado dos racistas.

Carmem - Olha, o que a gente... Às vezes quando você fala que a pessoa é negra, ela fala “Não sou.” Não quer ser. Assim ela fica em cima do muro, ela sabe que é, mas não quer ser. A gente repara nessa questão. Por isso é que se a pessoa não consegue acompanhar, fazer parte da caminhada, prefere ficar do outro lado. Acha que lutar, que falar disso é bobeira, é muito arдил, que vai encontrar muita amolação pela frente, que vai encontrar muita gente pra falar e vai mesmo, que vai ser muito difícil e realmente não é fácil, que vai ter que lutar, só que lutar as vezes é discutir, é trocar idéia, não é bater boca que não resolve, não é por aí.

Pode-se perceber que, segundo as entrevistadas, para que torne visível que você assume a sua raça seria preciso adotar um discurso racista, por um lado, e anti-racista, por outro. Portanto, adquirir uma identidade racial seria importante em um país que pretende teoricamente desracializar a sua população, mas que na prática produz e reproduz o racismo. Daniela mostra isso quando fala de uma mulher negra que reagia violentamente quando ela dizia que as mulheres negras tinham que assumir sua negritude e que, depois de um longo tempo de discussões e trabalho conjunto, passou a se afirmar orgulhosamente negra, o que se tornou uma grande resposta ao preconceito.

Daniela - E ela falou assim “Hoje eu consigo olhar e levantar a cabeça. Eu não ando na rua com a cabeça baixa mais. As pessoa passou a me olhar diferente: ‘olha a negona’ e eu ‘com muito orgulho’”. Ela falava “Eu comecei a falar com muito orgulho e isso é o mesmo que dar um tapa na pessoa, a pessoa não tinha como falar mais nada. Porque quando eles falavam que eu abaixava a cabeça eles vinham com mais em cima.” Sabe? Então foi muito difícil para ela entender que eu tinha de sentir que eu era negra e que eu era gente, eu não era coisa de outro mundo...

Em razão disso, para o movimento negro, a criação de medidas anti-racismo deve passar pela admissão de que existem raças, ou melhor, existe uma percepção racializada dos sujeitos que influencia demasiadamente na produção de desigualdades sociais e de

preconceitos. Assim, uma das principais preocupações do movimento é que as pessoas que possam ser consideradas negras, seja pelas marcas corporais ou pela ancestralidade, o façam.

Nesse caso, a afirmação do pertencimento à raça negra adquire o sentido de “tomada de consciência”. De acordo com Hanchard (2001) a consciência racial consiste em um

... reconhecimento coletivo e individual das relações de poder entre os grupos raciais socialmente definidos. Representa o pensamento e a prática dos indivíduos e grupos que reagem à sua subordinação com uma ação individual ou coletiva, destinada a contrabalançar, transpor ou transformar as situações de assimetria racial. (Hanchard: 2001, p. 32).

Daniela conta como tem sido trabalhoso promover a conscientização das negras por causa dos discursos de mestiçagem e da forte imagem da negritude como algo negativo.

Daniela - E isso, assim, tem vez que eu fico assim como agora, quando entra pessoas novas no grupo, eu penso “Gente, quantos anos e as pessoas ainda não têm consciência de que ela é negra? Será que eu ainda estou disposta a virar a cabeça dela tudo de novo?” Porque cê pega a pessoa e vira pra baixo. Ela foi criada num padrão, aí cê vira totalmente, cê desmantela tudo que tinha na vida da pessoa, é isso que acontece.

Não podemos esquecer, no entanto, que a falta de consciência não se dá num vazio, mas num quadro de racismo, de mitos que o negam, de uma imagem naturalizada e distorcida dos sujeitos. Assim, uma conquista importante do movimento negro tem sido conseguir implantar políticas afirmativas que beneficiem quem se afirma como negro. Aliás, foi a discussão de políticas afirmativas que acirrou os debates sobre raça no Brasil, porque, pela primeira vez, pessoas teriam algum tipo de ganho por se identificarem como negras, o que, até então, não representava socialmente nenhuma vantagem. Diante de tantas dúvidas sobre que critérios poderiam ser utilizados para definir alguém como negro, já que raças não existiriam, a resposta do próprio movimento foi eleger o critério de afirmar-se, assumir-se, tornar pública a percepção de si como negra/o.

Bernardino (2002) destaca a interpretação enganosa de que políticas de ação afirmativa estariam provocando a racialização das relações sociais no Brasil, pois, segundo este autor, elas já estariam racializadas por meio, entre outras coisas, da alter-classificação negativa direcionada à população preta e parda em contraposição a uma auto e alter-

classificação positiva dos brancos. O que há de inédito nessas políticas, conforme Bernardino, é que o Estado estaria criando nos indivíduos classificados como pretos e pardos um senso de pertencimento ao grupo racial negro pela via positiva. O mesmo Estado, diga-se de passagem, que tem promovido o branqueamento da população ou dos segmentos mais privilegiados dela. Bernardino mostra como ações afirmativas poderiam promover a criação de um grupo social calcado na idéia de raça e, conseqüentemente, identidades negras no Brasil.

Para Oliveira (2004), a identidade racial tem a ver com a socialização e com a consciência adquirida diante das prescrições sociais raciais de uma dada cultura. A autora acredita que assumir a identidade racial negra em um país como o Brasil é um processo extremamente difícil e doloroso, considerando-se que os modelos "bons", "positivos" e de "sucesso" de identidades negras não são muitos e são pouco divulgados.

Como destaca Sedgwick (1990), ninguém está o tempo todo dentro ou fora do armário e sair ou entrar nele depende dos cálculos dos custos e benefícios da ação. Essa é mais uma característica do armário comum a homossexuais e negras/os no Brasil, já que ainda que as estratégias utilizadas para se disfarçar sejam diferentes, a possibilidade existe para ambos. Homossexuais escondem sua homossexualidade mostrando sua subordinação às normas de gênero, haja vista o quanto essas construções são interligadas. Os negros, por sua vez, podem disfarçar as marcas de sua negritude aproximando-se dos padrões estéticos brancos e adotando classificações baseadas em cor, ao invés de raça.

Para ajudar no reconhecimento e na adoção da identidade racial, as mulheres do GFN promovem oficinas de penteados, maquiagem, vestimentas, acessórios, adornos que valorizem um modelo estético afro-descendente, ao mesmo tempo em que fortalecem a identidade racial. O combate ao racismo estaria, especialmente, em dar um significado positivo à negritude, em romper com expectativas de baixa auto-estima e de embranquecimento das/os negras/os.

Há outras questões apontadas por Sedgwick importantes para pensar o armário negro. Segundo ela, a relação das/os homossexuais com o armário é fortalecida pelo fato de não terem uma origem, uma ancestralidade, uma história e cultura em comum que

pudesse reforçar à sua imagem como grupo. Acontece que no Brasil a idéia de mestiçagem gera argumentos recorrentes de que todas/os resultamos do cruzamento das três “raças originais brasileiras”: branca, indígena e negra. Assim, as/os negras/os, da mesma forma que as/os homossexuais, vêm-se entre um discurso universalizador e minorizador. Todas/os as/os brasileiras/os seriam, de acordo com esse discurso, descendentes de africanas/os, mas menos da metade delas/es é negra.

Por outro lado, sobre a saída do armário abalar a relação com as pessoas para quem se revela, se estar com homossexuais põe em dúvida sua orientação sexual, estar com negras/os não põe em dúvida a raça das/os brancas/os, mas, por outro lado, devido às noções de ancestralidade e descendência, quando negras/os saem do armário tiram dele alguém de sua família, o que não acontece, necessariamente, com homossexuais.

3.2.3 Armário duplo

Ainda que aparentemente não faça muito sentido nos preocuparmos se a denominação mais apropriada seria “lésbica negra” ou “negra lésbica”, haja vista que estamos tratando de interseccionalidade, em que há o cruzamento e não a soma ou sobreposição de categorias identitárias, as feministas negras entrevistadas, que, aliás, se identificam como heterossexuais, se referiam quase sempre às negras lésbicas. A lesbianidade era apontada como um “outro lado da mulher”. Isso talvez se explique pelo fato de que, sempre que falamos de alguém, estamos falando de nós mesmos, pois, como mostra Strauss (1999), ao falar de alguém, os indivíduos deixam evidente a forma como percebem os sujeitos de quem falam e a si próprios.

Ao tratar de negras lésbicas, as entrevistadas se preocupavam especialmente com a carga de discriminação que essas mulheres enfrentavam. Elas afirmaram acreditar que se revelar um segredo e assumir uma identidade estigmatizada é difícil, no caso de duas ou mais os custos seriam ainda maiores.

Daniela - Uai, assim, tem uma dificuldade da pessoa mulher negra se assumir como mulher negra hoje em dia e mais ainda de se assumir mulher, mulher negra e lésbica. Assim, a minha avaliação que eu faço é que até mesmo para se tornar um sujeito para ser ouvida é muito difícil. Não é fácil você se assumir publicamente mulher negra lésbica e ter esse discurso. É uma coisa que eu acho assim, já vem da cultura mesmo. É da cultura a pessoa

não querer se assumir porque ela vai ser rebaixada por conta disso. E também eu não tenho aquela autonomia para me manter enquanto mulher, mulher negra e lésbica. Aí entra aquele fator, que é uma posição minha, que o fator econômico influencia muito.

Segundo Daniela, identificar-se mulher negra lésbica é saber que sua identidade envolve o enfrentamento de várias opressões. Além disso, seria preciso estar preparada, política e economicamente, para responder às opressões. Muitas vezes, ela salienta, as lésbicas não são aceitas pela família e têm que conquistar sua subsistência desde muito cedo, o que é mais difícil para as mulheres negras em decorrência da discriminação no mercado de trabalho e das poucas possibilidades que essas mulheres têm de estudar. Bia e as outras mulheres do grupo pensam no mesmo sentido.

Bia – E é uma coisa, eu fico pensando porque que as mulheres negras não assumem que são lésbicas. Eu acho assim, que elas já são tão discriminadas por ser mulher, por ser negra, sabe, tem um monte de discriminação que vem, imagina se eu for falar ainda que eu sou lésbica? Eu acho que elas pensam nisso, né? Por isso que elas não se assumem enquanto lésbicas, por essa dificuldade de inserção na sociedade, né? Eu já tenho dificuldade com tudo isso, ainda tenho dificuldade porque a maioria das mulheres, a maioria não, uma parte das mulheres não são alfabetizadas, não são mestres, não são doutoras. Agora assim, negra, pobre, mulher, analfabeta, com menas escolaridade e ainda lésbica!

De acordo com Britzman (1996), a forma como a homossexualidade é vivenciada tem a ver com o modo como a raça, a etnicidade, o gênero, a religião, a geração, a estética são experimentadas, com a forma como a pessoa luta contra o racismo, o sexismo e a homofobia, numa série de diferentes espaços. Carmem diz perceber essa dificuldade das/os homossexuais de “se abrir”, de assumir quem é e do que gosta de verdade.

Carmem - Olha eu percebo assim que essas pessoas têm muita dificuldade para se abrir. Elas falam depois de muito tempo “Ah, cê sabe que eu sou né?” Mas depois de muito tempo, de cara assim ela não fala não. Depois de muito tempo é que ela assume que ela é, que ela gosta e pergunta o que você acha. Você fala “Ah, você é negra, você faz suas escolhas né?” Você tem que respeitar a decisão do outro, você tem que aceitar o outro do jeito que ele é.

Mas, ainda que Carmem admita que se deve respeitar a decisão do outro e aceitá-lo como é, um fator pareceu imprescindível para facilitar a aceitação para ela: quem se revelava era uma mulher negra.

Heilborn (1996) e Medeiros (2004) nos mostram que fatores como classe, relações de parentesco e de vizinhança podem ser bastante significativos na decisão de identificar-se ou não como homossexual. Heilborn entrevista mulheres de classe média que afirmam

que a lesbianidade é uma experiência incapaz de definir quem a pessoa é, no máximo algo que ela esteja fazendo ou vivendo, mulheres que diziam “estar lésbicas”. Medeiros, por outro lado, entrevista mulheres da periferia para quem há a necessidade de afirmar uma inevitabilidade da lesbianidade para conseguir escapar da estigmatização e da violência por parte de parentes e vizinhos.

Portanto, a identidade de uma pessoa ou grupo de pessoas e seus privilégios ou desvantagens respectivos variam dependendo da interseção ou combinação de uma séria complexa de fatores, como a raça, o gênero, a classe, a idade, a religião etc. Falar em interseccionalidade é, antes de tudo, criticar a forma como, por tanto tempo, essas categorias utilizadas para discriminar seres humanos foram discutidas como independentes ou como se fossem construídas por processos diferenciados.

A interseção de categorias identitárias elucida como nem todas as pessoas gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros se vêem afetadas pela opressão e pela discriminação da mesma maneira e num mesmo grau. Também permite o reconhecimento de que, por exemplo, as pessoas LGBT negras podem experimentar a opressão por orientação sexual/identidade de gênero de uma maneira diferente das pessoas que não enfrentam o racismo.

Importa mencionar um seminário que tratava da diversidade sexual, realizado em Goiânia, que contou com a participação de várias integrantes do GFN, em que uma palestrante negra e lésbica, Helena, referiu-se a si mesma como lésbica, mas não como negra. Uma mulher negra lésbica do auditório cobrou a presença de uma lésbica negra na mesa de palestrantes sobre diversidade sexual. Um palestrante então apontou Helena e disse que a lésbica negra estava ali. Daí, as mulheres negras quiseram saber porque essa garota não se auto-identificou como negra, no que ela respondeu que era negra, sim, mas que falava mais como lésbica porque, tanto no que se refere a sua subjetividade quanto às experiências de discriminação que sofreu, a orientação sexual era mais significativa. Diante da explicação, ainda assim as mulheres negras não se conformaram que uma figura pública do feminismo lésbico não assumisse sempre sua negritude. Uma observação

necessária é que a palestrante era uma “negra de pele clara”⁷. Daniela disse entender com essa atitude que Helena não reconhecia sua negritude.

Daniela – Ela largou isso bem craro, que ela se via enquanto feminista, ela estava ali enquanto feminista e lésbica. Porque assim, o cara apontou que ela era negra, ela respondeu que era feminista e lésbica. Então, assim, na fala dela ela apontou que ela não se via como negra, por mais que as pessoas falassem que ela era negra ela não se via e ela foi trabalhada dentro do movimento feminista, mas um feminismo branco.

Carmem – Olha, eu acho que realmente não é fácil pra pessoa dizer o que é. Realmente, se ela assumiu esse lado é porque ela achou mais fácil assumir esse outro lado dela do que a cor. Talvez é mais fácil lidar com a sexualidade dela do que com a cor, porque as vezes as pessoas falam que faz isso e faz aquilo, mas não fala que é aquilo.... Eu não sei. Como você citou esse caso que ela falou “Eu sou lésbica”. Talvez ela falou assim porque pensou “Eu vou falar que eu sou porque tá dentro de mim e ninguém vai saber que eu sou, né? E agora a cor, todo mundo tá vendo minha cor não vai precisar de eu dizer. Também pode ser que ela não se identifica e não acha que é. Pode ter esses dois lados. Porque você fala assim: “Eu sou isso.” Então as vezes eu tenho que falar que eu sou porque o outro não vai saber que eu sou isso, eu vou falar porque ninguém tá vendo.

Os trechos das entrevistas de Daniela e Carmem nos mostram a dificuldade de se demarcar o que define a identidade. É o modo de ser, é o que se faz, o que se diz de si mesmo, ou a forma que os outros nos vêem? Como propôs Butler (1999), onde há um eu que enuncia ou fala, produzindo um efeito do discurso, existe um discurso que o precede e possibilita a existência desse “eu”. Declarar-se negro e/ou homossexual não é apenas uma representação de uma conduta, mas a própria conduta.

A fala de Carmem em particular mostra duas coisas importantes: primeiro, que uma pessoa que tenha uma relação com dois armários, no caso homossexual e negro, pode decidir por sair apenas de um, de acordo com o contexto. É evidente que a pessoa pode se sentir pouco à vontade para revelar sua homossexualidade na comunidade negra tanto quanto pode hesitar em assumir sua negritude na comunidade homossexual. A revelação vai depender do tipo de reação esperada e do nível de opressão que um deles cause naquele contexto. Segundo, que as mulheres negras lésbicas podem decidir por afirmar sua negritude porque acreditam que a lesbianidade esteja visível e a negritude não ou vice-versa. Alguém pode não apenas ter uma relação com dois armários, mas com dois armários de vidro. Esses fatos mostram que identidade é, antes de tudo, construção, processo e relação.

⁷ Utilizo essa expressão por reconhecer que ela tem um forte significado na sociedade brasileira. Por outro lado, é importante destacar que ela está inserida em um contexto em que há a crença em diferentes tons de

3.3 “Mulher, negra e ainda lésbica” – diferenças na atuação política

Segundo Ávila (2003), a moral sexual hegemônica no Brasil é definida e definidora da heterossexualidade como expressão "natural" de relacionamento sexual e como a única com aceitação social. Ávila enuncia que é justamente contra essa visão moralista que os movimentos gay e lésbico surgem em uma relação política com o movimento feminista e contribuem para a emergência dos direitos sexuais, indicando reflexões importantes para o efetivo exercício da cidadania. Esta autora acrescenta ainda que, para as mulheres, a condição de sujeito construtor de direitos sexuais significa romper com a heteronomia a que sempre estiveram submetidas em relação ao uso de seus próprios corpos. Por outro lado, entende que a luta por direitos sexuais coloca as relações sexuais como relações sociais a serem consideradas no plano da cidadania e a serem mediadas e garantidas por meio de direitos.

Como percebemos no subtítulo anterior, de acordo com as entrevistadas, ser mulher negra lésbica é ser mulher negra, com toda carga de injustiça social e discriminação que isso acarreta, e ainda lésbica. Daí, podemos perceber que, ainda que para os sujeitos sociais a interseção não represente uma simples soma, para os grupos que lutam por direitos humanos considerar mais uma categoria na sua agenda política seria acrescentar uma outra opressão ao seu trabalho e, mais do que isso, à sua identidade coletiva.

Se os direitos sexuais dizem respeito à igualdade e à liberdade no exercício da sexualidade, como elucida Ávila (2003), a história das mulheres no Brasil nos mostra que, para além das desigualdades entre estas e os homens, fortes desigualdades existem também entre as mulheres marcadas diferentemente pela raça, ainda que a sexualidade de ambas esteja submetida, quase sempre, ao prazer masculino branco.

No entanto, Lemos (2000) argumenta que mesmo com a crítica contundente a respeito da tentativa de homogeneização do feminismo tradicional, as organizações de mulheres negras não conseguiram escapar da prática de tentar ser o porta-voz de todas as mulheres negras, ignorando muitas vezes a diversidade que também existe entre elas, como, por exemplo, a questão da homossexualidade. Lemos afirma perceber, contudo,

pele negra, mas não se fala em brancos de pele escura.

avanços no reconhecimento da pluralidade interna ao feminismo negro, o que está contribuindo para que as feministas negras procurem maneiras de trabalhar com a diversidade e construam novas práticas políticas, que incluam a busca de novos espaços de ação e parcerias com os demais movimentos.

A esse respeito, Brah (2004) discute como as identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências dos indivíduos, mas um processo de significação pelo qual a experiência comum em torno de uma diferenciação específica adquire um significado particular. Mais do que isso, Brah afirma que a construção da identidade coletiva sempre requer uma supressão parcial da heterogeneidade dos sujeitos que compõem o movimento, sem a qual ele não poderia existir. Por outro lado, a subjetividade é produzida por relações que não refletem simplesmente a experiência do grupo, ainda que esteja profundamente articulada com ela. Dessa forma, ressalta Brah, a limitação do alcance dessas identidades coletivas faz com que novas identidades, também coletivas, surjam sempre a partir de um processo político de emergência de novas subjetividades. Identidades se refazem, se recontextualizam a partir de novos questionamentos e é esse o processo responsável pela formação de novas subjetividades, identidades e sujeitos políticos poderosos. Daniela fala do quanto a resistência das mulheres negras foi imprescindível para que se reconhecesse que negras e brancas eram diferentes.

Daniela - Essa luta foi uma luta assim: dentro do feminismo, começou mesmo dentro dos próprios encontros feministas, quando as mulheres negras reivindicaram seu espaço dentro do encontro feminista, que não tinha nenhuma mesa que falava da questão racial e a maioria das mulheres ali eram negras. Foi quando começou a romper isso, que as mulheres brancas começaram a ter um discurso anti-racista. Logo veio então a questão das lésbicas. Porque assim, as lésbicas brancas já discutem isso há anos, mas discutia sem ter o olhar racial, era como se todas as negras lésbicas eram invisíveis. Elas faziam de conta que as mulheres eram tudo branca. Faziam de conta que eram todas iguais.

Como mostra Scott (1988), nem uma política centrada na idéia de igualdade nem na de diferença resolveria a questão das desigualdades sociais entre os sujeitos porque pensar categorias como igualdade e diferença como binárias torna ambas ineficazes para a política. Segundo Scott, deve-se reconhecer que tanto uma quanto a outra é constituída em certas circunstâncias para propósitos específicos. Scott mostra que a igualdade é um conceito político que supõe a diferença haja vista que não há sentido em se reivindicar a igualdade para sujeitos que são idênticos, ou que são os mesmos. A autora enfatiza que o que os sujeitos políticos pretendem não é reivindicar que sujeitos diferentes sejam

considerados como idênticos, mas como equivalentes, pois, para os grupos subordinados, tanto centrar-se diferença quanto ignorá-la traria o risco de reproduzi-la. É preciso reconhecer que, ao longo da história, diferenças foram criadas e promoveram diferentes experiências no mundo que devem ser consideradas na conquista de direitos humanos.

Pinho (2004b) alega que práticas de subalternização, de submissão, de controle, produzem sujeitos subalternos, mas que esses sujeitos também são sujeitos de contestação, de subversão e de insubmissão que constroem contra-hegemonias. A constatação de Pinho nos permite entender que a multiplicidade de atores sociais que têm emergido não é resultado apenas de um momento em que, finalmente, a diversidade está sendo admitida, como se de repente todos os discursos sobre a importância da diferença começassem a surtir efeitos, mas é resultado, sim, da insubmissão de sujeitos subalternizados. Essa afirmação leva imediatamente à outra: de que as contra-hegemonias estão sendo produzidas principalmente por sujeitos em que a identidade é produzida na interseccionalidade de opressões.

As integrantes do GFN acreditam que seja importante para as mulheres negras que feministas negras discutam lesbianidade, mas a dificuldade das mulheres negras lésbicas de se assumirem como tal e ingressarem no movimento para exigir e contribuir para a luta pelos direitos sexuais, por um lado, e a própria dificuldade das integrantes do grupo para abordar a lesbianidade, por outro, dificultam isso.

Ana – Ah, fundamental [*a discussão da lesbianidade*]. Porque enquanto o movimento não discutir isso, isso vai continuar escondido, as meninas vão continuar sendo lésbicas, mas escondidas lá na periferia, sofrendo discriminação. Não que as brancas não sofram, sofrem, mas lógico que é bem menos. Tipo assim, enquanto o movimento não começar a discutir isso, que já discute, não vai aparecer, vai continuar camuflado.

Daniela - Então assim, o GFN já teve essa discussão dentro do grupo mas a gente nunca teve isso como pauta, como a gente põe outras coisas pra discutir. Ainda tem uma barreira pra ser quebrada. Eu acho assim, que isso também depende de todo mundo querer discutir e tudo.

Flávia mostra ser a pessoa do GFN que mais resiste a trabalhar com lésbicas ou discutir publicamente a lesbianidade. Perguntada como agiria se uma negra lésbica quisesse ingressar no GFN para discutir direitos sexuais, ela responde de maneira confusa:

Flávia - Bom, eu acho que se tivesse o perfil do GFN de repente, né? Eu acho que a gente não tá aqui também para... um grupo que tá trabalhando com a mulher negra, se tiver uma lésbica negra que quiser trabalhar essa questão... porque também a gente não vê. (...) Tem essa dificuldade muito grande. A gente não vê as mulheres negras falarem ainda que são lésbicas. Nem vê e nem, assim, tão no movimento abertamente. Tá ali como uma mulher normal, né? Que não é lésbica.

Performances de resistências e discursos de resistência são, de acordo com Pinho (2004b), aqueles que se engajam na luta contra-hegemônica para desmontar e desconstruir os discursos hegemônicos. Mas, ainda que haja a hegemonia masculina branca e heterossexual, há também hegemonias masculinas e femininas, hegemonias heterossexuais e homossexuais, hegemonias negras, entre tantas produzidas por discursos que partem de diversos lugares e sujeitos. É importante reconhecer que, mesmo os movimentos sociais que lutam pela diversidade, contribuem, muitas vezes, para a construção de modelos feministas, negras/os, homossexuais. Sujeitos com identidades interseccionais não são, necessariamente, pessoas totalmente questionadoras, livres de preconceitos e não opressoras. Como bem destaca Pinho (2004b), existem também não-conformismos conservadores, porque os sujeitos podem ser subversivos, progressistas, ou não-conformistas, de um certo ângulo, mas, de outro, reproduzir privilégios e desigualdades.

Com freqüência, surgem nos movimentos negro e feminista discursos de mulheres, negros e mulheres negras que se afirmam “normais”, ou seja, heterossexuais. Por outro lado, nas comunidades homossexuais são comuns discursos que descrevem os “homossexuais limpinhos”, cujo único “desvio” é a homossexualidade, de resto é só normalidade, prática essa que está sendo cada vez mais questionada. Na estratégia política dos movimentos sociais, muitas vezes se adota um discurso que visa mais obter reconhecimento social do que alcançar a transformação social. Sendo assim, apoiar certas bandeiras poderia trazer como consequência uma imagem negativa para o próprio grupo. Essa parece ser uma forte preocupação de Flávia.

Flávia - (...) Ah, não sei se elas iam conviver normal igual a gente convive. Normal que eu digo é, assim, sem criar nenhum tipo de constrangimento, nenhuma brincadeiras que ninguém ia gostar, porque nem todo mundo gosta de todas as brincadeiras. Eu acho que isso é que não ia é... por exemplo, no dia-a-dia não ia funcionar. Acho que falta tentar, né? (risos). E pra tentar também acho que nós do GFN ia ter que ter um espaço mais reservado. Reservado assim, não pode ser num local igual a gente tá aqui num ambiente misto, né? Que nós temos uma residência, que nós temos uma frutaria, que nós temos uma família que guarda carro todo dia, né? Quer dizer, aí vai ver outras pessoas e vai dizer que todo mundo tá aí brincando. Por exemplo, mesmo nós mulheres negras fazendo esse tipo de trabalho a

gente deparou com gente que falasse assim “Esse grupo é de verdade?” Agora, imagina se a gente trouxesse as lésbicas com o estilo dela e a pessoa de fora não entender?

Diante da contradição imposta pela interiorização do preconceito e, por outro lado, da expectativa de que os atores envolvidos na luta pelos direitos humanos não reproduzam preconceitos, os grupos organizados desenvolveram uma maneira de apoiar uns aos outros, sem ter que defender suas bandeiras. Afirma-se uma simpatia à causa alheia, baseada na explicitação de que solidariedade não significa equivalência.

Essas resistências normalizadoras não são sequer raras nos movimentos sociais. A criação e exibição de uma imagem de mulheres anormais, por exemplo, sempre foi útil para as mais diversas mulheres. Dizer da anormalidade da outra é mecanismo comum para garantir a própria normalidade, mesmo entre pessoas que questionam a norma. Mas, o argumento muito utilizado pelos movimentos como justificativa para os preconceitos praticados – ou seja, que, afinal de contas, somos todos sujeitos sociais passíveis de internalizar preconceitos –, cada vez mais não está sendo tolerado por sujeitos interseccionais alvos de uma carga maior de opressão. Esses sujeitos políticos estão cobrando uma nova forma de fazer política que inclua a luta combinada contra várias opressões como a homofobia, o racismo, a misoginia e diversas formas de intolerâncias sociais.

Reconhecendo que muito do perfil do movimento social e das lutas destes se transformam com o surgimento de “novos” sujeitos, as entrevistadas falam da importância ou necessidade de que alguém venha cobrar do(s) grupo(s) a defesa de direitos que este(s) resistam em discutir. Ana descreveu como o GFN teve que cobrar permanentemente de outros grupos de Goiânia a discussão do racismo, mas afirma que outros grupos, o que inclui o próprio GFN, precisariam ser cobrados para discutir lesbianidade.

Ana - O mesmo acontece com a questão da lesbianidade, tem muito grupo que não discute, não discute mesmo, e eu acho que é a maioria, e ainda tá muito fechado e ainda falta uma pessoa pra ir lá e falar “Não, vamos discutir!” Pra poder ser incluído.

É importante destacar que essa não é uma particularidade do feminismo negro. Os movimentos sociais contemporâneos estão, cada vez mais, sendo levados a perceber que as suas reivindicações podem se associar, ainda que cada um tenha suas especificidades. Mais

do que isso, notam que essa maior interação pode gerar novas parcerias, ultrapassar os limites locais e disseminar estratégias de militância que podem ser incorporados pelos outros. Os encontros feministas, LGBT e a Marcha Zumbi, do movimento negro, podem nos dar uma boa noção disso.

O tema do 10º EFLAC, realizado em São Paulo em outubro de 2005, e que acontece desde 1981, foi feminismo e democracia. Por essa discussão perpassava a de que deveria haver uma radicalização da democracia para que a diversidade de cidadãos e cidadãs fosse considerada, garantida e que não se transformasse em desigualdade. Portanto, uma pergunta, que era ao mesmo tempo um slogan, foi repetida por todo o evento: “qual é a cara do seu feminismo?”. A resposta implícita é que há uma diversidade de feministas que fazem diferentes feminismos. Devemos salientar o destaque que tiveram no encontro as mulheres lésbicas, negras e jovens. Essa visibilidade se deve menos ao fim das segregações e tensões, muitas vezes evidentes, entre estas e as feministas heterossexuais, brancas e “históricas”, do que pela preocupação em construir um tipo de militância feminista comprometida com as opressões racial, por orientação sexual e geracional que tornou essas mulheres protagonistas de suas próprias lutas. O que também não quer dizer que a menor visibilidade de “outras feministas” não se deva ao fato de o encontro ter acontecido no Brasil, o que garantiu a presença de um número muito superior de feministas brasileiras e, por conseguinte, foi um espelho do feminismo brasileiro, ou ainda, de um acesso diferenciado das diversas feministas ao encontro.

Contudo, a idéia de que racismo era assunto para ser tratado por mulheres negras, lesbianidade por lésbicas e juventude por jovens, foi bastante questionada no 10º EFLAC, com o argumento de que não se pode mais falar de opressões específicas de mulheres sem as relacionar a todas as outras formas de opressão feminina. A grande novidade do encontro de 2005 é que foram votadas a inclusão dos homens que se identificam com feministas e de mulheres transgêneros nos próximos encontros, sendo que os primeiros tiveram sua participação negada e as últimas, aprovada.

No que se refere à discussão por parte de algumas militantes sobre a interseção gênero, raça e orientação sexual, por um lado, o feminismo lésbico era apontado como cúmplice do racismo, por outro, o feminismo negro era considerado lesbofóbico. A

resposta das primeiras era que as mulheres negras que não se engajavam na luta anti-heterossexista só olhavam para as opressões que as atingia diretamente ou não tinham coragem de assumir a própria lesbianidade por medo de enfrentar mais um estigma. Mulheres envolvidas no feminismo negro, por seu lado, diziam que o enfrentamento do racismo deveria ser um foco das lésbicas porque mulheres negras tinham seu corpo duplamente expropriado devido à dominação masculina e racial.

O XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros, realizado em 2005 em Brasília - DF, foi um palco de emergência de “novos” sujeitos e “novas” identidades, resultado de conflitos há muito tempo percebidos e não resolvidos no movimento homossexual e apontados nos encontros anteriores. Facchini (2005) mostra como, desde 1980, os homossexuais brasileiros já vêm construindo espaços de diálogos. Foi neste ano que aconteceu o I Encontro de Grupos Homossexuais Organizados (EGHO) e o I Encontro Brasileiro de Homossexuais (EBHO). É também neste ano, de acordo com Facchini, que as lésbicas passam a construir organizações autônomas em São Paulo, voltadas para discussões lésbicas e feministas, em um contexto em que as mulheres ocupavam posições secundárias no movimento homossexual e as feministas lésbicas ainda não assumiam a homossexualidade como pauta.

Mas, de acordo com Louro (2001), as tensões no movimento homossexual vão além das “questões de gênero”. Divergências internas se fizeram sentir a partir das denúncias dos grupos negros, jovens, entre outros, de que o movimento homossexual estava marcado por valores brancos e de classe média, como o relacionamento comprometido e monogâmico.

Discutindo o movimento homossexual no final da década de 1970 e início da década de 1980, MacRae (1990) afirma que, muitas vezes, o denominador comum da orientação sexual não conseguia fazer com que os militantes superassem suas divergências internas e, com isso, tornaram-se visíveis os conflitos entre gays e lésbicas, negros e brancos, filiados a partidos e apartidários, entre outros. Referindo-se especificamente à interseção gênero, raça e orientação sexual, MacRae mostra como para os homens negros e, mais ainda, para as mulheres negras, a visibilidade e a conquista de espaços de

interlocução eram difíceis. Segundo o autor, os homens negros conseguiram construir grupos autônomos de gays negros na Bahia, o que não ocorreu com as lésbicas negras.

No XII EBGLT as/os bissexuais presentes conseguiram incluir a letra B no nome do Encontro, que passará a se chamar Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transgêneros (EBGLBTT). Alguns negros propuseram que a sigla incluísse também a letra N para romper com a invisibilidade dos afro-descendentes homossexuais, o que não foi aprovado porque o movimento, afinal de contas, fala de diversidade sexual. Para resolver o problema dos grupos que ainda não conseguiram se incluir na “sopa de letrinhas” do movimento homossexual, para usar a mesma expressão que Facchini, no encontro foram criadas redes diversas como as da “juventude lgbt”, “lgbt surdos” e “lgbt afro-descendentes”. A sigla “lgbt” nos nomes de todas as redes expressa o desejo de que a diversidade sexual esteja garantida, ainda que cada uma das tantas outras diversidades tenham que ser tratadas separadamente, por quem quiser assumir sua especificidade como jovem, negra/o ou surda/o, além da orientação sexual.

No que diz respeito à Marcha Zumbi, a primeira ocorreu em Brasília, em novembro de 1995 – quando se comemorava aniversário de trezentos anos da morte de Zumbi dos Palmares e o dia da consciência negra - e foi denominada “Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida”. O movimento negro foi às ruas, munido de documentos e dados, dizer que não adiantava mais negar o racismo brasileiro ou tentar camuflá-lo. Exigiu o reconhecimento das autoridades políticas, inclusive do Presidente da República, na época Fernando Henrique Cardoso, de que o Brasil era sim um país racista e que políticas públicas se faziam necessárias e urgentes para contornar essa situação. Nove anos depois, o movimento negro brasileiro reunido decidiu fazer um balanço do que havia sido feito para contornar o racismo no Brasil e, com a conclusão de que tinha sido muito pouco, resolveu partir para a Marcha Zumbi + 10, planejada para novembro de 2005.

Na preparação para essa Marcha, no entanto, as feministas negras se reuniram e construíram um documento próprio, “Olhares da Mulher Negra sobre a Marcha Zumbi + 10”, que faz uma análise da situação da mulher negra no Brasil e propõe estratégias para avanços na formulação e implantação de políticas públicas para as mulheres negras. Além disso, nessa Marcha diversos segmentos do movimento negro puderam falar de suas

demandas, se revezando ao microfone: feministas negras, negros gays e negras lésbicas, artistas negras que têm conquistado seu espaço onde predominavam apenas homens, como no rap, no hip hop, etc. A Marcha Zumbi + 10 não apenas denunciou o racismo como também evidenciou que o movimento negro é, sim, um movimento de negros e negras, no plural.

Almeida (2004) identifica um certo desencontro de alternativas de militância capazes de englobar as diversas necessidades oriundas dos diferentes aspectos da identidade de mulheres negras lésbicas. Ela constata que as alternativas de afiliação política e cultural disponíveis apontam sempre para a dominação e quase exclusividade de um de seus aspectos: o movimento negro não contemplando as especificidades femininas, o feminismo tradicional não absorvendo demandas raciais e o feminismo negro não assumindo a defesa da diversidade sexual. Daí, segundo a autora, as lésbicas negras terem buscado na militância lésbica um espaço importante, mesmo que no movimento lésbico se perceba a ausência da discussão racial, que deveria ser adotada.

Curiel (2004) afirma que o questionamento da heterossexualidade obrigatória e normativa tem sido pouco analisado e abordado pelo movimento de mulheres negras porque não tem sido visto como um problema que está ligado ao racismo, apesar das muitas lésbicas existentes neste movimento. No entanto, segundo Curiel, alguns grupos de lésbicas negras e algumas lésbicas independentes, no Brasil, de fato têm discutido a heterossexualidade compulsória como um sistema de dominação articulado ao racismo. É imprescindível, para Curiel, que as organizações de mulheres negras articulem raça, gênero, classe e sexualidade como categorias políticas para explicar as realidades das mulheres negras lésbicas frente ao racismo, sexismo e heterossexismo. Ela acrescenta ainda que, para conquistar uma transformação social, deve-se ter uma proposta política articuladora que conceba os sistemas de opressão, exclusão e marginalização racial, sexual, de classe e de gênero como sistemas de dominação articulados. Além disso, deve-se atentar para o fato de que nossa subjetividade está envolvida nesses sistemas. Curiel salienta que assumir o próprio racismo e a própria lesbofobia é um passo difícil, mas necessário, para a transformação das relações sociais.

É importante ressaltar que nos três encontros pôde-se perceber a presença das mesmas mulheres negras lésbicas. Elas têm se dedicado à levar a discussão da interseccionalidade gênero/raça/orientação sexual aos movimentos sociais. As mulheres negras lésbicas participam – com maior ou menor frequência – de eventos do movimento negro, feminista e homossexual a fim de promover discussões sobre como o sexismo, o racismo e a lesbofobia são sistemas de opressões articulados, e como deve ser articulado, conseqüentemente, o combate a essas opressões.

As mulheres do GFN participaram, inclusive na mobilização, do 10º Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe (EFLAC), da Marcha Zumbi+10 e da discussão do documento “Olhares da Mulher Negra sobre a Marcha Zumbi + 10”, mas não participaram nem se informaram sobre o Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros (EBGLT). A justificativa para tal atitude é de que qualquer grupo organizado na luta pelos direitos humanos necessita fazer um recorte de suas bandeiras, já que não consegue trabalhar com todas as demandas sociais. Como, segundo as integrantes do GFN, nunca houve uma demanda por parte das lésbicas negras para que o grupo discutisse lesbianidade, elas mantiveram como prioridades a luta contra o racismo e o sexismo e pela saúde das mulheres negras. Assim, as integrantes afirmavam por diversas vezes não serem as representantes de todas as mulheres negras, somente de parte delas.

Considerações finais

Durante a pesquisa pôde-se perceber que as mulheres do GFN tiveram que aprender a militar contra o racismo e o sexismo a partir de um contexto de lutas pelos direitos humanos em que a interseção raça/gênero não era prioridade em nenhum dos grupos feministas e anti-racistas organizados em Goiânia. Enfrentando dificuldades econômicas e sem formação universitária, fizeram isso num momento em que as ongs feministas já estavam profissionalizadas e num Brasil onde a resistência para discutir essas questões é grande, especialmente quando os agentes da interlocução não são especialistas altamente escolarizados, entre outros fatores. Elas são mulheres negras que não aceitaram o lugar que a sociedade brasileira lhes reservou e que vêm nesse lugar não apenas as evidências de suas denúncias, como também as possibilidades e limites de sua militância.

No trabalho pela resignificação positiva dos corpos das mulheres negras, as integrantes do GFN demonstram como estes estão associados a determinadas marcas resultantes de relações sociais específicas e que seria necessário apropriar-se de novos sinais, códigos e atitudes a fim de produzir novas referências. No grupo assume-se que os corpos são classificados pelo olhar exterior a eles, pelo que se diz a essas mulheres e sobre elas, mas também se reconhece que investimentos podem ser feitos nesses corpos, fisicamente – rastafari, vestimentas, maquiagens, saúde - e simbolicamente – resistência e alta auto-estima ao invés de submissão e baixa auto-estima – a fim de transformar seu significado social e as relações sociais dessas mulheres. Assim, elas contribuem para produzir um tipo de feminilidade que subverte os modelos de raça e gênero a partir da resistência ao racismo com o qual tem se criado modelos de feminilidades negras. No GFN procura-se mostrar como as marcas que se fixaram nos corpos das mulheres negras advêm de relações históricas e políticas, da escravidão, do racismo e da desigualdade social. Ao mesmo tempo, enfatiza-se como o corpo da mulher negra também é marcado por uma história de luta, de transgressão, de expressão própria.

No entanto, não se pode esquecer que, por sofrerem um tipo de racismo que vem acompanhado de uma insistência de grande parte da sociedade para que essas mulheres não se identificassem como negras, a identificação racial se tornou de tal forma central na militância do GFN que exigiu, inclusive, uma forte carga de essencialização. Assumir que

são negras, sim, mesmo diante da possibilidade e da expectativa para que se identifiquem como morenas, tornou-se estratégia imprescindível para o reconhecimento do grupo e de sua luta.

Por outro lado, os estudos *queer*, quando falam da não estabilidade das categorias identitárias, levam-nos a perceber como estas mesmas categorias podem ser apropriadas diferenciadamente por discursos opostos, de acordo com a forma que o termo é utilizado pelos sujeitos em variados contextos políticos. Se as/os negras/os precisaram inicialmente negar a existência de raças humanas – quando esta noção era profundamente naturalizada e utilizada para causar a opressão do segmento racializado da população –, posteriormente, as/os militantes se apropriaram do termo raça para explicar e denunciar o lugar de subordinação social a que negras/os eram relegados. Já a adoção pelo movimento anti-racista da identificação como afro-descendente tornou-se problemática diante de uma população que acredita que todas/os as/os brasileiras/os, em certa medida, descendem de africanas/os, mesmo sendo brancas/os, e a identificação como negra/o retomou sua importância. Assim, a identidade racial tem se mostrado menos essencializada do que coerente com as exigências do contexto político. Todavia, as mulheres do GFN utilizam tanto a categoria identitária negra quanto afro-descendente, já que acreditam que esta última é importante para explicitar a herança cultural africana e fundamental para a recuperação da ancestralidade.

Desse modo, o mecanismo que as integrantes do GFN utilizam de essencialização da raça explicaria ainda a importância que elas acreditam ter a auto-identificação das lésbicas na militância pelos direitos sexuais. Ao tratar da lesbianidade – a partir de uma posição de mulheres que se identificam como heterossexuais e que partilham de muitas opiniões do senso comum a respeito da homossexualidade -, a estratégia das integrantes do GFN para discutir uma opressão que não as atinge diretamente é relacionar, em muitos aspectos, a opressão por orientação sexual à racial. Sendo assim, acreditam que assumir a lesbianidade, diante da discriminação e também das expectativas sociais de que a adoção da identidade lésbica não ocorra, legitimaria a luta e as reivindicações das militantes lésbicas. Dessa forma, assumir uma posição de sujeito seria inevitável para demonstrar a especificidade de sua condição social, do seu lugar de sujeito, construído histórica, política e socialmente.

Nesse sentido, apropriar-se de identidades tem sido útil para ressaltar diferenças sociais em um contexto político-cultural em que a igualdade formal entre as/os cidadãs/ãos é afirmada retoricamente, ao mesmo tempo em que são garantidas posições de privilégios constituídas ao longo da história. Se, de acordo com os estudos *queer*, adotar uma identidade é aceitar uma classificação que reforça e reproduz relações de poder assimétricas, para as mulheres do GFN, a não identificação como mulher, negra e/ou lésbica, ao contrário de uma estratégia questionadora e subversiva, demonstraria cumplicidade com um sistema que produz opressões e tenta evitar identificações com posições de sujeitos subalternas, geradas a partir de assimetrias de poder.

No entanto, quando as integrantes do GFN falam da experiência com o armário, ou seja, da possibilidade de assumir ou não uma identidade racial e/ou sexual de acordo com o contexto, fica evidenciado o caráter não essencial das identidades. A forma como o próprio termo “assumir” adquire diferentes sentidos é importante para se perceber isso. Assumir-se negra ou lésbica envolveria investimentos nos corpos para que não só mostrassem o que as pessoas são, mas como se vêem e esperam ser vistas pelos outros. Além disso, não basta parecer, seria necessário dizer que é, para que não restasse dúvidas. A auto-classificação aliada a uma ressignificação positiva da negritude e da homossexualidade seria uma ferramenta importante de luta. Outra razão importante para assumir uma identidade negra, lésbica ou negra lésbica seria expressar a consciência de que se está envolvida em determinadas relações de poder que exigiriam um compromisso com a luta contra a opressão. Portanto, assumir uma posição de sujeito seria, além de adotar a identidade de sujeito, fazer com que seu corpo, seus discursos e sua atuação política tornem visíveis quem você é e a que você resiste. No que se refere às lésbicas negras, que teriam uma relação tanto com o armário negro quanto com o homossexual, para as integrantes do GFN, seria a adoção de uma identidade “negra lésbica” que tornaria visível tanto a posição particular de sujeito quanto a necessidade de uma resistência interseccional ao racismo, ao sexismo e à lesbofobia. Optar por não assumir, por outro lado, denotaria uma cumplicidade e uma subordinação com as políticas de opressão.

Contudo, ainda que falem da experiência de discriminação às lésbicas como algo experimentado por outras mulheres, todas as integrantes do GFN experimentaram essa discriminação, de certo modo, devido a persistente ligação entre feminismo e lesbianidade.

Constantemente, a afirmação da negritude quando se apresentavam como feministas negras era seguida pela negação da lesbianidade, mesmo que apenas potencialmente presumida por seus interlocutores. Fato que demonstra que elas reconhecem que cada identificação traz consigo jogos de poder e que anunciar a heterossexualidade poderia facilitar a relação de mulheres que já tinham uma militância “dupla” com seus interlocutores. Terem assumido-se negras no movimento feminista significou resistir ao racismo e ao sexismo sob uma tensão com feministas brancas, que muitas vezes não entendiam como a raça influenciava diferentemente na subordinação das mulheres. Ao assumirem-se mulheres produziram um mal-estar com os homens negros da pastoral que denunciavam o racismo e viram boa parte de suas parceiras de luta construírem um outro espaço de militância que, aliás, denunciava a forma como homens negros reproduziam desigualdades de gênero. Ainda que sair do armário signifique engajamento na luta por direitos humanos, é também entrar em um mundo de relações desiguais de poder em que cada posição e aliança deverá ser negociada.

Sobre não ser a lesbianidade uma das pautas do grupo, as integrantes do GFN afirmam que, por não haver lésbicas no quadro executivo do grupo, não teriam sido instigadas a fazer essa discussão, até porque, segundo elas, não seria possível dar conta de tantas opressões que atingem as mulheres negras, especialmente para um grupo pequeno e com poucos recursos. Elas reconhecem que as pautas do grupo são definidas de acordo com as prioridades das próprias integrantes, que são influenciadas também por suas dificuldades para trabalhar com determinados temas como a lesbianidade, pois, para isso, teriam que lidar com os próprios preconceitos. Esse fato nos leva a considerar que as opressões são interseccionais para os sujeitos que as sofrem, mas, para os grupos militantes, lutar contra o racismo, o sexismo, a homofobia, entre outras discriminações, representaria deparar-se com uma soma de opressões sociais difíceis de combater ao mesmo tempo. É provável que essa seja a principal justificativa para o estranhamento dos sujeitos lésbicas negras e de sua discussão e politização que articulam gênero, raça e orientação sexual. Da mesma forma que as mulheres negras e as lésbicas problematizaram a interseção gênero/raça e gênero/orientação sexual e moldaram uma militância que procurava evidenciar um lugar particular de fala e, necessariamente, questionaram tantos outros sujeitos políticos, as negras lésbicas surgem como atores bastante questionadores e como protagonistas de sua luta.

A referida novidade com que não apenas as entrevistadas como a maioria das pessoas que tiveram contato com o tema da pesquisa tentam caracterizar as mulheres negras lésbicas está, na verdade, na conquista da visibilidade, de voz e da articulação política.

Mas, os atores coletivos estão sendo levados a perceber, cada vez mais, e especialmente a partir do empoderamento de “novos” sujeitos, que, para alcançar a justiça social, precisam reconhecer que não há posições unitárias e excludentes de vítimas e opressores, que dominação e subordinação são produzidas nas mais diversas relações sociais, que todos os discursos são lugares de poder passíveis de produzir tanto a opressão quanto a resistência.

Com “novas” reivindicações, surgem questionamentos sobre o que há de resistência naquilo que tem sido entendido como norma e o que há de normativo nas diversas formas de resistência que os movimentos criam, como por exemplo, um tipo de resistência ao sexismo que reproduza o racismo ou um militância que questione fortemente o racismo mas que não questione do mesmo modo discursos hegemônicos de feminilidade e masculinidade. No caso do GFN, a partir da imposição de problemática promovida por esta pesquisa, as feministas negras passaram a afirmar, cada vez com mais frequência, que não representavam nem lutavam por todas as mulheres negras, mas que poderiam vir a fazê-lo diante de novas necessidades. Para se ter uma idéia, no período da pesquisa, essas mulheres participaram, pela primeira vez enquanto grupo, das paradas do orgulho LGBT de Goiânia e de São Paulo e se dispuseram a participar das próximas.

Não atentar para a articulação dos sistemas de opressão pode fazer com que os grupos ou movimentos que lutam pelos direitos humanos criem estratégias de resistência altamente normalizadoras. Deve-se perceber nas mais variadas militâncias que tipo de discursos estão sendo evidenciados e que tantos outros estão sendo silenciados, quem está tendo o poder de definir o que é ou não prioridade para aquele grupo, que direitos estão sendo defendidos e que tantos outros estão sendo negados. Torna-se necessário desconfiar desse silêncio que contribui para a reprodução e multiplicação de classificações sobre tipos de homens e mulheres, de negras/os e brancas/os, de práticas eróticas, de direitos mais ou menos legítimos. As discussões sobre interseccionalidade têm possibilitado perceber que

as relações de poder nas quais se constituem os sujeitos não são limitadas, mas que a tolerância com esses sujeitos sim e que, por isso, como já afirmou Pinho (2004b), subordinações interseccionais exigem resistências interseccionais.

Assim, as velhas explicações para as desigualdades de poder que se pautavam em binarismos perdem o sentido diante da enorme gama de possibilidades de relações de sujeição-dominação que são evidenciadas contemporaneamente. Reafirma-se, assim, a importância de pensar nas proposições de Foucault (1992) sobre poder como rede de relações, exercido constantemente entre os sujeitos e que permite resistência e contestação. As pessoas não apenas sofrem os efeitos do poder, mas participam ativamente dele, questionando ou se submetendo, reagindo, intervindo em seus corpos, provocando novas marcações, criando novos significantes e significados, subvertendo ou reproduzindo as normas.

Ainda que esta pesquisa tenha se desenvolvido em um campo em que lésbicas negras não foram entrevistadas, mesmo sendo o sujeito central das discussões, haja vista que não eram parte integrante permanente nas atividades do grupo pesquisado, podemos fazer algumas observações. Se adotarmos a perspectiva de Curiel (2004) de que o caráter mais subversivo da adoção de uma identidade subalterna é fazê-lo orgulhosamente, a partir de sua ressignificação, podemos concluir que quando uma mulher se assume orgulhosamente negra lésbica ela frustra as expectativas de que um sujeito marcado pelo gênero “dominado”, pela raça “inferiorizada” e pela sexualidade “anormal” seria uma vítima das desigualdades sociais. A mulher negra lésbica questiona discursos construídos em torno das mulheres, das negras e das lésbicas, durante séculos. Ela subverte o feminino, rompe com a heteronormatividade e transgride o espaço determinado à negra. Ela desconstrói e ressignifica categorizações e demonstra a possibilidade de resistência e transformação própria e social porque sua identidade é construída a partir do engajamento na luta contra o racismo, o sexismo e o heterossexismo.

O fato do corpo da mulher negra lésbica ser insistentemente percebido como um corpo que abriga múltiplos estigmas demonstra como as imagens e os discursos em torno da raça, do gênero, da orientação sexual e da interseção entre estas categorias ainda estão fortemente marcado por uma significação negativa. Um trabalho por uma valorização

positiva desse corpo poderia demonstrar que ele carrega também muitas resistências, porque subverte os padrões sócio-culturais impostos ao questionar a dominação masculina, branca e heterossexual; problematiza a visão dos outros sobre si próprios ao contestar as normas e os modelos estabelecidos; explicita as muitas possibilidades de composição de narrativas dos sujeitos e exigem um olhar mais elaborado das diversas formas de subjetivação. Não há dúvidas de que as mulheres do GFN têm dado uma contribuição significativa nesse processo, especialmente no que se refere á opressão por gênero e raça.

Referências Bibliográficas

ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta: Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea**. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2004.

_____. Das margens ao centro?: refletindo sobre a teoria feminista e a sociologia acadêmica. **Revista Estudos Feministas**, v.11, n.1, Florianópolis, jan/jun, 2003.

_____. Paradoxos da Identidade: a política de orientação sexual no século XXI. **Revista Sociologia Política**, n.14, Curitiba, jun. 2000.

ALMEIDA, Gláucia E. S. de. **Lésbicas e negras?** Rio de Janeiro: agosto de 2004 [comunicação oral a propósito da Semana da Visibilidade Lésbica promovida pela Liga Brasileira de Lésbicas].

ALVAREZ, Sônia E; FRIEDMAN, Elisabeth Jay; BECKMAN, Ericka (org.) Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**. v.11, n.2, Florianópolis, jul./dez. 2003.

ALVAREZ, Sonia E. A “globalização” dos feminismos latino-americanos – tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. *In: **Cultura e Políticas nos Movimentos Sociais Latino-Americanos – Novas leituras***. Editora UFMG, Belo Horizonte, p. 383 – 426, 2000.

ALVAREZ, Sônia E., DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo(orgs.) Introdução. O Cultural e o Político nos Movimentos Sociais Latino-Americanos. *In: **Cultura e Políticas nos Movimentos Sociais Latino-Americanos – Novas leituras***. Editora UFMG, Belo Horizonte, p. 15 – 60, 2000.

ÁVILA, Maria B. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cadernos Saúde Pública**, v.19, supl. 2, Rio de Janeiro, 2003a.

_____. Feminismo, cidadania e transformação social. *In: _____* (org.) **Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade**. Recife: SOS Corpo, p. 13 – 59, 2001.

_____. Os direitos sexuais devem ser uma pauta constante do feminismo. Entrevista. **Jornal da RedeSaúde**, nº 24, RedeSaúde, p. 07-09, dez/2001.

ÁVILA, Maria. B. & GOUVEIA, T. Lesbianidade e Cidadania. *In: **Bocas do mundo – revista da articulação de mulheres brasileiras***, ano I, n. 2, p. 03, 2003.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2002.

BENTO, Berenice A. de M. **A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual**. Tese de doutorado, Brasília, UnB, 2003.

BERNARDINO, Joaze. Levando a raça a sério: ação afirmativa e correto reconhecimento. *In: BERNARDINO, Joaze e GALDINO, Daniela (orgs.) Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 15-38, 2004.

_____. Ação Afirmativa e a Rediscussão do Mito da Democracia Racial no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, v.24, n.2, Rio de Janeiro, 2002

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

_____. Sobre as noções de habitus e de campo. *In: O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude e PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo - preliminares epistemológicas*. São Paulo, Vozes, 2000.

BRAH, Avtar. Diferencia, diversidad y diferenciación. *In: Hooks, Bell; Brah, Avtar; Sandoval, Chela; Anzaldúa, Glória. Otras inapropiables - Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños: Madrid, 2004.

BRANDÃO, Carlos R (org) *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: brasiliense, 1999.

BRITZMAN, Deborah P. O que é esta coisa chamada amor – identidades homossexuais, educação e currículo. *Educação e realidade*, v. 21, n. 1, p. 71-96, jan/jul 1996.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Críticamente subversiva. *In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. (Ed) Sexualidades transgresoras: Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002.

_____. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valência: Ediciones Cátedra, 2001.

_____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. *In: LOURO, Guacira (Org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

_____. Variações sobre sexo e gênero – Beauvoir, Wittig e Foucault. *In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla. O feminismo como crítica da modernidade – releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro Rosa dos Tempos, p. 139-154, 1987.

CALDWELL, Kia. L. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, Florianópolis, p. 91-108, 2002.

CARNEIRO, Sueli. Raça e Gênero. *In: BRUSCHINI, C. & UNBEHAUM, S. (org.) Gênero, democracia e sociedade brasileira*, p. 167-194, Editora 34, São Paulo, 2002.

_____. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Racismos contemporâneos.* Rio de Janeiro, Takano Ed., 2003.

CHAMBERLAND, Line. O lugar das lesbianas no movimento das mulheres. **Labrys, estudos feministas**, número 1-2, jul/ dez 2002. http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2

CITELI, Maria T. Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento. **Revista Estudos Feministas**, v.9, n.1, Florianópolis, 2001.

COHEN, Jeffrey Jerome. "A cultura dos monstros: sete teses". In Tomaz Tadeu da Silva (org.). **Pedagogia dos monstros.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

COSTA, Jurandir F. "Da Cor ao Corpo: A Violência do Racismo". *In: Violência e Psicanálise.* (2ª. ed.). Rio de Janeiro, Graal, p. 104-107, 1986.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v.10, n.1, p. 171-188, Florianópolis, jan. 2002.

CURIEL, Ochy. **Identidades essencialistas o construccion de identidades politicas: El dilema de las feministas negras.** jan / 2004. <http://www.creatividadfeminista.org/articulos>

DUARTE, Regina. Pesquisa qualitativa - reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de Pesquisa.** N.º 115, São Paulo, mar/2002.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990.** Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FALQUET, Jules. Breve reseña de algunas teorías lésbicas. *In: LAGO, Mara C. de S., GROSSI, Miriam P., ROCHA, Cristina T. da C. & GARCIA, Olga R. Z. Interdisciplinaridade em diálogos de gênero.* Florianópolis: Editora Mulheres, 2004.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Salvador: Editora Fator, 1983.

FARAH, Marta F. S. Gênero e políticas públicas. **Revista Estudos Feministas**, v.12, n.1, Florianópolis, jan./abr. 2004.

FONSECA, Maria N. S. Visibilidade e Ocultação da Diferença – Imagens de negro na cultura Brasileira. *In: FONSECA, Maria N. S. (org.) Brasil Afro-brasileiro.* p. 87 - 117, Belo Horizonte; Autêntica, 2000.

FOUCAULT, Michel. A Arqueologia do saber. **Rio de Janeiro: Forense, 1986.**

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GIDDENS, Anthony. **Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas**. Lisboa: Gradiva, 1993.

_____. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

_____. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo/Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM, 2001.

GODOY, Arilda S., Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. *In: Revista de Administração de Empresas*, v.35, n.2, p. 57-63, Mar./Abr. 1995.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais - paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo, Loyola, 1997.

GÓIS, J. B. H. Desencontros: as relações entre os estudos sobre a homossexualidade e os estudos de gênero no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v.11, n.1 Florianópolis jan./2004.

GOMES, Nilma L. **A mulher negra que vi de perto**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

GUIMARÃES, Antônio S. A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

_____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. **Racismo e Anti-Racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 1999a.

_____. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.14, n.39, fev. 1999b.

HANCHARD, M. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001.

HASENBALG, Carlos. Entre o Mito e os Fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil. *In: MAIO, Marcos C. & SANTOS, Ricardo V. Raça, Ciência e Sociedade*, p. 235 – 249. Rio de Janeiro; FIOCRUZ/CCBB, 1996.

HEILBORN, Maria. L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. *In: PARKER, R. & BARBOSA, R. Sexualidades brasileiras*. Relume Dumará, Rio de Janeiro, p. 136 – 145, 1996.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 3, n. 2, p. 464 – 478, 1995.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, São Paulo, 2004.

JIMÉNEZ, Rafael M. M. Prólogo. In: _____ (Ed) **Sexualidades transgressoras: Uma antologia de estudos queer**. Barcelona: Icaria, 2002.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LE MOS, Rosália de O. A face negra do feminismo: problemas e perspectivas. In: WERNECK, Jurema, MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. **O livro da Saúde das Mulheres Negras – Nossos Passos Vêm de Longe**. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

LOURO, Guacira L. **Corpos que escapam**. Labrys, estudos feministas, n. 4, ago/dez 2003. <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4>

_____. **Currículo, gênero e sexualidade – refletindo sobre o “normal”, o “diferente”, e o “excêntrico”**. Labrys, estudos feministas, n. 1-2, jul/dez 2002. http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2

_____. Teoria queer - uma política pós-identitária para a educação. **Revista Estudos Feministas**, vol. 9, n.2, Florianópolis. 2001.

MEDEIROS, Camila Pinheiro. **Sobre Deveres e Prazeres: estudo acerca de mulheres que se assumiram lésbicas depois de terem sido mães**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) de graduação – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

MELLO, Luiz. **Novas famílias: conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

MELUCCI, A. **A Invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MINAYO, Maria C. de S. **O desafio do conhecimento - pesquisa qualitativa em saúde**. Hucitec-Abrasco. São Paulo – Rio de Janeiro, 1994.

MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, n. 38, Rio de Janeiro, dez./2000.

MUNANGA, Kabengéle. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus a Identidade Negra**, Petrópolis: Vozes, 1999.

NAVARRO-SWAIN, Tania. O normal e o “abjeto”: a heterossexualidade compulsória e o destino biológico das mulheres. *In*: LOPES, Denilson (et. al) (orgs.) **Imagem e Diversidade Sexual – estudos da homocultura**. São Paulo: Nojosa edições, 2004.

_____. “As teorias da carne”: corpos sexuados, identidades nômades”. **Labrys, estudos feministas**, número 1-2, jul/dez 2002. http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2

_____. **O que é lesbianismo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. Feminismo e Lesbianismo: a identidade em questão. *In*: **Cadernos Pagu**. Unicamp, Campinas, 1999.

NEVES, Ana B. Identidade feminina: “Uma santa na rua e uma prostituta na cama.” **CienteFico**. Ano II, v. I, Salvador, ago/dez 2002.

OLIVEIRA, Fátima. Ser negro no Brasil: alcances e limites. **Estudos Avançados**, vol. 18, nº 50, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, Guacira. C. **Mulheres Negras: um retrato da discriminação racial no Brasil**. Articulação de Mulheres Brasileiras. Brasília, 2001.

OLIVEIRA, Guacira. C. de & SANT'ANNA, Wânia. Chega de saudade, a realidade é que... **Revista Estudos Feministas**, v.10, n.1, Florianópolis, p.199-207, jan. 2002.

ORLANDI, Eni P. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1996.

PAIXÃO, Marcelo J. P. **Desenvolvimento Humano e Relações Raciais**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PERRIN, Céline e CHETCUTI, Natacha. Além das aparências - Sistema de gênero e encenação dos corpos lesbianos. **Labrys, estudos feministas**, número 1-2, jul/dez 2002. http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys1_2

PINHO, Osmundo de A. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *In*: **Cadernos Pagu**, nº 23, p. 89 – 120, 2004a.

_____. Guerra dos mundos homossexuais: resistência e contra-hegemonias de raça e gênero. *In*: **Homossexualidade, Produção Cultural e Cidadania. Anais da ABIA**, p. 45 – 57, 2004b.

_____. **Desejo e História: Relações raciais e a comunidade homossexual**. *Jornal Nuances*. Rio de Janeiro, p. 9 – 12, 2002.

PINTO, Céli R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PITANGUY, Jaqueline. Gênero, cidadania e direitos humanos. In: BRUSHINI, Cristina & UNBEHAUM, Sandra G. (org.) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora 34, p. 109 – 120, 2002.

PLUMMER, Kenneth. **Sexual diversity: a sociological perspective**. Oxford, 1984.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In: Abelove, Henry, Barale, Michèle A. & Halperin, David M. **The lesbian and gay studies reader**. New York, p. 227-254, 1993.

RICHARDSON, Diane. Identidades lésbicas. In: HART, John e RICHARDSON, Diane. **Teoria e prática da homossexualidade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 151–168, 1983.

RUBIN, G. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En VANCE, C. (comp.) **Placer y peligro - explorando la sexualidad femenina**. Madrid. Ed. Revolución, p. 113-190, 1986.

SABAT, Ruth. Pedagogia cultural, gênero e sexualidade. **Revista Estudos Feministas**, v.9, n.1, Florianópolis, 2001.

SÁEZ, Javier. **Teoria queer y psicoanálisis**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

SANSONE, Lívio. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador/Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2004.

SANT'ANNA, Wânia. Relações raciais no Brasil: entre a unanimidade e a paralisia. In: **Perspectivas em saúde e direitos reprodutivos**, n. 04, ano 2, p. 53 – 68, mai/01.

SANTOS, Gislene A. dos. **Mulher negra, homem branco**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia – os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002.

SARTI, Cynthia A. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**, v.12, n.2, Florianópolis, maio/ago 2004.

SCHWARCZ, Lilia K. M. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: _____ **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo, Cia das letras, p. 173-244, 1998.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Vol. 20(2), 1995.

_____. Igualdade *versus* diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. **Feminist studies**, v. 14, n. 1, 1988.

SEDGWICK, Eve K. **Epistemologia del armario**. Barcelona: Ediciones de la tempestad, 1998.

SILVA, Tomaz. T.(org.). **Identidade e diferença - a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, Vozes, 2000a.

SILVA, Vagner G. Observação Participante e Escrita Etnográfica. *In*: FONSECA, Maria N. S. (org.) **Brasil Afro-brasileiro**. p. 285-307, Belo Horizonte; Autêntica, 2000b.

SILVÉRIO, Valter R. Negros em movimento: a construção da autonomia pela afirmação de direitos. *In*: BERNARDINO, Joaze e GALDINO, Daniela (orgs.) **Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 39-70, 2004.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros – Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

STOLCKE, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. **Revista Estudos Feministas**, v.12, n.2, Florianópolis, maio/ago 2004.

_____. La investigación con datos cualitativos. *In*: AZEREDO, Sandra e STOLCKE, Verena (coord.) **Direitos reprodutivos**. São Paulo: FCC/DPE, p. 151-174, 1991.

STRAUSS, Anselm L. **Espelhos e máscaras: A busca de identidade**. São Paulo: Edusp, 1999.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

VENTURI, Gustavo e BOKANI, Vilma. Queda do preconceito: real ou retórica? **Teoria e Debate**, nº 59, agosto/setembro 2004.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In*: LOURO, G. L. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte, Autêntica, p. 37-82, 1999.

WOORTMANN, Klass. Breve contribuição pessoal à discussão sobre a formação de antropólogos. **Série Antropológica**. Brasília, UnB, 1995.