



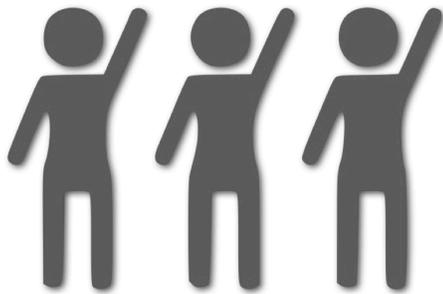
CADERNOS DE GÊNERO E DIVERSIDADE

ISSN 2525-6904

Vol 02, N. 02, Jul. - Dez., 2016

3





CADERNOS DE GÊNERO E DIVERSIDADE

ISSN 2525-6904

3



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.



Por uma versão em audiodescrição da capa da revista, por favor siga o link <https://youtu.be/7s_0K3QKNY4>.



A **Cadernos de Gênero e Diversidade** é uma publicação semestral dedicada a divulgar resultados de pesquisas e intervenções de interesse dos Estudos de Gênero, Estudos Étnico-Raciais, Estudos de Sexualidade e outros campos envolvidos com questões de diversidade.

Editores

Caterina Alessandra Rea
Felipe Bruno Martins Fernandes
Mariângela Moreira Nascimento

Secretaria Executiva

Vilma Lima de Almeida

Foto da Capa

Sara Raquel Nacif Baião
Oxum na Festa de Yemanjá em Cachoeira, Bahia

Diagramação

Felipe Bruno Martins Fernandes

Conselho Editorial

Ângela Figueiredo - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Bruna Andrade Irineu - Universidade Federal do Tocantins
Fátima Lima - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Giuseppe Mario Cocco - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Luma Nogueira de Andrade - Universidade Federal da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira
MH/Sam Bourcier - Université Charles de Gaulle, Lille 3
Miriam Pillar Grossi - Universidade Federal de Santa Catarina
Osvaldo Francisco Ribas Lobos Fernandez - Universidade do Estado da Bahia
Patrícia Rosalba Salvador Moura Costa - Instituto Federal de Sergipe

Paula Regina Costa Ribeiro - Universidade Federal do Rio Grande
Rozeli Maria Porto - Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Simone Brandão Souza - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Suely Messeder - Universidade do Estado da Bahia
Talita Tibola - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Comitê de Avaliadores 2016

Anahi Guedes de Mello; Ana Paula Luna Sales; Anna Carolina Horstmann Amorim; Anne Alencar; Arthur Leonardo Costa Novo; Bárbara Maisonnave Arisi; Cláudia Pons; Cléber Lambert da Silva; Cristiane Santos Souza; Frederico Fagundes Soares; Izaura Cruz; Lindamir Salete Casagrande; Margarida Paredes; Maria Cláudia Ferreira; Mariana Meriqui Rodrigues; Maycon Lopes; Melissa Barbieri; Patricia Valim; Suely Messeder; Tânia Welter; Virgínia Nunes.

Indexadores

ICAP - Indexação Compartilhada de Artigos de Periódicos
Repositório Institucional da UFBA

Apoio



PROEXT
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO



Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Cadernos de Gênero e Diversidade: CadGenDiv / Universidade Federal da Bahia, UFBA / Universidade Federal da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB: Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação, GIRA, UFBA; Grupo de Pesquisa Pós-Colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-Hegemônicas, FEMPOS, UNILAB. vol. 1, n. 1 (2015)- . - Salvador/São Francisco do Conde: UFBA/UNILAB: GIRA/FEMPOS, 2015-

v. il. : 26cm

Semestral, 2016-
Anual (2015)
ISSN 2525-6904

1. Estudos de Gênero - Periódicos. 2. Diversidade - Periódicos.

I. Universidade Federal da Bahia. Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação, GIRA, UFBA. II. Universidade Federal da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira. Grupo de Pesquisa Pós-Colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-Hegemônicas, FEMPOS, UNILAB. III. Título: Cadernos de Gênero e Diversidade: CadGenDiv.



APRESENTAÇÃO

Neste número da revista *Cadernos de Gênero e Diversidade*, apresentamos os textos de duas militantes de origem africana, a argelina Houria Bouteldja e a nigeriana Sokari Ekine. Traduzidos do francês e do inglês, esses textos são as primeiras contribuições do Projeto de Pesquisa, *Sexualidades Dissidentes, Interseccionalidade e Teoria Queer na África: um primeiro mapeamento*, coordenado pela professora Caterina Rea da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), que visa à tradução e à circulação de textos de autoras e autores africanas e africanos vinculados ao feminismo e à teoria queer. No próximo número da revista, apresentaremos, de forma mais detalhada, as contribuições de um grupo de autoras/es africanas/os de tendência queer e feminista, que contribuíram para a publicação da primeira coletânea queer africana, o *Queer African Reader*.

As perspectivas de Houria Bouteldja e Sokari Ekine são diferentes e ilustram o amplo espectro de posicionamentos defendidos pelas autoras de origem africana, no debate sobre gênero, sexualidade e colonialidade. Podemos, contudo, evidenciar algumas afinidades que as aproximam: nos textos, aqui apresentados, Houria e Sokari estão ambas preocupadas em problematizar e criticar a maneira através da qual os estudos sobre gênero e interseccionalidade, ou mesmo os estudos *queer*, são conduzidos no mundo ocidental, de maneira a ocultar a agência dos sujeitos não-brancos e oriundos do contexto pós(neo)colonial. Para as duas autoras, a resposta pode vir unicamente de uma perspectiva descolonizada e não eurocêntrica, a partir da qual somente as categorias de gênero e sexualidades dissidentes podem se tornar pertinentes, nos contextos africanos, ou nas periferias francesas, majoritariamente habitadas por uma população oriunda da África negra, do Magreb e das Antilhas. Ambas sinalizam a importância de não separar as lutas de mulheres e minorias sexuais não-brancas daquelas do resto da população colonizada e racializada. Nesta perspectiva, Houria e Sokari condenam, irrevogavelmente, o universalismo humanista que se expressa nas agendas políticas dominantes dos movimentos majoritários no campo do feminismo e da luta LGBT, seja na França ou ao nível internacional. A posição de Sokari parece, porém, mais firme na crítica que, ao mesmo tempo, ela dirige contra o culturalismo e o fundamentalismo religioso de certos líderes políticos nacionalistas africanos, enquanto Houria se apressa a defender a vertente “conservadora” do Islã das periferias e apresenta as “concessões feitas ao patriarcado indígena” como um compromisso às vezes necessário, ou como uma estratégia de luta contra o racismo e a sociedade colonial. Ou seja, como o reconhecimento das “condições da existência concreta”, que impõem, em contrapartida, “a diminuição das liberdades”. O que dizer, então, da homossexualidade? Pode ser ela africana? Em que maneira ela toca as comunidades não brancas, muçulmanas e, em geral, os sujeitos coloniais?

Este número da revista pretende trazer à tona a noção de interseccionalidade e questionar se ela constitui ainda uma categoria emancipadora, útil para discutir e enfrentar as relações de dominação, ou se ela não estaria passando, hoje, por um processo de embranquecimento e de hegemonização, sendo, muitas vezes, atraída para dentro de um discurso policiado e moderado sobre os desequilíbrios sociais. O texto de Caterina Rea tenta analisar os fundamentos filosóficos da categoria de interseccionalidade, enquanto noção central de uma epistemologia da dominação. Como evidenciado por Mari

Matsuda e Kathy Davis, esta categoria nos habitua a um exercício interdisciplinar, que consiste em colocar sempre a “estratégia da outra questão”. Tal noção se apresenta, assim, capaz de colocar, ao mesmo tempo, contra a parede tanto o universalismo eurocêntrico, presente em um certo feminismo hegemônico, como o culturalismo essencialista, que não dão, ambos, conta do fenômeno complexo e imbricado da dominação e das identidades dos grupos por ela afetados.

Seguem, neste dossiê, dois artigos de cunho mais prático. O primeiro, “Na cidade e no campo: violência contra as mulheres do assentamento Zumbi dos Palmares”, de Alessandra Maria da Silva, Marinete dos Santos Silva, Ubirajara Santiago de Carvalho Pinto, apresenta uma pesquisa qualitativa, conduzida com mulheres do assentamento Zumbi dos Palmares, que foram vítimas de violências domésticas. A violência patriarcal parece aqui intimamente coproduzida por outros marcadores sociais, como a situação de vulnerabilidade econômica e a localização geográfica afastada, que tornam mais difícil o acesso a uma adequada informação e a políticas públicas:

Em locais em que há dificuldade de mobilização e de informação da população, além de falta de iniciativas do poder público, a violência doméstica permanece baseada na própria crença do agressor quanto à impunidade. Dessa forma, é provável que milhares de mulheres rurais permaneçam sob situação de risco, pela falta de serviços públicos essenciais.

O segundo artigo, “Homofobia na escola: problematizando gênero e sexualidade entre estudantes do ensino médio”, de Luan Layzon Souza Silva e Francisco Francinete Leite Junior, representa uma pesquisa-intervenção, que lida com questões de gênero e sexualidade em contexto escolar. O texto conclui que os muros das escolas constituem um espaço de medo e sofrimento, onde violências físicas e verbais são constantemente vivenciadas pelos jovens LGBT e onde a discussão sobre gênero e sexualidades ainda permanece, em grande medida, um tabu.

Esse número conta também com a entrevista do professor titular da Universidade de São Paulo Kabengele Munanga, que se reivindica um “sujeito ex-colonizado”, uma vez que seu país, na época em que estudou antropologia, era uma colônia belga. Além dessa fantástica trajetória, a entrevista revela o importante projeto político da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) que deve, para ele, manter sua identidade territorial e cultural como uma universidade negra. Citando Milton Santos, para quem “para ser um cidadão do mundo, é preciso ser, antes de mais nada, um cidadão de algum lugar”, o professor aborda questões centrais no campo das ações afirmativas, as agendas dos movimentos negros e contra as opressões na atualidade e o papel da escola e da sociedade nas lutas antirracistas.

O número traz ainda um diário de campo intitulado “Sufocamento dentro de um Armário, pressão longe do mesmo: relato de experiência em uma escola LGBT” de Renan Antônio Silva, que aborda a experiência autônoma de uma escola LGBT em Campinas/SP. Por fim, o livro “Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória” de Mônica Araújo Barbosa é resenhado por Milena Flick.

Boa leitura!

Caterina Alessandra Rea
Felipe Bruno Martins Fernandes
Mariângela Moreira Nascimento



RAÇA, CLASSE E GÊNERO: UMA NOVA DIVINDADE DE TRÊS CABEÇAS¹

Houria Bouteldja

Integrante do Partido dos Indígenas da República (PIR), França

PALAVRAS-CHAVE. Raça. Classe. Gênero. Interseccionalidade. Política.

ABSTRACT: Essa intervenção foi inicialmente lida no 7º Congresso Internacional de Pesquisas Feministas na Francofonia ocorrido em Montréal em agosto de 2015 e posteriormente apresentada na Universidade de Havre na Normandia/França em novembro de 2015 durante o colóquio *Lutas Coloniais e Decoloniais na França de Ontem e de Hoje*. A versão original encontra-se publicada em: <http://indigenes-republique.fr/race-classe-et-genre-une-nouvelle-divinite-a-trois-tetes-2/>.



Bom dia e obrigada às organizadoras por este convite. E obrigada a vocês todas e todos que estão aqui. Eu gostaria de começar com algumas instruções necessárias. A primeira é que eu não sou nem uma pesquisadora nem uma universitária, mas uma militante. É importante manter isso em mente, porque o mundo acadêmico e o mundo político são dois universos diferentes e eu, com frequência, percebi que os pesquisadores esperam encontrar no mundo militante prolongamentos ou confirmações de seus postulados, o que acontece raramente. A segunda é que utilizarei conceitos que para vocês talvez sejam estranhos, mas que são categorias políticas, a exemplo de *indigène*², que não se deve compreender em um sentido etimológico, mas em um sentido histórico. Significa para nós “sujeito colonial”. Vou utilizar igualmente a noção de “campo político branco”, que expressa de um ponto de vista decolonial a unidade racial do mundo político branco apesar da sua heterogeneidade e apesar da clivagem estrutural de classe que é o seu fundamento. Vou utilizar, enfim, a noção de “Modernidade”, que nós definimos como *a globalização histórica caracterizada pelo Capital, pela dominação colonial/pós-colonial, pelo Estado moderno e pelo sistema ético hegemônico que são associados a este*³... Terminarei com uma advertência. Minha proposta poderá, talvez, ser interpretada como provocativa, mas eu garanto que não é. Eu

faço parte de uma organização política confrontada com dilemas e escolhas por vezes cornelianas em um contexto ideológico francês muito difícil e no qual o pensamento político é policiado e contido e se as minhas propostas parecem provocativas é menos por causa de sua natureza do que pela pobreza do debate, pela renúncia progressiva da confrontação e por um certo amor a um consenso brando. Nosso objetivo é de construir os meios teóricos e políticos para avançar no projeto de transformação social e esse objetivo não tolera nem o pensamento moderado, nem o acordo, nem a demagogia.

Assim, caso eu fizesse parte desse movimento radical branco ou não branco que acaba de descobrir a interseccionalidade na França, eu começaria essa intervenção com uma oração: “Em nome da classe, do gênero e da raça, amém”. Há, de fato, um grande problema na esquerda radical francesa: ela é cada vez menos política e cada vez mais religiosa. É guiada por grandes princípios e uma moral que ela crê ser política. O que há como consequência é que nas esferas militantes temos mais relação com os homens e as mulheres da igreja do que com os militantes. Então, antes de entrar no cerne do assunto, gostaria de começar com duas piadas. A primeira vez que ouvi falar publicamente de opressões

1 Tradução de Felipe Bruno Martins Fernandes (PPGNEIM/PPGA/UFBA) e Frederico Fagundes Soares (PPGCS/UFBA). Agradecimentos pela leitura e sugestões à antropóloga Miriam Pillar Grossi (PPGAS/UFSC - Cátedra Ruth Cardoso, Columbia University, 2017), e aos psicanalistas Miriam Tashibana e Antônio Marcos Cândido.

2 NT: considerando a dificuldade de tradução sem perda do sentido original, optamos por manter o termo original, em francês, em vez de “nativo” - opção do tradutor do livro *O Poder Simbólico*, de Pierre Bourdieu.

3 NT: conceito atribuído a Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France* (2009).



cruzadas foi nos anos 1980, eu era muito pequena e foi através de um homem branco. Ele se chamava Coluche. O que disse Coluche? Ele citou uma lembrança: “quando somos mulheres, negras e deficientes, a vida pode ser muito dura”. Que lição eu tirei disso? Que a consciência das opressões cruzadas é visível a todos e que é cega apenas àqueles que não querem ver. É um saber implícito compartilhado por todos.

A segunda piada é que costumamos dizer que as primeiras interseccionalistas foram as feministas negras norteamericanas. Estou tentada a dizer que isso não é verdade e que é necessário procurar os primeiros interseccionalistas dentre os colonizadores e os racistas. Certamente foram eles que primeiro adivinharam os usos que eles poderiam fazer das contradições observadas nas sociedades colonizadas. Por exemplo, eles compreenderam rapidamente como tirar proveito da diferença no estatuto legal de Judeus e Muçulmanos na Argélia. Da mesma maneira, tiraram proveito da organização patriarcal das sociedades do Magreb. Eles vão usar essas contradições para fazer divisões e fracionar o máximo possível o corpo social entre os Judeus, os Árabes, os Berbères, os homens e as mulheres, as elites e o campesinato, etc. Hoje isso continua, com sunitas, xiitas, homossexuais, heterossexuais e assim por diante. É óbvio que eu não confundo a interseccionalidade em seu uso repressivo (que chamarei de negativo) com a interseccionalidade em seu uso emancipador (que chamarei de positivo), mas é importante manter essa distinção em mente, uma vez que aqueles que lucram dessas divisões ainda hoje mantêm sua ação e é evidente que eles saberão fazer uso inteligente da interseccionalidade positiva.

As razões de se interessar pela interseccionalidade são diversas. Algumas são legítimas e justificadas, outras não. Eu não estou aqui para jogar fora o bebê junto com a água do banho.

O uso que me parece mais legítimo é aquele que consiste, para as vítimas de opressões múltiplas, em pensar e analisar sua condição. Eu penso evidentemente sobre o uso que fizeram as mulheres negras norte-americanas para dar valor, diante da justiça, ao fato de que elas não poderiam ser tratadas da forma como tratamos os Brancos, as Brancas ou os homens negros, por causa do cruzamento de suas opressões. Eu penso igualmente no uso teórico que fazem certas militantes negras ou chicanas para fornecer ferramentas de compreensão para as lutas políticas. Eu penso particularmente sobre o famoso *Mulher, Raça e Classe*, de Angela Davis, que é um clássico. Há toda uma literatura teórica sobre a qual não vou me alongar, mas que é rica, densa e que informa de maneira erudita sobre a complexidade das relações de dominação. Mas à parte desses usos, a maioria dos outros me parece bastante suspeita. Eu cito quatro:

- Primeiramente, há o uso acadêmico branco do termo que serve para abrir os campos de investigação para o domínio do saber e que serve às carreiras, que serve à promoção de pesquisadores e de intelectuais para os quais as vítimas são objetos de pesquisa e jamais atores políticos e para os quais a pesquisa é um fim em si mesma, mesmo que não admitam. É necessário, contudo, reconhecer o surgimento de um campo acadêmico focado na “interseccionalidade” que não desfigurou ainda os velhos muros da universidade francesa, ainda cautelosa sobre essas questões, pois ainda está se recuperando da descoberta da questão do gênero.

- Em seguida, há o uso acadêmico não branco do termo. Quer dizer, o uso que fazem os pesquisadores *indigènes* no seio do mundo universitário. Um meio para transformar o estigma *indigène* é associar a raça a outras formas de dominação, uma vez que esse nicho marginal no seio da universidade é iniciado e defendido pelos marxistas, eles mesmos minoritários. Como a proposta desses estudos é evocar sem trégua a “invisibilização” dos indivíduos racializados e de seus saberes, os pesquisadores não-brancos podem jogar com a sua “legitimidade” de fato e podem concorrer com os Brancos, com a condição de não violarem o exercício de desconstrução ou para dizer de outra forma, não fazerem política.

- Há um terceiro uso da interseccionalidade feito por certos grupos da esquerda radical branca que pode ser sincero, mas se transforma comumente em injunções a serem articuladas.

Em um famoso artigo⁴, Sadri Khiari, membro do Partido dos Indígenas da República (PIR), escreveu, e eu cito, “quando um Branco de esquerda nos questiona ‘como vocês articulam raça e classe?’, não se deve respondê-lo. Em primeiro lugar, simplesmente, só porque ele não enxerga. Mas sobretudo porque, quando ele coloca essa pergunta, não exprime simples curiosidade. Sua demanda de fundo é se o nosso combate é verdadeiramente legítimo, a saber, do seu ponto de vista, se o nosso combate reforça o seu, ou, ao contrário, se ele o enfraquece. Ele quer saber se o nosso combate corresponde à ideia que ele faz da luta pela emancipação - generosa, geral e universal... Se ele considera que esse não é de forma alguma o caso, para ele, não vale de nada, pode mesmo parecer prejudicial”.

- Enfim, há um quarto uso. É aquele que fazem certos militantes radicais não brancos, que vivenciam na carne os efeitos das opressões cruzadas, mas que se transforma comumente em uma postura que, ela mesma, se torna uma espécie de estética. O que quero dizer é que a causa interseccionalista defendida é raramente encarnada em um projeto político que forçaria proposições destinadas às pessoas de periferia. Assim, a confrontação real e a experimentação concreta da teoria desaparece por trás da emergência de uma retórica sedutora que pode ser cooptada pelo campo político branco, e mesmo instrumentalizá-lo contra as lutas viáveis e eu sublinho a palavra “viável”.

E aqui vou citar Norman Ajari, outro militante do PIR: “na França de hoje, a chantagem da interseccionalidade se tornou um instrumento de polícia ideológica que permite desqualificar aqueles que não pretendem jurar lealdade à agenda política dominante. As acusações de homofobia ou de antissemitismo são as armas desse combate. Devemos reconhecer, por mais sombrio que isso possa parecer, que uma parte significativa do discurso interseccional francês é formalmente semelhante ao universalismo republicano. Procura consagrar a superioridade moral daquelas e daqueles que o usam, que os confortam na ilusão de uma legitimidade sem limite. Articular de todas as formas a classe, a sexualidade, o gênero e a raça é assegurar ter direito de fala sobre tudo e de apenas raramente poder ser contradito. A pregação interseccional responderá ‘classe’ ou ‘gênero’ quando com ela conversarmos sobre raça, e vice-versa”⁵.

De minha parte, gostaria de lhes dizer vice-versa como penso. A interseccionalidade em seu uso na França, e eu digo bem que falo da França porque não pretendo generalizar essa

4 Sadri Khiari, *Les mystères de l'articulation race/classe*.

5 Norman Ajari, *La faillite du matérialisme abstrait*.



análise, é verdadeiramente uma preciosa ferramenta de análise das opressões, mas certamente não é uma ferramenta política e menos ainda um instrumento de mobilização. “*Le réel, c’est quand on se cogne*”⁶, dizia Lacan. Eu acredito que a teoria da interseccionalidade colide com o muro da realidade. E tentarei demonstrar isso.

Por que as injunções em articulação de todas as opressões ou a postura estética que consiste em se declarar interseccional são, como afirmo, apolíticas? Primeiro porque elas são a encarnação de uma nova moral, de um novo humanismo, mas como todo humanismo, abstrato. Efetivamente, elas impõem que não produza nenhuma hierarquia, que não se admita quaisquer prioridades e que se combata tudo de uma só vez. Isso implica que aqueles que querem e podem se engajar em um projeto dessa natureza possuem os meios materiais de assim fazer... Eu argumento que isso é impossível. Por razões 1) de contexto, 2) de dialética entre opressões diferentes e 3) de estratégia política.

Tomemos os elementos de contexto. Eu vejo quatro:

- Há inicialmente o contexto geopolítico internacional e aquilo que nós chamamos no PIR de contrarrevolução colonial que é esse episódio que começou imediatamente após as independências e que toma a forma de uma recolonização do mundo de outras maneiras, que persegue seus empreendimentos predatórios, que espolia e cria as condições de uma emigração massiva. Isso que move a Europa a reforçar seus aparelhos repressivos contra os migrantes e que tem um impacto direto sobre a vida dos pós-colonizados, uma vez que essas políticas reforçam o racismo, os controles policiais e a suspeita em todas as direções. Portanto, um contexto geopolítico que reforça o racismo no hexágono⁷.

- Há uma crise econômica que reforça a competição no mundo do trabalho entre Brancos e *indigènes*. Esse é um contexto, portanto, que exacerba o racismo e proletariza ainda mais os *indigènes*.

- Há um contexto ideológico geral. Na Europa, há muito tempo havia uma só clivagem reconhecida, a clivagem de classe, que opõe a esquerda e a direita, os proletários e os burgueses, os progressistas e os reacionários. Essa linha de clivagem, mesmo que desfocada, é ainda válida, mas em plena transformação. Não estamos mais nos anos 1970 em que as ideias de progresso estavam no apogeu e quando dizíamos: “façam amor, não façam guerra” e quando a juventude participava naquilo que chamávamos de revolução sexual. Durante os trinta anos que se passaram vimos na Europa o declínio progressivo da hegemonia da esquerda em detrimento de uma hegemonia de direita. As elites se tornaram de direita e também as pessoas. Isso teve repercussões sobre as relações de gênero e sexualidade, notadamente. Exemplo: vocês puderam constatar a vitalidade com a qual a França conservadora, católica e de direita se mobilizou contra o casamento igualitário.

- Há um contexto específico das periferias populares na França onde vivem a maioria dos *indigènes* da África negra do Magreb e das Antilhas. Os *indigènes* não escapam da influência dessa nova hegemonia de direita, em especial porque não são as crianças de maio de 1968, que é uma

herança branca que teve por efeito que não podemos analisá-los como analisamos os hippies ou os *bobos*⁸ parisienses, notadamente sobre as questões de gênero e sexualidade. A periferia na França não escapou do fenômeno de regressão política geral. Por duas razões principais: há muito tempo nós criamos nas manifestações o slogan caduco “francês, imigrantes, mesmo patrão, mesmo combate”. Na realidade da luta, os trabalhadores imigrantes são rapidamente percebidos como ligados às questões da independência de seus países e essa não era prioridade no movimento trabalhador francês. Após a independência, o racismo também não foi prioridade e os direitos dos imigrantes foram sempre sacrificados em nome da classe dos trabalhadores brancos. Os imigrantes e seus filhos nunca foram os maiores beneficiários da esquerda branca. A esquerda sempre agiu em função do interesse dos proletariados e das classes médias brancas e restou surda às principais reivindicações pós-coloniais após trinta anos: a reivindicação de justiça face aos crimes policiais, a luta contra as discriminações no trabalho e na habitação, que toma a forma de uma luta contra a islamofobia, a negrofobia e a ciganofobia, o reconhecimento da história colonial e do tratado transatlântico e, enfim, a luta contra o sionismo. É como dizemos no PIR: a esquerda é branca e faz parte daquilo que chamamos de “campo político branco”. A segunda razão é que todas as tentativas de organização política foram sistematicamente bombardeadas e mortas pelo poder, seja ele central ou local. Isso impediu a politização em pelo menos duas gerações. Nós pagamos o preço hoje.

À luz desses quatro elementos de contexto, detenhamo-nos sobre a condição dos *indigènes* que vivem na maioria nas periferias populares e sobre as interações entre diferentes opressões que os submetem.

Nos dizem: articulem raça, classe, gênero e sexualidades. Concedem-nos que o *indigène* é racializado, mas que há uma série de contradições nesse corpo social: existem os ricos e os pobres, os homens e as mulheres, os heterossexuais e os homossexuais. Isso implica que nós, que defendemos um projeto político, iríamos para a periferia, onde existe uma maior concentração de *indigènes*, e que endossaríamos um projeto articulador que assume defender abertamente a luta de classes, a luta de raças, a luta feminista contra o sexismo dos homens da periferia e a luta em favor dos LGBT. Então aqui eu digo: não! E tenho três objeções:

- Primeira Objeção: para haver articulação, o corpo social *indigène* nessas tendências dominantes deveria aderir a um projeto “progressista”. Eu entendo que esse não é o caso.

- Primeiramente porque após trinta anos assistimos a um lapso progressivo da opinião *indigène* em direção a “valores de direita” e a uma desconfiança cada vez mais forte da esquerda e da maioria dos “valores” que ela defende, salvo, talvez, a igualdade social, embora esse último concorra com formas liberais de êxito social.

- Em seguida, porque o racismo e a relegação social produzem o conservadorismo. Os neoconservadores franceses, que vão de Fourest a Le Pen, passando por Finkelkraut, quer dizer, da esquerda republicana à extrema

6 NT: “O real é como uma colisão”. No sentido lacaniano, colisão é quando nos encontramos diante do impossível, do indizível, do que não tem representação. Assim, o real é da ordem do vivido.

7 NT: Termo que faz referência à forma geográfica da França continental, também conhecida como *O Hexágono*.

8 NT: *bobo*, em francês, é o intelectual de esquerda que vive em bairros considerados de elite e com recursos econômicos. Não encontramos correspondência no português.



direita, pensam a periferia como “reacionária”, assim como o Islã. Essa ideia é combatida pela “islamoesquerda” com a ideia de que há tantos Islãs quanto Muçulmanos, que a adesão ao Islã é uma escolha maduramente refletida, individual e separada de toda influência comunitária. De forma breve, há aqui uma visão hiper liberal do Islã em que teríamos pessoas desenraizadas de sua história e de seu meio, dotadas de um livre arbítrio potente e liberadas de todas as formas de determinismo e de “alienação”. De minha parte, nunca aderi a essa construção - e sublinho construção - do Islã liberal e opcional. Então penso que ele é determinado 1) pelo desejo da esquerda antirracista de justificar sua solidariedade com as mulheres que usam o véu e 2) por certa categoria de muçulmanos e muçulmanas particularmente desafiados a provar que merecem o apoio da esquerda e que adaptam seus discursos em função dos desideratos dessa esquerda. Eu acredito que as formas que o Islã toma na periferia são efetivamente “conservadoras” e penso que esse Islã, assim como um de seus principais símbolos, o véu, são efetivamente concessões feitas ao patriarcado *indigène*. Eu me apresso em dizer que não há nada de dramático nisso porque o compromisso permite o melhoramento e abre margens de liberdade. Comumente as mulheres parecem recuar quando, de fato, elas guardam o seu impulso para saltarem mais alto. Dessa forma, os neoconservadores têm razão sobre a forma, mas não sobre o fundo. Eu me explico com a noção de espaço-tempo. Recentemente dei uma entrevista a uma revista de esquerda que se chama *Vacarme* e que se tornou um escândalo. A uma questão sobre como interpretamos a mestiçagem respondi que, em um mundo onde o racismo fez com que odiemos a nós mesmos, é importante aprender a nos amar e nos autorizar a casar com qualquer pessoa de nossa comunidade mais do que procurar qualquer promoção ao nos casar com os Brancos; que essa abordagem foi considerada um retrocesso pela esquerda branca, mas que foi para nós um grande passo à frente. Esse é o espaço-tempo *indigène*. A linha do progresso não significa grande coisa no meio colonizado. Aquilo que é positivo para os Brancos não é forçosamente para nós e vice versa.

Uma anedota histórica para ilustrar essa proposição: nos anos 1930, os militantes comunistas negros da seção do Harlem demandaram a proibição do casamento interracial no interior do Partido, ao passo que eles mesmos militavam no cotidiano para acabar com as leis Jim Crow de segregação na sociedade americana, ou seja, a lei que proibia aos negros o casamento com os Brancos⁹. Os militantes negros em questão buscavam uma estratégia para lutar contra os critérios de beleza racistas dos Brancos que criaram uma feminilidade superior para as mulheres brancas e faziam, igualmente, uma relação com uma mulher branca ser critério de promoção social para um homem negro. Isso foi refutado pelas instâncias do partido, mas uma das consequências é que uma parte dos militantes comunistas negros rompeu suas relações com mulheres brancas para, em seguida, se relacionar com mulheres negras. Chamamos isso, em tom de chacota, de um movimento “back to the race”.

O que quero explicar é que esse movimento de “desistência de si”, que chamamos “comunitarismo”, possui todos os aspectos da “reação” e do “conservadorismo”, e que é, sob

certos aspectos, globalmente positivo, porque a comunidade, em um contexto hostil (cf. elementos de contexto), é o primeiro lugar da solidariedade. É evidente que esse “retorno fecundo”, que responde a desejos materiais e afetivos, é precário e que não se faz sem condições. Em troca de proteção em um quadro normativo rígido, a contrapartida é efetivamente a diminuição das liberdades. Durante um colóquio sobre o feminismo islâmico, uma das interventoras identificou dois tipos de muçulmanas: aquelas com baixo capital econômico e simbólico cuja prioridade é a busca do reconhecimento de sua comunidade e que recusam a etiqueta feminista e aquelas que têm um forte capital e que buscam o reconhecimento do mundo branco. Para fazer isso, elas adotam a identidade feminista, o que se aproxima do que eu disse acima sobre as estratégias para obter o apoio da esquerda branca. Aquilo que a interventora esqueceu de dizer é que as duas categorias de mulheres não são equivalentes em termos demográficos, uma vez que o *indigenato* é estruturalmente pobre e há muito mais mulheres muçulmanas não feministas do que o contrário. Isso tem implicações em termos estratégicos, dada a tripla opressão que conduz ao sacrifício, nesse caso, da opção feminista e, portanto, ao contrário da articulação. Quando pretendemos compreender a articulação entre raça, classe, gênero e seus efeitos, é a partir dessa categoria que se deve observar. As interseccionalistas têm a tendência de fazer o contrário: apoiar aquelas que podem se permitir materialmente a articulação, pois são vistas como insumissas e heroínas¹⁰, em detrimento das outras. Essas últimas estão no porão.

Segunda Objeção: articular raça e gênero, por exemplo, supõe combater o racismo, o patriarcado em geral e o patriarcado *indigène* em particular, uma vez que as violências sofridas pelas mulheres são violências de homens de seu entorno. O problema é que se o gênero feminino *indigène* é efetivamente oprimido pelo patriarcado branco e pelo patriarcado *indigène*, o gênero masculino *indigène* também é oprimido. Pelo patriarcado branco. Quero destacar aqui os trabalhos sobre as masculinidades hegemônicas e as masculinidades subalternas que mobilizam as investigações de pesquisadores do sul e que se permitem notadamente não mais considerar as violências masculinas em direção às mulheres como expressão de uma cultura local da dominação masculina, mas relacionam a problemática com a desestabilização perpétua imposta pelo imperialismo e pelas reformas neoliberais¹¹. As mulheres *indigènes* têm consciência de tudo isso. Elas conhecem muito bem a opressão de seus homens e sabem também o preço que elas tem que pagar. Nesse quadro, a primeira alavanca que elas vão usar é menos o feminismo que o antirracismo e não é por azar que depois de trinta anos encontramos mulheres imigrantes engajadas nas lutas contra o meio carcerário, contra os crimes policiais. Acrescento a tudo isso a dialética da violência patriarcal, que redobra sua força à medida que a virilidade masculina é prejudicada pelo colonialismo e pelo racismo. Eu digo que mais do que o véu em si, para além de suas outras significações, essa é uma “concessão” ao patriarcado. Precisamente, essa é uma concessão calculada, um compromisso para desarmar a condenação direcionada aos homens e para reduzir a pressão masculina sobre as mulheres. É aqui que devemos assumir essa concessão, mais do que ter ódio ou inventar um

9 Mark Naison, *Communists in Harlem during the Depression*.

10 Não posso deixar de pensar que há aqui a persistência de uma forma de orientalismo e de paternalismo quando esse olhar é branco, e de integração desse orientalismo, quando esse olhar é *indigène*.

11 Mélanie Gourarier, Gianfranco Rebutini e Florian Vörös, *Penser l'hégémonie*.



feminismo imaginário que destaca mais a retórica do que a prática, porque essas são as condições de existência objetivas que determinam nossas escolhas. Acrescento ainda que todas as mulheres fazem concessões ao patriarcado, usem elas o véu ou não, *indigènes* ou brancas.

Terceira Objeção: a articulação supõe que, como mulher *indigène* e pobre, eu estou equidistante do trabalhador branco, da mulher branca e do homem *indigène*. Que estou tão longe do homem *indigène* como da mulher branca e do trabalhador branco, o que traz consequências em termos de alianças estratégicas. Com quem devo me aliar de maneira prioritária? Se não há qualquer hierarquia, não há qualquer razão para eu preferir a aliança com os homens *indigènes*, em detrimento daquela com as mulheres brancas. E, no entanto, na realidade, nós escolhemos, por instinto, a aliança de raça. Por quê? A primeira explicação é que o corpo social das mulheres brancas de todas as classes confere a estas privilégios políticos, econômicos e simbólicos superiores, pelo menos, àqueles do corpo social dos homens *indigènes*. Na França, na maior parte do tempo, é melhor ser uma mulher branca do que um homem *indigène*. A segunda explicação nos é dada pelas mobilizações de *indigènes* há trinta anos. Eu mencionei acima os crimes policiais, a islamofobia, a negrofobia, a ciganofobia, as lutas pela memória, mas também a Palestina. Onde estão as mulheres imigrantes nesses últimos trinta anos? Nessas lutas. A escolha foi feita há muito tempo e nos precede. As mulheres estão onde elas se identificam com a causa de sua opressão principal. *Back to the race*. Eu gostaria de lhes contar outra anedota que se passou nos Estados Unidos, concernente à reconfiguração das lutas das mulheres negras comunistas no final dos anos 1940 e durante os anos 1950. Trata-se de uma escolha tática/estratégica em um contexto particular no qual o anticomunismo assolava a sociedade: enquanto seus maridos estavam presos ou na clandestinidade, seja porque eram comunistas ou por lutarem pela autodeterminação dos Negros, mulheres favoráveis à igualdade de direitos entre homens e mulheres, feministas, retomaram a retórica familista da época para incitar a solidariedade dos negros. Não foi um alinhamento ideológico, foi uma escolha tática em um contexto de retrocesso no qual o nível da repressão era tal que mesmo a simples segurança dos homens que elas amavam e que eram seus companheiros de luta não estava garantida (mesmo seus filhos eram assediados pelo FBI). Assim, por exemplo, Esther Cooper, que não tinha adotado o nome de seu marido James Jackson, passou a fazê-lo a partir do momento em que ele foi preso. Ela escreveu um livro, *This is my Husband*, e viajou o país em uma turnê solidária para que as pessoas o conhecessem¹².

Tudo isso para dizer que não existe uma universalidade de causas, mas que as escolhas táticas e estratégicas se fazem sempre em contexto.

Qual estratégia?

A perspectiva só pode ser um produto de uma economia política global que tome em relevo todos esses fatores. Qual é ela? É a perspectiva decolonial.

Essa perspectiva deve poder definir um sujeito revolucionário, quer dizer, o sujeito ao redor do qual se construirá o projeto de transformação social. Se definimos o sujeito revolucionário a partir da perspectiva interseccionalista, será forçosamente o mais oprimido dos oprimidos que ocupará essa função. O sujeito será, por

exemplo, o transgênero muçulmano e pobre que vive nas margens da periferia ou o homossexual negro desempregado. *A priori*, por que não? Mas há um grande porém. Essa proposição deve se assentar na adesão de um grande número de pessoas, o que implica que o “grande número” em questão, que não compartilha a condição específica das e dos trans, nem aquela dos homossexuais, é filantrópica e que, por consequência, será suscetível por empatia, por amor ao próximo, a aderir a esse projeto. Cada um e cada uma aqui nessa sala tem perfeitamente o direito de se alinhar a essa posição. Não é o meu caso. Eu não acredito nessa filantropia, tampouco nessa generosidade, nem no meio branco nem no meio *indigène*. Eu tenho uma abordagem mais pragmática e acredito que as pessoas se mobilizam mais por interesse do que por consequência. Para isso, devemos procurar um sujeito revolucionário com o maior denominador comum possível. Enunciei acima os grandes temas que mobilizam as periferias: a violência e os crimes policiais, o racismo em todas as suas formas, o imperialismo e a memória. Essas quatro questões mobilizam as periferias há quarenta anos. Isso significa que elas são importantes e que elas recobrem uma materialidade política que faz sentido e temos que explorar. Acrescento que todas elas mobilizam, em um grau ou outro, as questões raciais, de classe e de gênero. O que nossos detratores parecem ignorar é que esses sujeitos não são pontos cegos: os *Indigènes* tratam-nos a partir de um paradigma decolonial que é seu. Eu cito Norman Ajari: “o pensamento decolonial é um esforço para dar à sua visão de mundo a densidade histórica necessária para agir e pensar, enquanto nos liberamos das velhas rotinas políticas. Ele parte da hipótese de que, a partir de 1492, com a ‘descoberta’ e posteriormente a conquista da América, nasceu um projeto de civilização europeia no qual a superioridade intelectual, moral e psíquica do Branco é o fundamento. O que dizem os *Indigènes* é que, a partir desse paradigma, que leva em conta esse projeto de supremacia branca como aquilo que funda a modernidade, as questões de sexo ou de economia merecem ser consideradas por serem pertinentes nas vidas dos habitantes do Sul Global e de suas diásporas. Essas questões não são apenas relacionadas e acumuladas em uma concatenação reconfortante das dominações. Elas se integram na órbita de uma teoria coerente que, sem lhes ignorar, não procuram mais sua legitimidade na prática e no pensamento político europeu”¹³. Aquilo que eu gostaria de dizer a todas e todos vocês é que a partir da questão da raça, assumindo tal hierarquia, o pensamento decolonial propõe um relato sobre a totalidade que integra o gênero, a classe, a sexualidade, mas que nos liberta de toda forma de eurocentrismo e trabalha para o desafio radical da modernidade que, por meio do imperialismo, do capitalismo e da constituição dos Estados-nação, contribuiu largamente na produção do tríptico raça, classe e gênero. Não podemos pensar em nos livrar desse tríptico sem imaginar uma alternativa à modernidade, sem pensar em uma nova utopia.

12 Esther Cooper, Jackson, *This is my husband*.

13 Norman Ajari, *La faillite du matérialisme abstrait*.



NARRATIVAS CONTESTADORAS DA ÁFRICA QUEER¹

Sokari Ekine

Sokari Ekine é escritora feminista, blogueira e educadora. É a fundadora e a principal autora de *Black Looks*. Foi ativa nas lutas pela justiça social, durante mais de 20 anos e autora de várias publicações impressas e online, como *Pambazuka News*, *Feminist Africa* e *New Internationalist*, sobre questões de gênero e sexualidade.

Duas narrativas distintas, porém, interligadas dominam as discussões sobre as sexualidades queer africanas. Uma, afirma que as sexualidades queer são “não-africanas”, enquanto a outra, trata a África como um lugar de homofobia obsessiva. A primeira provém de um conjunto de fundamentalismos religiosos, que insistem em interpretações estritamente literais de textos religiosos, e uma postura culturalmente essencialista, que patologiza e nega a existência da *queerness* (condição queer) no continente. Estes fundamentalismos argumentam que as sexualidades queer desafiam as normas culturais e sociais africanas e afirmam que as iniciativas pró-queer na África, por parte de países e ONGs ocidentais, são imperialistas.

A segunda narrativa sobre a “homofobia Africana” está enraizada em discursos coloniais sobre uma sexualidade africana desviante e peculiar, e em uma agenda LGBT² contemporânea neoliberal e global, que tenta universalizar normas sexuais e de gênero brancas e euro-americanas (HOAD, 2007: xii; MASSAD, 2007; ATLURI, 2009). As tensões colocadas por essas duas narrativas apresentam um desafio sério e estratégico para as políticas africanas queer anticoloniais, que estão presas, em vários aspectos, entre, de um lado, as metanarrativas do imperialismo LGBT e dos fundamentalismos religiosos e, do outro lado, as construções locais contemporâneas da sexualidade e do gênero.

O pânico moral contra a homossexualidade no continente é sistemático e indicativo de uma campanha instrumentalizada e bem organizada que expõe a estrita relação entre os fundamentalismos religiosos e culturais afirmados através de vigorosas agendas políticas nacionalistas. Nigéria, Uganda e em menor medida, o Malawi estiveram no centro deste movimento anti-queer, fazendo repetidamente passar a homofobia de Estado através de legislações recorrentes. Em Uganda, um projeto de lei anti-homossexualidade foi, pela primeira vez, colocado na mesa em 2009, e a partir desse momento, foi repetidamente reintroduzido, sendo a última vez em 07 de fevereiro de 2012. Políticos da África Ocidental talvez tenham sido monitorados por uma sentinela “anti-gay na Uganda”, uma vez que, em poucos dias, os políticos de dois outros países publicaram pronunciamentos contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo. O primeiro destes pronunciamentos foi do Presidente Yahya Jammeh de Gâmbia, durante o juramento no gabinete ministerial. É difícil ver isso como uma coincidência, porque não parece ter nenhuma outra razão contextual para esta bem ensaiada declaração ter sido proferida nesse momento:

Não está na Bíblia ou no Corão. É uma abominação. Estou dizendo isso para vocês porque a nova onda de mal que eles querem impor sobre nós não vai ser aceita

no país... Até quando eu for presidente, não irei aceitar isso no meu governo e neste país. Sabemos o que os direitos humanos são. Os seres humanos do mesmo sexo não podem casar ou celebrar - nós não derivamos da evolução, mas da criação e sabemos que o início da criação foi Adão e Eva (Jollof News, 2012).

O segundo caso provém da Libéria, quando no começo de fevereiro de 2012, o representante Clarence K. Massaquoi introduziu um projeto de lei que criminalizaria o casamento entre pessoas do mesmo sexo (Libéria Times 2012). Este foi seguido de uma emenda preparada pelo Senadora Jewel Taylor, ex- esposa de Charles Taylor e anterior primeira dama. Essa emenda à Lei das Relações Domésticas tornaria o casamento entre pessoas do mesmo sexo uma perversidade. A Nigéria também introduziu uma série de leis sobre casamento entre pessoas do mesmo sexo e do mesmo gênero (2006, 2009) e, em novembro de 2011, a Lei de Proibição do Casamento entre pessoas do mesmo sexo foi aprovada pelo Senado. No momento em que escrevo, essa lei deve ser ainda assinada pelo presidente.

Porém, nem todo mundo realizou semelhantes ataques diretos às pessoas LGBT. A valorização e afirmação do casamento heterossexual e da família no projeto nacional (ou no projeto continental, como pode ser visto pelos instrumentos da União Africana) são presentes em muitos países no continente.

Todos estes três países, Nigéria, Uganda e Libéria, possuem leis que criminalizam a homossexualidade, que remontam ao regulamento colonial britânico. Desta forma, a questão não é somente porque estas leis são mantidas, mas também por que elas são expandidas e por que agora? A recusa em acabar com as leis na Nigéria e na Uganda, o potencial para outros países copiarem suas legislações, o furor internacional ao redor delas, as diferentes respostas queer apresentam uma oportunidade de analisar estes paradoxos nacionais e internacionais, assim como as relações de poder.

A retórica segundo a qual a homossexualidade seria não-africana baseia-se na noção essencialista de uma *Africanidade autêntica*, centrada na crença de que há algo intrínseco à África, chamado “Cultura Africana e Tradições Africanas”. Trata-se, porém, de algo mais do que uma simples definição do autêntico; o que está em questão é o poder de determinar quem conta como ser humano e quais vidas contam como vidas (Macharia, 2010). Esta posição essencialista é problemática por muitas razões. Como Dosekun afirma:

Uma posição antiessencialista mantém a ideia de que a África e assim a Africanidade (African-ness or

1 Tradução de Caterina Rea para a disciplina “*Correntes feministas e diversidade sexual em contextos africanos*” (UNILAB, São Francisco do Conde, Bahia). Publicado originalmente em inglês na obra EKINE, Sokari; ABBAS; Hakima (orgs.). **Queer African Reader**. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press, 2013.

2 Nota sobre a terminologia: o termo LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, transgênero e intersex) é um acrônimo geralmente usado pelos Africanos. Eu uso queer como um termo mais amplo, uma terminologia mais inclusiva. Outros termos – LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, transgênero), homossexualidade, gay – são usados somente em referência a discursos diretos.



Africanicity) são construções históricas e como tais contingentes. Isso implica que não podemos falar com sentido de uma África essencial ou de coisas essencialmente africanas ou não-africanas; neste caso, uma consciência e uma prática como o feminismo não podem ser espedidas como não-africanas, nestes termos. Tal argumento antiessencialista não implica que não exista a África. Não nega as múltiplas condições históricas, materiais, culturais compartilhadas através da África, que são, em muitos casos, únicas e próprias ao continente, e que, em muitas maneiras, formam nossas identidades enquanto africanos. Nega somente que estas condições sejam inerentes, naturais e fixas (Dosekun, 2007).

Dosekun, geralmente, nos lembra a relação entre o fato de nomear e de reivindicar a cultura e as tradições em uma estrutura kyriarcal³ de poder e de desigualdade. Mais do que patriarcado, que implica a dominação dos homens sobre as mulheres, a kyriarquia permite levar em conta relações de poder mais complexas e articuladas, baseadas em múltiplas estruturas de dominação interseccionadas, como a raça, a etnicidade, a classe, a orientação sexual e o gênero. (Fernandez Factora-Borchers, 2008).

A invocação de uma cultura africana nostálgica como base para declarar a homossexualidade enquanto posição não-africana, é muitas vezes, oposta ao argumento segundo o qual esta narrativa ter-se-ia originado com a imposição dos códigos penais coloniais, em particular o britânico. Porém, isso não explica legislações similares em países francófonos e lusófonos. Não é minha intenção, neste texto, focar no passado, mas como Clark, Muthien e Ndashe analisam mais para a frente neste livro, a referência a uma origem histórica da homofobia na África tem uma utilidade limitada como argumento para mudar as leis e efetuar mudanças sociais.

Uma análise adicional pode ser achada na leitura daquilo que Jacqui Alexander chama de “recolonização heteropatriarcal” (ALEXANDER, 1997: 66), a continuidade entre uma “herança heterossexual branca e o heteropatriarcado negro”. O foco de Alexander está na situação das Bahamas e no contexto mais amplo do Caribe; todavia, ela fornece um excelente quadro de referência, a partir do qual podemos considerar a situação da homofobia contemporânea na África. A luta para se libertar do colonialismo foi, em larga parte, um projeto político, que envolveu uma perturbação mínima para os interesses econômicos ocidentais ou as estruturas heteropatriarcais. Realmente, os movimentos nacionalistas usaram as mesmas masculinidades militarizadas coloniais, como fundamentação da libertação e do pós-colonialismo, mantendo, desta forma, a subalternidade das mulheres africanas.

O projeto de heterossexualização do edifício nacional é também facilitado através de legislações e re-legislações (Nigéria, com a lei sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo; Uganda, com a lei anti-homossexualidade). A heterossexualidade é considerada como a única base aceitável pela cidadania e para estabelecer/restabelecer a ordem e prevenir/acabar com o caos gerado pelo desvio sexual/social das imposições queer. Assim, a nova legislação tira partido da missão civilizatória do colonialismo, reforçando a heterossexualidade como ordem natural, que existe sem

complicação ou contradição (Alexander, 1997, Hoad, 2007, Atluri, 2009). Para citar Alexander:

A lei agora presumivelmente esvaziou a sociedade, esvaziou a heterossexualidade de tudo que pode ser considerado caótico, desordenado e criminal. Ambas, a lei e a heterossexualidade foram agora santificadas para funcionar como um depósito de ordem, que reconduz cada coisa a uma posição moral ordinária. Assim articulada, a lei teria satisfeito sua missão civilizatória, funcionando silenciosamente, como os anteriores mandados britânicos ordenaram fazer, construindo e defendendo ao mesmo tempo suas próprias hierarquias (Alexander, 1997: 82)

A linguagem escolhida pelos líderes religiosos e políticos africanos para justificar a heterossexualidade como a única ordem aceitável é similar à linguagem usada em outras partes do mundo: família, valores culturais e tradicionais, sexo unicamente baseado na procriação por meio da santificação do matrimônio e inúmeras referências tiradas dos textos religiosos. Por exemplo, como afirma o senador nigeriano, Samson Osagie:

É apenas apropriado que, como africanos, preservemos nossos apreciados valores tradicionais. É definido pelas Escrituras que os casamentos são reconhecidos entre um homem e uma mulher. Rebaixa nossos valores quando você começa a tolerar o casamento entre pessoas do mesmo sexo. Para mim, eu acredito que esta é uma decisão que é popular e que terá o suporte da maioria dos membros da casa (Vanguard Nigeria, 2011)

Depois da lei nigeriana que proíbe o casamento entre pessoas do mesmo sexo ter sido aprovada no Senado, em novembro de 2011, ocorreu uma mudança na linguagem da moralidade, para a *inclusão* de direitos e as leis nacionais soberanos, provavelmente, em resposta às afirmações do premier britânico David Cameron, que vinculavam as ajudas para o desenvolvimento à proteção e garantia dos direitos LGBT (BBC, ANDREW MARR SHOW, 2011; DOWDEN, 2011) e à declaração similar de Hilary Clinton (Clinton, 2011), exigindo a efetividade dos direitos gays de forma global (Clinton, 2011)⁴. Cameron e Clinton sugerem que nos países que perseguem as pessoas LGBTI, o dinheiro seria diretamente dado para ONGs escolhidas – presumivelmente aquelas que prometem se tornar abertas, amigáveis, aos LGBTI (*LGBTI-friendly*). Em resposta às condições de ajuda, o Presidente do Senado da Nigéria, David Mark, afirmou:

Se tem algum país que quer parar de dar ajudas porque nós não queremos passar a lei sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo, este país pode fazê-lo. Somos uma nação soberana e temos o direito de decidir sobre nós mesmos, pois nenhum país pode interferir na maneira com que governamos nosso país (All Africa.com, 2011).

A sociedade civil nigeriana e os ativistas pelos direitos humanos responderam à normativa com uma afirmação dirigida ao presidente e à casa (NT: legislativa), apresentado uma análise das graves implicações, para todos os nigerianos, independentemente de sua orientação sexual e de sua identidade de gênero;

3 Da palavra grega kyrios, que significa “senhor” ou “mestre”.

4 Neste discurso do Dia dos Direitos Humanos de 2011, a secretária de estado americana Hillary Clinton fez um apelo para o fim mundial da criminalização das pessoas LGBT.



Vale a pena notar para todos os cidadãos nigerianos que a proposta de lei visa a) proibir qualquer forma de coabitação de fato entre dois indivíduos do mesmo sexo, ou qualquer gesto que conote um relacionamento entre pessoas do mesmo sexo de forma direta ou indireta. Se este projeto de lei se torna lei, a mão dada entre dois homens ou duas mulheres, o fato de duas pessoas do mesmo sexo se tocarem reciprocamente, de fazerem gestos com os olhos, se agarrarem ou alguma outra manifestação de afeto se tornarão fatos evidentes para condenação e dez anos de prisão. Este projeto de lei também implica b) a restrição da liberdade de expressão, c) a restrição do direito de liberdade de associação, d) a restrição da liberdade de pensamento, incluindo a liberdade de consciência e de religião (NSSMB, 2006).

Frente a isso, a declaração dos Estados Unidos e, em menor medida, a da Inglaterra têm suporte substancial entre ativistas estadunidenses, britânicos e africanos. De forma similar, as declarações de países africanos sobre sua soberania e o direito de determinar suas próprias leis tem um certo peso do ponto de vista imperialista. Porém, debaixo da superfície da retórica dos líderes ocidentais e africanos existem relações desiguais e, em muitos casos, precárias. Estas estão enraizadas tanto no colonialismo, no racismo, na exploração econômica, na dependência da dívida, como no consenso neoliberal baseado em imperativos econômicos, que não levam em conta as contradições normativas. Este consenso é crivado com premissas que os LGBTI africanos vivem de forma escondida, não como africanos completos, mas fora das realidades políticas e econômicas nacional e internacional. A implicação, aqui, é que, como africanos incompletos, as populações LGBTI não seriam afetadas pelas políticas de reajustes estruturais do livre mercado. Nem seriam impactadas pelo aumento da militarização conduzida pela ‘guerra ao terror’ estadunidense, exemplificada pela presença militar americana, em particular, através da *Africom*, ou pelas ações de organizações terroristas, como a *Lord’s Resistance Army* na Uganda ou *Boko Haram* na Nigéria.

As semelhanças entre os impactos do *Patriot Act* americano, para os muçulmanos americanos, em particular, e as populações de cor, em geral, e o projeto de lei nigeriano sobre o casamento do mesmo sexo, para a liberdade pessoal, a censura e a liberdade de expressão são maiores do que muitas pessoas se preocupam em evidenciar. Por exemplo, ambos requerem um aumento do estado de vigilância amparado pelo controle dos cidadãos, a fim de conquistar os resultados anunciados. Tanto os muçulmanos como os queers são vistos como uma ameaça para os valores religiosos e culturais consentidos pelo cânone heteronormativo judeu-cristão e implicitamente branco. Também, enquanto os Estados Unidos gerenciam relações econômico-produtivas com, por exemplo, a Arábia Saudita e o Bahrein, ao mesmo tempo, facilitam o crescimento interno da islamofobia, e certamente não enfrentam as questões de direitos humanos (especialmente os direitos das pessoas LGBT), nesses países. Da mesma forma, os países africanos podem continuar a manter similares relações com o Ocidente, limitando os direitos dos cidadãos, caso sejam obrigados pelos imperativos econômicos. De forma interessante, a declaração da sociedade civil nigeriana criticando o projeto de lei, faz referência ao impacto potencialmente negativo que este poderia ter na economia da Nigéria.

Com este Projeto de Lei, a Nigéria e os nigerianos mostrarão ser duvidoso e impossível manter internamente os tratados internacionais e as convenções

que eles mesmos assinaram e ratificaram. Da perspectiva dos investidores estrangeiros, a inabilidade de manter os acordos internacionais levanta a questão se seus investimentos e o pessoal [estrangeiro] podem estar seguros nas mãos de um parceiro tão incerto. De forma que, ao mesmo tempo em que o país se encontra na posição de atrair investimentos estrangeiros, o projeto de lei se apresenta como obstáculo para a economia. (Nigerian Human /Rights Defenders, 2011).

Um argumento comum usado para explicar a introdução de medidas anti-homossexualidade é que elas são diversionistas, uma maneira de distrair a população de questões mais importantes, como a remoção de subsídios para o combustível, alto desemprego e a corrupção ou a luta contra o terrorismo. Enquanto é verdade que em muitos países africanos o fervor religioso e a homofobia de Estado têm sido uma força aglutinadora, é difícil imaginar que reprimir duramente as pessoas queer terá efeito a longo prazo de distrair a população desses tipos de questões. Por exemplo, o Nigéria Occupy Movement de janeiro de 2012, que era centrado na remoção dos subsídios dos combustíveis e na corrupção política, aconteceu apesar destas distrações. Além disso, houve uma considerável onda crítica na mídia e nas redes sociais na Nigéria, acompanhando a tramitação do projeto de lei no Senado. Estas vozes permanecem minoritárias, mas estão aumentando em número e se tornando mais fortes.

Nesta conjuntura, a transformação dos africanos LGBTI de sujeitos desviantes não-africanos para uma minoria legitimada permanece ilusória. Na África do Sul, o trabalho duro de ativistas LGBTI tais como Simon Nkoli, Bev Ditsie, Edwin Cameron, e Zackie Achmat, para nomear alguns poucos, assegurou que a Constituição de 1994 garantisse plena proteção à população LGBTI. Apesar disso, permanece um alto índice de homofobia e de crimes de ódio associados, particularmente, contra lésbicas negras da classe trabalhadora e pessoas transgênero, o que mostra a interconexão das opressões. Há mais de dez anos, muitos outros países africanos testemunharam a saída dos africanos LGBTI dos armários ocultos para armários visíveis de vidro quebrado e a substituição do silêncio por um engajamento ativo e assertivo perante o Estado, a sociedade civil, as comunidades queer e as ONGs internacionais. Ao lado do aumento da visibilidade e do ativismo que a acompanha, houve um aumento da presença e da intervenção daquilo que Massad chama de Internacional Gay (2007) – ONGs e ativistas LGBT, brancos, e ocidentais animados por um interesse quase obsessivo de encontrar homofobia no Sul global. A noção de uma condição ‘gay compartilhada’ (HOAD, 2007; MASSAD, 2007) é estabelecida por esses grupos, ao mesmo tempo em que estes espetacularizam a homofobia africana como sendo um fenômeno geográfico único, sem conexão com a história local e global e essencialmente inerente à cultura africana.

Algumas sessões da Internacional Gay tiveram uma visão diferente e tentaram fornecer um relato histórico da homossexualidade ou das relações íntimas de pessoas de mesmo sexo. O objetivo afirmado é contrariar a narrativa oposta do caráter não-africano da homossexualidade, colocando a culpa da homofobia, pelo menos em certos países, por conta das leis coloniais que criminalizaram a homossexualidade masculina. Não é sempre evidente se uma tal procura de ‘provas antropológicas’ das utopias sexuais pré-coloniais é para o benefício de nós africanos, ou é uma justificação para seu próprio envolvimento na salvação da África de seus legados coloniais (TATCHELL, 2010). De qualquer maneira, ambas essas narrativas apagam a diversidade e a especificidade contextual das formações queer



africanas passadas e presentes, que são formadas por diferentes fatores, tais como religião, etnicidade, nacionalismo, culturas populares globais e locais e conexões diaspóricas (MACHARIA, 2010).

Em resposta a esses esforços legislativos anti-queer, as ONGs e os governos ocidentais tomaram uma posição fortemente intervencionista. Isso culminou em declarações dos governos britânicos e norte-americanos sobre a retirada de ajudas humanitárias daqueles países do Sul global, que continuassem a perseguir as populações LGBTI. Seguindo a declaração do Primeiro-Ministro britânico David Cameron, referido antes, mais de cem (100) organizações e ativistas africanos de justiça social emitiram uma nota pública expressando sua preocupação com o uso condicionado das ajudas humanitárias, como forma de incentivar o aumento da proteção dos direitos das pessoas LGBTI no continente. Em particular, os ativistas chamaram a atenção para a necessidade de repensar, completamente, os métodos atuais de se engajar na África, incluindo a prioridade da consulta com àqueles que estão, de fato, concernidos e afetados.

As imposições das sanções doadoras podem ser uma maneira de se procurar promover a situação dos direitos humanos em um país, mas isso não resulta, de per si, na proteção reforçada dos direitos das pessoas LGBTI. As sanções dos doadores são, por sua natureza, coercitivas e reforçam as dinâmicas desproporcionadas de poder entre países doadores e destinatários. Elas são, muitas vezes, baseadas em pressupostos sobre as sexualidades africanas e sobre as necessidades das populações LGBTI africanas. Elas não consideram a agência dos movimentos da sociedade civil africana e das lideranças políticas. Elas tendem somente, como foi evidenciado no Malawi, a agravar o contexto de intolerância no qual os líderes políticos tornam a população LGBTI um bode expiatório das sanções dos doadores, na tentativa de conservar e reforçar a soberania do estado nacional (African Social Justice, 2011).

A afirmação também ressaltou que o fundamento legal para perseguir as populações LGBTI através dos países do Commonwealth foi abandonado pelo Império britânico e as antigas vias de engajar-se no continente devem ser endereçadas aos afetados e não simplesmente impostas pelas intervenções dos mesmos poderes. Porém, não todo mundo está de acordo com as ajudas condicionadas e um pequeno número de organizações e de ativistas não apoiaram a afirmação. Os ativistas ugandenses dos grupos Sexual Minorities Uganda (SMUG) e Icebreakers, que estiveram na vanguarda desafiando a homofobia patrocinada pelo Estado no seu país, escolheram não assinar. Mesmo entre quem argumenta a favor do uso condicionado das ajudas humanitárias, há uma insistência na necessidade da consulta e de uma abordagem específica para cada país, como foi explicado por David Kuria da Gay Kenya (um dos signatários da afirmação):

Em vez de assumir que podemos ter uma abordagem pan-africanista, nós deveríamos ao contrário perguntar quais desafios e oportunidades se apresentam para nós, enquanto país. A posição da Gay Kenya sobre as ajudas notou que cada país teve uma diferente narrativa das ajudas, e não se pode assim falar de uma resposta africana, mas de uma resposta contextual queniana (Kuria, 2011).

O perigo da abordagem das ajudas condicionadas se tornou evidente com a reação acerca da prisão, em 2010, do casal gay

do Malawi, Tiwonge Chimbalanga e Steven Monjeza. O casal foi condenado por 14 anos por “atos contra a natureza e de grande indecência” (MAPONDERA e SMITH, 2010), mas depois lhe foi concedido um perdão presidencial. Este foi um importante caso, que levou a uma considerável reação contra a comunidade LGBTI do Malawi. Em uma entrevista, ativistas LGBTI do Malawi comentaram que antes do caso Chimbalanga/Mojeza a vida era mais fácil.

‘Era mais fácil antes’, diz Thandeka, ‘As coisas são duras agora’

‘Um tempo atrás, você podia dançar, podia talvez beijar, mas agora não’, diz Amanda. ‘Todos os homens têm noiva, ou esposas, para encobrir o fato de que são gays.’ (IN Toronto, 2012)

As reservas sobre as intervenções internacionais permanecem fortes, particularmente em vista da falta de consultas e das ações que resultam em minar e mesmo colocar em perigo os ativistas e as condições locais. E, mesmo o espaço para escrever e criticar publicamente as intervenções unilaterais de ativistas poderosos do Ocidente trazem o risco de difamações e retirada de publicações. Lidar, com personalidades inatacáveis, cuja celebridade repousa sobre a história de lutas que tem, talvez tenha consequências piores para os ‘ajudados’ do que para os ‘que ajudam’, permanece uma batalha. O complexo do salvador branco está vivo e bem; e prospera, apropriando-se das lutas de outras pessoas.

Intervenções ocidentais que buscam impor a narrativa ocidental sobre as lutas queer africanas são parte de uma história ininterrupta de supressão das necessidades e das experiências dos africanos, que data da época da colonização. A luta africana não é somente dirigida a mudar a legislação existente; é uma luta na qual tentamos reafirmar nossa própria narrativa e recuperar a nossa humanidade. A Internacional Gay, como parte de uma agenda geral neoliberal, é um obstáculo, ao definir e controlar as estratégias e resultados de uma luta queer africana baseada em lutas interseccionais e em movimentos que se constroem. A Internacional Gay também tenta se colocar no centro de nossas lutas, ignorando a resistência local e todo o movimento pela libertação e o compromisso com a justiça.

A universalização dos ‘direitos gays’ foi formalizada oficialmente pela Hillary Clinton em seu discurso no dia dos Direitos Humanos, de 2011, no qual jurou que os Estados Unidos tentarão ativamente assegurar que os direitos LGBT existam no mundo todo (CLINTON, 2011). Notem que ela usa o acrônimo LGBT e a palavra gay, ao invés do mais inclusivo LGBTI, ou LGBTIQ, usado pela maioria dos africanos. Ela parece não ter escutado as pessoas intersex e seus direitos, nesta luta.

Embora Clinton reconhecesse que a lista dos direitos dos LGBT nos Estados Unidos estava longe de ser perfeita, sua afirmação continha um número significativo de omissões flagrantes, não menos as de como que os Estados Unidos pretendiam reforçar os direitos LGBT no resto do mundo. Haverá sanções, retiradas de ajudas, recusa de venda de equipamentos militares ou assassinatos em vista? A falta de clareza reduz a posição de Clinton às águas sombrias da diplomacia internacional e do duplo discurso. Vemos a afirmação da embaixadora americana na Libéria, na sua saída, feita depois da introdução de dois Projetos de Leis anti-homossexualidade no país:

Ela afirmou, porém, que a questão dos direitos gays na Libéria é envolvida pelo que chamou de ‘ideias erradas’. ‘Nossas políticas sobre direitos gays estão sob domínio público’, ela afirmou. ‘Eu penso que a questão



que apareceu na Libéria é a 'ideia errada' de que a ajuda do Estados Unidos está vinculada às ações da Libéria nessas áreas, e não é o caso', ela disse. Afirmou para o Daily Observer, estar surpresa com o fato de que os direitos gays são um problema na Libéria. 'Eu não sei se isto é uma questão aqui na Libéria; porém, li acerca disto na imprensa, o tempo todo. Fui surpreendida ao escutar que isto era um problema na Libéria. (BINDA, 2012)

Considerando que muitos países africanos são aliados dos Estados Unidos e são de importância militar estratégica é difícil imaginar que o controle e a aplicação das leis não seriam seletivos. Como é usual à diplomacia americana, Clinton não pareceu ver a ironia em sua declaração de que os Estados Unidos controlariam agora o mundo, em relação a um conjunto de direitos, enquanto, ao mesmo tempo, estão envolvidos nas violações de inúmeros direitos humanos, no seu território e no exterior.

Clinton também, de forma convencional, ignorou o crescimento do movimento evangélico anti-gay nos Estados Unidos e suas relações com movimentos similares na África. Porém, a real preocupação com a população LGBTI engajada na construção progressiva do movimento social, enquadra-se no tipo de mundo gay de Clinton. Quanto isto comprometerá a justiça social e econômica e a base da democracia em nossos respectivos países? Enquadrar a narrativa em termos de direitos cria tensões com a sociedade civil e outros movimentos sociais. Os queer africanos não são somente queers, são pessoas que vivem suas vidas como quaisquer outras, e como tal, nossa luta necessita se alinhar com outros movimentos de justiça social, como os das mulheres rurais, dos moradores de cabanas, da mudança climática, dos direitos à terra, e demais.

Esses pronunciamentos, ignoram, convenientemente, a história ocidental do racismo, do colonialismo e da homofobia, e mesmo aqueles que reconhecem a culpabilidade colonial nas leis homofóbicas, o fazem com a ideia de que as versões europeias e americanas das narrativas sexuais e do ativismo são o modelo que nós todos temos de seguir. (EL TAYEB, 2011)

Aqueles de nós que vivem na diáspora estão bem conscientes que as afirmações de Cameron e Clinton são contraditórias em relação às configurações raciais da cidadania, experimentadas na Europa e nos Estados Unidos, onde mesmo o nascimento é insuficiente enquanto marcador de pertencimento. A única maneira, para os queers africanos, de serem ativistas significativos, na diáspora, é trabalhar como advogados internacionalistas certificados. No momento em que alguém é relutante em se tornar um colaborador na agenda internacional, dessa forma, desafiando a legitimidade do Ocidente como salvador, nossas vozes são silenciadas, colocando-nos como africanos inautênticos. Para ser autêntico, você deve viver no continente e ser enquadrado como vítima. A experiência de Kagendo Murungi, narrada neste volume (ver capítulo 21), de trabalhar com a International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC) em Nova York fornece um exemplo excelente de como as vozes de africanos na diáspora são silenciadas.

Os Estados africanos reivindicam soberania, mas, ao mesmo tempo, intensificam o fascismo cultural e religioso para alimentar a homofobia de Estado. Mesmo aqui há uma complexidade na relação entre alguns Estados africanos e instituições religiosas em relação a como o poder mente em determinar a agenda moral e sobre quem é aceito como cidadão. Uma outra tensão deriva do imperialismo LGBT

desenvolvido dentro de ONGs rentáveis/complexos industriais doadores, construído na premissa de salvar os africanos da África. Como estas tensões conflituosas empurram uns contra os outros, eles se dividiram internamente, de forma que vários ativistas lutam para serem escutados. Mesmo se a população LGBTI africana se tornou um lugar de luta de narrativas ao mesmo tempo relacionadas e em competição, e se as tensões associadas empurram umas contra as outras dentro da divisão interna, é essencial que elas se engajem a partir dos seus próprios termos [NT: do que são], no plano nacional e internacional, e continuem a explorar os desafios de uma política transformadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFRICAN Social Justice Activists. **Statement of African Social Justice activists on the decision of the British government to cut aid to African countries that violate the rights of LGBTI people in Africa**, 2011.
- ALEXANDER, Jacqui. Erotic autonomy as a politics of descolonization: an anatomy of feminist and state practice in the Bahamas tourist economy. In: ALEXANDER, Jacqui; MOHANTY, Chandra (eds). **Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures**, London/New York: Routledge, 1997.
- All Africa.com. **Nigeria: Christians laud passage on same sex marriage bill**, 2012.
- ATLURI, Tara. Putting the cool in coolie: Disidentification, desire and dissident in the work of filmmaker, Michelle Mohabeer. **Caribbean Review of Gender Studies**, 3, 2009.
- BBC, Andrew Marr Show. **David Cameron moralizes on foreign aid**. 30 October, YouTube, 2011.
- BINDA, S. US aid not tied to gay rights, says outgoing US ambassador', **Daily Observer**, 2012.
- CLINTON, Hillary. **Secretary Clinton's Historic Speech on LGBT Human Rights** – Gay rights are human rights, 2011.
- DOSEKUN, Simidele. **Defending feminism in Africa**. Center for African Studies, Cape Town, 2007.
- DOWDEN, Richard. Getting gay rights wrong in Africa. **Royal Africa Society**, 2011.
- EL-TAYEB, Fatima. **European others: queering ethnicity in postnational Europe**. University of Minnesota Press, 2011.
- FERNANDEZ FACTORA-BORCHERS, Ana Lisa. Accepting kyriarchy, not apologies. **My Ecdysis blog**, 2008.
- HOAD, Neville. **African Intimacies. Race, Homosexuality and Globalization**. Minneapolis, MN University of Minnesota Press, 2007.
- IN Toronto. **Cruel to be kind**, 2012
- JOLLOF, News. **Gambian president renews attacks on homosexuals**, 2012.
- KURIA, David. Aid conditionality – blessing or curse. **Gay Kenya blog**, 2011.
- Liberia Times. **Outlaw gays rights**, 2012.
- MACHARIA, Keguro. Homophobia in Africa is not a single story. **The Guardian**, 26 de May de 2010.
- MAPONDERA, G; SMITH, D. Malawian gay couple jailed for 14 years. **The Guardian**, 20 May 2010.
- MASSAD, Joseph. **Desiring Arabs**. Chicago/London: University of Chicago Press, 2007.
- Nigerian Human Rights Defenders. **Human and legal implications of the same sex marriage Prohibition Bill**, 2011.
- TATCHELL, Peter. Evils of colonialism: still wrecking lives. **The Independent**, 9 May, 2010.
- TATCHELL, Peter. **Don't cut aid over human rights abuses**, switch it. 1 November, 2011.
- Vanguard Nigeria. **Same sex marriages: FG, N/Assembly damn US**, 2012.



FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO E ANALÍTICA DA DOMINAÇÃO: UMA LEITURA INTERSECCIONAL

Caterina Rea

Instituto de Humanidades e Letras – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira/UNILAB – Campus dos Malês. E-mail: caterina@unilab.edu.br.

PALAVRAS-CHAVE. Epistemologia da Dominação. Identidade. Interseccionalidade. Libertação. Pós-Colonial.

RESUMO: Este texto pretende fundamentar uma filosofia da libertação a partir do seu reverso indissociável, a analítica da dominação/opressão. Nesta direção, ressaltamos a noção prático-teórica da interseccionalidade, entendida como a “apreensão cruzada e imbricada das relações de poder” (DORLIN, 2009: 9) e de seus processos dinâmicos de produção social e histórica. Elaborada a partir dos anos 1970 e 1980 no seio do Black Feminism e amplamente retomada pelas produções feministas pós-coloniais e subalternas mais recentes, esta noção permite abordar o fenômeno da dominação/opressão como um fenômeno complexo e plurifacetado. A categoria da interseccionalidade permite, assim, abarcar as diferentes expressões da dominação, entrelaçando as expressões em termos de gênero, sexualidade, raça/etnia, classe ou nacionalidade; ela permite também destacar o caráter plural das identidades dos grupos e dos sujeitos tocados pelos processos de dominação/opressão e articular a proliferação das lutas e das formas de libertação, simultaneamente direcionadas contra o sexismo, o heterossexismo, o racismo, a opressão de classe ou de nacionalidade. No contexto pós-colonial, entendido como “a tensão entre a superação do colonialismo e a persistência da colonialidade que regula as identidades de sexo/gênero, raciais e políticas” (BIDASECA; OTO; OBARRIO; SIERRA, 2015: 19), a noção da interseccionalidade visa a questionar tanto o universalismo eurocêntrico, compartilhado por boa parte do feminismo hegemônico, como o essencialismo mobilizado por diferentes grupos identitários que, em nome da defesa das culturas locais e específicas, chegam – em diversos casos – a justificar práticas culturais de tipo patriarcal e opressoras das mulheres e de quem enfrenta a heteronormatividade estabelecida (CRENSHAW, 1989/2005 e CASTILLO, 2015). Uma leitura feminista e pós-colonial dos processos interligados de libertação implica a análise crítica do legado colonial que atravessa a violência patriarcal dos grupos subalternizados, naturalizando as identidades e exasperando as dinâmicas de racialização do gênero e de sexualização da raça.

INTRODUÇÃO

Nos dias de hoje, o campo das lutas pela emancipação de grupos sócio-historicamente subalternizados está, tanto ao nível global como local, se tornando um campo fragmentado e dividido, onde as diferentes práticas e estratégias de libertação parecem, em muitos casos, em recíproca oposição: libertação das mulheres *versus* libertação de grupos racializados; libertação sexual *versus* promoção de outras culturas minoritárias. A este propósito, Pippa Norris e Ronald Inglehart introduziram a noção de *conflito sexual da civilização*, para indicar como as questões de *gênero e sexualidade* se tornaram, no cenário global, após o 11 de setembro de 2001, o principal fator de separação entre o Ocidente e seus outros - o Oriente muçulmano e o chamado Sul global (INGLEHART/NORRIS, 2003, *apud* FASSIN, 2011: 268). No seu texto *Frames of War: When is Life Grievable*, recentemente traduzido em português (2015), a filósofa queer Judith Butler questiona este fenômeno dos nacionalismos sexuais que:

sugerem que determinadas ideias relativas ao progresso da liberdade facilitam uma divisão política entre políticas sexuais progressistas e as lutas contra o racismo e a discriminação religiosa. Uma das questões derivadas dessa situação é que uma determinada concepção da liberdade pode ser usada como instrumento de intolerância e coerção” (BUTLER, 2015: 156).

Diante deste cenário de fragmentação das lutas, é preciso refletir mais profundamente sobre os mecanismos de opressão e as lógicas entrecruzadas de dominação, a fim de questionar as fronteiras que separam grupos e minorias sociais. Neste sentido, este texto pretende fundamentar uma reflexão e uma prática da libertação a partir do seu reverso indissociável, a analítica da dominação/opressão¹. Por isso, levaremos em contas as produções do campo dos estudos de gênero, queer e feministas pós-coloniais que, para retomar a expressão da filósofa francesa Elsa Dorlin, “são, atualmente, um dos raros campos de pesquisa que enfrenta com perspicácia e propriedade intelectual a análise dos mecanismos de dominação” (DORLIN, 2009: 5), na intenção de “explicitar, problematizar e historicizar” (*idem*) suas formas de funcionamento e de expressão. A partir da noção de interseccionalidade, que define a simultaneidade dos processos de opressão, tentaremos articular a “simultaneidade dos processos de emancipação” (MASSON, 2009: 193), que implica a “possibilidade de não separar os diversos pertencimentos e as frentes de luta” (*idem*).

Introduzimos, a este propósito, a noção de pós-colonial, definida pela feminista argentina Karina Bidaseca, como sendo um lugar de tensão crítica entre diversos marcadores sociais que operam na continuidade e descontinuidade para reproduzir relações de poder. “O pós-colonial evoca a tensão entre a superação do colonialismo e a persistência da colonialidade que regula tanto as identidades de sexo/gênero,

1 Como destaca Euclides Mance, a filosofia da libertação não é uma filosofia da liberdade, mas uma “reflexão sobre a realidade concreta, em que vivem as pessoas submetidas a diversas formas de dominação, bem como sobre os processos voltados à transformação desta situação. Trata-se de compreender a realidade da dominação e o processo de libertação” (MANCE, 1995: s/p). Neste sentido, o pensamento e a prática dos feminismos interseccionais nos parecem extremamente pertinentes, neste contexto, e mesmo necessários para abrir o campo da filosofia da libertação para uma leitura mais complexa e inclusiva dos fenômenos da opressão/dominação, definidos por múltiplos marcadores, e para uma práxis plural e diversificada da emancipação.



como as raciais e as políticas” (BIDASECA; DE OTO; OBARRIO; SIERRA, 2015: 19). Ou seja, se por um lado, o pós-colonial evoca uma multiplicidade de novos lugares de fala, a proliferação de pontos de vista e de novos sujeitos coletivos do pensamento crítico e da ação política, implica também a “complexificação das relações e assimetrias de poder” (LIMA COSTA: 2015: 277). A noção de pós-colonial não se reduz a uma sucessão cronológica, e sim, a um processo de constante reconfiguração de lógicas plurifacetadas de poder que dão lugar a novos antagonismos e formas de resistência.

A partir da perspectiva das críticas feminista e queer, particularmente as de cunho pós-colonial, as linhas de fratura evocadas entre as lutas de libertação parecem corresponder às reconfigurações e novas tensões internas aos espaços e às fronteiras pós/neocoloniais. Estas leituras dos processos interligados de libertação implicam a análise crítica do legado colonial que atravessa a violência patriarcal dos grupos subalternizados, naturalizando as identidades e exasperando as dinâmicas de racialização do gênero e de sexualização da raça.

1 - NOÇÃO DE INTERSECCIONALIDADE E QUESTIONAMENTO DO SUJEITO DO FEMINISMO

A noção de interseccionalidade, entendida como apreensão de múltiplas e imbricadas formas de dominação, foi elaborada pelas teóricas feministas da Segunda e da Terceira Onda e, particularmente, pelas feministas negras e chicanas norte-americanas, a partir do fim dos anos 1970. Esta categoria constitui uma resposta, ao mesmo tempo teórica e prática, a uma visão limitada do feminismo euro-americano, que tinha se concentrado nas relações de gênero como principal fator de dominação, que as mulheres experimentariam de forma comum e universal, independentemente do seu posicionamento e pertencimento em termos de classe, raça/etnia ou mesmo de orientação sexual. A noção de interseccionalidade foi organizada e sistematizada nos anos 1990, e ao longo da primeira década de 2000, pela jurista e socióloga afro-americana Kimberlé Crenshaw (CRENSHAW, 1989/2005 e 2000/2002), se tornando uma categoria de referência incontornável para quem trabalhar na construção de uma epistemologia da dominação. Conforme destaca a teórica feminista, Elsa Dorlin, a interseccionalidade “tornou-se há alguns anos a expressão pela qual designamos a apreensão cruzada e imbricada das relações de poder” (DORLIN, 2009: 9) e de seus processos dinâmicos de produção social e histórica.

Os movimentos feministas da Segunda Onda, ativos desde o final dos anos 1960, em muitos países ocidentais, tiveram um papel importante na elaboração de uma teoria da dominação que, além da classe e dos laços materiais de produção, levasse em consideração uma nova categoria de análise social: o *gênero*. Com base nas reflexões de Simone de Beauvoir (BEAUVOIR, 1949/2009), que definia que a mulher não corresponde a um sujeito natural, nem a uma essência fixa, mas a uma produção histórica e cultural baseada num *sistema social de dominação*, as feministas materialistas e radicais desmascararam um tipo de sistema de dominação social, um sistema não igualitário, baseado na afirmação da superioridade masculina e na diferença de papéis sexuais/sociais

supostamente atribuídos a homens e mulheres e vinculados à diferença natural. Assim, gênero é entendido, pelas feministas materialistas, como “o sistema de divisão da humanidade em dois grupos antagonísticos, dos quais um oprime o outro, os homens às mulheres” (DELPHY, 2009: 228). Nesta perspectiva, o gênero não é simplesmente o que diferencia os papéis de sexo, mas o sistema social e político que produz os sexos, distinguindo-os, e que, como tal, merece ser considerado como uma forma específica de dominação, consubstancial e não subordinada à opressão de classe. No esforço de organizar o coletivo das mulheres, através da formação de um sujeito único e coeso, o feminismo da Segunda Onda tematizou a ideia de opressão de gênero como um fator comum a todas as mulheres, independentemente de seus pertencimentos em termos de raça/etnia, nacionalidade, classe ou orientação sexual. As ideias de dominação masculina e de patriarcado permitiam estabelecer “uma conexão entre todas as mulheres, através do tempo e das culturas” (PISCITELLI, 2009: 134). O feminismo da Segunda Onda conseguiu, deste modo, elaborar uma noção política do sujeito feminista, não como um elemento pré-constituído e essencial, mas como produzido historicamente, através da experiência comum da opressão/dominação e, sobretudo, da resistência a esta opressão na militância. Tal sujeito mantinha, porém, ainda as características de um sujeito único e homogêneo, ao definir a opressão de todas as mulheres a partir do modelo fornecido pela experiência de mulheres brancas, urbanas, de classe média e alta, euro-americanas². Reportamos, aqui, as palavras da feminista Yuderkys Espinosa Miñoso, segundo a qual as “feministas brancas burguesas, as que produzem a maioria da teoria feminista – não a teoria satélite e particular – produzem uma teoria sobre sua própria dominação e pretendem que esta teoria sirva para todo o resto das mulheres” (ESPINOSA MIÑOSO, 2015: 34). Baseando-se numa epistemologia que se pretende universal e sem ponto de vista, a não ser o de todas as mulheres, este feminismo hegemônico não permite “dar conta da produção da colonialidade e subalternidade dentro de uma mirada complexa de imbricação de regimes de poder” (*idem*). Ou seja, este “sujeito universalista ancorado no gênero como fator determinante e primordial da opressão” (ESPINOSA MIÑOSO, 2015: 34-35) não consegue dar conta das “conexões entre androcentrismo, modernidade e colonialidade” (ESPINOSA MIÑOSO, 2015: 35).

As observações de Yuderkys e de muitas outras feministas não-brancas apontam a uma crítica epistemológica de extrema importância: ao se pensar como o ponto de vista universal de todas as mulheres, o feminismo hegemônico chegou a ocultar seu posicionamento situado em termos de raça e de classe, caindo num erro parecido com aquele que as feministas sempre reprocharam ao sujeito de-situado da tradição filosófica ocidental, que nega e oculta seu “lugar epistêmico” de enunciação. A epistemóloga Sandra Harding tem, a este propósito, palavras de extrema lucidez:

Na busca de teorias que formulem a única e verdadeira versão feminista da história da experiência humana, o feminismo se arrisca a reproduzir, na teoria e na prática política, a tendência das explicações patriarcais para policiar o pensamento, presumindo que somente os problemas de algumas mulheres são problemas humanos, e que apenas são racionais as soluções desses problemas (...). Uma vez que se tenha dissolvido a ideia de um homem

2 Explica, mais uma vez, Elsa Dorlin, a “unicidade do sujeito político do feminismo – Nós Mulheres – considerado como a condição de emergência do feminismo, universaliza abusivamente uma experiência de dominação de gênero, retalhada a partir da experiência das mulheres da classe média europeia ou norte-americana, e desenha os contornos do que deve ser a emancipação das mulheres” (DORLIN, 2009: 10).



essencial e universal, também desaparece a ideia de sua companheira oculta, a mulher. Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, de raça, de cultura (HARDING, 1993: 8-9).

Nesta mesma direção vai a crítica do chamado *Black Feminism* (e, em geral, das produções teóricas de feministas não-brancas) e sua maior contribuição, no contexto do debate teórico feminista, para a elaboração de uma epistemologia complexa da dominação. Questionando o feminismo euro-americano branco e, particularmente, sua interpretação da suposta universalidade e identidade da experiência do sexismo, o *Black Feminism* conduz à contestação e a “explosão” do sujeito do feminismo, construído a partir da prioridade exclusiva da luta antissexista. A experiência do sexismo e da dominação patriarcal não constitui uma experiência única e indiferenciada para todas as mulheres, nem a dominação de gênero constitui o “inimigo principal” (DELPHY, 2009) e primeiro para todas as mulheres. Este trecho de Angela Davis, em *Mulher, Raça e Classe*, documenta esta crítica conduzida pelas feministas negras:

Enquanto a ideologia do feminismo – um subproduto da industrialização – foi popularizada e disseminada através das novas revistas de mulheres e novelas românticas, as mulheres brancas foram vistas como habitantes de uma esfera cortada do domínio do trabalho produtivo. A clivagem entre a casa e economia pública, trazida pelo capitalismo industrial, estabeleceu a inferioridade feminina mais firmemente do que nunca antes. ‘Mulher’ tornou-se um sinônimo da propaganda prevalente de “mãe” e de “dona-de-casa”, e ambas “mãe” e, dona-de-casa” eram uma marca fatal de inferioridade. Mas entre as escravas negras, este vocabulário não tinha lugar. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam a hierarquia do papel sexual da nova ideologia. As relações de homem-mulher dentro da comunidade escrava não estavam conformadas com o modelo ideológico dominante. (DAVIS, 1981/2013: 16).

Considerando a impossibilidade de isolar e separar a categoria de gênero da análise de outros marcadores sociais da opressão, os feminismos subalternos evidenciam a necessidade de pensar sua imbricação e simultaneidade, ou seja, de analisar a “genealogia comum” (DORLIN, 2008: 87) das relações de poder. Só uma tal análise complexa da realidade social, estaria em condição de superar a visão fragmentada da dominação e das práticas de luta pela emancipação, portadas tanto pelas correntes do feminismo hegemônico como pelos movimentos antirracistas e pelos estudos pós-coloniais.

Assim, para mencionar um dos textos fundadores do *Black Feminism*, se todas as mulheres são supostamente brancas e todos os negros são supostamente homens, algumas encontram-se no cruzamento entre estas duas condições e lutam para seu reconhecimento (HULL/SMITH/BELL SCOTT, 1982). Nesta direção, foram, também, pioneiros os trabalhos de numerosas feministas negras norte-americanas e inglesas (bell hooks, 1981/2015; HILL COLLINS, 2000; DAVIS, 1981/2013; COLETIVO COMBAHEE RIVER, 1977/2013, CARBY, 2000/2008) e latinas, particularmente brasileiras (GONZALEZ 1984; BAIRROS, 1995, MIÑOSO, 2015), e de feministas chicanas (ANZALDÚA/MORAGA, 1981/1983 e ANZALDÚA, 1987/2005). Para a feminista chicana Gloria Anzaldúa, a fronteira é um permanente lugar de passagem e de trânsito, onde as identidades culturais, linguísticas, sexuais e mesmo as abordagens epistemológicas, revelam-se originariamente impuras e imbricadas. Fronteira é

sempre, ao mesmo tempo, um espaço particularmente denso de relações de poder, e de seu constante entrelaçamento.

Mas é o *Manifesto* do Coletivo Combahee River, elaborado em 1977, que contém uma das primeiras formulações da ideia de interseccionalidade. Enquanto coletivo de mulheres negras, feministas, lésbicas e anti-separatistas, o Combahee River pretendeu enfrentar o fenômeno da dominação nas suas múltiplas facetas, afirmando, como sua tarefa específica, o:

desenvolvimento de uma análise e de uma prática integradas, baseadas no fato de que os grandes sistemas de opressão são interligados. A síntese dessas opressões cria as condições das nossas vidas. Como mulheres negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as opressões multifacetadas e simultâneas que todas as mulheres não-brancas enfrentam (COLETIVO COMBAHEE RIVER, 1977/2013).

Sem usar a expressão de interseccionalidade, as contribuições do Manifesto de 1977 consistem em trazer à tona a ideia de imbricação e de entrelaçamento de diversos componentes identitários e de formas simultâneas de opressão (racista, sexista, heterossexista e econômica capitalista) que coproduzem a identidade social e seu posicionamento nas hierarquias sociais.

Com a elaboração da categoria de interseccionalidade, o ponto de partida do feminismo negro é a crítica a uma compreensão social e historicamente simplista da dominação, que coloca a situação de certas mulheres, ou seja, as mulheres brancas, euro-americanas, de classe média-alta e urbanas, como exemplo e modelo universal da opressão sexista. Segundo esta versão hegemônica do feminismo, o sexismo se torna “o denominador comum que assegura as condições de possibilidade da emergência de uma identidade política compartilhada” (DORLIN: 2008: 84). Porém, como sinalizam as feministas negras, a experiência do sexismo e da dominação patriarcal não constitui uma experiência única e indiferenciada para todas as mulheres, nem é a forma principal de opressão que as mulheres não-brancas vivenciam. Nas palavras da teórica feminista afrodescendente bell hooks:

A opressão comum era uma palavra mentirosa e desonesta que mascarava a verdadeira natureza da realidade social vivenciada pelas mulheres, sua complexidade e variedade. As atitudes sexistas, racistas, os privilégios de classe e todo o conjunto de outros preconceitos separam as mulheres. Elas não podem se unir de maneira durável a não ser à condição de reconhecerem estas divisões e de trabalharem para eliminá-las” (bell hooks, 1986/2008: 116).

O texto de bell hooks contribui para questionar de forma radical as ideias de solidariedade e de *sororidade* (*Sisterhood*) entre as mulheres, minando a pretensão de universalidade de muitas das versões-padrão do feminismo euro-americano, que acabaram por silenciar as vozes das mulheres não pertencentes aos grupos socialmente dominantes. Radicalizando esta postura, Yuderkys Espinosa Miñoso nos lembra que “a desestabilização do sujeito mulher universal do feminismo provém do questionamento de lésbicas negras, latinas e de cor, oriunda de famílias trabalhadoras nos Estados Unidos” (MIÑOSO, 2015: 32). Esta desestabilização porém está longe de enfraquecer o sujeito da luta e de minar as condições de mobilização. Ao contrário, ela o abre para seu caráter intrinsecamente plural e para a construção de efetivas práticas de solidariedade, formas de colaboração e de articulação das lutas.



2 - CRÍTICA DA IDENTIDADE E PRÁTICAS DO FEMINISMO PLURAL

A interseccionalidade é uma categoria teórica e prática que permite apontar para a complexidade do tecido social das relações de poder, das lutas e reivindicações políticas, mas também das identidades e das experiências interiormente vivenciadas pel@s sujeit@s de forma individual e coletiva. Do ponto de vista metodológico, a interseccionalidade permite uma apreensão articulada e interdisciplinar de diferentes fatores sociais, políticos, fenomenológicos, identitários. Segundo M. J. Matsuda, citado por Kathy Davis, a interseccionalidade consiste em abordar as discriminações através da estratégia que consiste em sempre colocar outra questão:

Tento entender a interconexão de todas as subordinações através de um método que chamo da outra pergunta: quando vejo algo que parece racista, eu pergunto: cadê o patriarcado nesta questão? Quando vejo algo que parece sexista, eu pergunto: cadê o heterossexismo lá? Quando vejo algo que parece homofobia, pergunto: onde estão os interesses de classe lá? (MATSUDA, *apud* DAVIS, 2008: 70).

Neste sentido, a interseccionalidade permite ressaltar as diferenças internas entre as mulheres ou outros grupos tocados pela exclusão/dominação, contestando qualquer representação homogênea e estática deste grupo. Como vimos, esta categoria vem contestar as possíveis rigidificações internas ao feminismo ocidental hegemônico e a forma com que este pensa o sujeito da luta – *Nós Mulheres* – a partir da experiência supostamente comum e única do sexismo e das práticas de empoderamento de gênero. A interseccionalidade se torna, deste modo, uma categoria crítica de qualquer forma de pensamento e de prática política baseadas em identidades supostamente puras e homogêneas, tanto em termos de gênero, como também em termos étnico-raciais, de classe ou culturais.

Destacamos, assim, uma das maiores contribuições do feminismo negro e das outras correntes feministas pós-coloniais, que consiste na contestação das políticas identitárias. Escreve Kimberlé Crenshaw, no célebre texto onde ela apresenta um mapeamento das margens, o “problema com a política da identidade não é o fato de que ela não consegue transcender a diferença – como falam alguns de seus críticos –, mas o contrário: a maior parte do tempo, ela amalgama ou ignora as diferenças internas a tal ou a tal outro grupo” (CRENSHAW, 1989/2005: 53). Ou seja, ela ignora o caráter heterogêneo dos grupos sociais, étnicos e de gênero. Mais para a frente, Kimberley Crenshaw reforça a conexão entre a teoria da interseccionalidade e a consideração da gênese múltipla das identidades no seio da complexidade do tecido social:

É preciso afirmar desde o começo que minha finalidade não é de propor, com a interseccionalidade, uma nova teoria globalizante da identidade (...). Esta focalização na interseção da raça e do gênero visa unicamente a colocar ênfase na necessidade de levar em conta as fontes múltiplas da identidade, quando refletimos sobre a construção da esfera social (CRENSHAW, 1989/2005: 54).

Num texto mais recente, disponível em português no portal da *Revista Estudos Feministas*, Kimberlé Crenshaw volta a refletir sobre os usos da categoria da interseccionalidade e sobre sua invisibilidade em muitas questões sociais, onde o fator de gênero e o étnico/racial disputam, entre si, o papel de marcador principal, cada um excluindo e ocultando os outros fatores de opressão. Neste texto, a autora apresenta a

interseccionalidade através da metáfora da encruzilhada, onde os diferentes caminhos representam “os eixos de poder distintos e mutuamente excludentes: o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez, é diferente da opressão de classe” (CRENSHAW, 2000/2002: 177). O cruzamento destes caminhos, aliás, dos sistemas de dominação e de seus vetores de desempoderamento, criam espaços de trânsito particularmente intensos, onde o risco de sofrer acidentes se torna muito elevado. Crenshaw afirma, assim:

As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas interseções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o tráfego que flui através dos cruzamentos. Esta se torna uma tarefa bastante perigosa quando o fluxo vem simultaneamente de várias direções. (CRENSHAW, 2000/2002: 177).

A interseccionalidade como categoria crítica e de análise das relações de poder nos convida à prática de um feminismo plural, capaz de colocar contra a parede tanto o *universalismo eurocêntrico*, compartilhado por boa parte do feminismo hegemônico, como o *essencialismo* mobilizado por diferentes grupos identitários que, em nome da defesa das culturas locais e específicas, chegam – em diversos casos – a justificar práticas culturais de tipo patriarcal e opressoras das mulheres e de quem enfrenta a heteronormatividade estabelecida. O feminismo interseccional rejeita, assim, a imposição da escolha entre identidade de gênero e identidade étnico/racial à qual as mulheres não-brancas ou pertencentes à minorias são, muitas vezes, reenviadas, tanto pelo feminismo hegemônico de matriz ocidental, quanto pelos homens das próprias comunidades, que as acusam de trair as causas da luta antirracista e a própria identidade étnica, ao introduzir as questões de gênero ou sexualidades no contexto de comunidades marcadas por outras formas de discriminação. Reportamos, como exemplo, a conversa entre um líder comunitário cigano, engajado na luta em prol dos direitos do povo rom e uma feminista, também cigana: “As mulheres romani precisam escolher entre sua identidade étnica e de gênero”. – “Não, não posso e não o farei” (diálogo reportado em SHULTZ 2005: 243), pois a marca de gênero contribui à produção do tipo de racismo e de ciganofobia que a mulher romani experimenta.

Tais considerações se encontram nos textos de muitas feministas negras, chicanas ciganas, indianas ou latinas, ao serem, incessantemente, confrontadas, por um lado, com as atitudes orientalistas do “colonialismo discursivo” (MOHANTY, 2009: 151) das feministas brancas euro-americanas e, por outro lado, com a “ideologia da unidade em relação à opressão por parte da sociedade majoritária” que “serve para constrianger muitas mulheres a falar sobre assuntos internos às comunidades” (OPREA, 2004: 33) e, em particular, sobre formas de opressão patriarcal, sexista e heterossexista.

O texto da feminista indiana, Uma Narayan, discute e recusa, ao mesmo tempo, o essencialismo de gênero e o essencialismo cultural e chama a atenção sobre as armadilhas que as disputas essencialistas entre cultura ocidental e culturas do Terceiro Mundo tendem a trazer para as feministas pós-coloniais. Em um texto de 1998, *Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism*, a feminista indiana nos avisa dos perigos da retórica que opõe Ocidente e Oriente:



A retórica política que polariza os valores ocidentais e orientais é perigosa nos contextos do Terceiro Mundo, onde as agendas feministas e progressistas contestam, muitas vezes, ações políticas fundadas não somente nos poderes ocidentais, mas também nas elites locais e nos estados-nações. As feministas devem lembrar que um valor ou uma prática não-ocidentais (seja em termos da sua origem ou do contexto de prevalência) não significa que é anti-imperialista ou anticolonial, quanto menos compatível com as agendas feministas. As feministas devem também lembrar que um valor ou uma prática que são ocidentais nas suas origens não significa que não possam fazer parte ou estar ao serviço das agendas feministas anticoloniais e pós-coloniais... (NARAYAN, 1998: 99).

Neste sentido, a crítica ao feminismo ocidental, a crítica à violência epistemológica do eurocentrismo e do colonialismo discursivo não devem ocultar a violência implicada nos essencialismos culturais que, deshistoricizando a tradição, contribuem para naturalizar o patriarcado local, na tentativa de reforçar as identidades masculinas dos grupos subalternos (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2015). A partir de uma perspectiva feminista pós-colonial, Rosalva Hernández Castillo ressalta a necessidade de

repensar as políticas do reconhecimento cultural a partir de uma perspectiva de gênero; proposta que vai além do universalismo liberal que, no nome da igualdade, nega o direito a equidade, e do relativismo cultural que, em nome do direito à diferença, justifica a exclusão e marginalização das mulheres (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2015: 213).

CONCLUSÃO

Segundo a teórica feminista, Kathy Davis, as virtudes da categoria de interseccionalidade, enquanto categoria de análise da dominação plurifacetada e, mais ainda, enquanto “dispositivo heurístico útil para uma teoria crítica feminista” (DAVIS, 2008: 78) está no seu caráter fluido, aberto e ambíguo. O caráter incompleto e ambíguo desta noção que a torna particularmente apta para abarcar diferentes expressões da dominação, entrelaçando as expressões em termos de gênero, sexualidade, raça/etnia, classe ou nacionalidade, apontando assim para as diferenças entre as mulheres e para o caráter plural e mutável de qualquer formação identitária. Nas palavras de Kathy Davis, a interseccionalidade “coincide com a necessidade de problematizar a hegemonia teórica do gênero e as exclusões do feminismo ocidental branco, oferecendo, porém, ao mesmo tempo, uma plataforma para a teoria feminista como uma empresa comum” (DAVIS, 2008: 72). Mas sobretudo, a análise interseccional da dominação em seu aspecto plurifacetado não se separa da experiência das múltiplas e entrelaçadas formas de agência, de estratégias de empoderamento e de lutas de libertação, entendidas aqui como processos permanentes de resistência e de contra-poderes. Concluimos, citando um breve trecho dos *Queers of Colour Manifesto* de 1995, a propósito do caráter interconexo das dominações e dos movimentos de libertação:

Qualquer reconhecimento do racismo deve necessariamente reconhecer, ao mesmo tempo, o sexismo e a homofobia. Qualquer movimento de libertação que não faça isso nega a complexidade da opressão contra à qual luta e, consequentemente, está condenado ao fracasso na sua luta contra a opressão (QUEER OF COLOUR MANIFESTO, 1995).

Porém, entre as questões que a interseccionalidade deixa abertas, precisamos mencionar, particularmente, uma. Escreve Kimberley Crenshaw: “a localização das mulheres de cor na interseção da raça e do gênero torna nossa experiência real da violência de gênero (...) qualitativamente diferente daquela das mulheres brancas” (CRENSHAW, 1998/2005: 54). Surge, assim, a pergunta se a interseccionalidade é uma categoria de análise que serve somente para pensar a condição de mulheres não-brancas ou oriundas de grupos racializados e vindas de contextos pós e neocoloniais, ou se ela se torna operativa para pensar, qualquer forma de dominação e então, também a situação de outras mulheres, como as brancas e de classe média. Ou seja, colocando ênfase na analítica da dominação e na consideração do caráter constitutivamente interseccional das relações de poder, qualquer forma de dominação implicaria, por definição, diferentes marcadores.

Porém, toda a dificuldade está no fato de que, gozando de certos privilégios de gênero, de sexualidade, de classe, de nacionalidade e/ou de cor, as mulheres pertencentes a grupos dominantes nunca se percebem a partir destes laços imbricados; por consequência, não fazendo propriamente a experiência de sua identidade interseccional, têm a tendência a construir sua politização na base de uma só destas relações de poder – excluindo as outras – mesmo que a experiência que elas fazem desta relação sexista, por exemplo, seja intrinsecamente dependente de sua classe, de sua sexualidade, de sua cor e de sua idade (DORLIN, 2012: 13).

Se as identidades sociais são plurais, suas experiências da dominação, mas também dos privilégios, devem ser tratadas de forma interseccional. Ou seja, se a dominação é por si mesma interseccional, também precisaríamos pensar a “imbricação dos privilégios” (FALQUET/KIAN, 2015: 2), abrindo, assim, a interseccionalidade para a compreensão das dinâmicas complexas do funcionamento da sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- ANZALDÚA, Gloria, La consciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciencia, em *Revista de Estudos Feministas*, 13(3): 320, setembro/dezembro, 704-719, 2005.
- ANZALDÚA, Gloria; MORAGA, Charríe. (Edit.) Foreword Toni Cade Bambara. *This Bridge called my Back*. Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table, 1983.
- BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, Ano 3, n 2, 458-463, 1995.
- bell hooks. Sororité: la solidarité politique entre les femmes. In: DORLIN, Elsa. *Black Feminism*. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 113-134.
- _____. *ain't I a woman?* Black women and feminism, Routledge, Nova York, 2015.
- BIDASECA, Karina; OTO, Alejandro de; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (comps). *Legados, Genealogias y Memorias Poscoloniales em América Latina*: Escrituras fronterizas desde el Sur, Introducción. Buenos Aires: Godot, 2015.
- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2009.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra*. Quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARBY, Hazel. Femme blanche écoute! Les féminisme noir et les frontières de la sororité. In: DORLIN, Elsa. *Black Feminism*. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 87-110.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York: Routledge, 2000.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, “*Manifesto*”. As novidades de sempre, 2013, página internet: <http://>



rodrigossilvadoo.blogspot.com.br/2013/11/declaracao-do-coletivo-combahee-river.html visto em 26 maio 2015.

CRENSHAW, Kimberlé, **Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur**, trad. Francesa de Bonis, Oristelle, em Cahiers de genre, n. 39, 51-82, 2005.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, Ano 10, 1, 171-188, 2002.

DAVIS, Angela. Tradução livre. **Mulher, raça e classe**. Plataforma Gueto, 2013. Disponível em <http://poligen.polignu.org/sites/poligen.polignu.org/files/angela-davis.pdf> Acesso em 02 Jun. 2015.

DAVIS, Kathy. Intersectionality as buzzword. A Sociology of Science Perspective on what makes a feminist theory successful. **Feminist Theory**, vol. 9 (1), 67-85, 2008.

DELPHY, Christine. **L'ennemi principal**. Penser le genre. Paris: Syllepse, v. 2, 2009.

DORLIN, Elsa. **Sexe, Genre et Sexualités**. Paris : PUF, 2008.

_____. Vers une épistémologie des résistances. In: DORLIN, Elsa. **Sexe, raçe, classe, pour une épistémologie de la domination**. Paris: PUF, 2009. 5-18.

_____. L'atlantique féministe. L'intersectionnalité em débat. **Papeles del CEIC**, País Basco, nº 83, 1-16, 2012. Disponível em <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/83.pdf>

Acesso em 15 Jun. 2015.

FALQUET, Jules; KIAN, Azadeh. **Introduction: Intersectionnalité et colonialité**. Débats contemporains. Les Cahiers du CEDREF, 2015.

FASSIN, Eric. Da crítica à critique. **Passages de Paris**, n. 7, 34-43, 2012.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 223-244, 1984.

HARDING, Instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, Ano 1, 1, 7-32, 1993.

HERNANDEZ, Rosalva Aínda, Castillo. Dialogos Sur-Sur: Um lectura latino-americana de los feminismos poscoloniales. In: BIDASECA, Karina; OTO, Alejandro de; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (comps). **Legados, Genealogias y Memorias Poscoloniales em América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur**. Buenos Aires: Godot, 2015, p. 193-221.

HULL, Gloria; SMITH, Barbara, BELL-SCOTT, Patricia. But some of us are brave: All the Women are White, All the Blacks are Men. **Black Women's Studies**. The Feminist Press, 1982.

LIMA COSTA, Claudia. Equívoca, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas e descoloniais. In: BIDASECA, Karina; OTO, Alejandro de; OBARRIO, Juan; SIERRA, Marta (comps). **Legados, Genealogias y Memorias Poscoloniales em América Latina: Escrituras fronterizas desde el Sur**. Buenos Aires: Godot, 2015, p. 273-305.

MANCE, Euclides. **Alguns desafios atuais da filosofia da libertação**. Disponível em: <http://www.solidarius.com.br/mance/biblioteca/desafios.htm> Consultado em: 15/11/2016.

MASSON, Sabine. Sexe, race et colonialité. Point de vue d'une épistémologie postcoloniale latino-américaine féministe. In : DORLIN, Elsa. **Sexe, raçe, classe, pour une épistémologie de la domination**. Paris: PUF, 2009, p. 183-200.

- MINOSO, Yuderkys Espinosa. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala. In: FERRERA-BAANQUET, Raúl Moarquach. **Andar Erótico Decolonial**. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2015, p. 21-35.

NARAYAN, Uma. Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism. **Hypatia**, 13, 2, 86-106, 1998.

MOHANTY, Chandra, Sous le regard de l'Occident : recherche féministe e discours colonial. In : DORLIN, Elsa (dir.), **Sexe, race,**

classe, pour une épistémologie de la domination. PUF, Paris, 2009, p. 149-182.

OPREA, Alexandra, Re-envisioning Social Justice from the Ground-Up: Including the Experience of Romani Women. **Essex Human Rights Review**, vol. 1, No. 1, 29-39, 2004.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José. **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berlendis, 2009, 116-148.

QUEER OF COLOUR. **Statement of Purpose**. April, 17, 1995. Disponível em: <http://www.columbia.edu/cu/qoc/qoc.html> Visualizado em: 25/06/2016.

SCHULTZ, Debra L, An Intersectional Feminism of their own: Creating European Romani Women's Activism. **Jornal for Politics, Gender and Culture**, vol. 4, n. 8/9, 242-277, 2005.



RÉSUMÉ: Ce texte prétend fonder une philosophie de la libération à partir de son envers indissociable, une analytique de la domination/oppression. Dans cette direction, nous mettons en évidence la notion pratico-théorique de l'intersectionnalité, entendue comme « l'appréhension croisée ou imbriquée des rapports de pouvoir » (DORLIN, 2009 : 9) et de ses processus dynamiques de production sociale et historique. Élaborée à partir des années 1970 et 1980, au sein du Black Feminism, et reprise par les productions féministes post-coloniales et subalternes plus récentes, cette notion permet d'aborder le phénomène de la domination/oppression comme un phénomène complexe et pluriel. La catégorie d'intersectionnalité permet, ainsi, d'aborder les différentes expressions de la domination, en les entretenant en termes de genre, sexualité, race/ethnicité, nationalité ; elle permet, encore, de souligner le caractère pluriel des identités des groupes et des sujets touchés par le processus de la domination/oppression et d'articuler la prolifération des luttes et des formes de libération, simultanément orientées contre le sexisme, le hétérosexisme, le racisme, l'oppression de classe ou de nationalité. Dans le contexte post-colonial, entendu comme la « tension entre le dépassement du colonialisme et la permanence de la colonialité qui régule les identités de sexe/genre, raciales et politiques (BIDASECA; OTO; OBARRIO; SIERRA, 2015: 19), la notion d'intersectionnalité vise à questionner l'universalisme eurocentrique, partagé par la plupart des féministes hégémoniques, et l'essentialisme, mobilisé par de différents groupes identitaires qui, au nom de la défense des cultures locales et spécifiques, arrivent – dans certains cas – à justifier de pratiques culturelles du type patriarcal et à opprimer les femmes et tous/toutes ceux/celles qui mettent en question l'hétéronormativité établie (CRENSHAW, 1989/2005 e CASTILLO, 2015). Une lecture féministe et post-coloniale des processus entrelacés de domination implique une analyse critique de l'héritage colonial qui traverse la violence patriarcale des groupes subalternisés, en naturalisant les identités et en exaspérant les dynamiques de la racialisation du genre et de la sexualisation de la race.

Mots-clés. Épistémologie de la Domination. Identité. Intersectionnalité. Libération. Post-Colonial.



NA CIDADE E NO CAMPO: A VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES DO ASSENTAMENTO ZUMBI DOS PALMARES (RJ)

Alessandra Maria da Silva *

Marinete dos Santos Silva **

Ubirajara Santiago de Carvalho Pinto ***

* Doutoranda em Produção Vegetal na Linha de Pesquisa Engenharia e Economia na Agricultura pela UENF, Especialista em Gestão Pública pelo Instituto Federal do Espírito Santo, Mestre em Medicina Veterinária pela Universidade Federal de Viçosa, Graduada em Medicina Veterinária pela UFV. É Agente de Extensão em Desenvolvimento Rural do Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER), atuando com extensão rural, agroecologia, agroindústrias familiares, com enfoque em relações de gênero.

** Doutora em História pela Universidade de Paris III - Sorbonne Nouvelle. É professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. É autora de vários artigos sobre a temática de gênero e organizadora de dois livros sobre o tema: "Gênero, Poder e Tradição na terra do Coronel e do Lobisomem", Ed. Quartet/FAPERJ, Rio de Janeiro, 2012; e "Das areias de Ipanema à Planície Goytacá. Gênero, Política e Poder", Ed. Quartet/FAPERJ, Rio de Janeiro, 2015.

*** Graduado em Ciências Sociais e mestre em Letras pela UFMG. Atualmente é doutorando em sociologia política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense, onde desenvolve pesquisa sobre as ocupações das escolas públicas do Rio de Janeiro. Atua como professor de sociologia no IFF/Macaé e se interessa por socialização política, mobilizações sociais, literatura, educação e temas afins.

PALAVRAS-CHAVE. Mulheres Rurais. Violência Doméstica. Vulnerabilidade Econômica.

RESUMO: Este trabalho tem por objetivo apresentar histórias de violência doméstica enfrentadas por mulheres do Assentamento Zumbi dos Palmares, no município de Campos dos Goytacazes (RJ) e suas formas de reação diante dos conflitos familiares. Foi realizada uma pesquisa qualitativa, por meio da aplicação de entrevistas semiestruturadas para dez mulheres do assentamento, entre os meses de outubro e dezembro de 2015. A visão idílica do rural se rompe ao se constatar que a violência doméstica faz parte da rotina das famílias rurais, especialmente aquelas em situação de vulnerabilidade econômica, devido à forte cultura patriarcal, ao isolamento geográfico e a incompatibilidade e inacessibilidade das políticas públicas.

INTRODUÇÃO

O “Mapa da Violência 2015 – Homicídio de Mulheres no Brasil”, apresenta as estatísticas de violência contra as mulheres em nosso país com dados sistematizados a partir de diversas fontes. O Brasil, em 2013, apresentava uma taxa de 4,8 homicídios por 100 mil mulheres, o que o colocava no 5º lugar do ranking entre 83 países do mundo (WASELFSZ, 2015). O documento mostra que os principais agressores são os parceiros e ex-parceiros, correspondendo a 67,2% dos casos. De acordo com Waiselfisz (2015), houve um ritmo crescente do número e de taxas de homicídio contra as mulheres entre os anos de 1980 até 2013. Após a vigência da Lei Maria da Penha, o ritmo de crescimento diminuiu, mas nem por isso deixou de crescer, havendo aumento significativo nas taxas de homicídio contra a mulher em todo o Brasil durante a última década. No entanto, o Estado do Rio de Janeiro foi um dos cinco estados brasileiros que conseguiram reduzir a taxa de homicídios a partir da vigência da referida lei (WASELFSZ, 2015).

O Instituto de Segurança Pública do Rio de Janeiro, que elaborou o Dossiê Mulher 2015, mostra que, somente em 2014, 169.428 mulheres do estado do Rio de Janeiro sofreram algum tipo de violência, seja ela psicológica ou física. No

município de Campos dos Goytacazes, Região Norte do Estado, cuja população estimada era de 480.649 habitantes, sendo 51,8% do sexo feminino, foram 3.819 mulheres vítimas de violência no ano de 2014 (PINTO, MORAES e MONTEIRO, 2015).

Cerqueira et al. (2015) analisaram a efetividade da Lei Maria da Penha e concluíram que os dados sobre violência doméstica são insuficientes e superficiais, em face da indisponibilidade de dados sobre a violência contra a mulher não seguida de morte. A maior parte dos documentos produzidos se baseiam em análises de homicídios, especialmente aqueles ocorridos dentro das residências por mais se aproximarem do fenômeno da violência doméstica. Essas autoras chamam atenção ao fato de que a agressão letal constitui apenas a ponta do iceberg da realidade da violência contra a mulher. Assim, tanto os pesquisadores quanto a própria Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República reconhecem que os dados levantados se concentraram na violência denunciada, havendo, possivelmente, muitos outros casos de violência doméstica ocultos pela cultura da inviolabilidade da família tradicional.

Mais ocluso ainda está o fenômeno da violência doméstica praticada no espaço rural dos municípios brasileiros. De



acordo com o Censo 2006 do IBGE, somente 7,4% da população Brasileira é formada por mulheres rurais. Essa relativa baixa representatividade da população, aliada ao isolamento geográfico ou dificuldade de acesso às instituições e políticas públicas que a maior parte delas se encontra, torna a mulher rural invisível às estatísticas oficiais. Cerqueira et al. (2015) afirmam que a estrutura necessária para o acesso das mulheres à segurança, como delegacias especializadas, casas abrigo etc., depende da mobilização do poder público municipal e da própria população. Em locais em que há dificuldade de mobilização e de informação da população, além da falta de iniciativa do poder público, a violência doméstica permanece baseada na própria crença do agressor quanto à impunidade. Dessa forma, é provável que milhares de mulheres rurais permaneçam sob situação de risco, pela falta de serviços públicos essenciais.

O enfoque em violência contra a mulher tem priorizado, portanto, o espaço urbano. A negligência dos estudos e levantamentos sobre violência relacionada ao meio rural tem criado a ilusória impressão da existência de uma vida pacífica e romantizada no campo. Muitas pesquisas sobre a família rural se encerraram na discussão do padrão cultural tradicional, considerando a família como a responsável pela manutenção da ordem rural, como algo indissolúvel e intocável.

O estudo regional sobre gênero e violência se faz necessário, pois as especificidades das relações familiares são fortemente influenciadas pelo contexto histórico e social em que se inserem. O contexto rural, por exemplo, pressupõe um isolamento geográfico das famílias, criando um ambiente de relações particulares e culturais que influenciam nas atitudes dos entes envolvidos e que perpassam gerações. Como seria, então, as histórias familiares no contexto de violência doméstica vividas pelas mulheres assentadas?

Este trabalho tem por objetivo apresentar histórias de violência doméstica enfrentadas por mulheres do Assentamento Zumbi dos Palmares e sua forma de reação diante dos conflitos familiares. Para tanto, foi realizada uma pesquisa qualitativa, por meio da aplicação de entrevistas semiestruturadas para dez mulheres do Núcleo 1 do Assentamento Zumbi dos Palmares, no município de Campos dos Goytacazes, norte do Estado do Rio de Janeiro, entre os meses de outubro e dezembro de 2015. A seleção das entrevistadas se deu pelo método “Bola de Neve”, conforme proposto por Goodman (1961), sendo a primeira indicação partindo da presidente da associação de moradores do assentamento em questão, baseado no histórico de convivência com a violência doméstica das mulheres assentadas. As perguntas abertas seguiram um roteiro que abordou assuntos referentes à trajetória de vida das mulheres, a experiência com a violência doméstica e como reagiram diante das dificuldades enfrentadas. Das dez mulheres participantes da pesquisa, nove são negras ou pardas. Todas elas são oriundas do meio rural do município de Campos dos Goytacazes e entorno, tendo passado parte da sua trajetória no espaço urbano, especialmente a juventude, desenvolvendo atividades como domésticas, faxineiras, costureiras ou como donas de casa. Retornaram ao campo graças ao projeto de reforma agrária, que deu a elas a esperança de uma vida melhor. Com o objetivo de garantir o anonimato, o nome real das mulheres foi preservado, e lhes foi atribuída uma identidade fictícia. Os resultados obtidos foram analisados por meio da modalidade de Análise de Conteúdo (Bardin, 1977).

Inicialmente, serão apresentadas as histórias de violência doméstica sofridas por essas mulheres, com o propósito de se chamar a atenção para o espaço rural diante da maior atenção voltada ao urbano. No segundo item, será abordada a realidade

da violência contra a mulher praticada no meio rural, especificando as motivações e as formas de agressão. O terceiro item abordará os casos de reação das mulheres à essa violência. Finalmente, são apresentadas as considerações para o desenvolvimento de novos estudos sobre o tema.

RURAL E URBANO: REALIDADES DA VIOLÊNCIA

Maria Amélia Azevedo (1985) desmitificou a ideia de que a violência doméstica seria praticada em famílias pobres, suburbanas, com agressores alcoolizados, desempregados. Afirmou que ela ocorre em todas as classes sociais e que os agressores não encontram barreira econômica, racial, etária ou geográfica. No espaço urbano, as mulheres agredidas são, em sua maioria, aquelas fragilizadas economicamente, por não terem renda própria, estando confinadas ao lar, ou por ocuparem espaços mal remunerados no mercado de trabalho. Esta posição da mulher como “do lar” ou como trabalhadora de segunda categoria, potencializaria o padrão hierárquico de relações de gênero (AZEVEDO, 1985).

Vasquez (2009) e Scott, Rodrigues e Saraiva (2010) apresentaram as similitudes e especificidades do espaço rural em relação ao espaço urbano. Na área rural, as mulheres também sofrem agressões físicas, sexuais e psicológicas, bem como também se encontram, em sua maioria, sem autonomia financeira, distantes de suas famílias para buscar apoio, e com dificuldades de acesso aos estudos e às políticas públicas voltadas para elas.

O rural e o urbano foram analisados por muito tempo como espaços dicotômicos, em que um negava o outro. No entanto, a partir da introdução do capitalismo no espaço rural, o ritmo das mudanças nas relações sociais e de trabalho no campo transformou as noções de “urbano” e “rural” de forma que não se distinguem, necessariamente, cultural e socialmente. Não se pode atribuir uma característica homogênea entre os dois espaços, pois ambos ainda preservam sua essência e peculiaridades, mas se torna cada vez mais difícil delimitar fronteiras claras a partir de uma classificação sustentada em atividades econômicas ou mesmo em hábitos culturais. Existe, de fato, uma expressão de diferentes formas de ruralidades. A população do espaço rural é capaz de absorver e de acompanhar a dinâmica da sociedade em que se insere, se adaptando às novas estruturas sem, contudo, abrir mão de valores e de suas formas de organização social, especialmente intrafamiliar, definidas em seu contexto sociocultural historicamente construído (CARNEIRO, 1998).

Enquanto nas cidades os estudos reclamam a insuficiência dos serviços, no campo, a ausência desses serviços, além da insuficiente divulgação dos direitos das mulheres e da Lei Maria da Penha é muito mais evidente (SCOTT, RODRIGUES e SARAIVA, 2010). De fato, no Assentamento Zumbi dos Palmares, as mulheres entrevistadas afirmaram ter o conhecimento da Lei Maria da Penha somente pela mídia televisiva, nunca tendo participado de palestras que abordassem os direitos da mulher e nem dos procedimentos a serem adotados em caso de violência doméstica.

Scott, Rodrigues e Saraiva (2010) analisando depoimentos registrados no Seminário sobre Violência Contra as Mulheres no meio rural, em 2007, concluíram que alguns fatores contribuem para a sua permanência no campo, como a distância entre as moradias, o transporte precário e a falta de comunicação em comunidades de difícil acesso. Apesar da relativa proximidade da cidade – cerca de 2 km – o Assentamento Zumbi dos Palmares é atendido apenas por uma linha de ônibus que circula somente nas proximidades da entrada do assentamento, em três horários distintos. As



propriedades mais distantes ficam praticamente isoladas. Dona Andrea, 63 anos de idade, casada há 44 anos, relata que o marido costuma deixá-la sozinha na propriedade, principalmente à noite, para ir à igreja. Ele não a leva junto, pois ela precisa “tomar conta da propriedade”. Ela sente muito medo. Ela não sabe dirigir, assim como as demais entrevistadas. Depende exclusivamente do marido ou do transporte público e está distante quatro quilômetros do ponto de ônibus mais próximo.

Fico muito sozinha aqui, a minha valência é meus filhos que vem de dia e fica aqui comigo. Mas, à noite não fica ninguém. Ele (o marido) sai e vai pra igreja, chega de lá dez horas da noite e eu “tô” aqui... É assim minha vida... É que ele acha que se deixar a casa sozinha alguém pode chegar e mexer nas coisas, aí sai um e o outro fica... Aí eu fico aqui. Se chegar alguém pra mexer nas coisas, aí eu que vou no lugar das coisas (risos). [...] Eu falo com ele que a casada aqui sou eu, ele não. Porque, quando ele quer sair, ele pega o carro e sai. E eu dependo muito dele e dos filhos. Eu não sei dirigir, nem sei andar de moto, nada. Sou burra, mesmo. Aí, a hora que ele quer sair, ele sai e quando vejo ele já tomou banho e saiu. Eu fico aqui. Fazer o que? Nas mãos de Deus.

Dona Sílvia, 56 anos, divorciada, relata que sofria ameaças de morte pelo ex-marido e que, em uma noite, sentiu muito medo da solidão. Gritou alto por socorro para averiguar se seria socorrida por algum vizinho, mas ninguém apareceu: “aí eu vi as luzes se apagando e as janelas se fechando. Não se pode contar com ninguém aqui”.

Dona Isa, 52 anos, casada, afirma não ter sofrido agressões físicas do marido, mas admite ter presenciado a violência de seu pai contra sua mãe. Admite também saber de violência na vizinhança, mas conforme a cultura de que “em briga de marido e mulher, não se mete a colher”, dona Isa expõe seu pensamento: “violência a gente ouve, mas finge que não ouve”.

De acordo com Saffioti e Almeida (1995), no espaço privado, os homens reinam como soberanos detentores do monopólio do uso “legítimo” da força física. Devido à ideia de sacralidade da família, um verdadeiro muro de silêncio é erguido em torno dos eventos ocorridos no seio deste grupo.

No espaço rural também há outras especificidades, como a dificuldade de acesso à educação. Atualmente, políticas educacionais garantem transporte e escola aos estudantes da área rural. Mas, a realidade das mulheres entrevistadas foi bem diferente durante a infância e adolescência. Somente uma delas cursou parte do ensino médio, duas são analfabetas e as demais não concluíram o ensino fundamental. Bourdieu (2002) considera a educação como um dos principais fatores de mudança nas relações de gênero. Segundo ele, a educação contribui para a inserção no mercado de trabalho, gerando independência financeira e consequente transformação das estruturas familiares. A dificuldade de acesso à educação pode, portanto, ter contribuído para reforçar as relações desiguais de gênero vivenciadas por elas.

As mulheres rurais ainda sofrem a discriminação por serem pobres e “assentadas”, ou seja, sofrem também a discriminação de classe. Dona Sílvia relata ter sofrido discriminação, assim como os demais do assentamento, por servidores públicos municipais: “nós sofremos muito, nós não valem nada para as pessoas de lá” (se referindo aos servidores da Secretaria Municipal de Agricultura). Elas enfrentam um somatório de fatores de exclusão: pobres, negras, analfabetas e agricultoras, aliado ao isolamento e cultura local (SCOTT, RODRIGUES e SARAIVA, 2010).

Carneiro (2003) afirma que, historicamente, se construiu uma visão de desvalorização do negro, especialmente das mulheres negras. Para a autora, esta visão se encontra tão naturalizada na sociedade, que as próprias mulheres negras possuem uma autoestima desvalorizada, tendendo a ser agravada pelos próprios companheiros, também negros, em sua maioria. Esta imagem desvalorizada das mulheres negras, presente no imaginário social, resultam, segundo a autora, em duas formas de violência: “uma oriunda da ideologia machista patriarcal que concebe as mulheres em geral como objetos de propriedade masculina; a outra, de natureza racial, que institui a desvalorização das negras” (p. 14). Assim, as mulheres negras se vêem duplamente em risco de violência, seja ela física ou psicológica, advindas do próprio núcleo familiar e da sociedade em geral.

A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA NO ESPAÇO RURAL – O INÍCIO, A MOTIVAÇÃO E AS FORMAS DE AGRESSÃO.

De acordo com os estudos de Langley e Levy (1980), a violência contra a mulher no espaço doméstico começa ainda no primeiro ano de casamento e se intensifica com o passar do tempo. De fato, as mulheres entrevistadas que admitiram ter sofrido violência doméstica, tanto física quanto psicológica, confirmam esses dados. As entrevistadas afirmaram ter presenciado ou sofrido a violência doméstica quando na infância e parecem ter reproduzido o comportamento materno de subserviência na idade adulta. Embora a violência contra a criança seja uma violência temporária, a violência de gênero é permanente, pois é estrutural e naturalizada pela sociedade (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995).

Dona Walquíria, 59 anos, se casou aos 14 anos de idade para fugir da violência que sofria do pai agressor e alcoólatra. Presenciava as agressões que a mãe sofria quando o pai chegava alcoolizado em casa e, aos onze anos de idade, ela mesma foi vítima das reações intempestivas do pai que a espancou com um cinto, deixando em suas pernas marcas das feridas profundas provocadas pela fivela.

[...]Ele pegava a camisa e batia no rosto dela. [...] Depois, quando ele não estava bêbado, ele ficava se “reverberando”, assim, como estava arrependido e aí saía pra beber e voltava furioso. [...] Foi quando ele deixou minhas marcas. Ele bateu tanto! Olha aqui, feito pela fivela do cinto. Ele furou. Eu tinha 11 anos, eu ia fazer 11 anos. A marca ficou aqui do lado. Mamã colocava água de sal em mim. Quando eu via ele, as lágrimas desciam e doía o corpo todo. Eu não respondia, né? Também, se respondesse, apanhava mais.

Dona Walquíria se casou com um rapaz de 16 anos. Ela conta que sequer dormia na mesma cama com o marido. Viviam em extrema pobreza e ela ainda se sentia responsável pela alimentação dos irmãos mais novos. Lavava roupas para conseguir dinheiro para comprar comida. O marido não concordava com isso e iniciou as agressões.

[...] Eu não dormia na cama com ele, não. Eu tinha medo, sei lá. Primeiro eu não casei com ele por gostar. No começo não era assim, não. Sabe como começou a violência dele? Que ele não gostava dos meus irmãos. Ele não gostava que eu juntasse o pão que o tio dele trazia para dar pra eles. Ele achava muito ruim quando as crianças passavam lá pra pegar o pão. Um dia ele pegou o pão da mão das crianças e jogou fora. Ele me deu um chute. Eu queria ir embora. As crianças contaram pro papai. Eu disse: papai, me leva pra casa, papai. Papai disse: você se casou, você tem que aguentar seu marido.

O comportamento do pai de Dona Walquíria ao afirmar que ela deveria suportar a violência do marido por estar casada



com ele é uma forma de obediência às ordens sociais que conduzem à violência de gênero (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995). Essas autoras consideram que, embora o contrato matrimonial preveja igualdade de condições, ele é, de fato, um contrato entre desiguais que faz com que o homem tome posse da mulher e passe a controlá-la, com o aval da sociedade.

Dona Serafina, 74 anos, não sabia informar a idade em que se casou, mas se recorda do início das agressões e as atribui ao ciúme e à sua reação ao desconfiar das traições do marido.

[...] Um dia ele me deu um tapa no rosto. Eu estava grávida. Tinha um bingo na casa do pessoal dele. Tinha uma coroa lá que estava paquerando ele e ficava chamando ele de meu amor. Ele não queria me levar. Eu me arrumei e fui. E ele me deu uns tapas na cara.

Como as demais, Isabela, 42 anos, se casou ainda muito jovem, com apenas 14 anos de idade e engravidou aos 15 anos.

A minha vida com meu ex-marido foi horrível. Conheci jovem, com 14 anos. Com 15 pra 16 anos, fiquei grávida. Ele já bebia. Muitas brigas, muita pancadaria. Não chegou a caso de polícia porque eu não ia, porque já tinha filhos e ficava pensando: eu vou fazer isso e meus filhos vão pensar o que? Porque ia ficar preso, não tinha emprego fixo. Trabalhava clandestino. Eu falei, vou aguentar e aguntei, veio a segunda e eu aguntei. Aí veio o terceiro, que é um menino. Sofri agressões porque ele bebia e ficava agressivo. [...] Nunca procurei ajuda, por que a gente vai naquela que vai melhorar, que vai ser diferente, a gente fica esperando e nunca melhora. E aquela de comodismo, sabe, ficava acomodada.

Em 1985, Maria Amélia Azevedo já apresentava dados estatísticos da violência denunciada em delegacias de São Paulo indicando que mulheres de 14 a 80 anos eram vítimas de violência doméstica e que as agressões se concentravam nos primeiros anos do casamento, na faixa etária de até 35 anos. Saffioti e Almeida (1995) apresentaram a concentração de agressões contra as mulheres na faixa etária de 18 a 49 anos de idade. Em literatura mais recente, como o levantamento de Waiselfisz (2015) para o Mapa da Violência contra a Mulher, é também apontada a faixa etária de 18 a 30 anos como a que concentra o maior número de espancamentos e feminicídio, sendo o principal agressor o companheiro ou o ex-companheiro. Azevedo (1985) atribui as condições ambientais, como privações econômicas e afetivas que ambos enfrentam no início da vida de casados como sendo os fatores precipitadores¹ da violência.

Costa, Dimenstein e Leite (2014) observaram que as mulheres assentadas entrevistadas em seu estudo consideravam o casamento como principal fonte de angústia. Os autores interpretaram que a angústia associada ao casamento se devia ao aumento da responsabilidade com a chegada dos filhos e da carga de trabalho. Eles afirmam que as mulheres rurais casadas têm uma “tripla jornada de trabalho”, diferentemente das solteiras, sendo que deveria se esperar que essa carga fosse dividida entre os dois adultos (marido e mulher). Essa “tripla jornada” comprometeria a saúde física das mulheres rurais. Além disso, a jornada extra de trabalho não é reconhecida pelo cônjuge.

No entanto, a permanência na relação pode ser explicada pela preocupação com os filhos em relação à dependência econômica, pela falta de apoio e a esperança de que a situação de violência tenha um fim (SILVA, 2005). Muitas vezes, a separação traz consigo as privações financeiras para as famílias monoparentais chefiadas pelas mulheres, levando a quadros de pobreza no núcleo familiar, o que Saffioti e Almeida (1995) chamam de feminilização da miséria.

Conforme observado neste estudo, na maioria das vezes, as mulheres relataram o alcoolismo e o ciúme como desencadeadores dos episódios de agressão: “o motivo foi a bebida, pois quando ele não estava bêbado ele tinha boca e não falava. Quando não bebia ele era outro pai, era carinhoso” (Dona Isabela).

Esses dados também foram evidenciados nos estudos de Azevedo (1985), que apresentou como fatores precipitantes o uso de álcool, o estresse e o comportamento agressivo do companheiro, como em casos de ciúmes. Naquele estudo também foram observados que as mulheres agredidas insistiam em permanecer na relação violenta com seus companheiros devido às condições de dependência financeira associada à fragilidade psicológica, que potencializava o padrão hierárquico de relações de gênero, principalmente aquelas que se encontravam distantes de suas famílias, que talvez pudessem apoiá-las.

Em estudo realizado por Vieira et al. (2014) a respeito do efeito do uso de álcool e drogas na prática de violência contra a mulher, as mulheres que participaram da pesquisa também atribuíram ao consumo de álcool a motivação para a violência, uma vez que, quando os homens se apresentavam sóbrios, não eram violentos. Contudo, as autoras advertem que o uso de álcool e drogas não pode ser abordado como uma relação causal, mas sim como um fator potencializador da violência e não de predisposição. Azevedo (1985) considera que a embriaguez é usada como alibi, pois os homens estão cientes do efeito do álcool. Vieira et al. (2014) ainda afirmam que os agressores apresentam baixa tolerância às frustrações, são inseguros e obcecados por controlar a companheira. Na realidade, os homens vêm as companheiras como objetos de posse no qual eles podem exercitar sua ideia de superioridade de gênero.

A violência contra a mulher praticada pelos homens está enraizada na sociedade através da supremacia masculina, naturalizando-a e legitimando-a socialmente, indo desde a violência física à sexual, passando pela violência psicológica (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995). Nos contextos rurais, a violência praticada pelos homens contra as mulheres pode variar desde agressões verbais até o espancamento, estupro e morte (SCOTT, RODRIGUES e SARAIVA, 2010). E, segundo Saffioti e Almeida (1995), a violência doméstica tende a se estabelecer em uma escala crescente de agressões.

Os principais tipos de agressão observados entre as entrevistadas foram o espancamento, a privação de bens de consumo, ameaças, agressões verbais e o isolamento. Dona Valéria, 46 anos, admite a agressão verbal como uma forma de violência contra ela e suas filhas.

Ele não batia não, ele era mais de ofender. Ele chamava as meninas (se referindo às filhas, enteadas do companheiro)

¹ Azevedo (1985) atribuiu a violência doméstica como resultante da interação de quatro grupos de fatores: socioeconômicos (subalternidade feminina agravada pela divisão sexual do trabalho, além da organização sexista e classista); ideológicos (ideologia patriarcal que legitima o uso da força física na dominação masculina); pedagógicos (construção da identidade feminina e masculina diferenciada pela organização sexista na sociedade e na família); e precipitantes (estresse, álcool e drogas). Dentre os fatores precipitantes, Azevedo (1985) classifica-os como individuais (uso de drogas e álcool, por exemplo) e ambientais, que seriam aqueles relacionados ao ambiente socioeconômico em que as famílias estão inseridas, como as condições de pobreza e de privações diversas, que predis põem ao estresse. O estresse desencadearia conflitos que culminariam em violência.



de piranha, eu me sentia mal. A gente pensa que isso que está acontecendo é por sua causa, porque arruma aquele tipo de homem. Eu me sentia culpada.

As agressões verbais podem afetar psicologicamente as vítimas, pois constituem-se como agressão emocional que, para algumas mulheres, pode ser tão grave quanto às físicas, por abalar a sua autoestima (SILVA, 2005).

Dona Walquíria, em seu primeiro casamento, sofreu com a privação de alimentos, devido à dependência financeira do marido. Para Saffioti e Almeida (1995), a interrupção do fornecimento de proventos no lar é uma reafirmação de poder exercida pelo homem.

Ele não gostava de botar as coisas dentro de casa, não trabalhava. Eu era omissa a ele [...]. A vida era muito triste... Ele não botava as coisas dentro de casa e fazia questão da pessoa até comer a comida. E eu já nem comia, já comia escondido.

Dona Isabela também enfrentou a violência devido à dependência financeira do primeiro marido. Foram várias as formas de violência física que enfrentou.

Ele me espancava com a mão mesmo, me batia, dava tapa. Ele não fazia pra todo mundo ver, mas ele pegava meu braço e me beliscava. Uma vez ele quebrou uma garrafa na minha cabeça, meu irmão deu uma “corsa” nele. Foi a última briga, eu já estava separada dele. Ele ia pra minha porta me ameaçar, dizer que queria o filho, que estava com saudade. A desculpa sempre era o filho.

Dona Serafina afirmou ter sido agredida com tapas no rosto por diversas vezes. Outros casos de violência chegaram a comprometer a integridade física e moral das mulheres. Assim foi o caso de Dona Silvia, que chegou a ser demitida do emprego por ter perdido dias de trabalho e não apresentar justificativa por estar envergonhada das lesões no rosto e corpo, resultantes da agressão. Dona Silvia se recorda de dois episódios de espancamento em sua vida. Em ambas as situações a motivação da agressão teria sido o ciúme. No primeiro episódio, o marido calçou um par de coturnos para agredi-la com pontapés.

Ele me deu chutes calçado com coturno, por ciúmes. Ele colocou o coturno só pra me bater. [...] Demorei uns 20 dias pra poder voltar pra trabalhar. Eu fui mandada embora. Não tive coragem de contar porque tive vergonha. Criei muito ódio dele. Na segunda vez, ele rasgou minha roupa pra me estuprar.

Saffioti & Almeida (1995) consideram que os homens que agredem suas companheiras apresentam predileção por atingir partes predominantemente visíveis do corpo, especialmente o rosto, pois representa a beleza e identidade da mulher. Jacobucci (2004) afirma que, nestes casos, a mulher se vê obrigada a se ausentar do trabalho devido à vergonha de aparecer em público, resultando em prejuízos pessoais, para a renda da família e para a economia do país. Afirma, também, que as mulheres agredidas tendem a apresentar quadros depressivos com maior frequência.

A necessidade do sustento fez Dona Joana, 56 anos, viúva, suportar o marido alcoólatra por muitos anos. A inexistência de local para deixar os cinco filhos para trabalhar era um fator complicador. Assim, Dona Joana dependia financeiramente do seu esposo. Ele trabalhava como boia-fria. Em dia de pagamento, ele gastava tudo no bar, chegava em casa alcoolizado e forçava relações sexuais com Dona Joana. Se ela se recusasse, ele a agredia.

Ele ameaçava querer me matar. Era tudo da bebida, mas a gente nunca sabe, né? Ele queria dormir comigo e eu não aceitava. Que mulher vai aceitar que ele chega da roça, nem banho não toma, com fedor de cachaça? Mulher nenhuma ia

aceitar. Ele tentava me dar socos, mas eu me defendia, saía da reta. [...] Eu não procurava ajuda porque o certo mesmo era deixar ele de mão. Que eu via que não tinha condições. Eu separava, mas ele voltava, ele perturbava, eu deixava ele voltar por causa dos filhos. Eu dependia dele porque eu não tinha onde deixar meus filhos pra trabalhar. Eu ficava em casa cuidando dos filhos, vivendo das migalhas dele.

Dona Valéria, ao ser questionada sobre as situações em que se envolveu em relações violentas, justifica a agressão sofrida assumindo-se como provocadora do evento.

Já bateu por que eu provoquei, né? [...]. Principalmente, quando eu estava grávida, eu tinha acesso de intolerância, eu não suportava. [...] Provoco assim... não fazendo as coisas dentro de casa. [...] Comida e sexo pra eles, se não tiver, eles morrem, né? Comida, sexo e dinheiro são os três itens que eles morrem por isso.

Na divisão sexual do trabalho construída pela sociedade, cabe ao homem a função produtiva e à mulher a função reprodutiva. Assim, as funções reprodutivas da mulher encerram os cuidados do lar, da família e do serviço sexual prestado ao homem. Day et al. (2003) afirmam que há um padrão repetitivo de comportamento dos cônjuges em relação às suas companheiras, voltados para o controle e dominação e não somente um ato único de agressão física. Os autores ainda destacam a coerção sexual como violência praticada contra as mulheres. Tal fator é agravado pela condição feminina na função reprodutiva que a ela é imposta. A naturalização dessa função faz com que as mulheres tendam a aceitar esta condição como um dever, e os homens, como um direito. A negação às relações sexuais pode desencadear agressões físicas e estupro, devido à “violação” do direito masculino de atender à sua “necessidade fisiológica” e à sua masculinidade.

Azevedo (1985) observou em seus estudos que a negligência no cumprimento das tarefas domésticas e a recusa às relações sexuais forçadas seriam fatores que desencadeariam episódios de violência. Segundo a autora, a violência ocorre quando a mulher viola o que o homem impõe como seus direitos inquestionáveis: ter um lar bem cuidado e ter a disponibilidade de sexo com sua companheira a qualquer tempo, sendo estas as obrigações da esposa. Scott, Rodrigues e Saraiva (2010) relataram o não cumprimento de tarefas domésticas como o motivo mais significativo para desencadear desentendimentos entre os casais no espaço rural, onde a divisão sexual do trabalho é muito rígida.

Independentemente do tipo de agressão, marcas psicológicas alteram o comportamento e a autoestima da mulher agredida (VASQUEZ, 2009). A violência faz com que a mulher se sinta inferior ao homem e esse efeito se torna devastador por gerar uma impotência tanto no espaço familiar, quanto no espaço social (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995). A própria indiferença ou a exposição da vida íntima da mulher na sociedade pode feri-la emocionalmente. Dona Andreia queixou-se da indiferença do seu marido e da exposição da vida do casal para terceiros, ridicularizando-a e desvalorizando seu trabalho.

Eu falo direto pra ele que sinto falta da atenção dele. [...] Eu me sinto assim, sozinha. [...] Eu acho que muita coisa você tem que resolver entre os dois, dentro de casa. Aí sai falando. Aqui eu passo por isso, também. Vai, acontece alguma coisa e chega na frente, conta “pras” pessoas que nem “é” da família, que não têm nada a ver, que não têm necessidade de estar sabendo daquilo que aconteceu. Aquilo eu acho errado, eu choro de raiva. Aí, eu me sinto muito magoada, eu choro.... Se me desse um tapa, eu acho que não doía tanto igual a isso. [...] Ele fala que trabalha sozinho, que não tem ninguém pra ajudar ele... Eu me sinto



magoada, não valoriza meu trabalho. Aqui é muito serviço, eu não deixo nada pra ele. Serviço de casa, não.

Day et al. (2003) afirmam que os abusos praticados pelo companheiro podem tomar várias formas, como as agressões físicas; o abuso psicológico como menosprezo, intimidações e humilhações (com exposição da vida íntima do casal); a coerção sexual; e o comportamento controlador por meio do isolamento da mulher em relação à sua família e amigos e da vigilância constante sobre suas ações. Esses abusos praticados pelos homens são naturalizados pelas normas socioculturais que concedem a eles a dominação e o controle sobre o comportamento feminino.

Saffioti e Almeida (1995) consideram essa reação masculina como impotência e insegurança, o homem utiliza seu poder sobre a mulher como forma de autocomiseração. Muitas vezes os homens são inferiorizados perante outros homens em sua vida pública e, para manter sua autoestima, inferiorizam os demais membros da família, especialmente a mulher.

A REAÇÃO COMO SAÍDA

Todas as entrevistadas que admitiram ter sofrido violência física reagiram de diversas formas. E, conforme os relatos, as mulheres puderam se livrar da relação violenta por meio do abandono do marido ou quando se tornaram viúvas.

De acordo com Day et al. (2003), as reações femininas são diversas, sendo que algumas resistem, outras fogem e outras se submetem aos maridos como forma de manutenção da paz no lar. A maior parte das mulheres não interrompem a relação por medo de represálias, por dependência emocional ou financeira, por se preocupar com os filhos e pela esperança na mudança do comportamento do parceiro. No entanto, muitas mulheres abandonam seus parceiros violentos, apesar das dificuldades financeiras, sendo que, segundo os autores, as mais jovens seriam mais propensas a abandonar a relação. Já, com as mulheres mais maduras, a viuvez seria um refúgio. Os autores também afirmam que é comum o abandono seguido de retorno em sucessivas vezes antes do fim definitivo da relação. E, muitas vezes, a violência continua ou aumenta após o término da relação.

Saffioti e Almeida (1995) consideram que, na maioria das vezes, a mulher transita entre os espaços da submissão e da rebeldia, os quais não somente se alternam, como também convivem. Dona Walquíria se separou do marido e passou a viver com um homem casado, 42 anos mais velho, com quem teve mais dois filhos e cujo relacionamento perdurou por 35 anos. A sua forma de reagir foi sair do primeiro casamento e encontrar a proteção de um homem mais velho, não violento, substituto diverso da figura do pai.

[...] Ele me tratava como se fosse uma filha, ou coisa assim. Nem como amante, nem como mulher ou companheira. Ele me tratava como filha. Eu tinha 17 anos e ele com 59 anos. A gente viveu muito bem. Quando ele morreu eu já estava aqui (no assentamento).

As famílias do meio rural foram julgadas como fortemente tradicionais, mas que vêm passando por transformações devido à inserção de novos valores advindos pelo acesso às novas tecnologias, como também pelo estreitamento das relações rural-urbanas. Embora, com a entrada de novos valores ainda permaneçam os tradicionais, como a conformação patriarcal das relações familiares, observam-se o desenvolvimento de novas formas de conjugalidades, à semelhança do processo urbano de formação familiar. Assim, a ocorrência de divórcios e novas uniões passam a compor a realidade das relações familiares da população rural (ROSADO, 2010).

Dona Valéria sempre reagiu à violência física. Ela não se considera vítima, apesar de ter sofrido agressões físicas e verbais, pois reagia com socos, tapas e lançamento de utensílios domésticos. Ela afirma: “a violenta sou eu”, pois além de revidar, não permanecia nas relações violentas. Abandonava o companheiro e denunciava a ocorrência, mas admite que não pode contar com o poder público. Com o último parceiro, denunciou-o na Delegacia Especial de Atendimento à Mulher (DEAM) onde lhe foi sugerido que ela abandonasse a propriedade, juntamente com os filhos, para ficar sob proteção do abrigo. Dona Valéria se recusou a abandonar a sua propriedade, herança do seu pai, único patrimônio que possuía. Preferiu enfrentar tudo sozinha. O companheiro foi assassinado como consequência de seu envolvimento com drogas. Para ela foi um alívio.

Eu parti pra cima dele. Mas “da onde” que nós “tem” força pra bater em homem? Você bate, mas não machuca. Eu ficava com raiva e quebrava as coisas dentro de casa, porque não acertava nele. E tinha que comprar tudo de novo. Já joguei uma foice nele e ele fugiu “de” cavalo. [...]. Procurei (a DEAM) por que ele era usuário de droga e brigava demais, meus filhos ficavam vendo aquilo, ele xingando, não queria trabalhar, não queria fazer nada. E eles disseram pra eu sair de casa, abandonar a casa. Aí, eu falei que não. Daqui eu não saía. Que eles arrumavam um lugar para botar eu e minhas filhas, mas que era pra eu sair daqui. Mas, eu falei que não, era tudo o que ele (o companheiro) queria.

Scott, Rodrigues e Saraiva (2010) afirmam que a questão geográfica é um complicador desta realidade marcada por fatores simbólicos e culturais, pois as políticas públicas de proteção à mulher não foram pensadas para a realidade rural. E, conforme exposto por Cerqueira et al. (2015), essa condição reforça a crença do agressor quanto à impunidade.

Dona Joana, quando alcançou sua independência financeira como trabalhadora rural, abandonou o marido. Com a oportunidade de ter a própria terra, participou do movimento para obter o lote no assentamento. Dona Joana se sente realizada também no amor, atualmente, pois vive um relacionamento estável há 18 anos com um homem casado e também assentado no mesmo núcleo. A esposa do amante de Dona Joana sabe do relacionamento, mas não contesta. Dona Joana pensa ser melhor assim. “Ele lá e eu cá”.

Dona Isabela também reagia às agressões sofridas pelo primeiro marido, que a espancava com frequência. Em uma das brigas, atirou no marido uma panela com alimento recém preparado.

Já reagi, quebrei uma vassoura nele, taquei um aparelho de som nele. Fiquei com a sensação de vingança, me sentia vingada. E isso tudo acontecia no quintal da mãe dele, dos irmãos. Muitas vezes a mãe e os irmãos ia a favor a mim e contra ele. Uma vez eu fiz uma panela de macarrão com galinha, do jeito que eu peguei do fogo eu toquei nele. Mas a mãe dele ouviu o barulho e veio, a panela bateu nas pernas da mãe dele. Aquilo foi um remorso pra mim tão grande... Foi quando eu vi que aquilo não ia ter mais concerto. Foi quando eu percebi que tinha que separar, que tinha que parar por ali.

Dona Silvia relatou estar preparada quando ocorreu o segundo espancamento. Ela reagiu com os mesmos golpes que sofria e, em seguida, tentou atear fogo na cama do casal. Aquela reação interrompeu definitivamente as agressões físicas que sofria. Após 38 anos de casamento, Dona Silvia resolveu se separar por não mais tolerar a convivência.

Ele me agrediu, mas apanhou também. [...] Quando ele me deu um soco e eu soquei ele também, ele me empurrou



contra a parede e eu empurrei também. Aí, eu peguei um vidro de álcool e joguei na cama. Quando eu risquei o fósforo ele apagou o fogo, discutimos e encerrou naquilo.

Dona Serafina também já revidou, lançando uma panela sobre o marido agressor: “ele me deu um tapa no rosto, já levei uns três tapas. Eu, com raiva, eu joguei a panela de pressão nele”. Saffioti e Almeida (1995) também afirmam que a maioria das mulheres revida a violência sofrida utilizando-se principalmente de utensílios domésticos. Isso significa que se está lidando com relações onde, mesmo em desigualdade de condições, a mulher reage de alguma forma.

A única entrevistada que procurou ajuda da DEAM, Dona Valéria, não alcançou seus objetivos de proteção. Dona Serafina não confia na justiça como meio de libertação das agressões. Quando foi questionada sobre o conhecimento da Lei Maria da Penha, ela foi categórica ao responder.

Já ouvi falar, mas não está resolvendo nada, com as coisas que tem acontecido, né? Parece que aumentou mais. Não entendo nada desse negócio de lei, mas está aumentando muito. Eu não acredito em lei, só acredito resolvendo. Quando a mulher apanha do marido fica por isso mesmo. Ou, então, ela manda matar, né? Ou ele ou ela manda matar, por que não tem jeito. O que está valendo aí é só matar. Meu filho matou a mulher que casou com ele. Eles brigavam muito.

De fato, conforme observado por Waiselfisz (2015), sob a égide da Lei Maria da Penha, de forma geral, ainda permanece em ascensão a taxa de vitimização de mulheres por violência doméstica, apesar de o Estado do Rio de Janeiro ter conseguido reduzi-las. No entanto, há de se considerar também que tem havido um aumento do número de registros de denúncias de violência contra a mulher (CARNEIRO e FRAGA, 2012), o que pode explicar parcialmente a ascensão da taxa de vitimização. Mas, a violência ainda persiste e a principal causa é a impunidade ou demora na resolução dos casos (CARNEIRO e FRAGA, 2012; CERQUEIRA et al., 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visão idílica do rural parece traduzir uma paz aparente. Mas, esse espaço guarda histórias de dominação e conflito. Aquelas relatadas pelas mulheres do Assentamento Zumbi dos Palmares evidenciam que, em termos de violência doméstica e desigualdade de gênero, as famílias rurais são muito semelhantes às urbanas. Apesar da proximidade com a cidade neste caso específico, a dificuldade de deslocamento, a distância entre as residências e a ausência do poder público nessas comunidades rurais contribuem para o reforço do silêncio dessas mulheres diante das agressões.

As queixas das mulheres quanto à negligência do poder público com as comunidades rurais podem indicar um importante campo de pesquisas sobre a saúde da mulher rural e das especificidades em serviço social, psicologia e políticas públicas voltados para esta área. Um levantamento sobre a violência doméstica, suas causas e consequências, nos assentamentos de reforma agrária do município de Campos dos Goytacazes evidenciaria a necessidade de políticas públicas específicas e de maior atenção dos serviços de proteção à mulher para o espaço rural do município.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Maria Amélia de. **Mulheres espancadas: a violência Denunciada**. São Paulo: Cortez, 1985.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 160p.

BRASIL. Presidência da República. Unidades móveis já atenderam mais de 25 mil mulheres em comunidades rurais. **Portal Brasil**. 2015. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/06/unidades-moveis-ja-atenderam-mais-de-25-mil-mulheres-em-comunidades-rurais>>. Acesso em: 05 jan. 2016.

CARNEIRO, Alessandra Acosta; FRAGA, Cristina Kologeski. A Lei Maria da Penha e a proteção legal à mulher vítima em São Borja no Rio Grande do Sul: da violência denunciada à violência silenciada. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 110, p. 369-397, abr./jun. 2012.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 11, p. 53-75, Out. 1998.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras, violência e pobreza. In: **Programa de Prevenção, Assistência e Combate à Violência Contra a Mulher – Plano Nacional: diálogos sobre violência doméstica e de gênero: construindo políticas públicas/Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres**. Brasília: A Secretaria, 2003, pp. 11-19.

CERQUEIRA, Daniel; MATOS, Mariana; MARTINS, Ana Paula Antunes; PINTO JUNIOR, Jony. **Avaliando a efetividade da Lei Maria da Penha**. Texto para discussão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - Brasília: Rio de Janeiro: IPEA. 2015.

COSTA, Maria da Graça Silveira Gomes; DIMENSTEIN, Magda Diniz Bezerra; LEITE, Jader Ferreira. Condições de vida, gênero e saúde mental entre trabalhadoras rurais assentadas. **Estudos de Psicologia**. v.19, n. 2, p.89-156, abr/jun, 2014.

DAY, Vivian Peres et alli. Violência doméstica e suas diferentes manifestações. **R. Psiquiatr.**, v. 25(suplemento 1), p. 9-21, Abr. 2003.

GOODMAN, L. Snowball Sampling. **Annals of Mathematical Statiscs**. n.32, p.148-170,1961.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Agropecuário 2006. Agricultura Familiar. **Censo agropec.**, Rio de Janeiro, p.1-267, 2006

JACOBUCCI, Patrícia Gugliotta. **Estudo psicossocial de mulheres vítimas de violência doméstica, que mantêm o vínculo conjugal após terem sofrido as agressões**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Médicas) – Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

LANGLEY, Roger; LEVY, Richard C. **Mulheres espancadas**. Fenômeno invisível. São Paulo: Hucitec, 1980

PINTO, Andréia Soares; MORAES, Orlinda Cláudia R. de; MONTEIRO, Joana. (Orgs.) **Dossiê Mulher 2015**. Rio de Janeiro: Instituto de Segurança Pública, 2015. 98 p.

ROSADO, Katia Milagres. **Casamento na roça: uma análise no município de Porto Firme, Zona da Mata de Minas Gerais**. 2010. 139 f. Dissertação (Mestrado em Economia familiar) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2010.

SAFFIOTI, Heleieth I.B., ALMEIDA, Suely Souza de. Violência de gênero: poder e impotência. Rio de Janeiro: Revinter. 1995. 218p.

SCOTT, Parry; RODRIGUES, Ana Cláudia; SARAIVA, Jeiza das Chagas. Onde mal se ouvem os gritos de socorro: notas sobre a violência contra a mulher em contextos rurais. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda. (Orgs.) **Gênero e geração em contextos rurais**. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

SILVA, Luciane Lemos. **CEVIC: a violência denunciada**. 2005. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

VASQUEZ, Gislayne Cristina Figueiredo. A Psicologia na Área Rural: Os Assentamentos da Reforma Agrária e as Mulheres Assentadas. **Psicologia ciência e profissão**, v. 29, n. 9, p. 856-867, 2009.

VIEIRA, Leticia Becker, et al. Abuso de álcool e drogas e violência contra as mulheres: denúncias de vividos. **Rev Bras Enferm.** v. 67. n. 3, p. 366-72. mai/jun, 2014.



WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015**. Homicídio de mulheres no Brasil. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 09 jan. 2016.



HOMOFOBIA NA ESCOLA: PROBLEMATIZANDO GÊNERO E SEXUALIDADE ENTRE ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO

Luan Layzon Souza Silva*

Francisco Francinete Leite Junior**

* Graduado em Psicologia pelo Centro Universitário Dr. Leão Sampaio - UNILEÃO

** Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Graduado em Psicologia pela Faculdade Leão Sampaio (FALS), possui Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional (KURIUS), História Social (URCA), Gestão Escolar (FJN) e Metodologia do Ensino Fundamental (FJN). É Integrante do Geni - Grupo de Estudos sobre Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades na Educação e na Saúde (UERJ) e do LIEV - Laboratório Interdisciplinar de Estudos da Violência (FALS). Docente do Curso de Psicologia do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio.

PALAVRAS-CHAVE. Homofobia. Gênero. Sexualidade. Escola.

RESUMO: Para além do ensino e aprendizagem, a Escola, sob a perspectiva do Plano Nacional de Educação (2014-2024), deve ser cultivadora de socialização, proporcionando espaços seguros para que aconteçam encontros, desencontros, contatos, comunicações e diversidades. Longe dessa realidade a Escola contemporânea compõe uma rede de mecanismos sociais de formação de sujeitos e apresenta-se como um lugar restritivo que, na maioria das vezes, não cumpre com seu papel de cultivadora da diversidade, agindo pelo cumprimento de suas normas e regras socialmente construídas, colocando à margem todos aqueles que não se enquadram em seus ideais. O presente trabalho objetivou problematizar gênero e sexualidade no contexto escolar com foco nas questões em torno da homofobia, apresentando-se enquanto uma pesquisa de abordagem qualitativa e natureza exploratória, sob a forma de pesquisa-intervenção. Para tanto, foram realizadas oficinas em uma escola de ensino médio da cidade de Juazeiro do Norte-Ceará. Os dados obtidos foram organizados em categorias, tais como as experiências de gênero e sexualidade dentro da escola e a homofobia, construindo-se, por fim, uma análise desse conteúdo. Para tanto, conclui-se que as vivências de gênero e sexualidade na escola estão pautadas em medo, sofrimento e violação de direitos, onde não existe espaço favorável para a discussão de tais temas ou vivências de tais experiências.

1 INTRODUÇÃO

As lutas pelos direitos das mulheres, os fatos que desencadearam o surgimento e o amadurecimento do feminismo no século XX provocaram na sociedade discussões acerca dos aspectos sociais e as representações construídas sobre os sexos, apresentando o conceito de gênero, trabalhando os papéis de homem e mulher não sob um viés reducionista. Onde se levava em consideração apenas aspectos biológicos como construção social e componente da identidade dos sujeitos, sendo plurais e diversas as formas de representação e de experiências quanto ao ser homem e ao ser mulher. Atrélado a esses debates emergem também discussões sobre como as pessoas vivenciam sua sexualidade, percebendo a relação entre o conceito de identidade sexual com o de gênero, entendido também, como algo inacabado e em construção.

A partir da segunda metade do século XX, as questões sobre e em torno de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transgêneros, Travestis (LGBT) e todas as modalidades identitário/sexuais desviantes do modo hegemônico representado pela heterossexualidade compulsória passaram a auferir um crescente espaço sendo evidenciados frente a sociedade trazendo repercussões muitas vezes não favoráveis para essa comunidade discursiva vista pela sociedade como minoria.

Com o que fora construído sobre e em torno da comunidade LGBT, as representações sociais acerca das pessoas LGBT está pautada na diferenciação construída historicamente entre um “eu civilizado” e um “eu selvagem” que por sua vez seriam as raízes dos conceitos de aceitável e inaceitável (BORRILLO, 2011). A Sociedade, baseada na ideia biológica e reducionista de sexualidade¹, demonstra que esta se construiu em espaços heteronormativos, onde aqueles que não se enquadrassem a norma se tornariam a margem. A violação dos direitos a diversidades sexuais e de gênero, são percebidas como homofobia (UNESCO, 2013).

Os diversos mecanismos existentes na sociedade, a saber: política, religião e ciência, que ensinam formas de viver e são construtores de sujeitos, ao longo da história, colaboraram ou colaboram para a conservação da ideia de que a pessoas não heterossexuais e de gênero não esperado socialmente estão no campo do anormal, abrindo espaço para a manifestação e manutenção da homofobia (FELIPE; BELLO, 2009). A escola, como um desses espaços de socialização, apresenta para além de ensino e da aprendizagem dos conteúdos escolares, espaços de encontro das diversidades e vivências de subjetividades, sendo que isso nem sempre acontece, apoiando-se no pensamento heteronormativo socialmente aceito.

As discussões sobre gênero, sexualidade e homofobia, além das intervenções, coletas e análises de dados apresentados

1 Sabe-se que a ideia biológica e reducionista de sexualidade é algo bastante complexo, pois o "determinismo biológico" vai além da diferenciação entre vaginas e pênis, invade os corpos e os regula conforme a biopolítica que nos incita a pensar como esta age sobre os corpos transformando-os. Tais intervenções somente são possíveis atualmente devido as tecnologias, que se mostram presentes no cenário atual.



nesse trabalho, configuram-se de valia a todos os profissionais que circulam dentro dos ambientes escolares, buscando apresentar a escola não só como um mecanismo de ensino e aprendizagem, mas como um espaço de vivência de subjetividades e respeito a elas. Problematicar é gerar diálogos, aprendizado, respeito aos Direitos Humanos e às subjetividades, as discussões contidas nesse estudo podem somar-se a vida acadêmica e profissional das pessoas, além de contribuir com o campo crescente no âmbito da Psicologia.

Os dados disponibilizados pela Secretaria de Direitos Humanos (SDH) da Presidência da República sobre a violência homofóbica de 2012, apresenta análises feitas a partir dos dados provenientes do Disque Direitos Humanos (Disque 100). As estatísticas analisadas referem-se às violações reportadas, não correspondendo à totalidade das violências ocorridas cotidianamente contra LGBT, uma vez que grande parte das infrações não são notificadas formalmente e com isso criam um retrato inverossimilhante.

Segundo o estudo, em 2012, foram registradas pelo poder público 3.084 denúncias de 9.982 violações relacionadas à população LGBT, envolvendo 4.851 vítimas e 4.784 suspeitos. Em relação a 2011 houve um aumento de 166,09% de denúncias e 46,6% de violações, quando foram notificadas 1.159 denúncias de 6.809 violações de direitos humanos contra LGBT, envolvendo 1.713 vítimas e 2.275 suspeitos.

Para tanto, esta pesquisa parte da seguinte problemática: Como os estudantes do Ensino Médio vivenciam gênero e sexualidade dentro da escola? Apresenta-se como objetivo problematizar gênero e sexualidade naquele ambiente com foco na homofobia, buscando-se compreender os devidos conceitos aplicados no contexto escolar.

2 GÊNEROS, SEXUALIDADES E HOMOFOBIA: DISCUTINDO A DIVERSIDADE

Problematizar gênero e sexualidade com foco nas questões voltadas para a homofobia, vão além de analisar conceitos e seus respectivos períodos históricos, mas sim agregar práticas discursivas ou não. Tal fato faz o objeto de estudo adentrar as noções de “verdadeiro” e “falso”, constituindo-o como conhecimento agregado ao pensamento, levando a algo que ultrapasse o limite do mesmo, proporcionando uma vivência do pensar (FOUCAULT, 1978). Mesmo entendendo que problematizar vai além, é imprescindível conhecer conceitos e apropriar-se dos mesmos na busca de um entendimento geral dos temas aqui tratados.

Para entender a construção do conceito de gênero e sexualidade e submergir nas discussões sobre o tema, é preciso lembrar de que essas questões são advindas da modernidade. Foi a partir dela que se começou a pensar e discutir sobre o assunto; mesmo a sexualidade estando presente em toda a história da humanidade, Foucault (1988, p. 36) escreve que “[...] o que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim terem se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo”.

Tomando a partir da leitura foucaultiana percebe-se que no século XVII, os assuntos de sexualidade se limitavam aos quartos escuros dos pais, baseando-se em uma moral vitoriana, onde a sexualidade era muda e contida, período este, onde a sociedade burguesa viveu uma verdadeira repressão sexual. No século XVIII uma abertura crescente que perdura até

tempos hodiernos para a discussão de assuntos sobre o sexo por parte de instituições como a igreja, a escola, a família e até o consultório médico, que buscavam proibir e controlar a população, trazendo a noção de controle do ato sexual, controle da natalidade e das questões da gravidez precoce e qual a idade ideal da primeira relação sexual, reduzindo a sexualidade apenas a questões biológicas. A sociedade por motivos econômicos e de visão de futuro começa a pensar e discutir sobre sexualidade, mesmo que de forma discreta e reducionista (FOUCAULT, 1988). Porém os estudos foucaultianos centram-se na Europa, sendo este localizado e não podendo ser universalizado. No entanto nos oferece uma possibilidade de leitura.

No século XIX a luta das mulheres, em especial pelo movimento sufragista², deu início ao que chamamos hoje de feminismo, que traz à tona estudos e discussões sobre os aspectos sociais e as representações construídas sobre os sexos. Utilizando-se do conceito de gênero e trabalhando os papéis de homem e mulher não por um viés reducionista, onde se levava em consideração apenas aspectos biológicos, como nos séculos passados, mas, como construção social e componente da identidade dos sujeitos, sendo plurais e diversas as formas de representação de ser homem e ser mulher (LOURO, 1997).

Simone de Beauvoir, contribui com a noção de gênero como componente da identidade das pessoas e de sexo vivido, onde o sexo não seria algo puramente biológico, mas algo vivido dentro de uma cultura, trabalhando ainda com a noção homogenia e unitárias de sexualidade (BEAUVOIR, 1949).

A partir do feminismo, Louro (1997) conceitua gênero aliado aos sentidos linguísticos e de luta, nos atentando que não é sob as características sexuais que o ser masculino e feminino se construirá, mas nas representações e valorizações desses conteúdos, concluindo que ao analisarmos as relações de homens e mulheres em uma determinada cultura, é importante observar as representações sociais construídas sobre os sexos e não somente nos sexos. O conceito de gênero apresentado acima abarca, além das questões biológicas, questões sociais e históricas, levando em consideração que as representações sobre os sexos seriam colocadas dentro do contexto das práticas sociais, tornando-as componentes do processo histórico da cultura e dos indivíduos.

Contrapondo a noção já apresentada, Butler (2003) acrescenta e critica a construção do conceito de gênero quando questiona se os sexos também não seriam uma construção histórica, agregando finalmente a biologia ao campo do social, apresentando outra possibilidade frente a velha dicotomia entre sexo e gênero. A teórica ainda acrescenta que gênero não deve ser visto apenas como as representações sociais inserida nos sexos, indo muito além, colocando a noção de flexibilidade na relação sexo e gênero, se despreendendo na noção binária ocidental de sexualidade.

O movimento feminista luta por igualdade de gênero, sendo que no mesmo cenário histórico com contribuições do movimento feminista surge um movimento em prol da causa LGBT, onde gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros entram na luta por seus direitos. Essas ditas minorias foram alocadas em posições de vulnerabilidade sob a óptica de todos os tipos de violência, tal contexto tem seu grau de complexidade elevado, uma vez que no Brasil não existe uma legislação que ampare de forma plena a essa comunidade, Borrillo (2001) acredita que a base da não aceitação da pessoa LGBT se encontra na diferenciação construída historicamente de um “eu

2 O termo sufragismo remete ao direito de participação nos processos eleitorais, nesse sentido, o movimento sufragista feminino refere-se às lutas realizadas a fim de conquistar o direito de participar das decisões políticas.



civilizado” e um “eu selvagem” que por sua vez seriam as raízes dos conceitos de “aceitável” ou “inaceitável”, sendo que essa não aceitação e violação dos direitos das pessoas motivadas pelo desrespeito a orientação sexual ou identidade de gênero real ou percebida é chamada de homofobia (UNESCO, 2013).

O conceito de homofobia foi trabalhado inicialmente por K. T. Smith, em 1971, com o objetivo de descrever as características nosológicas de alguém que era considerado homofóbico, o conceito estava mergulhado em um viés clínico. No ano seguinte, o psicólogo clínico George Weinberg trabalha com um conceito de homofobia mais estruturado e aceito socialmente. O autor agregou os dois radicais gregos no sentido de homo como semelhantes e fobia sendo medo, o medo de homossexuais ou homossexualidades e trabalhou o conceito baseado em vertentes clínicas. A homofobia foi vista por muito tempo como o medo de permanecer dentro de um lugar fechado com pessoas homossexuais, sendo que o termo estava mais ligado à psicopatologia e somente a ela (BORRILLO, 2001).

Weinberg tratou a homofobia para além do medo, colocando-a como ódio, aversão, desprezo e desconfiança a pessoas homossexuais, sendo que o conceito ainda estava preso e reduzido a uma única causalidade que seria a de cunho emocional, sendo ela negativa e psicológica. Nesse viés clínico, acreditava-se que essas emoções negativas, em alguns casos, seriam de base inconsciente, compreendendo a homofobia como uma resposta desse inconsciente ao desejo homossexual presente, compondo como um sintoma da homofobia a fuga da presença de homossexuais ou do próprio universo homossexual, nesse sentido a homofobia enquadra-se como doença, decorrente de um discurso totalmente medicalizado. As discussões na sociedade permaneciam a todo vapor, alguns defendiam a homofobia como doença, livrando a homossexualidade desse viés patológico, e outros, ao contrário, colocavam a homossexualidade como doença, livrando a homofobia desse estigma (JUNQUEIRA, 2009).

Vale ressaltar que no ano de 1973, depois da conceituação de homofobia por George Weinberg, a Associação de Psiquiatria Americana (APA) retira a homossexualidade de seus manuais de diagnósticos, sendo modelo para a Organização Mundial de Saúde (OMS) que, no ano de 1990, retira a homossexualidade da Classificação Internacional de Doenças (CID). Lopes (2004) traz a ideia de que a homofobia deixaria de ser vista como algo negativo apenas para questões de homossexualidade, ou seja, de cunho de orientação sexual, mas toda a comunidade LGBT. Apresenta-se a noção de gênero defeituoso, compreendendo que esse pensamento seria um medo da perda das figuras construídas historicamente de homem e de mulher. Borrillo (2011) trabalha o conceito de homofobia subdividindo-o e relacionando-o com outros tipos de preconceito como o racismo, misoginia e sexismo. Para o autor, a homofobia seria expressões e sentimentos de repulsa ou hostilidade a toda a pessoa tida ou percebida como LGBT.

3 AS VIVÊNCIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE NA ESCOLA E A HOMOFOBIA

Alguns mecanismos sociais colaboraram e colaboram para manutenção de espaços geradores de homofobia na sociedade. Em se tratando de homofobia e religião, vale recordar principalmente as crenças de base judaica e cristã que tem a heterossexualidade como normalidade, trazendo uma visão negativa da pessoa LGBT. Filho (2009) destaca que ao longo da história o preconceito tornou-se a forma de opinião religiosa, envolvida na crença naturalista de sexualidade, onde

a heterossexualidade é a forma apresentada como herdada da própria natureza, compreendendo essa natureza como uma criação divina, onde tudo aquilo que se afastar dessa forma natural de existir, não contraria somente a natureza, mas sim a palavra “sagrada de Deus”, nesse sentido a pessoa LGBT é percebida nas comunidades religiosas, adentrando o campo dos pecados graves, anomalias, depravações, entre outras denominações de cunho negativo.

As Ciências Médicas e Sociais integraram as discussões sobre a sexualidade como um fato científico, podendo ser reconhecida, estudada e normatizada, demonstrando que a divisão entre homens e mulheres, ou seja, dos respectivos sexos, estaria presente nos primórdios da organização social, trabalhando na relação natureza-cultura, delimitando seus espaços sem a inclusão de pessoas não heterossexuais e de gêneros não aceitos.

No âmbito político, o liberalismo apresenta a noção de público e privado, colocando a homossexualidade no âmbito do privado, sendo ela algo íntimo, afastando-a das relações mais públicas e sociais e mantendo-a como anormalidade, também o fascismo, nazismo e estalinismo, na formação ou manutenção da raça superior, colocavam a homossexualidade como selvageria e necessária de higienização (FILHO, 2009).

A escola como espaço de socialização, onde acontecem diariamente encontros, desencontros, contatos, comunicações e diversidades em vários sentidos, inclusive em gêneros e sexualidades, também não podemos esquecer que a escola compõe a rede de mecanismos sociais de subjetivação, sendo influenciada por outros mecanismos como a religião, ciência e a política, e que como instituição se apresenta como lugar restritivo que, na maioria das vezes, não cumpre seu papel de espaço propício as diversidades por conta de suas normas e regras. Sabemos que atualmente o Brasil vivencia um debate político pelo qual a Escola não configura-se enquanto centro do debate, apenas cenário de disputa, onde muitos irão defender que a escola não deve trabalhar com o que se chama de “ideologia de gênero”.

Junqueira (2009) afirma que, no decorrer da história da escola brasileira, a mesma se constituiu em pressupostos de bases tributárias de uma força gigantesca, onde se caracteriza por um vasto conjunto de crenças, valores e normas que se colocam como responsáveis pela construção do outro, limitando-o, considerando-o inferior, estranho, doente e criminoso, todas as pessoas que se distanciassem daquilo que seria o ideal social, trabalhando sobre as noções do masculino, branco, burguês, heterossexual, com questões físicas e mentais consideradas sadias, o autor ainda complementa que a escola se construiu em um lugar onde se oprime, discrimina e é celeiro de preconceitos, onde existe um quadro de violências atingindo milhões de jovens LGBT. Essa população vive de maneira distinta, situações delicadas e vulnerabilidades no âmbito social.

Além de ditar normas e regras a escola delimita e forma seus próprios espaços, servindo-se de símbolos e códigos, ela mostra o que cada um pode ou não pode fazer através de seus quadros, crucifixos, santos e esculturas, aponta aqueles e aquelas que são apresentados como modelos (LOURO, 1997). Quando a escola faz uso de suas normas e simbologias para uma construção do sujeito tido como ideal, ou adequado as normas, aqueles que não se enquadram nesse modelo são vistos como anormais, assim abre-se espaço para a manifestação da homofobia, que, por sua vez, ocasiona danos diversos aos estudantes que não se enquadram no modelo.

A UNESCO em pesquisa sobre o perfil dos professores brasileiros, organizada no ano de 2002 em todo o país, com cinco mil professores entrevistados da rede pública e privada,



revelou que 59,7% deles considerava inadmissível a relação homossexual e 21,2% deles tampouco gostariam de possuir vizinhos homossexuais (JUNQUEIRA, 2009).

É exatamente como alguém fora da norma que a pessoa LGBT é vista dentro do ambiente escolar, excluída como se fosse uma patologia contagiosa, os outros criam uma resistência ao contato, pois na imaginação das pessoas a aproximação seria uma adesão à prática ou à identidade LGBT (LOURO, 1999). É perceptível que a homofobia no ambiente escolar é um problema mundial, em dezembro de 2011 no Brasil foi realizada a primeira consulta pública das Nações Unidas sobre bullying homofóbico em instituições de ensino ou homofobia escolar. A pesquisa também foi realizada em mais de 25 países (UNESCO 2013).

4 ASPECTOS METODOLÓGICOS

A abordagem utilizada é de cunho qualitativo, onde não foi importante a coleta de dados numéricos, mas registro de experiências vivenciadas em diários de campo além da compreensão do objeto de estudo que por sua vez não pode ser quantificado buscando o entendimento da totalidade do fenômeno e entendendo que o subjetivo é o caminho para se compreender as devidas experiências. Entendo que a natureza da pesquisa é exploratória, onde se procurou adentrar na realidade pesquisada, tornando-a mais clara, se configurando enquanto uma pesquisa intervenção (GIL, 2007).

A pesquisa-intervenção surge nas bases das pesquisas participativas e tem como objetivo vivenciar a busca de investigar a vivência de coletividades nas suas diversidades qualitativas, construindo-se em visões socioanalíticas no tocante que nesse tipo de pesquisa sempre se percebe vínculos entre as bases teóricas e as bases sociais dos conceitos. As pesquisas-intervenção trabalham no sentido de transformação de uma realidade sociopolítica, ou seja, procuram realizar uma intervenção, que seria o ponto de partida para se conhecer o fenômeno, transformar para se conhecer, naturalmente na pesquisa-intervenção se abre espaço para os fatos conflituosos e causadores de tensões, acreditando que eles oferecem possibilidade de mudança. Aspectos como a rede de poder e o jogo de interesses presentes no campo de pesquisa são de fundamental importância e devem ser o alvo da pesquisa-intervenção no sentido de que eles são efeitos das ações cotidianas. O pesquisador busca uma relação dinâmica, próxima e envolvida com os sujeitos da pesquisa, se colocando como membro daquele grupo para melhor adentrar a realidade pesquisada (ROCHA, 2003).

Os sujeitos da pesquisa foram dez alunos do ensino médio, sendo de sexos, gêneros e sexualidades variadas e de idade entre 14 e 20 anos, preenchendo os requisitos: está devidamente matriculado na escola local da pesquisa, se colocar disponível para participação na pesquisa sendo que a metodologia utilizada para o recrutamento desses sujeitos foi técnica snowball ou bola de neve, um sujeito inicialmente convidado indicando outros sujeitos para compor o grupo da pesquisa. Todos os participantes apresentaram o termo de consentimento livre, prévio e informado devidamente assinado se prontificando em participar da pesquisa. O local escolhido para pesquisa foi uma escola pública de ensino médio, da rede estadual, da cidade de Juazeiro do Norte sendo que o núcleo gestor na pessoa da coordenadora pedagógica da escola assinou o termo de anuência favorável à realização da pesquisa em seu espaço.

A coleta de dados se deu a partir da realização de duas oficinas previamente selecionadas e adaptadas de cartilhas do Ministério da Saúde (BRASIL, 2011), tendo como tema

central gênero e sexualidade. Tais cartilhas são advindas de Políticas Públicas destinadas a juventude, mais especificamente do Projeto Saúde e Prevenção nas Escolas (SPE), que têm como objetivo central desenvolver estratégias de promoção dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, de promoção da saúde, de prevenção das doenças sexualmente transmissíveis, do Vírus da Imundo Deferência (HIV) e da Síndrome da Imundo Deficiência adquirida (AIDS), e da educação sobre álcool e outras drogas, com adolescentes e jovens escolares, por meio do desenvolvimento articulado de ações no âmbito das escolas e das unidades básicas de saúde. Acreditando que adolescente aprende mais com adolescente, tais cartilhas trazem em linguagem clara e de forma lúdica, intersecciona Saúde e Educação através de vários temas que são contextualizados e discutido

A partir da adaptação e aplicação das devidas atividades foi realizado o registro em um diário de campo (FRIZZO, 2010) contendo aspectos advindos dos debates e discussões de cada oficina que foram analisados posteriormente. A análise dos dados foi feita a partir de tais relatos registrados, organizadas em categorias definidas posteriormente se configurando enquanto uma análise de conteúdo (BARDIN, 2009). As duas categorias foram estabelecidas após a realização da pesquisa, sendo:

- 1) os conhecimentos sobre gênero e sexualidade;
- 2) vivência de gênero e sexualidade na escola;
- 3) as questões de homofobia.

Os sujeitos de pesquisa foram selecionados previamente por predisposição e interesse pela temática, assinando termo de consentimento livre esclarecido, totalizando dez alunos. As duas oficinas realizadas na escola tematizaram as questões de gênero, sexualidade e homofobia ocorreram no contra turno com a finalidade de resguardar os alunos participantes de ausência na sala de aula. A primeira oficina trabalhou questões de diversidade, diferenças, gênero e sexualidade, onde se pediu que cada participante apresentasse duas características pessoais que percebiam diferentes dos demais participantes, a partir da análise dessas diversidades se iniciou o debate sobre os conceitos de gênero e sexualidade.

A segunda oficina tematizou os estereótipos e homofobia, onde foi colocado ao alcance dos participantes, fichas com rotulações como gay, heterossexual, travesti, não gosto de gays entre outros, cada aluno tirava uma placa e o grupo comentava sobre o rótulo, a partir das discussões dos rótulos se trabalhou a noção de homofobia dos participantes. As oficinas aplicadas na intervenção foram adaptadas da coleção adolescentes e jovens para a educação em pares do Ministério da Saúde com foco nas partes relacionadas à diversidade sexual e de gênero (BRASIL, 2011). Os materiais usados nas oficinas se resumiram a folhas de papel A4, placas com estereótipos feitas de cartolina, pincel e canetas.

Conforme indicado acima, desenvolveu-se uma intervenção composta por duas oficinas adaptadas a partir de manuais do Ministério da Saúde que trabalham com as questões de gênero e sexualidade (BRASIL, 2011), essas oficinas foram aplicadas em uma escola de ensino médio, de grande porte da rede estadual de ensino, localizada na cidade de Juazeiro do Norte, Ceará. Os participantes foram escolhidos a partir da técnica snowball, sendo que um aluno indicava outro, selecionados o total de dez alunos para realização das oficinas. A princípio não determinou como pré-requisito denominar-se homossexual, mas sim interesse em falar sobre os temas em questão.

A análise do resultado da pesquisa, de conteúdo, se concentrou em duas seguintes categorias fixadas após a realização da pesquisa, sendo elas: 1) o conhecimento sobre



gênero e sexualidade, apresentadas na primeira oficina e 2) a vivência de gênero e sexualidade na escola e 3) as questões de homofobia apresentadas na segunda oficina.

5 RESULTADOS E DISCUSSÕES

Na primeira oficina, denominada diversidade, gênero e sexualidade, foram trabalhados os conhecimentos sobre os respectivos conceitos, sendo esta a primeira categoria da análise de conteúdo, onde apenas cinco dos dez participantes compareceram, os mesmos não se conheciam a princípio, mas aos poucos foram interagindo. Entregou-se papéis e canetas para os mesmos, e solicitou-se que escrevessem dois aspectos de sua personalidade que seriam, em sua concepção, diferentes dos demais que participavam da atividade.

Como resposta os alunos escreveram características relacionadas a seu corpo, como a fala ou o cabelo e sobre aspectos de sua personalidade como o humor e a resiliência. Depois, iniciou-se um debate sobre as diferenças apresentadas trazendo como foco a existência da diversidade de pessoas e as questões de gênero e sexualidade. Os participantes demonstraram não saber definir e discutir sobre os conceitos de gênero e sexualidade e expressaram claramente que não encontram espaços para discutir sobre esses temas na escola, mesmo considerando serem assuntos necessários. Louro (1997) expõe que a escola delimita seus espaços, não existindo lugar para aqueles assuntos que problematizem algo que não estaria dentro da norma social como questões de gênero e sexualidade. Na concepção de um dos alunos, gênero seria uma coisa passageira e sexualidade, algo eterno, outra trouxe a noção que gênero seria aquilo que se constrói ao longo da vida e sexualidade aquilo com o qual nascemos, algo inato, concepções de senso comum que consideram o gênero como cultural e o sexo como natural ou inato.

Quando adentrou-se as questões de sexualidade e gênero, um dos alunos expôs sua opinião quando citou que nas questões de orientação sexual a sociedade e até a escola onde estuda “pega bem mais leve”, mas quando se trata de gênero isso se complica. Ele relatou que em sua rua reside um transexual e que ele não sai de casa, não tem vida social e nem amigos, sua casa é sempre fechada, observou que essas questões estão sempre escondidas, que não se tem discussão e que não entende muito. Considera-se que, se relaciona às questões já discutidas sobre os mecanismos que colaboram para a manutenção da homofobia, nesse caso as questões políticas construídas na noção de público e privado do liberalismo, como apresentados por Filho (2009). O estudante complementou que na escola existem vários homossexuais assumidos e que alguns deles não falam ou assumem sua sexualidade. Ele considerou que a sociedade não consegue aceitar qualquer um que se apresente como LGBT pelo fato de estar tão distante da realidade e da vida cotidiana.

Uma das alunas concordou com o posicionamento acima e complementou que, mesmo no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), as pessoas fogem da discussão sobre gênero, relata que viu nas redes sociais e em comentários de pessoas próximas a rejeição para com a questão que trata da identidade de gênero e a violência contra a mulher, descreve ainda que não consegue entender a posição retrograda da sociedade. Borrillo (2011) trata sobre a construção da visão negativa que parte da sociedade sustenta quando se trata de questões de gênero e sexualidade.

Um dos participantes ressaltou a importância daquele debate, pois nunca havia participado de um debate sobre o tema. Afirma ser um assunto importante, informando que, durante sua vida, só falou sobre assuntos de sexualidade na

escola, em disciplinas isoladas que tocavam na temática da educação sexual. No entanto tal disciplina se resumia às questões acerca de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), e como utilizar o preservativo, o que não tira a importância, mas sentia falta de espaços como esses, dentro de sua escola. Outro sujeito da pesquisa relata que, às vezes, conversa com amigos sobre o tema. Um dos participantes comenta que só veio conhecer mais sobre os assuntos quando mudou-se para a escola atual, onde conheceu algumas pessoas com mesma orientação sexual e isso foi muito bom para ele. Visto que o mesmo se identifica como homossexual. A discussão da primeira oficina foi encerrada com a seguinte fala de um dos participantes: “não podemos parar, temos que discutir mais sobre esses assuntos”.

Na segunda oficina, estavam presentes apenas quatro participantes e se discutiu rótulos, diferenças e homofobia, se trabalhando a vivência de gênero e sexualidade na escola e as questões de homofobia, concretizando-se na segunda categoria da análise de conteúdo, onde foi exposto ao campo visual dos participantes várias placas com rótulos, onde solicitou-se para que cada participante escolhesse um rótulo e falasse sobre o que considerava que a sociedade pensa sobre o termo (ou o rótulo) escrito, colocando também seu ponto de vista.

O primeiro rótulo foi: “Eu não me rotulo”. De imediato, os participantes riram e colocaram que o fato de não se rotular já seria um rótulo, pois já se estaria assumindo uma posição, citam um caso de um dos colegas de sala que diz não sentir desejo por meninas e nem por meninos, o grupo de forma homogênia via o “não se rotular” como uma fuga quando se trata de sexualidade, como uma forma de defesa contra homofobia. Quando se trata dessas questões de defesa Junqueira (2009) discursa que a escola não tem se colocado como lugar seguro para comunidade LGBT, privando jovens de viver sua liberdade de gênero e sexualidade por medo de retaliações.

O segundo rótulo era: “Não gosto de Gays”. Um dos alunos relata que esses são as piores pessoas, que em uma de suas voltas para casa um de seus colegas viu um “gay mais escandaloso” e falou para ele: “raça que não presta!” colocando que não tem nada contra, “mas...”, segundo os sujeitos de pesquisa esse “mas...” seria uma forma de preconceito. Quando se traz para a realidade da escola, onde relatam que sofreram com o afastamento de colegas por “assumirem” suas sexualidades desviantes da norma vigente ou por apenas conviverem com gays. Contraindo a isso alguns citam que também encontram na escola pessoas que assumidamente não concordam com uma educação inclusiva para pessoas LGBT, mas que convivem de forma harmônica dentro da escola, “Eu não apoio, mas respeito” cita uma das participantes, apresentando que esta seria uma frase de um grande amigo seu. O grupo debate que esse pensamento seria homofobia ou não, chegam à conclusão que não, citando que as diferenças não são e nem foram motivos de acabar com a amizade, sendo uma relação de respeito, levando a ter a convicção que nesse momento os participantes a partir de suas vivências problematizaram gênero e sexualidade dentro da escola.

Um dos alunos relata que tem cautela quando vai revelar sobre sua sexualidade, afirma que as pessoas que sabem, ele confia plenamente, sendo que o fato de confiar nessas pessoas afastaria a possibilidade de retalhamento por parte de outros. Uma das alunas relata que é lésbica e tinha várias amigas heterossexuais, no entanto a partir do conhecimento de sua sexualidade se afastaram por pensarem que a mesma iria se apaixonar por elas. O grupo relata que vários de seus amigos já perderam amigos de longa data por assumirem sua homossexualidade. Um dos participantes cita um caso que



aconteceu na escola, onde uma pessoa que assumiu sua homossexualidade foi motivo de chacota e brincadeiras dentro da sala de aula, chorava muito pensou em abandonar a escola, faltando vários dias de aula, sendo este um caso de muito sofrimento, nesse momento fica claro a homofobia no contexto escolar e o medo dos estudantes de assumirem sua sexualidade ou até serem vistos juntos a pessoas LGBT por medo de homofobia, seria a fala de Junqueira (2009) que a comunidade escolar e a sociedade em geral estão alicerçadas na heteronormatividade, sendo aquilo que se diferencia dessa norma, inferior, doente ou anormal.

A próxima rotulação “sou lésbica, mas ninguém sabe” o grupo coloca de imediato “A encubada” que tem medo ou foge de vivenciar a sexualidade, relatam que há casos na escola de pessoas assim, que todos falam e sabem, mas essas pessoas não assumem, veem isso como uma fraqueza.

A palavra subsequente seria “Sou afeminado” um dos participantes imediatamente fala com ar de sofrimento, “eu me acho muito afeminado”, o mesmo relata que tem preconceito com gays assim e que afeminados querem se assemelhar a uma mulher e por isso hoje tem tantas pessoas que não gostam de gays. Uma das participantes relata que não só os heterossexuais tem essa visão, mas isso acontece muito dentro da comunidade LGBT, que os próprios, tem essa visão que ser afeminado é feio, relata que a frase “não fico com afeminados” faz parte do meio LGBT, relata que a homofobia de LGBT com LGBT existe e se configura dessa forma, que afeminados é um exagero, algo que excede e isso gera a homofobia, quando se questionou sobre se ser afeminado seria um problema eles se questionaram, colocaram que é exagerado mas não havia problema, que o problema estaria nos outros, falaram como ponto positivo de afeminados, o fato de eles serem corajosos por assumirem de vez sua sexualidade, relatam que tem amigos assim e por ser chamativo é o maior alvo de homofobia,

Outra participante que se apresenta como lésbica relata que não tem amigas masculinizadas e tem problemas com mulheres assim, mostrando algo subjetivo, os relatos citados sobre o parecer com mulheres ou possuírem um comportamento mais feminino estariam relacionados ao conceito de gênero e a visão social do feminino já discutido anteriormente, apresentada por Louro (1997).

A próxima placa foi “sou travesti” relatam adjetivos como: Diva, Finíssima, Mona etc., relatam que é difícil debater sobre, pois não faz parte da realidade deles, nem na escola, a ideia que o grupo tem é que também por ser algo mais explícito seria um grande alvo da homofobia. A próxima afirmava “Sou Lésbica!” uma das participantes se pronuncia “Eu”, o grupo relata que aceitaria uma lésbica, relatam que é mais fácil ser lésbica que gay, a participante que de antemão se colocou como lésbica relata que não, que no geral tudo é difícil, todos estão propícios a homofobia

A próxima placa apresenta a frase “sou Gay e ninguém sabe” colocam ser complicado, pois se tem muitos garotos na escola que tem jeito e dizem que não são, mas segundo uma das participantes, todos sabem, fala que isso também revela medo de homofobia. Na próxima plaqueta sai “Sou transexual” relacionam a transexual a dificuldades e sofrimentos, colocam que esse tipo de pessoas são guerreiras por realmente mostrarem o que são, que nesses casos a homofobia é extrema, que de início a luta é contra seus próprios preconceitos, depois o do mundo, um dos participantes relata que é uma constante transformação.

A próxima afirmação “Sou Gay”, provoca um dos participantes que relata que hoje em dia é mais fácil ser gay, continua colocando que os gays sabem com quem andar,

formam grupos e sabem se comportar, isso os fortalece mais, escolhendo pessoas confiáveis para se relacionar, talvez até pessoas que tem a mesma orientação sexual, coloca que na família é o lugar que ainda é muito complicado e que é lá onde as primeiras manifestações de homofobia acontecem, colocando que o pensamento que a pessoa LGBT é ruim está enraizado nas famílias e na sociedade, nos lembrando a posição de Borrillo (2011), quando fala na construção do pensamento homofóbico.

Um dos participantes coloca que pelo fato de sua mãe ser religiosa ela tem um posicionamento mais conservador, já ouviu a mesma falar mal acerca do assunto. Duas pessoas do grupo falam que são evangélicos e frequentam suas igrejas normalmente, explicam que já viveram situações frustrantes quando em cultos se falava muito mal de homossexuais, uma delas fala que se sente bem quando eles não estão julgando, ambos gostariam que as igrejas despertassem nas pessoas um bem-estar social e não reprimir aspectos da vida, nos lembrando da posição de Filho (2009) destacando que ao longo da história o preconceito tornou-se a forma de opinião religiosa, envolvida na crença naturalista de sexualidade.

O próximo rótulo, “Sou heterossexual”, causou de imediato no grupo o pensamento de que não existe dificuldade em ser heterossexual, um dos participantes coloca que o objetivo dos gays nunca foi transformar um heterossexual em homossexual, mas os heterossexuais sempre querem transformar os gays, o problema se encontra aí. A próxima placa sai “Sou Mulher” colocam que ser mulher também é difícil em nossa sociedade quando se trata de ser dona do corpo, do trabalho e outros, enfim relatam que muito se conquistou, “mas ser mulher ainda é difícil, imagine alguém com traços de mulher?” Colocam que a homofobia também está ligada a isso, a mulher já é considerada uma figura negativa na sociedade, imagine um homem que parece com mulher, fica um questionamento. Por fim o grupo coloca que a homofobia seria a falta de respeito à pessoa LGBT ou vista como, e essa falta de respeito se manifesta de várias formas como o afastamento, a agressão verbal e até mesmo agressões físicas em casos extremos.

Diante dos relatos dos participantes da pesquisa, se percebeu que a vivência de gêneros e sexualidades dentro do contexto escolar, que seria a pergunta inicial, é limitada, pautada no medo de mostrar traços de sua personalidade, no sofrimento de perder amigos e pessoas queridas, além das agressões verbais e físicas. Foi percebido que quando iniciado os debates os participantes se sentiam aliviados em ter oportunidade de falar, além disso, de serem ouvidos, ficou claro que na escola não se discute esses temas, muito menos se abre espaço para a expressão de gêneros e sexualidades em seus ambientes, o ideal seria se esse espaço existisse, não somente com o objeto de pesquisa, como foi esse, mas um espaço seguro para essas vivências e por quê não pensar em uma escola segura, onde todos pudessem ter seus espaços, onde todos aprendessem além de fórmulas matemáticas e regras gramaticais, que a diversidade de pessoas agrega e não segrega.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os assuntos de gênero, sexualidade e homofobia discutidos nesse estudo ainda encontram muita resistência dentro de instituições sociais como a escola, vários estudantes nem sabem do que se trata, muitas vezes pela própria falta de espaços e momentos para essa finalidade. A escola escolhida como campo de pesquisa não mostrou obstáculos para a realização das atividades aqui apresentadas, trazendo a reflexão sobre as mudanças, em passos lentos, onde as



comunidades escolares estão reconhecendo a importância e a necessidade de se conhecer e discutir esses assuntos.

Partimos da problemática de como acontece a vivência de gênero e sexualidade dentro do contexto escolar e a conclusão que chegamos é que essas vivências continuam sendo sofridas, colocadas no âmbito do privado, tratadas como desvio ou doença, uma verdadeira fuga de alguns e refúgio de outros, onde a homofobia é real, causando danos de todas as proporções na vida dos alunos. Por outro lado, a comunidade LGBT dentro da escola busca fortalecimento por meio da criação de vínculos de amizades, onde os mesmos compartilham suas experiências, sentimentos e expectativas, uns dos únicos momentos em que encontram espaço para discutir sobre sexualidade, construir conhecimentos sobre esses assuntos e para serem realmente quem são sem medo de retaliação.

A devida intervenção tinha como objetivo problematizar assuntos como a vivência em relação à diversidade de gêneros e sexualidades no contexto escolar, conseguindo proporcionar um ambiente seguro para que aquele grupo de alunos do ensino médio pudesse pensar e se colocar diante de suas experiências quando se tratava de seus conhecimentos e vivências de gênero e sexualidade, discutindo, contribuindo e construindo saberes a partir da problematização dessas questões, no tocante ao objetivo geral desse trabalho se conclui que o mesmo foi alcançado com êxito. Declaro esse trabalho introdutório, sendo ele a chave para abrir outras portas, outras possibilidades de pesquisa e amadurecimento da vida acadêmica e profissional, contudo já pude concluir que esse tema ainda precisa ser problematizado, de forma coerente e responsável dentro da nossa sociedade. No campo das ciências psicológicas, essas questões ainda se manifestam com muita timidez, sendo desejo meu contribuir para que sejam difundidas e debatidas dentro da área,

Para finalizar, resalto que a pesquisa foi de grande importância para a construção acadêmica e profissional do pesquisador. Sou consciente de que aprender é um processo contínuo, entende-se a mesma como uma etapa concluída e não um processo finalizado, estando aberta para modificações e amadurecimento, sendo esse crescimento parte de um crescimento pessoal.

REFERÊNCIAS

- BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa. Portugal. Edições 70, LDA. 2009
- BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. Paris: Éditions Gailimard, 1949.
- BORRILLO, Daniel. **Homofobia: história e crítica de um preconceito**. Belo Horizonte, Autentica Editora, 2010.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de DST, AIDS e Hepatite Virais. **Adolescentes e jovens para a educação em pares: Diversidade Sexual**. Brasília, 2011.
- BRASIL. Secretaria dos Direitos Humanos. **Relatório Violência Homofóbica**. Brasília, 2012.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro. Civilização brasileira. 2003.
- Conselho Federal de Psicologia. **Psicologia e diversidade sexual: Desafios para uma sociedade de direitos**. Conselho Federal de Psicologia. Brasília, 2011.
- FELIPE, Jane; BELLO, Alexandre Toaldo. Construção de comportamentos homofóbicos no cotidiano da educação infantil. In.: Rogério Diniz (Org). **Diversidade Sexual na Educação: problematização sobre a homofobia nas escolas**. Brasília: MEC/SECAD, 2009.

FILHO, Alípio de Souza. Teorias sobre a gênese da homossexualidade: Ideologia, preconceito e fraude. In.: Rogério Diniz (Org). **Diversidade Sexual na Educação: problematização sobre a homofobia nas escolas**. Brasília: MEC/SECAD, 2009.

FOUCAULT, M. **A história da sexualidade**. Vol. 1: A vontade de saber. 11 Ed. Rio de Janeiro. Graal 1988.

FOUCAULT, M. A impossível prisão – mesa redonda 1978. In: **Ditos & Escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FRIZZO, K. R. Diário de campo: Reflexões epistemológicas e metodológica. In J. C Sarriera. E. T. Saforcado (ORG). **Introdução a psicologia comunitária – Bases teóricas e metodológicas**. Porto Alegre: Sulina. 2010.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Homofobia nas escolas: um problema de todos. In.: Rogério Diniz (Org). **Diversidade Sexual na Educação: problematização sobre a homofobia nas escolas**. Brasília: MEC/SECAD. 2009.

LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Debora. **Homofobia & Educação: Um desafio ao silêncio**. Brasília. Letras Livres; EdiUnB, 2009.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1997.

ROCHA, Marisa Lopes. **Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises**. Psicologia, ciência e profissão. 2003.

UNESCO. **Boas políticas e práticas em educação, em saúde e HIV**, caderno 8, resposta do setor educação ao bullying homofóbico. Brasília, 2013.



ABSTRACT: Beyond of teaching and learning, the School, from the perspective of the National Education Plan (2014-2024) should be a cultivator of socialization, providing safe spaces for encounters, misunderstandings, contacts, communications and diversities. Far from this reality, the Contemporary School composes a network of social mechanisms for the formation of subjects and presents it self as a restrictive place that, for the most part, does not fulfill its role as cultivator of diversity, acting for the fulfillment of its norms and rules socially built, putting the margin all those who do not fit your ideals. This work meant to problematize gender and sexuality in the school context with focus on the issues surrounding homophobia, presenting itself as a qualitative research and exploratory nature, in the form of intervention research. For that, workshops were realized at high school in the city of Juazeiro do Norte - Ceará. The data obtained were organized into categories, such as: the experiences of gender and sexuality within the school and homophobia, and, finally, an analysis of this content was built. It is concluded, therefore, that the experiences of gender and sexuality in the school are based on fear, suffering and violation of rights, where there is no space propitious to the discussion of such subjects or knowledge of such experiences.

Key Words. Homophobia. Gender. Sexuality. School.



A LUTA DOS NEGROS E DAS NEGRAS CONTINUA: ENTREVISTA COM KABENGELE MUNANGA¹

Felipe Bruno Martins Fernandes*

Florita Cuhanga António Telo**

Rosângela Cordaro***

* Docente do Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade (UFBA).

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismos (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

*** Discente do Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).



Crédito: Gabinete do Deputado Estadual Brim Corrêa (PT/BA).



(A) (AUDIODESCRÇÃO)

Esta fotografia foi captada durante a Cerimônia de Concessão do Título de Cidadão Baiano ao Professor congolês Kabengele Munanga. Nela o professor, um homem negro de cabelos brancos e com óculos de armação adornada, se encontra de perfil, com um leve sorriso e a mão repousada sobre o queixo. Vemos apenas o busto do professor e, ao fundo, mãos e papéis.

Em 14 de setembro de 2016, no município de Cachoeira/BA, a Rádio WEB Gira recebeu Kabengele Munanga, Professor Titular de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP). Nessa entrevista, discutimos ações afirmativas, relações raciais no Brasil, as agendas dos movimentos negros e contra as opressões e o papel da escola e da sociedade nas lutas antirracistas.

Rádio WEB Gira: Recebemos hoje um convidado mais que especial, o ilustre professor de antropologia da USP, Kabengele Munanga, que é, no momento, professor visitante

da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), no município de Cachoeira/BA. Tudo bem, Professor?

Kabengele Munanga: Tudo bem. Muito obrigado pelo convite para essa entrevista.

Rádio WEB Gira: Gostaríamos que você começasse nos contando um pouco da sua trajetória, desde os tempos da graduação na Universidade Oficial do Congo até a vinda para Cachoeira.

1 Link da entrevista na Rádio WEB Gira: <http://generoesexualidade.ffch.ufba.br/?attachment_id=884>. Rádio WEB Gira: <<http://cidadaniaeusou.ufba.br/>>. Revisão de Frederico Fagundes Soares.



Kabengele Munanga: Eu sou um ex-colonizado. Nasci em um país que na época se chamava Congo Belga e era colonizado pelos belgas. Agora se chama República Democrática do Congo. Isso depois de passar por outros nomes, como República do Zaire e República do Congo. Lá cresci e estudei durante esse período de colonização.

Fiz a minha graduação em antropologia cultural. Faço parte da segunda geração de universitários daquele país. Terminei o curso em 1969 e, como era o primeiro antropólogo formado na Universidade do Congo, me tornei diretamente professor da universidade. Professor Assistente, que aqui na USP correspondia ao auxiliar de ensino. Nesse mesmo ano, fui para a Bélgica começar o doutorado na Universidade Católica de Louvain. Não pude terminar esse doutorado por questões políticas, porque a ditadura implantada no país tinha alguns opositores, dentre eles, membros da minha família. Em função disso, caçaram a minha bolsa de estudo. Não pude terminar o doutorado na Bélgica e acabei terminando esse doutorado na USP, onde cheguei em 1975, com uma bolsa da própria universidade. Naquela correria, foi um trabalho danado, porque cheguei em 1975, dois anos depois, em 1977, defendi a tese e voltei correndo para me colocar a serviço do país, mas a ditadura não deixou. Então me autoexilei, voltei ao Brasil. Em 1979, dei aulas na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), por dois anos e, a partir de 1980, entrei na USP, que foi a universidade onde me formei, onde fiz a minha carreira, chegando ao topo como professor titular. Estou agora aposentado, já faz quatro anos, e, trabalhando ou dando aulas, sirvo como professor visitante sênior, com a bolsa da CAPES na UFRB.

Rádio WEB Gira: A UFRB é conhecida como uma das universidades mais negras do país. O senhor concorda com essa afirmação? O que você acha da UFRB e qual o papel dessa instituição para o movimento negro hoje no Brasil?

Kabengele Munanga: Eu acho que a UFRB tem esse perfil porque é uma universidade que nasceu no berço do debate sobre as políticas afirmativas, então já nasceu com essas políticas, com reservas de vagas para negros e indígenas. Então, se a gente olhar o perfil da UFRB nas suas várias áreas de formação, eu diria que, proporcionalmente, é a universidade que tem mais estudantes negros, mais professores negros e, um detalhe, mais professoras negras. Então a universidade tem esse perfil. Claro que tem algumas áreas do conhecimento em que a maioria da população ainda é branca, como a área de saúde, as ciências naturais e biológicas, as ciências tecnológicas, mas isso faz parte do processo. Você não transforma tudo de um dia para o outro. Creio que, com o tempo, a UFRB estará mais representativa, porque uma universidade no Recôncavo da Bahia, onde a maioria da população é negra ou afrodescendente, terá uma maioria de estudantes e professores negros, mas esse é um processo, porque, como universidade pública, a UFRB recebe professores de todos os lugares do país que passam por concurso público. O mais importante é a questão da diversidade, que haja representatividade, tanto entre os alunos como entre os professores. Essa representatividade é praticamente a fisionomia social do Brasil: um país de brancos, negros e mestiços.

Rádio WEB Gira: O senhor tem muitas publicações sobre a Lei nº 10.639/2003, de ensino de história da cultura afro brasileira nas escolas. Você acha que essa universidade, que abriga o Mestrado Profissional em História da África, da

Díaspóra e dos Povos Indígenas, pode contribuir para o avanço dessas discussões nas escolas?

Kabengele Munanga: Acho que isso tem a ver com o próprio perfil da instituição, de que falei anteriormente. Você imagina que uma universidade no Recôncavo da Bahia, onde a maioria da população é negra, afrodescendente ou mestiça deve conhecer a sua própria história, a história do negro no Brasil, que foi deixada um pouquinho de lado, e durante séculos só se falava do tráfico negreiro, só se falava da escravidão... Parece que a história parou com a abolição. No entanto, essa história continuou com as lutas sociais, com os movimentos negros, com personagens negras que se colocaram publicamente. A própria cultura negra em plena dinâmica, em plena evolução, no meu entender, deve fazer parte do perfil de uma universidade localizada no coração do Recôncavo da Bahia. Isso não quer dizer que a universidade deve se isolar. A universidade é um universo, deve ser aberta a todas as correntes e diversidades de pensamento, mas uma universidade não deve perder a sua identidade. Aqui não é Harvard, nem Princeton, não é Sorbonne. É uma universidade brasileira que deve em primeiro lugar atender às necessidades da região do Recôncavo da Bahia. Me lembro aqui de uma frase do professor Milton Santos em algum lugar, em que ele diz: "para ser um cidadão do mundo, é preciso ser, antes de mais nada, um cidadão de algum lugar". Ser cidadão do seu país, ser cidadão da Bahia e do Recôncavo da Bahia, isso deve fazer parte do perfil dessa universidade.

Rádio WEB Gira: Você falou que a história do negro não termina com a abolição, mas tem continuidade até os dias atuais. Qual é o lugar das lutas antirracistas na contemporaneidade? Qual é o lugar dessas lutas e quais as agendas do movimento negro hoje?

Kabengele Munanga: Acredito que os movimentos negros deram um grande passo. O primeiro passo é que superaram aquela fase de denúncia, denúncia a todo o tempo. O Brasil é um país racista. Essa é uma fase importante porque passa pelo processo de conscientização das suas próprias realidades, mas também foi importante superar esse momento de denúncia e o discurso de conscientização para, num segundo momento, atuar na transformação da situação dos negros. As mudanças sociais não se fazem com discursos, embora saibamos que a retórica e os discursos sejam importantes. As mudanças sociais se fazem com políticas, políticas públicas afirmativas, às vezes universalistas, às vezes específicas. O movimento negro avançou muito, principalmente nessa segunda fase, que foi de transformação efetiva da sociedade. A própria sociedade brasileira, o Brasil enquanto nação, enquanto país, assumiu o seu racismo, saindo da III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas realizada em Durban, em 2001 - o Brasil foi signatário da Declaração de Durban - assumindo seus problemas. O Brasil assumiu seu preconceito e saiu dessa conferência com o compromisso de implementar políticas sociais que atendam às necessidades específicas das comunidades indígenas, dos negros, dos homossexuais, enfim, de todas as minorias.

Acho que nesse túnel onde nos encontramos hoje estamos caminhando em direção a processos de mudança e transformação da sociedade. Com conquistas, algumas simbólicas, outras reais. Simbólicas como, por exemplo, o reconhecimento da figura de Zumbi dos Palmares como herói negro dos brasileiros, com a instituição do dia 20 de novembro como feriado em vários estados e municípios do Brasil. Isso



foi uma conquista muito importante. A segunda conquista foi a Lei nº 10.639/2003, que torna obrigatório o ensino da história e da cultura do negro, da África e dos povos indígenas no Brasil. Na verdade, são duas, a Lei nº 10.639/2003 e a Lei nº 11.645/2008, que se completam, e isso foi uma mudança significativa no processo de conhecimento, pelo Brasil, da sua própria história, da sua identidade, da contribuição dos negros e dos indígenas na história social do país.

A terceira mudança foram as políticas afirmativas, que apesar da resistência, já estão em pleno funcionamento em várias universidades. As ações afirmativas começaram mesmo antes da lei federal em várias universidades públicas, federais e estaduais. Naquele período, cerca de cem já trabalhavam com várias modalidades de cotas e vagas para negros e isso foi uma mudança significativa. Algumas universidades hoje têm mais estudantes negros do que em todos os anos de sua existência - cito, por exemplo, a Universidade de Brasília (UnB). E isso ocorre com outras instituições nesses dez anos de cotas, o que é uma mudança significativa.

É bom que se diga que a questão das políticas afirmativas não é uma questão do negro, mas sim da sociedade brasileira. Quem é brasileiro, quem é consciente, negro ou branco, deve lutar para transformar essa sociedade. Prova disso é que várias universidades que adotaram o sistema de cotas antes da lei federal em sua maioria eram dirigidas por cidadãos brancos, e não negros, que não esperaram por uma lei. Isso é muito importante, pois algumas pessoas pensam que as cotas são uma questão do negro, mas na verdade fazem parte dos direitos coletivos, direitos para membros de algumas sociedades que tiveram problemas com essas sociedades. Se, na véspera da Lei Áurea, o Brasil tivesse implementado políticas para integração e inclusão dos negros na sociedade livre, os negros não estariam onde estão hoje. Houve a lei, *vocês são cidadãos livres*, mas nada fizeram para incluir esses indivíduos na sociedade brasileira. Então, é um atraso de mais de um século que a sociedade brasileira precisa preencher através de políticas que atendam aquilo que chamo de “direitos coletivos”.

Rádio WEB Gira: Muitos professores das escolas públicas e docentes de universidades Brasil afora escutam os nossos programas. O senhor disse que algumas universidades que implementaram a lei de cotas antes da lei federal tinham gestores brancos. Qual o lugar de professores da escola pública e também dos brancos nas lutas contra o racismo e a xenofobia?

Kabengele Munanga: Bom, nós tivemos, no debate sobre políticas afirmativas, pontos de vista diferentes. Temos alguns intelectuais que assinaram aquela petição ou abaixo-assinado contra as políticas afirmativas, liderados por algumas universidades públicas federais, como a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), principalmente encabeçados por alguns antropólogos conhecidos como estudiosos da questão do negro no Brasil. Esses disseram que políticas de cotas iriam transformar o Brasil numa sociedade bipolar, como os Estados Unidos. E que isso definiria fatores internos raciais entre brancos e negros e significaria a volta da raça no Brasil, a raça que não existe, trazendo ao país problemas que o mito da democracia racial evitou. Esta foi uma postura de muitos professores que estavam contra as cotas, que defenderam as chamadas políticas universalistas. Outra parte são aqueles que acharam que as políticas ditas universalistas jamais vão contemplar a população negra, indígena e também os estudantes pobres brancos oriundos das escolas públicas, que precisavam de políticas afirmativas que os contemplassem.

Então o Brasil se dividiu intelectualmente e os que defenderam as cotas ganharam. Tudo passou pela justiça, tivemos audiências públicas no Supremo Tribunal Federal em fevereiro e março de 2009 e concluíram que não havia nada de inconstitucional na implementação das cotas nas universidades públicas. É a partir daquele momento que veio o debate sobre o Estatuto da Igualdade Racial, a consolidação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e as cotas nas universidades federais acabaram ganhando. Mesmo assim, temos que entender que em qualquer mudança que vise a transformação da sociedade não há unanimidade. Os pontos de vista são divergentes, mas aqueles pontos de vista que defendem a sociedade, que têm o apoio da sociedade, acabaram ganhando e nós temos hoje políticas de cotas, políticas de ação afirmativa, a Lei nº 10.639/2003... Então hoje essas políticas já se ampliaram, por exemplo, no Instituto Rio Branco há uma bolsa de estudos para estudantes negros concorrerem à carreira diplomática. Temos vagas em concurso para contratar diplomatas negros, que tiveram fraudes que passaram pelo controle e pela punição. Hoje alguns estados têm reserva de cotas para a contratação de negros no setor público, até mesmo na esfera federal. Ter reserva de cotas para negros e indígenas no serviço federal é uma questão de justiça. Isso significa que há mudança na sociedade, apesar daqueles intelectuais que foram contra e, que hoje, têm que se curvar às leis do país, às leis que ganharam.

Rádio WEB Gira: Professor, recentemente nós tivemos uma grande polêmica em Salvador, na qual todos os prefeituráveis, exceto um, não se declararam brancos. Todos se declararam pardos e pretos e isso fez com que o movimento negro de Salvador se revoltasse, porque na cidade considerada mais negra fora da África todos os candidatos, como ACM Neto e Alice Portugal, se autodeclararam pardos. O senhor acredita que isso seja oportunismo, como denunciou o movimento negro, ou existe um movimento da autodeclaração das pessoas não se identificarem mais como brancas? O que está acontecendo?

Kabengele Munanga: O último censo de 2010 mostra que a maioria da população brasileira, cerca de 51%, é negra, mestiça e afrodescendente. Isso tem a ver com o fato de que algumas pessoas que antigamente se diziam brancas passaram a se assumir como mestiços ou pardos e os que se diziam mestiços ou pardos passaram a se assumir como negros. Isso faz com que a percentagem da população negra tenha aumentado.

Significa que o Brasil, de um modo geral, está assumindo a sua negritude. Muitas pessoas que se dizem brancas no estado da Bahia seriam consideradas negras nos Estados Unidos. Assim como muitos negros nos Estados Unidos podem ser considerados brancos na Bahia. Essa mudança estatística do IBGE mostra que algumas pessoas estão assumindo a sua negritude. É legítimo que, em um estado como a Bahia, onde a maioria da população é negra e mestiça, quase 80%, pelo menos a maioria dos dirigentes do estado ou do município de Salvador sejam negros ou afrodescendentes. É legítimo que haja algum dirigente, governador, perfeitos negros, mas você não elege um candidato simplesmente porque é negro, porque é mulher ou porque é mestiço. Você elege um candidato que tenha uma proposta de transformação da sociedade, que contemple tanto a população negra como a população branca e que contemple também as mulheres e todas as minorias.

Creio que vai chegar um momento, na evolução da sociedade, que esses candidatos que têm propostas interessantes e o apoio de partidos políticos tenham força. Os



negros para se elegerem têm que fazer parte de partidos políticos que os apresentem como seus candidatos. Eu acredito que muitos não têm apoio dos seus partidos políticos. O fato de ser negro não qualifica alguém automaticamente para governar um estado ou município. Mas se temos negros e mulheres qualificados, por que esses não recebem o voto da sociedade? Acontece que esses qualificados nem sempre aparecem, porque nem sempre têm o apoio dos partidos políticos e tampouco têm dinheiro para fazer a campanha. O exemplo disso é a Operação Lava Jato. Quantos negros há nessa operação? Você já viu algum negro? No Mensalão, você viu algum negro? Isso significa que até onde dá para roubar, o negro não tem acesso. Alguma coisa está errada. O negro está praticamente ausente da política. Quantitativamente, ele é pouco representado.

O que se pede na Bahia e em Salvador é por representatividade negra entre os dirigentes no plano executivo, legislativo e judicial. É difícil você entender como é que um lugar tem a maioria da população negra e afrodescendente e o negro não é representado. Imagine nos estados do sul do Brasil, onde a maioria da população é branca! Mas no Brasil você vai encontrar alguns negros que já ocuparam posições de poder. Já tivemos, no Rio Grande do Sul, um governador negro. No Espírito Santo, um governador negro. Mas, aqui na Bahia, onde a maioria da população é negra, ainda não tivemos um governador negro. Já tivemos um prefeito, Edvaldo Pereira de Brito, que era professor de direito. Mas isso é uma exceção! Essa situação da política, com o tempo, vai ter que mudar. Agora aqueles candidatos brasileiros que se identificam como negros ou pardos simplesmente para ganhar a eleição, pois a maioria da população é negra, isso tem que ser considerado como fraude. Se um cara nunca assumiu a sua negritude e de repente, em plenas eleições, se diz negro, mas o fenótipo dele mostra que ele não é pardo, mas é branco, isso tem que ser denunciado como fraude.

Rádio WEB Gira: Problematizando um pouco a sua fala, essa consideração como fraude não colocaria em xeque a política da autodeclaração?

Kabengele Munanga: A auto declaração não significa que não deve haver mecanismos de controle e monitoramento. Numa sociedade onde há fraude em todos os níveis, até na própria justiça, como você vai simplesmente confiar na autodeclaração de um candidato? Tem que ver se realmente essa autodeclaração corresponde ao que a pessoa é na realidade. Imagine que eu, Kabengele Munanga, amanhã me autodeclare branco para ocupar vagas reservadas para brancos. As pessoas vão dizer *mas aquele cara é um negro conhecido, como de um dia para outro ele já se declara branco?* Porque a autodeclaração é reconhecida, as pessoas podem contestar. Há pessoas com fenótipo branco que se autodeclararam negro. Em algumas condições, as pessoas são oportunistas, como muitos foram nos concursos desse tipo no Instituto Rio Branco. Se declararam pardos para se beneficiarem da reserva de vagas para negros, no entanto eram brancos e foram barrados. Portanto, a autodeclaração não evita o critério de controle que passa pela heterodeclaração.

Rádio WEB Gira: Mas isso não significaria um retorno das bancas de verificação? Qual a sua opinião sobre estas bancas de verificação?

Kabengele Munanga: As bancas de verificação, que alguns chamaram de “tribunais raciais”... Me lembro do debate sobre

cotas em que alguns acadêmicos, como Demétrio Magnoli, qualificaram essas bancas como “comissões de controle” ou “tribunais raciais”. Olha, não existe uma sociedade sem controle. A gente tem nossa fotografia na carteira de identidade, que mostra a cara da pessoa. Para que serve a fotografia? É para averiguar se essa identidade é mesmo da pessoa. Você vai hoje para o aeroporto e ao embarcar tem que mostrar a sua fotografia ao embarcar. É uma forma de verificar se a cara corresponde com a pessoa que vai viajar. É uma forma de controle e existe em todas as sociedades. Não vejo nenhum problema. A pessoa tem direito de se autodeclarar, mas a autodeclaração pode ser também uma fraude, e por isso é preciso controlar. Se a pessoa tem toda fenotípia negra, ou branca, preenche todos os requisitos, não tem nenhum problema... Mas se percebemos que alguma coisa está errada, essa pessoa está ocupando o lugar de outra indevidamente. É como se amanhã, um homem, e aqui não falo de mulheres trans, se autodeclarar mulher para ocupar uma vaga das mulheres, você se pergunta: *é autodeclaração?* Esse homem, se declarou mulher para ocupar uma vaga reservada para as mulheres e precisamos controlar. *Bom, você aparentemente é um homem, porque está querendo ocupar a vaga reservada para as mulheres?* Então a autodeclaração não quer dizer que não pode ser objeto de controle e verificação da sociedade, para evitar fraudes.

Rádio WEB Gira: Mudando de assunto para uma questão mais teórica. Como nomear os estudos sobre raça e racismo no Brasil? Ângela Figueiredo, docente da UFRB e coordenadora do Coletivo Angela Davis, por exemplo, nomeia o campo como *Estudos das Hierarquias Raciais*. No currículo lattes do senhor, vemos que seus interesses de investigação são os *Estudos Étnicos-Raciais*. Como devemos nomear esse campo e o que o torna tão fértil no Brasil?

Kabengele Munanga: Você sabe que, na academia, uma das coisas que a gente faz é nomear as coisas. Dar nome e batizar os fenômenos que a gente estuda. Esses nomes não têm uma unidade. Aqui, essa área de relações que estuda a questão do negro, num certo momento, a partir do projeto UNESCO, na década de 1960, foi chamada de *Relações Raciais*, outros chamam de *Relações Raciais Inter-Étnicas*, outros, hoje, chamam o campo de *Questões de Diferenças Sociais e Raciais*. Os interesses dão nomes diferentes e às vezes os nomes fazem parte de modismos, *tenho que chamar assim porque está na moda*. Vou lhe dar um exemplo, se você pegar toda literatura sobre a África, tanto a literatura ocidental como a literatura africana, a gente fala de *África* no singular. Hoje, no Brasil, é um modismo todos falarem de *Áfricas*, no plural. Fazem isso porque está na moda, talvez se baseando no fato de que o continente americano tem Américas. Mas lá na África é uma história diferente, ninguém se pergunta por que não falamos de Europas ou Ásias, então por que falamos tanto de Áfricas? Para dizer que na África há diversidade? Será que na Ásia não há diversidade? Na Europa não há diversidade? Então alguns conceitos do século XX fazem parte de modismos, as pessoas usam sem saber o porquê.

Rádio WEB Gira: Pensando a África no singular ou no plural, Florita Telo, membro de um dos primeiros coletivos feministas de Angola e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (PPGNEIM) da UFBA denuncia a visão paternalista que certas correntes do movimento negro e setores acadêmicos do Brasil têm sobre a África. O senhor concorda com essa posição? Já



percebeu esse tipo de visão, mesmo nos movimentos que poderíamos chamar de mais progressistas?

Kabengele Munanga: Eu concordo, mas isso não é um problema do Brasil. Isso tem a ver com a colonização. Todos os países que colonizaram o continente africano, em maioria, são países paternalistas. Toda a nossa literatura sobre a África, em grande parte, vem desses países europeus. Acabamos, às vezes de uma maneira inconsciente, introjetando essa visão paternalista da África que vem dessa literatura que nós consultamos. Da mesma maneira, introjetamos os conceitos que esta literatura cunhou sobre a África sem se perguntar se esses conceitos na verdade têm a ver com as realidades do continente africano. Nossa visão de um modo geral é paternalista, *aquela África coitada, é miséria, é a fome, a África de crianças que não sabem andar sozinhas*. Parece que a África não caminha sem a ajuda do adulto do ocidente. Isso é tão verdadeiro que, em alguns contextos europeus, quando alguém encontra um africano, já logo começa a explicar a ele os problemas da África. Explicam os problemas da África aos africanos, pensando que o africano não os enxerga.

Muitas vezes, alguns dos nossos intelectuais brasileiros têm essa visão paternalista da África, que vem dessa visão ocidental, mas que vem também dessa maneira de ver a África como coitada, sofrida e infantil. Passa por aquilo que chamamos de *afropessimismos*. Isso acontece às vezes, de uma maneira inconsciente e inevitável. Você lembra, na Copa do Mundo da África do Sul, as imagens que a imprensa brasileira começou a mostrar sobre a África? Mostravam a fauna e a flora, os animais da África, a natureza da África. Parecia que, naquele continente, não havia seres humanos, não havia cultura, não havia instituições e outras coisas para mostrar, só a fauna e a flora. É como se o hemisfério sul, não tivesse outra coisa, a não ser a fauna e a flora, que mereciam ser mostradas. Essa proximidade da África com a fauna e a flora tem um conteúdo muito ideológico que acaba por influenciar também a nossa visão de mundo sobre a África, querendo ou sem querer.

Outra maneira de ver a África é aquela que pensa que, na África, é tudo a mesma coisa e esquece que a África é diversa. Ou aquele que pensa que na África é tudo diferente, que esquece que na África há semelhanças. Que existem semelhanças que fazem parte daquilo que nós chamamos de *africanidades*, semelhanças culturais, problemas e dificuldades comuns. A África inteira passou pela escravidão, passou pela colonização, sofre as consequências da guerra fria, é póscolonial, tem, apesar da diversidade, problemas comuns. A fome, a miséria, a construção da nacionalidade, da identidade e o desenvolvimento fazem parte dos problemas comuns da África, da *africanidade*. Então, muitos não sabem fazer essa diferença, não sabem trabalhar com a diversidade dentro da unidade, a unidade dentro da diversidade. É por isso que todo mundo hoje fala das Áfricas. Parece que não há mais nada que aproxima a África, todos são diferentes.

Rádio WEB Gira: Florita dizia que no próprio feminismo latino e brasileiro, assim como no feminismo do norte global, nunca escutaram as feministas africanas. Que é como se elas não tivessem conhecimento e uma agenda política próprias.

Professor, na atualidade, quais são os grandes desafios do negro na sociedade brasileira? Muitas pessoas ainda imaginam que nós vivemos uma situação de harmonia racial. O que é o *mito da democracia racial* que o senhor falou duas respostas anteriores?

Kabengele Munanga: O grande desafio é avançar. Não pensar que graças às políticas afirmativas, graças às cotas ou graças a algumas leis, nós resolvemos o problema do negro. Estamos ainda no início, no início de um processo que está apenas começando. Se não prestarmos atenção às nossas conquistas, em mudanças políticas como esta que estamos vivendo, algumas conquistas podem ser perdidas, confiscadas e então o negro tem que ficar atento, continuar a lutar e se mobilizar. É necessária uma grande mobilização. Apesar da conscientização que mencionei antes, hoje a gente não vê grandes mobilizações, como há nos Estados Unidos, quanto aos problemas dos negros no Brasil.

Hoje, por exemplo, se fala no genocídio da juventude negra. As estatísticas mostram que a cada três jovens mortos em nossas periferias, dois deles são negros - isso é um genocídio! E não se vê uma mobilização de massas negras no Brasil, com a participação dos brasileiros brancos conscientes. Cada vez que há uma manifestação, nos Estados Unidos, sobre discriminação racial ou contra a violência policial, a gente vê, na multidão, brancos e negros, juntos. A gente não vê isso no Brasil. Então o Brasil tem que avançar muito nesse sentido. O negro tem que contar com a solidariedade dos seus compatriotas brancos, porque a luta é de todos pela transformação da sociedade. Seria um erro achar que chegamos lá. Estamos apenas entrando no túnel e o caminho para sair desse túnel é ainda longo. Nós não sabemos quantos anos vai durar. Porque você não transforma uma sociedade que conviveu mais de um século com a discriminação racial e com práticas racistas em alguns anos. Uma década de políticas afirmativas não transforma a sociedade.

Há ainda o que chamo de inércia do mito da democracia racial. Apesar de esse mito já ter sido desmistificado, há ainda pessoas, no Brasil, que acreditam nisso e a gente viu essa posição no debate sobre as cotas. *Porque falar de cotas? Não tem negro no Brasil! Todo mundo é mestiço. Por que cotas para negros? As cotas têm que ser sociais. Meu filho vai ser prejudicado, a vaga dele vai ser ocupada*. Não se trata de direitos individuais ou universais, trata-se de direitos coletivos, para um grupo prejudicado na sociedade. Um grupo que não é representado na sociedade. Quando falo disso não estou dizendo que os negros são as únicas vítimas da sociedade. As mulheres são vítimas da sociedade, por isso alguns países hoje lutam por políticas paritárias, para que haja uma representação nas instituições sociais mais igualitária entre homens e mulheres. Há os homossexuais, que são vítimas de preconceito e que não têm os seus direitos reconhecidos na sociedade. Não são só os direitos de um indivíduo, mas o direito coletivo de uma categoria de pessoas que vivem diferentemente sua sexualidade, e que têm direito de viver diferentemente sua sexualidade numa sociedade que se diz democrática. Portanto, são várias as comunidades que ainda lutam. Mas falta solidariedade entre todas as vítimas da sociedade. Não vejo ainda essa solidariedade. Um dia verei os homossexuais na rua, gritando em favor dos seus direitos junto com os negros, com os brancos, com as mulheres. Nesse dia, direi que a sociedade vai mudar muito, porque a união faz a força. O que vejo hoje são pessoas que pensam assim: *não é meu problema, é problema dos negros; eu não sou homossexual, é problema do homossexual*. Isso não ajuda na luta pela transformação da sociedade.

Eu acredito que as pessoas ainda devem caminhar muito e, alguns intelectuais, alguns membros da sociedade entenderam. Eu posso garantir, com minha experiência de 41 anos de Brasil, como intelectual com trabalho engajado, que se nós tivemos algumas conquistas - claro, houve pressão e luta do movimento negro, mas isso contou também com a contribuição de cidadãos brasileiros brancos conscientes.



Rádio WEB Gira: Lembrei da dimensão da interseccionalidade entre as diferentes opressões, própria do campo de estudos em sexualidade. Nessa semana por exemplo, tivemos três travestis assassinadas no Brasil, duas delas negras. Se pensarmos a transfobia, a lesbofobia e a homofobia letal no Brasil hoje, a maioria das vítimas é negra. Ou seja, a violência letal contra LGBT no Brasil é racista. O senhor acha que é um bom caminho partirmos para análises mais interseccionais da realidade?

Kabengele Munanga: Eu acho. Porque a união faz a força. Somos todos vítimas da sociedade, considerando nossas especificidades: da mulher, do negro, dos homossexuais e todos as outras minorias sociais. Alguns acumulam dois ou três tipos de discriminação: o homem ou a mulher negra, ou a mulher negra e pobre, ou a mulher negra, pobre e homossexual.

Num universo racista e discriminatório como o nosso, o racista escolhe as suas vítimas. Se um racista encontrar dois homossexuais, um negro e um branco, ele vai escolher matar em primeiro lugar o homossexual negro, talvez porque o branco pode escapar. Ele é racista e pode se solidarizar com o homossexual branco. Da mesma maneira, se é um cara que, além de racista, é homofóbico e machista, dependendo da vítima e se essa reúne estas três condições, essa é a vítima que ele vai eliminar em primeiro lugar. Isso faz parte de uma seleção na cabeça da pessoa racista, machista ou homofóbica.

É por isso que acredito que a luta no isolamento, sem fazer essas intersecções, não tem muito sucesso. Temos que lutar juntos, nos mobilizarmos juntos. Se foram mortos dois, ou três homossexuais negros, todos os homossexuais têm que se mobilizar, se posicionar em defesa do homossexual negro. Se amanhã é morto o homossexual branco, todos os homossexuais, brancos, negros e lésbicas têm que se posicionar em termos de solidariedade. Mas quando alguns tomam distância, *porque não sou eu*, então o genocídio continua.

As vítimas às vezes não são atacadas de uma maneira global, coletiva, e isso divide a força das vítimas, divide a luta. O ditado *a união faz a força* funciona nessas condições. Se você está numa situação difícil e ninguém te defende, amanhã quando o outro estiver na mesma situação, você não vai defendê-lo porque ele não foi solidário com você. Vai dizer: *não tenho nada a ver com isso, porque eu não sou negro, não tenho nada a ver com isso, porque não sou homossexual, ou porque não sou mulher*, isso é falta de solidariedade. A cidadania é a solidariedade, *o que tem a ver com o outro tem a ver também comigo*. Tenho que me solidarizar em todos os momentos. Alguns anos atrás, em São Paulo, li num jornal que os policiais estavam parando os negros que passavam na rua para revistá-los e os brancos que passavam não eram revistados. Mas se fosse em outro país, onde a cidadania funciona, os brancos parariam para indagar por que não estavam sendo revistados, ou seja, por que estavam passando livremente. Isso faz parte da solidariedade e da cidadania que existem nos países onde as pessoas são conscientes. Eu me lembro na época em que vivi em Bruxelas, na Bélgica, onde passei três anos, e se a polícia parasse alguém na rua outro cidadão perguntaria: *meu amigo, por que esta revistando ele, o que ele fez?* Temos que nos posicionar frente à polícia, ainda não chegamos a essa solidariedade.

Rádio WEB Gira: Para concluirmos essa entrevista, eu oriento uma estudante Shirlei Santos de Jesus, que é uma militante do movimento negro e atriz de teatro do Bando Olodum, que faz uma etnografia das candidatas negras nas

eleições de Salvador e também estive recentemente na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em uma conferência do cientista francês Eric Fassin. Ele trouxe o conceito de “depressão militante” a partir do estudo de ativistas não ciganos que defendem o povo cigano na França, que têm se tornado depressivos, ou seja, ele fala de uma dimensão da vida política hoje na qual os próprios militantes, acreditam *que não há mais solução*. O conceito de depressão militante tem sido articulado para pensar esse momento da política em que os próprios militantes deixaram de acreditar na história enquanto fluxo, como se a história tivesse chegado ao fim. Isso acontece com o movimento negro? Como o senhor acha que podemos estimular as novas e futuras gerações a continuarem lutando pela transformação social, por mais justiça social e por uma sociedade sem racismo?

Kabengele Munanga: Olha, Professor Felipe, eu acredito que todas as sociedades humanas têm problemas sociais, e esses problemas não se resolvem simplesmente com o discurso. Claro, o discurso faz parte do processo de conscientização e da consciência, mas temos que superar o discurso. Temos que focar o discurso nas políticas de mudança e de transformação social. Numa sociedade em que temos problemas sociais, as pessoas e os movimentos sociais que estão mobilizados devem saber que a luta faz parte dessa sociedade. Não tem fim, não tem um momento em que a gente vai dizer *agora alcançamos o paraíso social, acabou a luta*. Isso faz parte de sociedades humanas que vivem constantemente com desigualdades, que criam desigualdades sociais, sejam de raça, de gênero ou econômicas. A luta não tem tempo para acabar, e temos que deixar essa luta de consciência para as futuras gerações. No momento que se luta há ganhos, há perdas e também decepções... Isso faz parte da luta, da mudança em todas as sociedades humanas. Não vai chegar um momento na vida em que vão dizer: *agora está tudo bem, é o paraíso, nada pelo que lutar*. Isso nunca vai acontecer.

As pessoas que lutam têm que saber que a luta continua, não tem fim, tem que deixar essa consciência para as futuras gerações. Não podemos baixar as luvas, ficar apáticos. Quem poderia imaginar, há 20 ou 30 anos, que os americanos elegeriam um presidente negro? Mesmo tendo eleito um presidente negro, os problemas raciais nos Estados Unidos não recuaram, nós acompanhamos isso na imprensa. O comportamento racista da polícia em relação à juventude negra em alguns estados aumentou. No entanto, tivemos também ganhos. Quem elegeu Barack Obama não foram os 13% da população que é negra. Foram os brancos, na sua maioria, que o elegeram. Nesses 13% da população negra, algumas parcelas são republicanas, são conservadoras. Quer dizer que houve transformação, houve uma mudança de consciência de alguns americanos que acreditaram que esse negro tinha competência e que tinha capacidade para mudar a sociedade americana. E a luta dos negros na sociedade americana continua, apesar dessa conquista.

Nos Estados Unidos você tem uma classe média, uma burguesia negra. É pequena, mas existe. Há empresários negros, são poucos, mas existem, o que ainda não temos no Brasil. No Brasil ainda há muita coisa para ser feita para a mudança da situação do negro. Se as pessoas ficarem apáticas e deixarem de se mobilizar, nada vai mudar. É como agora com a situação que estamos vivendo, quem cruza os braços e espera que as coisas aconteçam não contribui com a transformação. Na história, tudo se transformou com as lutas do povo. Isso é permanente. Não creio que a sociedade humana chegará a esse momento de apatia total. Mas, ao mesmo tempo, não estou vendo hoje tantos negros



mobilizados como na época em que conheci o Movimento Negro Unificado (MNU). As pessoas se mobilizavam constantemente, mostravam a sua posição. Mesmo sabendo que é difícil mudar, quem é consciente tem que se posicionar, tem que se mobilizar, tem que estar na rua. Acabamos tendo sempre alguns ganhos, algumas mudanças, porque os políticos dependem dos votos, tanto dos negros, como dos brancos, para se eleger. Não é por acaso que alguns candidatos na Bahia, que são brancos, estão se autodeclarando pardos ou pretos, porque eles sabem que precisam do voto da maioria da população, que é negra. Então, eu acho que a palavra é: *A luta continua!*

Rádio WEB Gira: Muito obrigado, professor, foi uma honra ter essa conversa contigo. O GIRA - Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação da UFBA agradece.

Kabengele Munanga: Eu que agradeço esse convite. Eu me considero como um livro aberto. Digo o que penso, as coisas em que acredito. Não sou o dono da verdade. Há várias verdades, de acordo com o posicionamento ideológico de cada um de nós. Defeitos e qualidades todos nós temos. No momento, eu acho que a minha visão do negro no Brasil passa por esse discurso que nós travamos, nós dois.

APOIO





SUFOCAMENTO DENTRO DE UM ARMÁRIO, PRESSÃO LONGE DO MESMO: RELATO DE EXPERIÊNCIA EM UMA ESCOLA LGBTTT

Renan Antônio Silva

É doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP - Rio Claro. Realizou estágio doutoral com bolsa CAPES/PDSE junto ao Centro em Investigação Social (CIS/ISCTE-IUL), em Lisboa/Portugal, na linha temática Gênero, Sexualidades e interseccionalidade (2015-2016).

A pesquisa etnográfica apresenta e traduz a prática da observação, da descrição e da análise das dinâmicas interativas e comunicativas como uma das mais relevantes técnicas. A filosofia desta pesquisa etnográfica repousa na doutrina que compreende a vida e a existência social como localizadas e resultantes no fato mais óbvio: o encontro e o relacionamento. E é nesse e desse encontro que emergem todas as formas de negociação, solidariedade, valores, redes, transmissão, trocas, simbologias e cerimônias, conflitos, compartilhamentos, etc., entre o grupo discente e docente da E-JOVEM. O ambiente físico da escola é de uma casa simples e “familiar”, já que o local onde os alunos estudam, também é a moradia do fundador e diretor da escola, um casal de homossexuais juntos há mais de dez anos. Como pesquisador, passei trintas horas observando os alunos, professores, direção e de familiares que lá deixavam seus filhos. No início tive o estranhamento linguístico após me ver rodeado de jovens utilizando gírias para se comunicarem, gírias como: *mapoa* (mulher), *sapata* (lésbica), *dar a Elza* (roubar), *estar uó* (ruim/feio), *cuidado com a tia* (cuidado com o HIV/AIDS), entre tantas outras. Com as observações e horas de participação no ambiente escolar da E-JOVEM, pude reproduzir um diário de campo, embasado principalmente nas aulas de Fanzine.

Gritaria, música alta, adolescentes, sanduíches de presunto e queijo, bolo de cenoura, suco de caixinha, perucas e sapatos de salto alto. Era a hora do recreio, intervalo entre a Aula de Dança e a Aula de Produção de Fanzines, na E-JOVEM em Campinas. Depois todos entravam na sala de aula, com pilhas de revistas, caixas com canetinhas coloridas e lápis de cor, tesouras, tubos de cola, computadores... E mais perucas e sapatos de salto alto. Assim começavam as oficinas de produção de fanzines com adolescentes e jovens gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis, transgêneros e héteros – também chamado de *Lgbttees*¹ ou *e-jovens*.

DESCRIÇÃO DO CASO

Este Ponto de Cultura é extensão da escola E-JOVEM de Adolescentes Gays, Lésbicas e Aliados, fundada por Deco Ribeiro em 2001. A escola é administrada conjuntamente com a esposa, a *drag queen* Lohren Beauty, ou Chesler Moreira. A proposta da Escola Jovem LGBTTT é de sanar com a homofobia e divulgar as produções criadas por homossexuais, principalmente após os anos 1960, quando LGBTTT's começaram a ser mais expressivos e a se projetar para fora dos guetos. Muitas dessas expressões aconteciam em grupos isolados e escondidos, reuniões que davam espaço a

performances artísticas e debates. Alguns desses grupos de homossexuais produziam informativos, revistinhas mimeografadas, fanzines, que circulavam como forma de comunicação, sociabilização e troca de ideias entre indivíduos que compartilhavam os mesmos interesses e identidades. Muitos desses meios impressos eram produtos de um estado repressivo, com discursos politizados, apelo emocional e tentativa de conscientização sobre os problemas sociais e preconceitos que sofriam. Mas nem tudo o que era criado e trocado naqueles grupos, naquelas épocas, atingiam outras esferas sociais.

Outro objetivo da Escola Jovem LGBTTT é incentivar novos trabalhos e criações, por isso oferece cursos ligados a produtos que possam ser distribuídos para a comunidade, como espetáculos de dança, vídeos para internet e fanzines.

As aulas de produção de fanzines integram o primeiro módulo do Curso de Expressão Gráfica e se estende por cerca de oito meses. O objetivo das aulas é passar noções de semiótica, teorias da comunicação, história das mídias alternativas, debater temas ligados à diversidade sexual, e preparar os alunos para os módulos seguintes, de Produção de Revista e depois a produção de um Livro-reportagem.

Fanzines são produções caseiras, artesanais, de baixo custo, feitas individualmente ou em grupo, a fim de divulgar pensamentos e expor debates. Por isso fanzines são muito utilizados por grupos de militância, feministas, veganos, ecologistas, artistas que querem divulgar trabalhos, fotografias, poemas, contos, performances. O termo “Fanzine” surgiu da junção entre as palavras “FANatic” e “magaZINE”, ou seja, revistas feitas por fãs de determinado assunto, com tema bem definido, mas sem um público alvo tão específico.

O público que procurava o curso de Produção de Fanzines era bem jovem: Max, 14 anos; Hosana, 15; Nillo, 16; Vinicius/Saivetty, 16; Dani, 17; Michael/Shane, 17; Dell, 18; Juana Camp, 18; Lene, 18; Bruna Baby, 19 e Aline, 29². No primeiro dia os jovens conheceram a Escola e logo depois começamos uma conversa a fim de nos conhecermos. Durante a conversa cada aluno contou um pouco sobre sua vida. Alguns eram homossexuais assumidos, outros não, alguns héteros. Contaram casos de violência doméstica, agressão, tentativas de suicídio. Havia diversidade de interesses e expectativas sobre o curso: desde curiosidade em relação às artes gráficas ou participação da militância e debates sobre diversidade, até garotos que procuravam outros gays com outros interesses além de sexo e balada, “pois na internet e nas boates só tem isso”.

1 LGBTTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis). Teen é a abreviação de teenager, que em inglês significa adolescente.

2 Nomes fictícios.



Na primeira aula tentei me afastar do papel de pesquisador, na apresentação perante os alunos (ainda não sabia como os jovens lidavam com o termo “pesquisador” e se essa palavra carregava alguma essência repressora), portanto, ao me apresentar, disse que fazer fanzines era um passatempo para mim, e por meio desse passatempo eu me expressava assim como milhares de outras pessoas o fazem. Quis mostrar interesse em participar do grupo como um fanzineiro observador, e dessa forma, tive que aprender o que era aquilo, para me expressar diante de olhares curiosos. Expliquei para eles que não existem regras em um fanzine, é a liberdade de expressão colocada no papel, o foco não é no público consumidor, e sim no próprio fanzineiro. Durante as primeiras aulas os jovens perguntavam para o professor: Posso escrever palavras? Posso fazer direto no computador? Posso colar lasquinhas de lápis de cor? Posso dizer que meu pai é uma banana? Poucos encontros depois e eles foram deixando de perguntar o que podiam ou não fazer, e o processo de confecção de suas páginas fluía sem qualquer intervenção, com raras exceções.

A “repressão” e a “necessidade do aparecer” estão presentes já no nome escolhido para o fanzine, durante os primeiros encontros. São cinco significados: 1 – “No Closet”, ou seja, “No armário”. O armário é uma gíria e significa esconderijo, portanto, quando um gay “está no armário” é porque ele não é assumido e está escondido; 2 – “No Closet”, ou “Sem armário” em inglês, significando uma negação à repressão, uma luta; 3 – “No Close!”, em que o T dá lugar a um ponto de exclamação. Quando o curso começou, era muito usada a gíria “dar close” e “estar no close”, com os mesmos sentidos de “dar pinta”, “dar bandeira”, ou seja, “ficar evidente, à mostra, nítido, focado, aproximado”. Era usado em tom de elogio, portando era ótimo estar “no close!”; 4 – “No Close!”, “Sem destaque” em inglês, com a negação implícita e significando “sem brilho, sem evidência, sem expressão”; 5 – “No Close!” derivando de “not close” (“não feche” em inglês), com o “fechar” evidentemente significando “reprimir” ou “desaparecer”.

O combinado entre eles, alunos e professor, era de fazer cinco edições de fanzines com os seguintes temas: 1 - Sigla LGBTTT e Identidades; 2 - Infância e Diversidade Sexual; 3 - Segurança e Saúde Pública; 4 - As Cores da Bandeira; 5 – “Revolta de Stonewall”, marco do início da luta pela diversidade sexual.

Percebi que nos primeiros encontros os Lgbttees preferiam trabalhar individualmente e sentiam a necessidade de explicar as próprias composições, justificar os elementos que as compunham e, por meio disso, acabavam fazendo uma espécie de terapia em grupo. Mais tarde, algumas páginas começaram a passar por um processo coletivo, todos participando de várias páginas ao mesmo tempo, opinando, procurando materiais, e ao final do processo a página estava carregada de sentido para todos. Antes, o processo era algo individual, que explodia na necessidade em expor algo que estava contido e que eles queriam dizer para a sociedade. Depois se tornou uma maneira de se expressar com o objetivo secundário de educar e divulgar suas produções. Ao final, criamos o fanzine sobre a Revolta de Stonewall, em que os fatos históricos estão em primeiro plano em relação aos discursos reprimidos.

A leitura de “O Processo Ritual” - os trechos sobre liminaridades, *communitas* e os rituais modernos das performances artísticas - me provocou a reflexão sobre uma dinâmica dos encontros, que já havia sido identificada, mas nunca ficou tão nítida. Alguns jovens participavam da aula de dança, das 09h00 às 12h00, aos sábados e faziam um lanche oferecido pelo própria E-JOVEM (feito por Lohren – esposa de Deco). As aulas de fanzine aconteciam das 13h00 às 16h00. Os primeiros minutos eram mais agitados, mais gritaria do que conversa. Em pouco menos de uma hora o silêncio dominava, quebrado pelo barulho de tesouras, pelas revistas sendo folheadas, pelas conversas quase sussurradas. Às vezes, durante o intervalo, eram selecionados clipes e músicas para serem ouvidas durante a aula.

Os administradores da E-JOVEM diziam ficar impressionados com o silêncio e a concentração, pois nos outros cursos os Lgbttees faziam mais bagunça. Alguns visitantes (dois alunos de Comunicação da PUC – CAMPINAS), também comentavam ser algo muito inusitado, por exemplo, ver as revistas sendo vasculhadas – e muitas vezes lidas e comentadas – por adolescentes que minutos atrás haviam dito ter desistido dos estudos (caso de Max, 14, e Vinícius/Saraivetty – nome como drag³, 16); ou ver outros dois adolescentes que quase se agrediram minutos antes numa discussão acalorada sobre duas cantoras pop, agora fazendo uma pesquisa sobre “troca-troca”, de maneira séria, mostrando a gravidade que aquele assunto tinha para eles, procurando até mesmo pesquisas científicas sobre as relações na infância.

A qualquer momento, quando algumas páginas já estavam prontas, começava a troca de experiências, cada um à sua maneira: alguns explicavam seu trabalho detalhadamente; outros pediam por interpretações, que geravam ótimos debates; outros diziam que a página ainda não estava pronta e pediam sugestões e críticas (e alguns ficavam visivelmente chateados ou bravos ao receberem as críticas que haviam pedido).

As liminaridades eram marcantes no grupo: criança ou adulto; feminino ou masculino; assumido ou enrustido; dependente ou independente. A “Homofobia ou não homofobia” era também algo visto como uma situação liminar, de acordo com uma explicação de Nilo e Lene, sobre a contracapa do fanzine Número 1, sobre a sigla LGBTTT:

Existem héteros que não amam nem odeiam gays, porque ninguém nasce odiando as coisas. E existem os héteros que aprendem a ser homofóbicos, que a gente mostrou lá na página três. Um dos objetivos do ‘No Closet!’ é educar esses homofóbicos e tirar eles dessa situação, transformando eles em héteros neutros de novo ou em aliados (NILO).

Aqui na Escola aprendemos essa palavra, que é ‘aliados’, héteros que lutam contra a homofobia. Usamos essa página para falar sobre a diversidade e sobre os homofóbicos que batem até nas pessoas que não são gays e lésbicas. Eu sou uma hétero aliada e justamente por sofrer homofobia eu vim aqui pra Escola (LENE).

Algo que era bastante evidente é que os Lgbttees sentiam orgulhosos ao final de várias composições, mesmo quando compartilhada de maneira tímida, mas não forçada, pois a apresentação das páginas era uma atividade opcional e

3 O termo dragqueen é uma gíria que surgiu por volta de 1980, tanto no mundo gay quanto no teatro. Dragqueens são artistas performáticos que se travestem, fantasiando-se cômica ou exageradamente com o intuito geralmente profissional artístico. Na maioria das vezes, apresentam-se em boates e bares LGBTTT, embora haja drags que façam eventos para público misto e heterossexuais, como animação em festas de casamento, debutantes, formaturas etc. Portanto, chama-se dragqueen o homem que se veste com roupas exageradas e, muitas vezes com estilo andrógino, femininas estilizadas e que tem como principal característica o humor.



muitas delas não eram compartilhadas. Era como uma passagem para outro estado ou pelo menos a experiência de uma nova sensação. Como se eles e elas deixassem de serem crianças sem opinião e se tornassem pessoas capazes de realizar discursos e expor pensamentos.

“É igual fazer um trabalho da escola, mas a gente pode realmente dizer alguma coisa, porque na escola a gente só diz o que o professor quer” (HOSANA).

Era a passagem de “alunos em aprendizagem” para “educadores e comunicadores”, e muitos afirmavam constantemente essa opressão exercida pelos adultos que insistiam em tratá-los com pessoas sem nada a comunicar.

Mas nem tudo o que foi produzido pôde ser publicado, pois existe um limite de impressão que dependia do orçamento feito pela E-JOVEM. Muitas dessas páginas foram feitas apenas para desabafar e os próprios autores pediam para não serem publicadas. Algumas páginas foram guardadas, outras foram rasgadas por eles.

Max, 14 anos, tinha uma relação ruim com a mãe e a avó materna e expressou isso durante a aula:

Tudo o que eu falo está errado! Tudo eu não sei! Pra tudo eu sou novo demais. Eu não posso fazer nada, pois tudo o que eu faço está errado. Daí eu sou gay, e sou errado também porque eu sou gay, (MAX).

Frequentemente rasgava suas páginas, nem chegava a mostrar para os outros alunos. Ele era o mais agitado do grupo, o que falava mais alto, mais dava risadas, mais bagunçava, mas ficava visivelmente desconfortável ao trocar suas páginas e sentimentos com o grupo.

Antes de apresentar a página para a turma, ele pedia pra mostrar antes para o professor ou para o Deco, diretor do E-JOVEM. Acredito que ele tivesse medo de ser de alguma maneira avaliada negativamente pelo outros Lgbttees, seus pares. Suas páginas eram muito criativas, caprichadas e suas explicações bastante complexas. Ele trabalhava em alguma página, às vezes por mais de um dia, e depois rasgava, algumas vezes sem mostrar para os que sempre mostravam. Ele era o que mais perguntava sobre os limites da sua expressão – limites que todos já tinham percebido que não existiam durante as aulas. Mas a facilidade que ele tinha em dividir as páginas com o professor de fanzine não era a mesma que ele tinha ao dividir com o grupo. Enquanto integrante da sociedade, e daquele grupo, ele era extrovertido e chamava atenção para si, mas sua individualidade era fechada em si mesma, silenciada por razões que não identifiquei. Conclui que ele estava tão acostumado a ter sua expressão reprimida, que ele sentia necessidade de alguém que o dirigisse e o deixasse seguro para se expressar.

Hosana, 15 anos, era o oposto de Max e gostava de mostrar suas páginas. Ela era uma das alunas mais curiosas, estimulava debates de maneira muito carismática.

“Ai, eu sou uma burra! Antes de entrar aqui, pra mim travesti só fazia prostituição, e gay queria ser mulher, mas não era nem travesti nem mulher, era só gay que poderia virar travesti algum dia. Vai ver eu ainda não sei o que é gay e nem travesti, mas sei que não é o que eu achava que era”. (HOSANA)

Aliás, esses estranhamentos como o de Hosana geravam debates e propostas de páginas. “Você é gay, mas não parece!” “Como você consegue ser tão delicada e tão lésbica?”, “Existe travesti virgem?!”, “Existe país com pena de morte para gays?!”,

E o que dá um caráter sui generis ao “No Closet!” é justamente isso: ser uma produção gráfica feita por adolescentes LGBTTT’s, que compartilham fragmentos de

suas vidas, sentindo-se completos e acolhidos, se estranhando, se conhecendo, se reconhecendo, se mostrando para uma sociedade que, em outras proporções e de outras maneiras, os estranha, conhecendo-os e reconhecendo neles, mas que despreza e constrange alguns fragmentos de suas totalidades, como suas configurações sexuais, por exemplo.

Esse constrangimento foi exemplificado por um comentário de Lene, sobre uma página de Vinicius/Saraivetty, em que há um homem de pé, com uma gota entre as pernas e uma poça d’água embaixo. Vários significados foram dados pelo grupo, entre eles, aquilo era água residual de um processo de limpeza do reto (conhecida entre os gays como “Chuca”), ou então queria dizer que mesmo sendo gay ele “faz xixi em pé e não sentado como as mulheres”, ou então era um “homem menstruando”. Lene comentou:

Quando uma menina menstrua pela primeira vez, ela pode pedir ajuda para os pais. E os pais nos ensinam como fazer higiene, e quando crescemos temos um pouco de liberdade para conversar sobre sexo, principalmente de filha para mãe, de filho para pai, ou entre irmãos ou amigos do mesmo sexo. Mas com quem um menino gay pode conversar? Eu não consigo imaginar um pai falando sobre chuca com um filho. Até poucos dias atrás eu não falaria sobre chuca nem com vocês! E se muita gente já não vê liberdade para falar sobre virgindade com os pais, imagina falar sobre perder a virgindade com alguém do mesmo sexo? (LENE)

Esses questionamentos originaram outras composições, sobre virgindade, sobre falta de diálogo, sobre a figura dos pais, sobre saúde. E esse era um processo que não acabava, pois a cada página eram temas novos que brotavam ou ressurgiam com uma nova perspectiva. Era um ciclo: exposição e partilha do trabalho, acolhimento, reconhecimento, estranhamento ou identificação com o trabalho pelos outros, criação de um novo trabalho motivado pelo trabalho exposto, exposição e partilha do novo trabalho.

Quem participou e ouviu as explicações daqueles trabalhos, pelos próprios fanzineiros, obviamente foram interpelados de maneira mais densa do que alguém que apenas folheou, mesmo que atentamente, os fanzines. Tiveram contato com a justificativa da escolha dos elementos e recursos e, por vezes, influenciaram que a página se configurasse daquela maneira. Mesmo assim, algumas páginas chamam a atenção de qualquer pessoa, sem a necessidade de uma mediação, como por exemplo, no Fanzine 2, sobre “Infância e Diversidade Sexual”, em que o personagem da história em quadrinhos das páginas 4 e 5, um menino de 6 anos, é proibido de fazer um piquenique amoroso com o namoradinho e sente-se jogado para os jacarés pela professora. Ao final o personagem diz: “Na hora que a nossa felicidade está em jogo, não podemos brincar.” Essa frase, de uma composição feita por Vinicius/Saraivetty, mexeu com todos os alunos e eles concluíram que desde pequenos eles tinham que fingir estar felizes e brincar com o que não queriam, ou ser quem não queriam. Eles falavam dos papéis sexistas nas brincadeiras infantis. Foi nessa partilha que um dos alunos lembrou de Ludovic, personagem do filme “MaVie Em Rose”, que se veste de Branca de Neve durante uma peça da escolinha para realizar, mesmo que ilusoriamente, a vontade que tinha em ter um papel social feminino. E então resolveram fazer uma seleção de filmes que tratasse de sexualidade e infância. A pesquisa por filmes e leitura de sinopses estimulou a discussão de novas pautas, como incesto, troca-troca, profissões estereótipos.

Essas discussões sobre a divisão de papéis sexuais era constante e Hosana se maravilhava com o que chamava de “novas descobertas”. O que tanto fascinava Hosana eram os



papéis sócios sexuais que eram esvaziados ou subvertidos pelos gays daquele grupo. Ela adorava ver alguns meninos se transformando em drags e dizia ter inveja da vida dos meninos gays, pois “podem se vestir de mulher, dar mais close que eu e ainda por cima fazer xixi em pé em qualquer murinho!”. Essas observações de Hosana foram condensadas diversas vezes, como nas páginas 6 e 7 do Fanzine 2, em que ela propõe jogos e uma escola sem divisões de gêneros sexuais, com pessoas diferentes fazendo as mesmas atividades juntos, sem imposições ou divisões.

A página 10 da mesma edição também foi feita por Hosana. Em mais um de seus estranhamentos, Hosana dizia que ao passo que os meninos têm mais liberdade para correr, se sujar, falar palavrões, se rebelar, serem violentos, eles também estão presos, pois não podem brincar com coisas mais delicadas, como bonecas, mesmo que seja a boneca da She-Ra ou algo que remeta a um universo truculento. Apontar essas oposições era constante para Hosana e na sua visão as divisões de gênero sexuais nas interações infantis eram banais e naturais, pois desde pequena ela teve contato com a frase “isso é de menino, isso é de menina”. Mas foi fazendo essa página que ela, junto com o grupo, foi significando os elementos até então banais: A bola era chutada, era mandada pra longe, era alvo de um movimento violento, furioso; em oposição às bonecas que eram carregadas próximas ao peito; Os meninos podem usar máscaras, se sujar mais, ficarem feios, gritarem, terem brincadeiras até mesmo escatológicas e assustadoras, em oposição às meninas que brincam de se maquiar, fazer tranças, e aprendem a cultivar a beleza delas.

Na página 12, a frase “Ser livre para ser criança” é completada por “não tem price (preço)”, e desmentida pela frase “Mas tem máfia”. No caso, a máfia adulta sexista, que proíbe um menino de brincar com uma boneca do mesmo jeito que uma menina.

É uma liberdade, mas não é, porque um menino pode brincar de boneca se fingir que está salvando a She-Ra, ou fazer lutinha com ela, mas ele não pode brincar com uma Barbie que não está sendo salva ou que não está lutando (HOSANA).

Fazendo uma comparação superficial com o texto “O Arco e o Cesto”⁴, onde a boneca é o cesto, a bola é o arco, os homens caçam e chutam, as mulheres carregam e cuidam. Antes de nascer o menino ou menina já recebe o nome masculino ou feminino, os pais traçam planos de vida de acordo com o gênero sexual, são dadas várias insígnias de acordo com o gênero sexual. E se desenvolvem até a fase adulta nessa divisão de papéis.

A bola que o menino chutava, as guerrinhas que ele fazia, transforma-se na rivalidade contra outros meninos e no perfume masculino para conquistar a primeira namorada, e como diz o texto, “alguns anos mais tarde, oferecem-lhe um arco muito maior, flechas já eficazes, e os pássaros que ele traz para sua mãe são a prova de que ele é um rapaz sério e a promessa de que será um bom caçador.” Depois vêm as figuras modernas do primeiro emprego, primeiro bebida alcoólica, primeira balada, primeira vez a dirigir um carro de verdade, primeira relação sexual, que tornam o rapaz um “verdadeiro caçador, um kybuchuété”⁵. Essas expectativas depositadas nos filhos era algo que mexia com os Lgbt teens. Muitos deles diziam não ter medo dos pais ao assumir a homossexualidade, mas alegavam que ficavam com receio de desapontá-los.

E esses debates quase sempre eram levantados pela Hosana e pela Dani, heterossexuais vaidosas e delicadas, as bonequinhas da Escola. Os gays gostavam muito de ouvi-las, e acredito que a heterossexualidade delas é que tenha garantido o interesse deles, pois eles já haviam banalizado essa discussão das insígnias sexuais. Já tinham aprendido a lidar com isso. Uma conversa entre eles, meninos gays, que haviam passado pelos mesmos constrangimentos, era diferente quando defendido por uma menina, hétero, com uma família sem preconceitos explícitos, pois o pai de Hosana deixava a filha na porta da Escola.

Esse tabu sobre o contato físico com as insígnias mais evidentes do sexo oposto permite evitar assim toda transgressão da ordem sócio-sexual que regulamenta a vida do grupo. Ele é escrupulosamente respeitado e nunca se assiste à estranha conjunção de uma mulher e um arco nem àquela, mais que ridícula, de um caçador e um cesto (CLASTRES, 1986, p.75).

Acontecendo essa conjunção, o “Pané” ou “azar na caça” é atraído. Essa “maldição” é vista por muitos pais ao verem o filho se interessando por atividades classificadas femininas, ou o contrário. Os pais temem a homossexualidade no filho, entre muitos motivos, pois eles temem que o filho e a família deixem de ser vistos como célula da comunidade a que pertence. A homossexualidade ainda é considerada inútil para a reprodução, portanto, a união homossexual não gera uma nova família, não gera novos consumidores, não gera padrões de caça, coleta e nem troca de bens. Ainda é forte o argumento de que um filho homossexual destrói a estrutura social e danifica a economia. O casamento e a família legitimam o estado da estrutura e um filho gay não garantiria a solidez dessa estrutura, por isso é indesejável.

Muitos adolescentes acreditam nisso e isso dá inspiração de sobra para a composição de suas páginas. Alguns têm medo da estrutura social, como ficou evidente no Fanzine 3 sobre Segurança e Saúde Pública; outros se sentem fora da estrutura, como nas páginas 8 e 9 do Fanzine 2 no qual a realidade é como se fosse a tela de uma TV e com a frase “Eu de fora” frisando essa posição; alguns se sentem vazios e invisíveis diante da estrutura, como a capa do Fanzine 2 em que um boneco assexual é bombardeado por vários elementos:

“O boneco unissex no caos da capa é como as crianças, que são bonecos neutros que os pais usam pra brincar, mas brincam errado, porque os pais deles também brincaram errado” (Vinicius/Saraivetty).

Essas divisões de papéis foram trabalhadas em diversos temas, como sobre o Alistamento Militar Obrigatório, a presença de mulheres e homens homossexuais na Segurança Pública, como se estes não tivessem habilidade para lidar com essa atividade. E, até entre os Lgbt teens, é comum imaginar que uma mulher ou gay teriam funções menos arriscadas nas Forças Armadas, o que me lembrou do trecho em que se diz que um Guaiaqui que atraía o Pané e não podia mais usar o arco, podia capturar tatus e quatis com as mãos, tipo de caça que está longe de apresentar a mesma dignidade que a caça com arco. Um gay ou mulher num posto alto de comando militar, ou um homem heterossexual que não demonstra interesse na segurança e disciplina da sociedade, introduzem um fator de desordem que, de tão indesejável, provocam em alguns a homofobia e o machismo que se manifestam por meio de piadas, violência verbal e física; e, no caso destes

4 “A sociedade contra o Estado” de 1986, do autor Pierre Clastres.

5 Termo utilizado por Pierre Clastres no livro “A sociedade contra o Estado”, 1986. Kybuchuété significa verdadeiro caçador, guerreiro.



Lgbtsteens, provocam as tensões, angústias e anseios que se manifestam por meio das composições das páginas.

Acredito que compor páginas de um fanzine, que muitas vezes fazem sentido apenas para o próprio fanzineiro, assim como o canto dos caçadores Guaiáqui, manifestam a função aberta de comunicação e também funcionam como constituição de um Ego. Como a intenção da Escola Jovem LGBTTT é a divulgação de produções culturais, escolheram publicar páginas que além de mostrar temas frequentes sobre diversidade sexual, também mostrassem um pouco desses adolescentes. Algumas páginas eram tão carregadas de emoções pessoais que se tornaram abstratas e, por não atingir o receptor, não foram impressas. Mas podem ser vistas na sede da Escola. Algumas páginas não foram publicadas a fim de manter o caráter social do Ponto de Cultura e de divulgar material que objetivasse a militância LGBTTT e a visibilização de assuntos pouco discutidos fora dos grupos de homossexuais.

Participar daqueles encontros causou um impacto muito grande em mim e nos alunos. Eu tinha meus círculos sociais, eles tinham os deles, mas quando eles começavam a justificar suas composições, era praticamente uma purificação. Como, por exemplo, o pedido de Max de colocar uma abóbora em uma das páginas. Sua explicação:

“Eu não era uma criança, eu era uma abóbora querendo ser princesa. Eu era um gato feio, mas posso virar uma gata linda num estalar de dedos”.

E esse pacote de “Luftal MAX”?

“Porque meu nome é Max e estou pronto pra explodir”.

Atualmente, os fanzines “No Closet!” são trocados com outros grupos de fanzineiros ou em eventos sobre diversidade sexual, e é sempre recebido com muita curiosidade e admiração. Mas as páginas impressas dessas revistinhas artesanais não carregam nem metade das histórias, angústias e alegrias que foram o combustível para a criação. Foi inevitável não fazer um paralelo com o artigo “Palavra (en) cantada, palavra encorpada” (Morelli, 2010), sobre “o tipo de interação social sui generis que torna possível a criação.” Ao final de vários encontros (cinco que participei) senti um nó na garganta ao perceber que muitos daqueles alunos, outrora tão expressivos, alegres e sentindo-se seres integrais e integrados, retornariam para suas casas onde teriam que se adequar a uma estrutura, seguir regras, obedecer a sexismos, viver um fragmento desagradável da vida e voltar para dentro dos armários, calados, para no próximo final de semana saírem do armário no “No Closet”.

CONCLUSÃO

Conclui-se que a E-JOVEM proporciona aos alunos momentos de libertação diante da opressão vivida por cada um, pode se verificar, nas falas dos entrevistados que o preconceito que ainda existe contra pessoas que vão a caminhos inversos do que a sociedade coloca como padrão, é forte e preocupante. Ao se ter momentos de afetividade e de abertura diante das falas e da preocupação daqueles que sofrem, a E-JOVEM passa para seus alunos e a comunidade, o sentido da liberdade diante da aceitação de suas orientações sexuais, sem medo de represálias, mesmo que isso pareça existir somente no espaço escolar da E-JOVEM.

A implementação dos programas de políticas públicas contra a homofobia vem atender dispositivo constitucional e garantia suprema dos direitos humanos, objetivando ações proativas dos organismos de segurança pública no combate aos crimes de intolerância, assim como promover no seio da

sociedade a cultura da tolerância e respeito às diferenças. Não se concebe a luz do estado democrático de direito que ainda existam sociedades que pratiquem fomentem ou se omitam em relação aos crimes de ódio que vêm dizimando membros de sua sociedade, renegando-lhes a um segundo plano, empurrando-os para um armário sombrio onde muitos vivem durante toda a vida com medo da discriminação, privados do maior de todos os direitos dados ao ser humano: a felicidade. Apesar de termos já políticas públicas orientadas para este fim, o resultado em termos de diminuição da violência contra a população LGBTTT ainda é insatisfatório no Brasil. É necessário avaliar a eficácia das políticas públicas já em andamento, como é o caso deste estudo, mas também implementar novas políticas que contribuam com a mudança de mentalidade da população.

REFERÊNCIAS

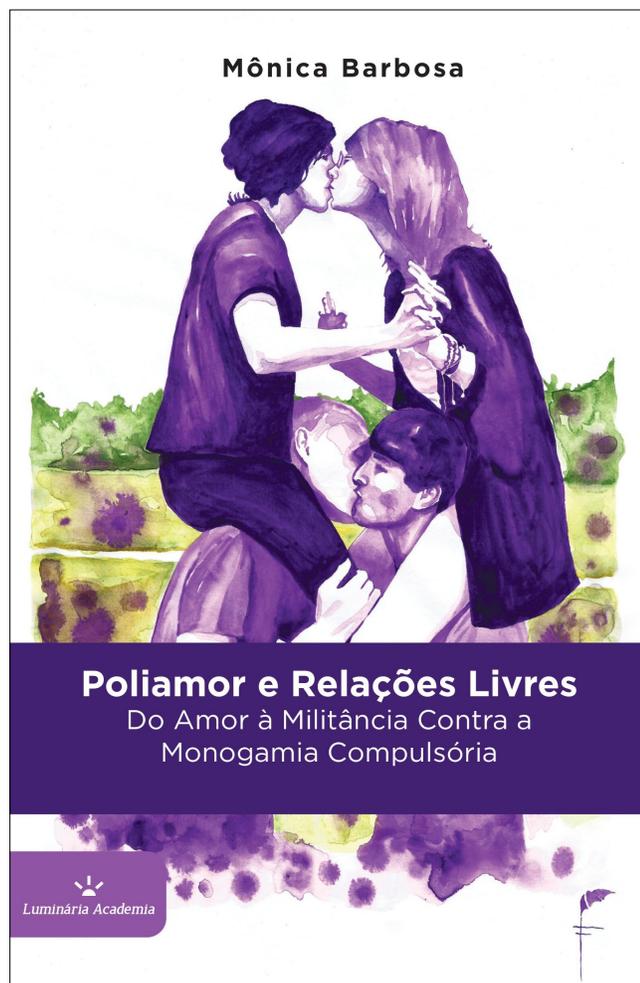
CLASTRES, Pierre. O arco e o cesto. In: **A sociedade contra o estado**. Pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. P. 71-89.



BARBOSA, MÔNICA. POLIAMOR E RELAÇÕES LIVRES: DO AMOR À MILITÂNCIA CONTRA A MONOGAMIA COMPULSÓRIA. RIO DE JANEIRO: ED. MULTIFOCO, 2015¹

Milena Flick

Atriz, pesquisadora e produtora cultural. Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia (PPGAC-UFBA) e doutoranda da mesma instituição.



O livro *Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória* (Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2015), é um desdobramento da pesquisa realizada por Mônica Araújo Barbosa² no âmbito do Mestrado Profissional em Gestão Social e Desenvolvimento do Centro Interdisciplinar de Desenvolvimento e Gestão Social (CIAGS) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), orientada pelo professor doutor Leandro Colling (CUS/UFBA) sob o título,

Movimentos de Resistência à Monogamia Compulsória: a luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI (2011).

A autora propõe uma análise dos discursos de resistência à monogamia compulsória a partir dos movimentos autointitulados *Poliamor* (São Francisco, EUA, década de 1980) e *Relações Livres* (Porto Alegre, RS/Brasil), utilizando da genealogia foucaultiana como procedimento de problematização e de crítica à heteronormatividade monogâmica. Como é destacado na introdução e reafirmado nos demais capítulos, o objetivo principal da análise é discutir uma demanda social pautada em práticas sexuais não-conventionais que permanecem alijadas dos debates públicos e políticos e cujo discurso não tem alcançado a legitimação necessária para assegurar seus direitos perante a sociedade e o Estado. O livro divide-se em três capítulos: *A sociedade de normalização*; *Direitos humanos e direitos sexuais*; e *Procedimento de Pesquisa*, contando, também, com prefácio escrito por Leandro Colling, além de introdução e considerações finais.

Para realizar a análise proposta, Barbosa tem como principais referências e diálogos teóricos os estudos do filósofo francês Michel Foucault (1926-1983) sobre as relações entre poder, saber e sexo; e a teoria/política queer. No trabalho, as noções de biopolítica, direitos humanos e direitos sexuais, heteronormatividade e monogamia compulsória, são exploradas e revisadas como instrumentos de análise e abordagem crítica. Utiliza-se, também, dos dados coletados junto a Rede Relações Livres (RLI) a partir das técnicas de observação participante, análise documental e grupo focal, para realizar uma operação desconstrutora que tem como foco os discursos hegemônicos sobre a sexualidade, o que ocorre num exercício de diálogo constante com os movimentos Poliamor e Relações Livres.

No primeiro capítulo desenvolve-se uma reflexão sobre a sociedade de normalização alinhada à noção de biopoder nos termos propostos por Foucault, tomando como ponto de partida histórico o avanço imperialista empreendido pela sociedade europeia na África, América e Ásia no século XVIII, que teria desencadeado “um processo de disciplinarização e regulamentação, simultâneos, pelo qual o biológico, em geral, e a sexualidade, em particular, são submetidos ao controle do Estado, individual e coletivamente” (p.20). Tal abordagem é justificada pela necessidade de analisar os processos históricos que constituiriam o conceito de sexualidade.

1 Resenha apresentada como trabalho final da disciplina *Gênero e Sexualidades* no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM) em 2015.2.

2 Graduada em jornalismo pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e especialista em Gestão Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mônica Barbosa trabalha na coordenação e assessoria de projetos culturais e educativos desde 2003.



O capítulo também trata da noção de biopolítica, utilizada por Mônica Barbosa em suas abordagens teóricas de pesquisa, e divide-se em dois tópicos específicos de discussão: o dispositivo da família, no qual analisa a articulação desse dispositivo com a sexualidade; e teoria e política queer, em que se utiliza desse campo como instrumento de crítica à sociedade normalizada. A autora apresenta o conceito de biopolítica definido por Michel Foucault (2005) como um processo de instalação de novas tecnologias de poder que não estão restritas ao corpo individual, mas se difundem pelo corpo social, materializando-se na gestão de vida e dirigindo-se à espécie humana. Nessa discussão, aponta a sexualidade como “um poderoso fio de articulação entre disciplina e regulamentação”, passando, num voo rasante, pelo papel da medicina na constituição de um saber regulador, e pelo racismo de Estado como condição de aceitação do poder de matar na sociedade de normalização (p. 22-23).

O tópico 1.1 inicia-se com uma compreensão do conceito de família como um “sistema dinâmico de inter-relações entre elementos que, no seu conjunto, formam um organismo cuja ordenação/organização plenamente reconhecível, corresponde a regras, padrões universais, flexíveis apenas até o limite de sua categoria lógica” (p.25). Discutindo tal dispositivo, a autora estabelece diálogos com Friedrich Engels (1820-1895)³, para quem a origem da família monogâmica teria ocorrido de maneira paralela ao surgimento da propriedade privada, afirmando que o desenvolvimento social teria ocorrido em três etapas: o estado selvagem, a barbárie e a civilização (p.26). A família monogâmica teria se originado nesta última etapa, que se inicia com a escrita alfabética e a fundição do minério de ferro e na qual surgem a indústria manufatureira e a arte (idem).

No período nomeado “civilização”, a família monogâmica surgiria com o papel de promover a filiação e interferir na ordem da herança e hereditariedade, que passaria do direito materno ao hereditário paterno, realizando, portanto, a imposição de restrições à prática sexual da mulher, limitada a um único parceiro. Dessa maneira, a monogamia teria a função estratégica de balizar a propriedade privada, acumular riquezas e controlar a transmissão do patrimônio genético e econômico do homem aos seus filhos legítimos, e neste “dispositivo familiar econômico-genético” o homem seria o proprietário da mulher, dos filhos e dos escravos, conformando, portanto, o “regime de verdade do patriarcado” (p.27).

Nesse sentido, para Mônica Barbosa, o poder do pai e do marido teria se ampliado no século XVIII, amparando-se em três discursos que justificariam o princípio de autoridade masculina: “o aristotélico, que a apresenta como natural, o teológico, que afirma sua divindade, e o político, que lhe atribui divindade e naturalidade” (p.29). Nesse ponto, a autora passa a desenvolver um interessante diálogo com a socióloga feminista Elizabeth Badinter a partir do texto “Um amor conquistado: o mito do amor materno” (1985) para discutir a necessidade de revisão dos princípios aristotélicos que influenciaram o Ocidente e que teriam sido retomados pela teologia cristã e pelos teóricos da monarquia absoluta, realizando uma crítica ao poder pastoral e ao controle da vida

da criança a partir da transmissão de valores morais e vigilância quanto à sua sexualidade (p.29-34).

A autora destaca também a existência de processos de resistência ao modelo normatizado de mãe, submissa e devota ao marido na França do século XVII, período em que grupos de mulheres já manifestavam o desejo de desvincularem-se da família como condição de vida social e para os quais o casamento era sinônimo de posse e sujeição (p.33). A autora realiza uma aproximação desse posicionamento às críticas realizadas pelos ativismos contemporâneos que militam pela não-monogamia e que se colocam contra a instituição do casamento, como no caso da Rede Relações Livres, trazendo uma atualização desse discurso através do texto “Mulher Livre no século XXI”⁴, cuja autoria é de mulheres do RLI e simpatizantes⁵.

Em seu diálogo com Foucault, Mônica Barbosa chega à noção de família como “um dispositivo que incentiva o discurso sobre o sexo para melhor regulá-lo e transformá-lo em economicamente útil” (p.36). Dessa maneira, incidiria sobre o casal padrão burguês (monogâmico e heterossexual): “o saber-poder estratégico de histerilização do corpo da mulher, o da pedagogização do sexo infantil; o da psiquiatrização do prazer perverso e o da socialização dos procedimentos de procriação” (p.36-37). Assim:

A história da família é atravessada pela questão político-econômica da força de trabalho. A partir do século XIX, a consolidação de uma política do corpo canaliza o sexo num circuito econômico e problematiza a questão da saúde e da longevidade. A sexualidade aparece com um projeto burguês de reprodução, de raça, de vida ideal, não mais estabelecida por um “sangue nobre”, mas por um “sexo decente”. Constitui-se como uma tecnologia de gestão da vida, que atravessa todo corpo social e alcança o século XXI (Barbosa, 2015, p.39).

Observando, oportunamente, que o regime de aliança que sustenta o dispositivo da sexualidade não é estático nem atemporal, mas movimenta-se e ressignifica-se constantemente, sendo transformado pelo próprio dispositivo como um mecanismo de manutenção, a autora afirma tratar-se de um sistema que se recicla e que não se cogita dismantlar. Ao contrário, para ela teríamos a família monogâmica sendo cada vez mais solicitada no campo social como responsável por sua regulação, a exemplo da crescente reivindicação de movimentos sociais que se afirmam a partir de identidades sexuais pela regulação das novas parentalidades e conjugalidades.

Nessa discussão, a autora destaca as relações afetivas que fogem ao arranjo conjugal e tensionam os próprios termos sob os quais se assentam o status da aliança civil, como família e monogamia, ao contrário, esses arranjos surgiriam como “anomalias” que complexificam a questão no plano dos direitos civis. A partir de então a autora avança em suas considerações fazendo uma observação chave para o raciocínio que será desenvolvido a seguir: trata-se de entender a monogamia heterossexual como uma peça da heteronormatividade compulsória.

3 O autor, por sua vez, utiliza-se de estudos do antropólogo Lewis Morgan (1818-1881) e escritos de Karl Marx (1818-1893) para desenvolver sua argumentação teórica.

4 Disponível em: < <https://rederelacoeslivres.wordpress.com/2010/07/23/texto-mulher-livre/> >.

5 Aqui é importante destacar que a autora não se furta às problematizações, tensões e contradições (embora pudessem ser mais exploradas) decorrentes de um confronto entre a necessidade de negação das regulações que são impostas sobre o corpo da mulher e a exigência de proteção do Estado sobre esse mesmo corpo, como no caso da luta pela legalização do aborto (p.34-35).



Para discutir a heteronormatividade, Mônica Barbosa traz a acepção do sociólogo brasileiro Richard Miskolci (2009) que a entende como um dispositivo contemporâneo que evidenciaria o objetivo de formar todos os sujeitos para serem heterossexuais e organizarem suas vidas a partir dessa premissa. A autora destaca uma predominância das discussões sobre a heteronormatividade vinculadas às questões das homossexualidades, mas salienta que o termo não se limita a elas já que realiza uma crítica às “relações de poder geridas pela universalização dos modos de amar, de viver a sexualidade, de construir relações de parentesco” (p. 43), tornando-se útil também para pensar e tensionar as práticas de conjugalidade não-convencionais e não-monogâmicas que, por vezes, sucumbem a uma concepção heteronormativa da afetividade.

A heteronormatividade será um importante gancho para o tópico seguinte, que versa sobre a teoria queer, cujo objeto de estudo seria a normalização do desejo e da sexualidade. Esse tópico, intitulado Teoria e política queer, inicia-se com uma breve descrição do contexto de emergência do termo, que teria como pano de fundo a efervescência dos movimentos sociais que se afirmam através da sexualidade nos EUA da década de 1990 e que reagiram fortemente à omissão do governo de Ronald Regan (período: 1980-1989) em relação à epidemia de AIDS, resultando em práticas de desobediência civil e de choque por parte de grupos como o ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power).

Nesse contexto, o feminismo e os movimentos lésbicos e gays teriam entrado em crise por conta de uma postura integracionista e conservadora que não era compartilhada de maneira unânime, encontrando resistência por parte daqueles que não concordavam com tal postura. A teoria queer surgiria, portanto, num contexto de crítica à defesa de uma identidade estável, coerente e natural, “partindo-se do pressuposto que identidades são móveis, parcelares e circunstancialmente produzidas” (p.48).

Outro importante destaque realizado pela autora em sua argumentação é o conceito de poder de Michel Foucault e cujos principais traços seriam: a relação negativa poder/sexo, o recurso da regra, a interdição cíclica, a censura e o dispositivo unitário. Tal destaque se justifica pela faceta produtiva e onipresente do poder, que seria inerente a todas as relações e dotado de estratégias heterogêneas e instáveis, sendo sua análise, em nível regional e local, a base da teoria queer para a realização de uma crítica das relações de poder que se estabeleceriam dentro dos próprios movimentos feminista e homossexual (p.49-51).

A partir de então, desenvolve-se uma série de argumentações baseadas em estudos de teóricas feministas do campo queer, como a filósofa norte-americana Judith Butler, com a qual Barbosa irá questionar a criação de uma identidade universal “mulher” cujo sujeito de representação tenderia a gerar exclusões; e o filósofo Paul B. Preciado com sua noção de “multidões queer”, propondo uma desontologização do sujeito da política de identidades para desvincular-se do conceito mais tradicional de política que teria a identidade como pilar fundamental. Entendendo, portanto, a política queer como uma estratégia de poder que parte de uma resistência à heteronormatividade e a teoria queer como um de seus instrumentos, a autora defende sua utilização como um saber capaz de enfrentar os discursos que se produzem como verdades sobre a sexualidade.

O capítulo II, Direitos humanos e direitos sexuais, desenvolve-se a partir de uma retomada da emergência de tais conceitos no âmbito das conferências internacionais realizada pela Organização das Nações Unidas (ONU). De acordo com a autora, por direitos humanos entende-se o conjunto de saberes e poderes políticos, sociais, culturais e jurídicos fundamentados no discurso de proteção à dignidade humana e que tem sua base principal na Declaração Universal de Direitos Humanos das Nações Unidas (DUDH).

Os direitos humanos seriam organizados sobre os seguintes pressupostos: exigibilidade jurídica, inerência, dignidade, universalidade, irrenunciabilidade, integralidade. Seu contexto de surgimento seria o pós Segunda Guerra Mundial, numa sociedade de normalização que buscaria “regular o direito dos Estados-Nação matarem” (p.60). No capítulo, segue-se a essa introdução uma problematização dos pactos globais, conferências e acordos que versam sobre os direitos humanos, suas limitações e contradições em termos geopolíticos e culturais, bem como a insipiência de seus relatórios no que tange aos direitos sexuais.

Nesse sentido, destaca-se a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento do Cairo (1994), assinada por 184 países, inclusive o Brasil, como precursora no tema dos direitos sexuais, ainda que o termo apareça em seu relatório somente nas ressalvas de países contrários a ele. Sobre a conferência, a autora destaca que os pontos mais polêmicos do documento final se encontravam no capítulo VII, dedicado à reprodução e à saúde reprodutiva, com atenção aos métodos anticoncepcionais, à prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (DSTs), às consequências do aborto inseguro e ao exercício da sexualidade, causando reservas e ressalvas por parte da Igreja Católica e de fundamentalistas religiosos⁶.

No tópico do segundo capítulo intitulado Os movimentos pela Livre Expressão da Afetividade e da Sexualidade, a autora realiza uma breve contextualização histórica dos movimentos que se afirmaram a partir da sexualidade desde a década de 1960: período marcado, no contexto brasileiro, pela ditadura militar, momento de reivindicações dos movimentos feministas por equidade de direitos, do posicionamento das organizações homossexuais em prol da liberdade de expressão e dos hippies com sua bandeira de paz e amor.

Entretanto, o clima de maior liberdade no campo da sexualidade instaurado no período, seria logo abalado pelo aparecimento da AIDS e a consequente intensificação de estigmas sobre as pessoas cujo comportamento, no campo da sexualidade, fugiam ao convencional, configurando um espaço político de forte investida no controle, higienização e vigilância sobre as práticas sexuais desviantes e os grupos e sujeitos dessas práticas. O texto desenvolve, então, uma discussão sobre o contexto da AIDS e seus desdobramentos no período pós-ditadura no Brasil, no qual a epidemia tornou-se uma questão política e social e o clima de pânico moral instaurado nos primeiros anos dá lugar ao discurso de solidariedade e cuidado de si e do outro.

Nesse período, segundo Barbosa, “embora os avanços por uma política sexual equitativa tenham sido protagonizados pelos movimentos feministas e homossexual, outros grupos agem em prol da pluralidade sexual, desvinculado da identidade de gênero” (p.78), esse seria o caso do movimento Poliamor, surgido em São Francisco, Califórnia (EUA) na década de 1980 e que se baseia no amor livre, afirmando o estabelecimento de vínculos afetivos e sexuais entre mais de

6 Mônica Barbosa ressalta que a sexualidade se trata um território político em disputa, no qual Organizações Não-governamentais e movimentos sociais têm enfrentado posturas conservadoras nos espaços de debate pelos direitos sexuais e onde o poder de barganha seria proporcional ao grau de institucionalização dessas organizações, sendo as mais conservadoras as detentoras de mais recursos (p.66).



duas pessoas e defendendo a não-monogamia responsável (polifidelidade).

No Brasil, a primeira organização exclusivamente dedicada ao tema do amor e da sexualidade em ações de resistência à hegemonia heterossexual monogâmica se formaria em 2009, em Porto Alegre (RS), sendo nomeada Rede Relações Livres (RLI). A autora destaca que os movimentos Poliamor e RLI têm em comum os objetivos de visibilizar suas práticas, oferecer apoio às pessoas que possuam relacionamentos não-monogâmicos, combater o preconceito e produzir avanços no debate público de seus temas. Já sua principal divergência estaria nas práticas de polifidelidade e conjugalidade, às quais os integrantes da RLI são contrários, pois defendem a autonomia das pessoas com relação ao número de parceiros que desejam ter, sem a necessidade de autorização dos seus parceiros e sem estabelecer hierarquias entre tais relações.

O último capítulo do livro é dedicado ao Procedimento de Pesquisa, no qual a autora enfatiza que a operação de problematizar a monogamia compulsória por meio do discurso dos movimentos que se opõem a ela foi realizada a partir do procedimento genealógico, e dá continuidade ao texto oferecendo ao leitor uma exploração desse procedimento analítico no tópico 3.1: A Abordagem Genealógica. Nessa discussão a autora vai apresentar o conceito de genealogia com o qual trabalha, criado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) e retomado por Foucault como um procedimento que desfaz a ideia da continuidade e se apoia no saber não como compreensão, mas como ruptura.

Seguindo os rastros da genealogia como “a história do devir da humanidade” (p.85), a autora chega a uma compreensão da monogamia como um regime de verdade que vem sendo ensinado pela história a partir do discurso de um amor verdadeiro que é sempre dirigido a uma única pessoa. Nesse caminho, Barbosa afirma que um conjunto de regulamentações (como a lei e o mercado) incide sobre a afetividade e a sexualidade, normalizando-as. Entretanto, seu trabalho estaria baseado na busca pela singularidade dos discursos que problematizam essa normalização, discursos produzidos por agentes não-monogâmicos.

No segundo item do terceiro capítulo, intitulado Percurso Rede Relações Livres, Mônica Barbosa apresenta e discute suas experiências durante a observação participante com o movimento RLI através de seu diário de bordo, bem como suas inquietações durante a pesquisa, as relações que estabeleceu entre os discursos proferidos pelos integrantes e suas análises e abordagens teóricas, além das dificuldades e limitações encontradas. Inicia-se com o contexto de seus primeiros contatos com a RLI e segue com a apresentação da trajetória da pesquisadora como frequentadora das reuniões, encontros e atividades do grupo, enlaçando-a com discussões teóricas que foram levantadas nesses encontros ou com articulações que a própria pesquisadora foi desenvolvendo a partir dos temas e questões que emergiram do campo.

A descrição do diário de bordo da pesquisadora é rica, instigante e aproxima o leitor do cotidiano dos integrantes da RLI de maneira a contribuir para uma desestigmatização de sujeitos cujas práticas se desviam do considerado normal, e também da própria pesquisadora, que se coloca no jogo, compartilhando suas inquietações acerca dos temas e estratégias da rede, de maneira a oferecer valiosas contribuições aos estudos sobre o tema. Nesse sentido, destaca-se, também, a linguagem acessível com a qual a autora desenvolve seus argumentos e como os articula à descrição dos encontros, transcrição das falas e tradução dos acontecimentos.

Em suas considerações finais, Mônica Barbosa realiza, ainda, uma interessante crítica à Rede Relações Livres, na qual ressalta seu importante papel na luta por colocar a autonomia sexual na centralidade do debate em torno dos direitos sexuais e propor uma desconstrução do binômio amor/exclusividade. Entretanto, destaca o risco de se constituir uma “identidade RLI”, pois este processo tenderia a um engessamento que poderia ter como consequência a conquista de privilégios de uma identidade em detrimento de outras, sem romper, portanto, com as opressões decorrentes dos discursos hegemônicos que a rede pretende combater.

Por último deixa como rastro de sua pesquisa o afeto como uma ameaça ao exercício do biopoder e uma potência que poderia ser voltada para a transformação, mas que ainda é pouco explorada no campo da gestão social no qual a autora se insere. Acerta ao identificar uma efetiva problematização do afeto como lacuna presente na pesquisa, pois de fato é possível identificar essa falta, bem como do próprio conceito de amor (que não é autoevidente), pouco discutido no trabalho. Uma desconstrução do seu conceito, especialmente no que tange ao “amor romântico”, poderia abrir interessantes caminhos de investigação, uma vez que possibilitaria ampliar sua crítica às noções de amor livre e poliamor e tocar em questões como os privilégios masculinos numa relação não-monogâmica estabelecida dentro de uma sociedade sexista e misógina como a nossa.

Outra lacuna apresenta-se na ausência de uma discussão mais incisiva com respeito aos recortes de etnia e práticas não-heterossexuais dentro dos movimentos: quais os enfrentamentos específicos das mulheres negras, já fortemente estigmatizadas e sexualizadas pelo racismo vigente, no contexto de uma relação não-monogâmica? Como se dão as práticas não-heterossexuais dentro desse contexto? Quais seus limites e tensões? Essas são questões que ficam como possibilidade para futuros desdobramentos da pesquisa, sendo compreensíveis as ausências destacadas já que se trata de um texto resultado de uma investigação em âmbito de mestrado acadêmico, o que certamente exigiu da autora uma delimitação mais estreita do tema.

O livro “Poliamor e Relações Livres, do amor à militância contra a monogamia compulsória” traz uma importante contribuição para o campo de estudos das sexualidades dissidentes e oferece uma valiosa e consistente referência bibliográfica dentro de um contexto acadêmico no qual trabalhos com esse tema ainda são bastante escassos. Além disso, com uma linguagem acessível e dinâmica, o livro também abre portas para uma leitura interessada e curiosa, possibilitando ao leitor não-especializado uma instigante aproximação ao tema.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BARBOSA, Mônica. **Poliamor e Relações Livres**: do amor à militância contra a monogamia compulsória. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2015.

ENGELS, Friedrich. **A origem da Família, do Estado e da propriedade privada**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 1997.

FOUCAULT, 2005. **Sexo, Poder e Indivíduo**: entrevistas Seleccionadas. Desterro: Edições Nefelibata, 2005.

MISKOLCI, Richard. **A Teoria Queer e a Sociologia**: o desafio de uma analítica da normalização. Porto Alegre: PPGS-UFRGS, 2009.



UNILAB
Universidade da Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira

GIR@!

