

Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia

ENFOQUES



Política, Gênero, Sexualidade e a luta
por direitos

VOL. 15 | 2017

ISSN 1678-1813



**ENFOQUES ONLINE: REVISTA ELETRÔNICA DOS ALUNOS DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE
JANEIRO**

VOL. 15. DEZEMBRO 2016

ENFOQUES ONLINE REVISTA ELETRÔNICA DOS ALUNOS DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO É UMA
PUBLICAÇÃO COORDENADA E EDITADA PELOS ALUNOS DO PPGSA/IFCS/UFRJ.

CATALOGAÇÃO NA FONTE PELA BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO.

ISSN 1678-1813

1. SOCIOLOGIA 2. ANTROPOLOGIA I. UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO II. CENTRO DE
FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS III. PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA.

ORGANIZAÇÃO DO NÚMERO POLÍTICA, GÊNERO, SEXUALIDADE E AS LUTAS POR DIREITOS

ALEXANDRE MELLO

BARBARA GOULART

PRISCILLA BRITO

QUÉSIA FRANCISCO

THAÍS ASSIS

CAPA

THAÍS ASSIS

IMAGEM DA CAPA

MÍDIA NINJA, MARCHA DAS FLORES, 29/05/2016, BRASÍLIA DF

LICENÇA ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL-SHAREALIKE CC BY-NC-S

DIAGRAMAÇÃO

BÁRBARA MACHADO

SAMANTHA SALES

UFRJ

REITOR

ROBERTO LEHER

VICE-REITORA

DENISE NASCIMENTO

IFCS

DIRETOR

MARCO AURÉLIO SANTANA

PPGSA

COORDENAÇÃO

APARECIDA FONSECA MORAIS

FERNANDO RABOSSI

SUMÁRIO

EDITORIAL	4-6
A MULHER NO MUNDO DOS HOMENS: ANÁLISE DE UMA BIOGRAFADA CRISTIANO DAS NEVES BODART, CARLOS JORDAN LAPA ALVES	7-22
QUANTO DURA O PROGRAMA? NOTAS SOBRE PROSTITUIÇÃO E ENVELHECIMENTO DE MULHERES E TRAVESTIS DOMILA DO PRADO PAZZINI, LUIZ HENRIQUE MIGUEL	23-33
FEMINIZAÇÃO COMO PROJETO DE VIDA DE JOVENS TRANSEXUAIS BRENA O'DWYER	34-49
A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS: UM ESBOÇO INTERPRETATIVO ESTEVIÃO RAFAEL FERNANDES.....	50-56
UMA APROXIMAÇÃO COM UMA ORGANIZAÇÃO SOCIAL EM REDE DE JOVENS UNIVERSITÁRIO LGBT'S EM MINAS GERAIS TAYANE ROGERIA LINO, RICARDO DIAS CASTRO, JULIÃO GONÇALVES AMARAL, RAFAELA VASCONCELOS, CLAUDIA MAYROGA	57-73
POR UMA ABORDAGEM FEMINISTA DOS DIREITOS SOCIAIS, SEXUAIS E REPRODUTIVOS RAQUEL CARDOSO OSCAR.....	74-86
(HOMO)SEXUALIDADES MASCULINAS EM CABO VERDE: UM CASO PARA PENSAR TEORIAS ANTROPOLÓGICAS E MOVIMENTO LGBT EM ÁFRICA FRANCISCO MIGUEL	87-110
QUANDO O FEMINISMO ENCONTRA O CARNAVAL: O 'BLOCO DAS MULHERES RODADAS' E A LUTA POR DIREITOS FERNANDA AMIM SAMPAIO MACHADO, THAYANE BRÊTAS DE ARAÚJO	111-125
REINTERPRETANDO CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE: UMA PERSPECTIVA DA AÇÃO COLETIVA DO MOVIMENTO BRASILEIRO DE PROSTITUTAS PATRICIA JIMENEZ REZENDE.....	126-146
FEMINISMO POPULAR NA AMB: UMA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA CARMEN SILVIA MARIA DA SILVA.....	147-163

"Apesar de todos os desafios que enfrentamos, continuo convencida de que sim, o futuro é feminino", disse Hillary Clinton em seu primeiro pronunciamento desde que Donald Trump assumiu a presidência dos Estados Unidos, em janeiro de 2017. Esta declaração se referia às manifestações de milhares de mulheres em várias cidades do país, contra as ações do presidente eleito.

Nos últimos anos, o Brasil também passou por um período de intensas manifestações políticas de diversos grupos sociais e foram justamente as mulheres que saíram à frente das demonstrações de descontentamento com os rumos da política nacional. A “Primavera das Mulheres” – onda de protestos que eclodiu entre outubro e novembro de 2015 –, por exemplo, opôs-se publicamente à figura de Eduardo Cunha (PMDB/RJ), um dos principais atores do processo que levaria ao Impeachment da presidenta Dilma Rousseff.

O fato é que os movimentos de mulheres e da comunidade LGBT são protagonistas no atual contexto de crise e de transformações mundiais. No extenso campo das lutas por direitos humanos, tais grupos demandam direitos sociais, sexuais e reprodutivos, reivindicando a superação das hierarquias de gênero, a autonomia dos sujeitos sobre seus corpos, a defesa da diversidade e o combate a discriminações e violências, entre outros.

A vitalidade e o dinamismo de tais expressões coletivas trazem suas pautas para o centro da cena de discussões sociais e políticas atuais. No âmbito acadêmico, analisar as condições de organização e articulação desses movimentos pode ser a chave para a compreensão de processos de transformação sociais mais amplos. Não por acaso, os estudos relacionados a gênero e sexualidade têm constituído um campo plural, com um leque variado de abordagens e enfoques teóricos – especialmente desde os anos de 1970 e, principalmente, nas últimas duas décadas.

Nesta edição da Revista Enfoques, nossa proposta é refletir sobre o avanço do conhecimento das ciências sociais na interface entre “Política, Gênero e Sexualidade”, levando em consideração as discussões recentes nas áreas de Sociologia, Antropologia e Ciência Política sobre as lutas por direitos em torno desses temas. Os artigos aqui reunidos se prestam a visibilizar as reivindicações dos movimentos pelos direitos das mulheres e pela diversidade sexual, assim como avaliam os desafios políticos de tais mobilizações e a luta dos sujeitos em suas agências, identidades, corporalidades e afetos.

Os trabalhos não só dialogam com a proposta, como ampliam o olhar sobre as questões e possibilidades de resposta aos problemas apontados. Eles mostram, no seu conjunto, que ainda há o que ser investigado e compreendido e que, em momentos de crise como o que vivemos, em meio a tantas incertezas, as Ciências Sociais ainda são o lugar do questionamento, do exercício da análise crítica e da reflexão mais aprofundada.

O primeiro texto desta edição da Revista Enfoques foi escrito por Cristiano das Neves Bodart e Carlos Jordan Lapa Alves e é intitulado “*A Mulher no Mundo dos Homens: análise de uma biografada*”. O artigo propõe, a partir de uma narrativa autobiográfica, analisar o lugar da mulher no “mundo dos homens”. Para isso, os autores analisam a trajetória de vida de uma mulher que aos 16 anos de idade entrou na política. A partir de entrevistas semiestruturadas,

descobertas interessantes foram feitas, onde identificou-se que havia uma ilusão de inclusão dessa mulher no “mundo dos homens” e uma percepção ingênua da realidade.

No artigo *“Quanto Dura o Programa? : Notas sobre prostituição e envelhecimento de mulheres e travestis”*, escrito por Domila do Prado Pazzini e Luiz Henrique Miguel, o envelhecimento é pensado como um processo que modifica os corpos e ressignifica relações e imaginários. O artigo apresenta uma discussão sobre os desdobramentos desse processo de envelhecimento em travestis e mulheres que se prostituem no interior de São Paulo.

No texto de Brena O’Dwyer, intitulado *“Feminização como Projeto de Vida de Jovens Transexuais”*, a partir de um estudo qualitativo com quatro jovens transexuais, a autora procura descrever como acontece os procedimentos de modificação corporal no sentido de feminização das jovens. O corpo aparece como comunicador social especialmente no que concerne ao gênero. A autora apresenta as reações iniciais de recusa da família ao processo em curso e as negociações feitas pelas moças para serem aceitas no núcleo familiar.

Em *“A Colonização das Sexualidades Indígenas: Um esboço interpretativo”*, Estevão Rafael Fernandes aponta como ações cotidianas, implementadas enquanto políticas públicas e justificadas por enquadramentos de ordem política, religiosa ou científica, tornam a heteronormatização parte intrínseca dos processos coloniais. A partir das críticas pós-coloniais, o autor chama a atenção para os processos de *fratura* que surgem em consequência dessas dinâmicas, sinalizando que talvez a “colonização das sexualidades” não se restringe aos povos indígenas, podendo ser estendida, enquanto chave interpretativa, à compreensão e reflexão dos mecanismos de normalização de outros coletivos.

A seguir temos o artigo *“Uma Aproximação com uma Organização Social em Rede de Jovens Universitários LGBTs em Minas Gerais”*, escrito por Tayane Rogéria Lino, Ricardo Dias Castro, Julião Gonçalves Amaral, Rafaela Vasconcelos e Cláudia Mayroga. Nesse esforço coletivo, os autores apresentam reflexões desenvolvidas a partir do acompanhamento do processo organizativo da Rede Universitária de Diversidade Sexual de Minas Gerias – RUDS/MG. A RUDS/MG congrega nove grupos de jovens universitários que atuam na promoção do respeito à diversidade sexual no estado de Minas Gerais. Constata-se que a rede pode possibilitar uma nova forma de organização e ampliação da militância LGBT jovem, que conjuga práticas acadêmicas com ação política e pública. Reforçando, portanto, laços de solidariedade e empoderamento frente à discriminação e violência, na tentativa da construção de uma sociedade democrática.

No artigo de Raquel Cardoso Oscar, com o título *“Por Uma Abordagem Feminista dos Direitos Sociais, Sexuais e Reprodutivos”*, a autora expõe as contribuições que o debate em torno do conceito de gênero pode proporcionar na reformulação das ideias que inspiram direitos sociais, sexuais e reprodutivos. Para isso, discorre sobre o denominado pensamento feminista, em pauta desde a segunda metade do século XX, bem como suas implicações no campo em questão, ressaltando os avanços e as resistências percebidas ao longo dos últimos trinta anos.

O ensaio *“(Homo)sexualidades masculinas em Cabo Verde: um caso para pensar teorias antropológicas e Movimento LGBT em África”*, de Francisco Miguel, reflete sobre as convergências e divergências das teorias antropológicas sobre gênero e sexualidade, no que elas auxiliam à análise dos dados sobre a (homo)sexualidade masculina e o movimento LGBT. O

objetivo do autor é conciliar uma perspectiva de modelos típico-ideais de sexualidade masculina em Cabo Verde, com a teoria da performatividade *queer* e os estudos teóricos e etnográficos da etnologia africana para se chegar a uma síntese possível. Ao fim, demonstra-se como os debates teóricos reverberam nos movimentos LGBT no continente e as críticas nativas às ideias deles remanescentes.

O texto *“Quando o Feminismo Encontra o Carnaval: O “bloco das mulheres rodadas” e a luta por direitos”* de Fernanda Amim e Thayane Brêtas, reflete sobre o caráter emancipatório da arte, bem como o seu papel na luta por direitos. Por meio de observações acerca do “Bloco das Mulheres Rodadas”, do Rio de Janeiro, as autoras argumentam que o Carnaval configura uma ruptura no cotidiano representando uma subversão da ordem até então imposta. A partir disso, é possível pensar acerca da construção de espaços de luta e de fala, necessários às reivindicações expostas pelo movimento feminista.

Em *“Reinterpretando Corpo, Gênero e Sexualidade: Uma perspectiva da ação coletiva do movimento brasileiro de prostitutas”*, Patricia Jimenez Rezende apresenta a política simbólica do movimento social de prostitutas no Brasil, iniciado nos anos 1980, no contexto da redemocratização e da politização da sexualidade. Com base na teoria do confronto político, são adotados os conceitos de enquadramento interpretativo e identidade coletiva para analisar os significados sociais e os símbolos culturais utilizados pelo movimento para redefinir a noção de prostituição e do que é ser prostituta.

Finalmente, no último artigo da presente edição, intitulado *“Feminismo Popular na AMB: Uma experiência brasileira”*, Carmen Silvia Maria da Silva discute o processo de alinhamento do quadro de referência do movimento feminista e as mudanças no perfil de classe das mulheres que o compõem, enfocando na experiência da Articulação de Mulheres Brasileiras. Segundo a autora, a AMB é uma articulação movimentalista nacional, de caráter feminista antissistêmico composta majoritariamente por mulheres negras e de classes populares, colocando em questão a afirmação comum de que no Brasil predomina o ‘feminismo hegemônico’.

A presente edição da Revista Enfoques foi organizada pelos alunos Alexandre Mello, Barbara Goulart, Priscilla Brito, Quésia Francisco e Thaís Assis. Esperamos que os textos aqui apresentados possam contribuir para futuros debates acadêmicos e não acadêmicos sobre política, gênero, sexualidade e a luta por direitos, colocando em pauta a necessidade de reconhecimento, valorização e respeito à diversidade, para que possamos construir assim uma sociedade mais justa e igualitária. Boa leitura a todos!

Cordialmente,

Alexandre, Barbara, Priscilla, Quésia e Thaís

Equipe da Revista Enfoques

A MULHER NO MUNDO DOS HOMENS: ANÁLISE DE UMA BIOGRAFADA

WOMEN IN A MAN'S WORLD: ANALYSIS OF A BIOGRAPHED

CRISTIANO DAS NEVES BODART¹
DOUTOR EM SOCIOLOGIA

CARLOS JORDAN LAPA ALVES²
MESTRANDO EM COGNIÇÃO E LINGUAGEM

Resumo: O artigo propõe, a partir de uma narrativa autobiográfica, analisar o lugar da mulher no “mundo dos homens”, particularmente de uma mulher que aos 16 anos de idade entrou na política. Por meio de entrevista semiestruturada com a biografada coletou-se a trajetória de vida, buscando-se compreender de que forma ela se enxerga no “mundo dos homens”. A partir disso, realiza-se análise das relações de gênero sob as contribuições de Ianni (1973), Bourdieu (2002, 2004, 2003a, 2003b, 2003c, 2010), Elias (1995) e Martins (2014). Identificou-se que há uma ilusão de inclusão no “mundo dos homens” e uma percepção ingênua de uma realidade marcada pela igualdade de gênero.

Palavras-chave: biografia, gênero, estratificação, mundo dos homens, papéis sociais

Abstract: This article proposes to analyze, based on an autobiographical narrative, a woman's place in a “man's world”, particularly of a woman who at 16 years of age entered politics. Through a semistructured interview with the biographed, the course of her life was recorded from her own perspective. The choice to record the narrative directly from her point of view came about through an interest in understanding in what way she viewed herself in a “man's world”, using this as a starting point to undertake an analysis of gender relations based on the contributions of Ianni (1973), Bourdieu (2010, 2003a, 2003b, 2003c), Elias (1995) and Martins (2014). It was found that there is an illusion of inclusion in a “man's world” and a naïve perception of reality marked by gender equality.

Keywords: biography, gender, stratification, man's world, social roles

¹ Professor do Centro de Educação (Cedu) da Universidade Federal de Alagoas (Ufal, Brasil) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Ufal. Doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP, Brasil), mestre em planejamento regional e gestão de cidades pela Universidade Candido Mendes (Ucam, Rio de Janeiro, Brasil) e graduado em licenciatura em ciências sociais pelo Centro Universitário São Camilo (Cusc, Brasil). E-mail: cristianobodart@hotmail.com

² Mestrando em cognição e linguagem pela Universidade do Norte Fluminense (Uenf, Campos dos Goytacazes, Brasil) e graduado em bacharelado em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil) e em licenciatura em história pelo Centro Universitário São Camilo (Cusc, Brasil). E-mail: jordan.alves@hotmail.com

INTRODUÇÃO

A relação entre História e Biografia suscita uma discussão clássica nas Ciências Sociais; trata-se da dialética entre sociedade e indivíduo ou estrutura e agência, ou ainda individualidade e coletividade. Pela proposta deste artigo, tal discussão encontra-se presente e a reflexão dialética das influências nos parece ser importante para compreendermos o contexto que se insere a história de vida do nosso sujeito, mais especificamente de que modo uma mulher esteve presente no “mundo dos homens”.

O termo “mundo dos homens” é usado a partir do pressuposto de que o mundo onde se insere a história de vida analisada é uma sociedade patriarcal, marcada por uma estratificação sexual típica das sociedades ocidentais, sobretudo às tradicionais e conservadoras das relações de poder que estão difusas em todas as esferas sociais; práticas que Bourdieu (2010) chamou de “dominação masculina”. Buscamos analisar a condição da mulher e sua posição em uma dada sociedade e em relação aos homens, partindo do pressuposto de que se trata do resultado de *habitus* incorporados tanto por homens, quanto por mulheres, os quais condicionam e orientam as ações dos indivíduos para a reprodução de uma dada estratificação social (BOURDIEU, 2003a).

A discussão que aqui propomos originou-se de uma informação inicial de que na década de 1970, em um pequeno município do Espírito Santo, uma jovem de 17 anos havia se candidatado à vereança e vencido as eleições, ficando no cargo por dois mandatos consecutivos (1973-1983). Para se candidatar a mesma teve que adulterar seus documentos a fim de provar sua maioridade. Frente a essa informação, começamos a levantar questões que poderíamos abordar a partir da história de vida daquela mulher, tais como, as adversidades frente a sua inclusão na política e o tratamento ofensivo e preconceito por parte da população e dos demais políticos de sua época por se tratar de uma mulher, a primeira a entrar na política partidária naquele município. Ao entrarmos em contato com a biografada notamos que nenhuma das duas questões estavam presentes, pelo menos não de forma acintosa (como discutiremos). Narrou a biografada que foi muito bem aceita na política local e que teve total apoio da família (pais e irmãos mais velhos), da sociedade e dos demais políticos, assim como teria sido respeitada no cargo que exercia, recebendo o mesmo tratamento dos demais. Frente a tal narrativa, nos deparamos com o desafio de pensar as relações de gênero em contexto de aparente igualdade de tratamento e posição social. Tratava-se da necessidade de “interpretar a interpretação” da biografada. Estávamos diante de um material pré-sociológico, uma vez que “tais informações não vem desprovidas de uma interpretação própria, ainda que interpretação do senso comum” (MARTINS, 2014). Como destacou Martins,

Os sociólogos arrecadam sua principal matéria-prima num diálogo de conhecimento, na conversação indagativa entre o conhecimento sociológico e o conhecimento de senso comum, entre pesquisador e os sujeitos dos enigmas sociais que pedem ou comportam desvendamento científico. O depoimento sobre fatos ocorridos com uma pessoa ou grupo já vem emoldurado no que se chama de racionalização, no tornar coerente o que poderia ser tomado pelo ouvinte como incoerente. Nesse tornar coerente o que coerente não parece, no tornar inteligível para o ouvinte o que ele não poderia compreender nos termos próprios de quem narra, o narrador não só informa, mas informa interpretando (MARTINS, 2014, p. 13).

Nesse sentido, o cientista social em geral, não apenas o sociólogo, precisa compreender que a narrativa é apenas um material (dados da pesquisa) coletado que carece de ser teoricamente analisado a fim de desvelar as relações de poder existentes, assim como compreender a estrutura social que envolve os fatos narrados.

Em se tratando de estratificação, destacou Ianni (1973, p. 11), que “não se pode compreendê-lo enquanto não se examina a maneira pela qual se organizam as estruturas de apropriação (econômica) e dominação (política)”. Assim, recorreremos inicialmente às contribuições de Bourdieu, sobretudo os seus conceitos de “poder simbólico”, “*habitus*”, “capital social” e “campo”. Nesse sentido, são “necessários cérebros ágeis e treinados para absorver a quintessência da experiência vivida, para colocá-la à distância a fim de realizar sua crítica; e sobretudo para dar-lhe uma forma de expressão escrita” (BERTAUZ, 1980, p.220).

Ao discutirmos as relações simbólicas de poder a partir de uma autobiografia, nos propomos seguir a perspectiva de Bertauz (1980), nos esforçando para unir níveis de análise comumente tomadas separadamente (estrutura e agência/ sociedade e indivíduo) buscando unir o pensamento estrutural do simbólico e superar o dualismo que marcou a história das Ciências Sociais, tal como fez brilhantemente Norbert Elias em sua obra “Mozart: Sociologia de um gênio” (1995).

A fim de evitar exposições, as quais julgamos desnecessárias, usaremos o nome fictício “Mariza” para nos referirmos a nossa biografada e não mencionaremos com exatidão o município onde se deram os acontecimentos, apenas que trata-se de um município que tem pouco mais de 50 anos de emancipação política, possuindo atualmente menos de 20 mil habitantes, estando situado no litoral da Região Sudeste e que sua economia foi durante muito tempo marcada pela pesca artesanal e a agricultura familiar de subsistência. Atualmente há uma maior diversificação do setor econômico, destacando-se o turismo e os setores de serviços e comércio.

O presente artigo justifica-se pela necessidade de compreendermos as disputas pelo poder simbólico que marcam as relações de gênero, ainda que essas pareçam, sob a narrativa da biografada, não existir.

O artigo estrutura-se em três seções, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira seção são apresentados os conceitos base deste artigo para a realização posterior de algumas análises entorno das narrativas da autobiografia. Na segunda parte, são apresentados o método e os procedimentos da pesquisa. A terceira seção é destinada ao esboço da narrativa da biografia e algumas análises, buscando compreender o lugar da narradora na “sociedade dos homens”. Por fim, realiza-se algumas considerações finais.

ESTRUTURA, ESTRATIFICAÇÃO, PODER: CONCEITOS CAROS AOS ESTUDOS DE GÊNERO

Pensar as relações de gênero demanda analisar as estruturas sociais, a estratificação, “o lugar das coisas” e, conseqüentemente, o poder. Esses elementos estão presentes, por exemplo, em duas grandes obras: “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir ([1949]2009), e “A dominação masculina”, de Pierre Bourdieu ([1990]2010). Nesse sentido, nos propomos inicialmente

delimitar os conceitos de estratificação, poder simbólico, *habitus* e *campo* para, *a posteriori*, introduzirmos uma breve discussão em torno das relações de gênero, tomando como objeto de análise parte da trajetória de vida de uma mulher que viveu em um pequeno município capixaba marcado por uma sociedade patriarcal e relativamente pobre, do ponto de vista econômico.

Para compreendermos as relações de poder existentes em uma dada sociedade, é importante entendermos sua estruturação e estratificação. É importante não olvidar que, como atestou Bourdieu (1994), as estruturas são estruturantes e, portanto, (re)produtora de estratificações sociais, de gênero e raça. Em se tratando de estratificação social, Octavio Ianni afirma que para uma melhor compreensão é necessário analisar as estruturas econômicas e políticas da sociedade em estudo, uma vez que para ele,

A maneira pela qual se estratifica uma sociedade depende da maneira pela qual os homens se reproduzem socialmente. E a maneira pela qual os homens se reproduzem socialmente está diretamente ligada ao modo pelo qual eles organizam a produção econômica e o poder político (IANNI, 1973, p.11).

Observar e examinar as estruturas de apropriação (econômica) e de dominação (política) nos leva a compreender o processo de estratificação social (IANNI, 1973) e, com isso, compreender qual “mundo se configura” e qual o papel ou o lugar dos indivíduos nessa sociedade, assim como enxergar as relações de gênero, as quais geralmente estão naturalizadas e imperceptíveis. Assim, “(...) as diversas configurações histórico-estruturais (...) correspondem a distintas modalidades de organização das condições de reprodução social (...)” (IANNI, 1973, p. 13). Analisar a divisão social do trabalho em nossa sociedade capitalista e patriarcal, nos possibilita compreender, no caso aqui de interesse, o “lugar das mulheres” no “mundo dos homens”, o que é observado por meio da distribuição do produto (econômico) e do poder (político), bem como das estruturas que reproduzem as “ordens das coisas”.

É importante considerar que a distribuição de poder político está quase sempre vinculada à distribuição do produto econômico e que esta distribuição configura relações de poder desiguais, as quais estão presentes nas práticas sociais. Tal poder se manifesta de forma objetiva e perceptível, como também de forma não perceptível, o que levou Bourdieu (2010) a formular o conceito de “poder simbólico”.

Bourdieu (1994) desenvolveu o conceito de poder simbólico, argumentando que tal poder estaria disseminado e reproduzido por meio de instituições e práticas sociais em acordo com os interesses da classe ou grupo dominante; estes detentores de capital simbólico o utilizam como instrumento de integração social em torno de consensos dos sentidos da realidade social que lhes interessam. O poder simbólico consiste “[n]esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1994, p.7-8).

Para exercer poder simbólico, antes é necessário o indivíduo obter capital simbólico e este “não é outra coisa senão o capital, qualquer que seja a sua espécie, quando percebido por um agente dotado de categorias de percepção resultantes da incorporação da estrutura da sua distribuição, quer dizer, quando conhecido e reconhecido como algo de óbvio” (BOURDIEU, 2003a, p.15).

Para Bourdieu (2003b), as estruturas, as representações e as práticas constituem e são constituídas continuamente, e as relações de poder [simbólico], nesse contexto, exercem papel importante para “organizar” os indivíduos em seus “devidos lugares” no interior da sociedade. A partir dessas estruturas estruturadas e estruturantes Bourdieu desenvolveu o conceito de *habitus*, o qual nos ajuda a compreender as ações dos indivíduos. Sob conceituação de Bourdieu, *habitus* seriam

(...) sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes; isto é, como princípio gera e estrutura as práticas e as representações que podem ser objetivamente “regulamentadas” e “reguladas” sem que por isso sejam o produto de obediência de regras; objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha a necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-los, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas, sem serem o produto da ação organizadora de nenhum maestro (BOURDIEU, 1994, p.61).

É importante compreender que “(...) o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de uma sujeito transcendental na tradição idealista), o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural” (BOURDIEU, 2003a, p. 60-61). Nesse sentido, o *habitus* é tido como predisposições que se acumulam e orienta as concepções acerca da realidade e suas ações, sendo fruto do processo de socialização dos indivíduos. É a partir do *habitus* que se realiza os julgamentos valorativos, por exemplo. De forma mais específica, é a partir do *habitus* adquirido por meio de nossas experiências sociais em uma sociedade patriarcal que obtemos predisposições para situarmos a mulher em um estrato social inferior em relação à posição dos homens na sociedade, o que se dá não necessariamente de forma aparente, como denunciou Simone de Beauvoir (2009) na década de 1940, mas que ainda é latente em nosso tempo. Nos termos de Bourdieu (2003a, p.13), “incorporamos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas de ordem masculina; arriscamo-nos, pois, a recorrer, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produto da dominação”. É justamente essas estruturas de ordem masculinas que chamamos aqui de “mundo dos homens”, uma vez que “disposições (*habitus*) são inseparáveis das estruturas (...) que as produzem e as reproduzem, tanto nos homens, quanto nas mulheres” (BOURDIEU, 2010, p. 55). Assim, o *habitus* “(...) é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a aparência de legitimidade às desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural” (BOURDIEU, 2002, p. 41).

O *habitus* é adquirido no interior de um dado campo e neste os indivíduos disputam por capitais simbólicos que lhe darão legitimidade e poder simbólico socialmente reconhecido, uma vez que o capital simbólico só tem importância no interior do campo. Na teoria bourdieusiana,

O campo social é um campo de forças/lutas entre os agentes posicionados uns em relação aos outros, orientam-se, sabedores práticos das regras, limites e possibilidades que estruturam o jogo social do campo que re-produzem. Há na agência dos indivíduos no interior do campo certa liberdade, improvisações, inventividades, com estratégias (não-conscientes), tentando angariar uma acumulação maior de capital (objeto de disputas), tentando atingir as posições mais

elevadas, logo, tentando adquirir poder (simbólico), reconhecimento, reputação, autoridade e notoriedade (SCHENATO, 2011, p. 37).

Em cada campo (intelectual, religioso, esportivo, político, etc.) há uma disputa pela apropriação de capitais simbólicos próprios, os quais determinará a posição do indivíduo no interior desse campo (BOURDIEU, 2003a). No interior do campo há indivíduos dispostos a disputar pelo acúmulo de capital simbólico que lhes dará destaque (distinção) e poder. Para que esse jogo de disputa ocorra é necessário que os indivíduos estejam dotados de “*habitus* que implica o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do jogo, das paradas em jogo, etc.” (BOURDIEU, 2003b, p.120).

Os agentes criam o espaço, e o espaço só existe (de alguma maneira) pelos agentes e pelas relações objetivas entre os agentes que aí se encontram. É a estrutura das relações objetivas entre os agentes que determina o que eles podem e não podem fazer. Ou, mais precisamente, é a posição que eles ocupam nessa estrutura que determina ou orienta, pelo menos negativamente, suas tomadas de posição. (BOURDIEU, 2004, p. 23).

É a partir das regras sociais estabelecidas pela sociedade patriarcal que esta se reproduz e se legitima.

Observando a estrutura social das sociedades patriarcais capitalistas notamos que os homens, em relação às mulheres, são mais dotados de capitais simbólicos e, conseqüentemente, ocupam estrato social superior, o que é observado de forma objetiva por meio das desigualdades de acesso ao mercado de trabalho, por exemplo. Exceto em sub-campos, ou espaços, que os homens não demonstram interesse em disputar por posições de distinção, tornando-se esses “espaços femininos”. Como destacou Bourdieu,

(...) Qualquer que seja sua posição no espaço social, as mulheres têm em comum o fato de estarem separadas dos homens por um coeficiente simbólico negativo que, tal como a cor da pele para os negros, ou qualquer outro sinal de pertencer a um grupo social estigmatizado, afeta negativamente tudo que elas são e fazem (BOURDIEU, 2010, p. 111).

Há, nas sociedades patriarcais, uma distribuição de poder simbólico que estrutura uma relação de poder e posição social em situação desfavorável às mulheres. Nesse sentido, a ordem social estabelecida por essa distribuição desigual tende a ratificar a dominação masculina que se materializa na divisão social do trabalho e na distribuição do produto (econômico) e do poder (político) (BOURDIEU, 2010). Na configuração estrutural das relações de poder coube à mulher o papel de cuidadora, de sensível, de sexo frágil; características (re)produzidas socialmente. Como destacou Simone de Beauvoir,

a passividade que caracterizará essencialmente a mulher “feminina” é um traço que se desenvolve nela desde os primeiros anos. Mas é um erro pretender que se trata de um dado biológico: na verdade, é um destino que lhe é imposto por seus educadores e pela sociedade (BEAUVOIR, 2009 [1949], p. 375).

Para Bourdieu (2010), a família acaba assumindo o principal papel de reprodução da dominação masculina e toda a sua divisão sexual do trabalho, ainda que precocemente, o que direcionará, tanto nos homens quanto nas mulheres, a identidade de gênero e, conseqüentemente, o seu lugar. Parece que quanto mais clara a estratificação econômica, mais facilmente se observa as diferenças entre os gêneros na divisão social do trabalho e a percepção de que há campos onde os homens estão mais propensos a acumular mais capitais simbólicos do que as mulheres, como por exemplo, no campo político. No entanto, como bem destacou Beauvoir ([1949]2009), não se nasce mulher, torna-se mulher, o que significa dizer que, sendo a mulher uma produção social, há possibilidade de uma reconfiguração das relações de dominação e superação do *habitus* produzido sob a visão patriarcal, o que não é uma tarefa fácil e nem dependente apenas do indivíduo. É necessário questionar as estruturas sociais, as quais tanto homens e mulheres são vítimas. Simone de Beauvoir por várias vezes destacou as dificuldades das próprias mulheres se libertarem de suas posições de “segundo sexo”, mesmo quando livra-se de tarefas “destinadas” às mulheres. Sobre essa situação, Beauvoir nos traz um exemplo bastante elucidativo da patroa que “(...) embora livrando-se do fardo de execução do trabalho, quer ter a responsabilidade dele e o mérito; ela quer imaginar-se insubstituível, indispensável” (p. 312). Tanto em Beauvoir (2009), quanto em Bourdieu (2010), a coisificação da mulher é vista como produto de seu confinamento a espaços “de mulher”, condição que reforça a crença de que existem “determinantes da natureza” para a sua subjugação em relação aos homens.

Desta forma, para Joan Scott (1995), é necessário um processo de desconstrução dos papéis masculinos e femininos. Ao fazer uma releitura das ideias de Scott, Louro (1997) afirma que mais que dividir a sociedade em masculinos e femininos, o sistema e as relações de dominação e poder articulam e engendram sorrateiramente polarizações de categorias muito mais perversas que aquelas citadas; por exemplo, as relações de poder constroem o estigma da “produção-reprodução”, “razão-sentimento”, “primeiro-segundo sexo”. Assim, essas micro articulações cotidianas engendram as macro relações de poder, definindo desde a tenra idade os lugares de cada gênero.

Segundo Louro (2015, p. 16), a maneira como os gêneros “se representam ou são representados, os significados que atribuem às suas experiências e práticas são, sempre, atravessados e marcados por relações de poder”. Vale ressaltar, todavia, que “combater as hierarquias de gênero não significa apagar todas as diferenças (...), mas garantir que tais variações não sejam usadas para se estabelecer relações de poder, hierarquia, violências e injustiças” (LINS, MACHADO e ESCOURA, 2016, p.24).

No caso do campo político, um capital em disputa é o capital social, o qual lhe proporciona distinção e, conseqüentemente voz, apoio e votos. Bourdieu em “*Le capital social: notes provisoires*”, o definiu como “o conjunto de recursos atuais e potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e inter-reconhecimento” (MATOS, 2009, p. 35). Nesse sentido o capital social possui um caráter utilitário, sendo um “ativo” social adquirido de forma desigual por conta das posições sociais distintas de cada indivíduo (BOURDIEU, 1980, p.2). No campo político, por exemplo, o capital social possibilita conquistar outros recursos importantes e distinção social, já que um político que possui uma rede de reciprocidade é visto como influente nos rumos da política e decisões de governo, além de possibilitar angariar votos e cabos eleitorais em potencial. São os políticos dotados de maior estoque de capital social e distinção

no interior do campo político que determina, em grande medida, os rumos do partido, tais como nas escolhas dos representantes e os acordos de coalizões de grupos/chapas partidárias.

MÉTODOS E PROCEDIMENTOS

Esta pesquisa caracteriza-se como qualitativa e do tipo biográfica (ainda que não pretensiosamente uma descrição exaustiva), não se limitando a descrição da trajetória de vida, típica desse tipo de pesquisa. Buscamos analisar parte da autobiografia de uma mulher que viveu em um pequeno município capixaba composto por uma comunidade patriarcal. Esse município esteve fora do “circuito” do desenvolvimento econômico e das decisões políticas nacionais, assim como dos reflexos diretos da ditadura militar brasileira. A biografada possui três irmãos, sendo a única do sexo feminino. Sua família de poucos recursos materiais e simbólicos, vivendo exclusivamente da pequena agricultura de subsistência. Aos 17 anos entrou na política partidária e tornou-se vereadora por duas vezes (1973 a 1983), além de ter sido presidente da Câmara Municipal. Nesse período o município possuía menos de 6 mil habitantes, sendo a principal atividade econômica a pesca e a agricultura. Às mulheres cabiam apenas algumas atividades tipicamente femininas, tais como o artesanato em conchas e a extração de marisco (sururu) e mexilhão (tipo de búzio marítimo que vive na praia).

Buscamos aqui iniciar algumas problematizações em relação à complexa dinâmica entre estrutura e indivíduo, assim como discutirmos as relações de gêneros e o lugar da mulher no “mundo dos homens”, tendo a biografada como um objeto de análise. A proposta de olhar a trajetória do indivíduo para compreender as estruturas e as relações sociais de sua época é inspirada na obra “Mozart: sociologia de um gênio”, de Norbert Elias (1995). Nessa obra Elias ao transcrever os dilemas vivenciados por Mozart nos desvela as mudanças ocorridas na passagem de uma sociedade de corte para uma sociedade burguesa.

Para a operacionalização deste trabalho, realizamos uma entrevista semiestruturada com a autobiografada, a qual foi gravada em áudio e vídeo, sendo a mesma realizada na sua residência, o que ocorreu para proporcionar à entrevistada maior comodidade (por conta de sua saúde) e liberdade para narrar sua trajetória de vida.

As análises e discussões foram realizadas sob a perspectiva da Teoria do Campo, de Pierre Bourdieu, sendo para isso mobilizado os conceitos de campo, habitus, capital social e capital simbólico já apresentados na seção anterior, além das colaborações interpretativas de Beauvoir (2009) e Bourdieu (2010).

UMA MULHER NO MUNDO DOS HOMENS: NARRATIVA E ANÁLISE BIOGRÁFICA

Na presente seção buscamos, no primeiro momento, descrever parte da autobiografia coletada para, *a posteriori*, analisar, sob as contribuições de teóricas de Pierre Bourdieu (1980; 1994; 2002; 2003a; 2003b; 2004; 2010), Beauvoir (2009) e Martins (2014), e, assim nos

propormos discutir o lugar desta no “mundo dos homens”.

BIOGRAFIA DE UMA MULHER NO “MUNDO DOS HOMENS”

Mariza nasceu no interior de um município do sul do Espírito Santo em 1957, filha de lavradores que utilizavam da agricultura de subsistência para criar os quatro filhos. Segundo a entrevistada, sua infância fora marcada pelo trabalho e com poucos momentos de lazer. Sendo umas das filhas mais velhas, suas atividades na infância e na adolescência eram direcionadas a cuidar dos animais, algumas tarefas ligadas à plantação (as que demandavam menos esforços físicos), lavar louça no rio, vender os produtos no centro da cidade e cuidar do seu irmão mais novo.

Na adolescência, já morando no centro de uma pequena cidade, as brincadeiras eram mais constantes, afirmando que “não existia diferença entre brincadeiras de meninos e de meninas”, pois todos brincavam da mesma forma. As meninas pediam as panelas das mães, algumas comidas e temperos. Já os meninos caçavam “ovos de anu-preto (*Crotophaga ani*), preá-da-índia (*Cavia porcellus*) e lenhas para fazer o cozinhado”, além de serem responsáveis por construir a “casinha”, onde se imaginavam adultos e representando os papéis sociais dos membros da família.

Entre os quinze e dezesseis anos, Mariza começou a trabalhar no comércio local vendendo roupas, batidas (bebidas) e sorvetes. O contato direto com a população e sua ligação com atividades sociais no interior da Igreja Católica a tornou conhecida na pequena cidade onde vivia, tendo assim acumulado capital social, sobretudo entre as mulheres e os idosos, sendo vista como uma “mulher cuidadora”. Esse acúmulo de capital social levou um amigo da família, envolvido com a política local, a convidá-la para ser candidata a vereadora nas eleições de 1973. Entretanto, Mariza ainda não tinha idade suficiente para se candidatar ao cargo de vereadora, mas através de “jeitinhos” o amigo da família adulterou seus documentos pessoais para que no momento do cadastro das candidaturas tivesse 18 anos de idade. Segundo Mariza o convite e, posteriormente, a candidatura não escandalizou a família ou a sociedade da época, pelo contrário, a comunidade apoiou a jovem que ao ir à igreja ouvia das amigas palavras de apoio.

Mariza deixa claro que o interesse pela política se vincula aos gestos altruístas, visto que na época vereadores não recebiam salários. Nas palavras da entrevistada, o “prazer em ser vereadora estava em ajudar os mais necessitados”. Este prazer perpetuou-se por dois mandatos consecutivos, em um deles como presidente da Câmara de Vereadores.

Seu primeiro mandato foi marcado pela insistência na construção do hospital no município. Para esse intento, Mariza organizou com suas amigas da igreja rotineiras visitas às casas dos munícipes para pedir mantimentos, objetos e animais para serem posteriormente leiloados ou rifados em bailes que elas organizavam na praça central do município, sempre às sextas-feiras. Aliado a essas tarefas estavam as “idas de Kombi” a capital, Vitória-ES, para pedir apoio aos deputados estaduais. Segundo a entrevistada, mesmo sendo a única mulher no grupo ela “era muito respeitada” pelos seus pares, pois “eram senhores de respeito e amigos dos meus pais” e ela se vestia de forma modesta e bem. Afirma Mariza que os vereadores homens conheciam muita gente na capital, sobretudo políticos, que poderiam ajudar na busca de recursos e doações.

No seu segundo mandato, Mariza já era uma mulher casada e com dois filhos, mas o acúmulo de papéis e tarefas, segundo a entrevistada, não teria atrapalhado sua função de vereadora, pois “deixava os meus filhos com minha irmã e saía pedindo remédio, carne e leite para quem precisava” (sic). Com o hospital já construído, sua função era pedir ajuda para equipá-lo com lençóis, berçários, travesseiros e camas. Para isso visitou as famílias mais ricas do município solicitando ajuda. Segundo Mariza, quando em funcionamento, o presidente do hospital entrava em contato com ela corriqueiramente para pedir que arrecadasse alimentos para os pacientes, bem como outros materiais de uso não permanente.

Para Mariza seu trabalho como vereadora distanciava-se do restante dos seus pares, pois ela ajudava os mais necessitados, enquanto que os demais vereadores, homens, tratavam das questões do partido e das coligações a serem formadas para os novos pleitos. Narra ela que, “uma vez uma mulher me pediu uma cesta básica, mas pediu para eu conseguir mesmo, pois já tinha pedido outro vereador e ele não deu (...)”. A entrevistada, ao comparar seu trabalho com a atuação da atual câmara de vereadores afirma que “na época não tinha isso de reunião todo dia (...) não tinha esse negócio de projeto. A gente trabalhava mesmo.” Hoje afirma que não retorna à política por conta da necessidade de cuidar de seu marido que atualmente possui uma saúde debilitada e que demanda cuidados da esposa.

UMA ANÁLISE SOCIOLÓGICA DE UMA BIOGRAFIA DA MULHER NO “MUNDO DOS HOMENS”

A primeira coisa que se percebe na pequena autobiografia é a imersão no “mundo dos homens” sem, contudo, perceber que existe uma estratificação sexual clara e marcada pela dominação masculina. Embora não seja percebido pela biografada, seu lugar foi sempre aquele destinado às “frágeis mulheres”, ainda que tivesse “entrado” na política em plena década de 1970, um campo dominado pelos homens. Sua imersão no “mundo dos homens” não se deu de forma plena a ponto de disputar os capitais em jogo, antes permaneceu com papéis destinados às mulheres, o de cuidadora, e “*habitus* femininos”. Como destacou Bourdieu (2002), o *habitus* é um dos fatores mais eficientes para conservar o estado das coisas, legitimando-os de tal forma que o próprio dominado sanciona os padrões comportamentais dessa sociedade, passando vê-los como naturais. A narrativa inicial de que “(...) não existia diferença entre brincadeiras de meninos e de meninas”, seguida da descrição dos papéis de gênero, onde às meninas cabiam os preparativos domésticos e aos meninos prover a segurança (construir a casa de brinquedo) e o sustento (coletar ovos de anu-preto) demonstram a falta de percepção das relações estruturais da sociedade que estava inserida. Observamos ainda que os adolescentes do sexo masculino ajudavam na lavoura, enquanto às meninas restava vender parte da produção, cuidar dos animais mais domesticáveis (pois apenas aos homens delegava-se o afastamento de casa em busca de animais maiores, como o gado) e lavar roupas e utensílios domésticos no rio. Ainda que observemos uma narrativa da adolescência marcada pela igualdade, nota-se a divisão de papéis típica daquela denunciada por Beauvoir ([1949]2009) e Scott (1995), no qual cabe à mulher o espaço do lar enquanto aos homens o da caça. Certamente as condições financeiras precárias

colaboram para transmitir uma falsa ausência de estratificação sexual. Nesse contexto, cabe ao cientista social estar atento ao fato de que as narrativas, como destacou Martins (2014), são impregnadas de interpretações dos entrevistados. Estes ainda que tentam dar sentido racional a suas falas, tem suas narrativas marcadas por uma visão do senso comum; cabendo ao pesquisador o desvendamento científico. Assim,

O que os cientistas analisam e interpretam é a interpretação que esse homem comum faz dos processos interativos que vive, no confronto com as referências estruturais e mesmo históricas que revelam e iluminam o que é propriamente e objetivamente social e, no mais das vezes, não está ao alcance de sua compreensão. A interferência interpretativa do pesquisador se dá no desvendamento das conexões entre o visível e o invisível, entre o que chega à consciência e o que se oculta na alienação própria da vida social (MARTINS, 2014, p. 13-14).

É importante não olvidar que Mariza viveu em um período marcado pela “visão patriarcal do mundo”, e ainda que sua narrativa se dê em tempo presente essa mesma visão é predominante no seio da sociedade na qual ela está inserida. Não é nosso interesse realizar julgamento de valor quanto a perspectiva de Mariza, mas, a partir do conhecimento que as ciências sociais hoje nos oferecem, entender as relações de gênero a partir de suas narrativas; o que nos ajuda a compreender as mudanças e permanências existentes na atual estrutura social.

Vivendo na adolescência em uma pequena cidade predominantemente pesqueira, se inseriu no mercado de trabalho ainda jovem, porém não na pesca, como seus irmãos, mas no comércio, o que foi permitido pelos seus pais, pois a pesca era apenas para os homens. Seu tempo era dividido entre o trabalho no comércio e atividades religiosas, sobretudo em práticas de caridade. Seu papel de destaque foi o de “cuidadora dos mais pobres e necessitados”, típico daqueles destinados às mulheres. No desempenho desse papel de cuidadora tornou-se conhecida na cidade, o que a levou a ser indicada, pelos políticos homens, a candidatar-se à vereança. A princípio, pensávamos que sua inclusão na política, aos 17 anos, seria um claro rompimento com a lógica da dominação masculina, já que até então tratava-se de um campo onde só os homens estavam presentes e disputando capitais simbólicos para a obtenção de distinção no interior desse campo.

O campo político local era marcado por um jogo de disputa por capitais simbólicos em busca da distinção social e, conseqüentemente, levando seu detentor a alcançar uma posição de comando. Para obter essa distinção os indivíduos no interior desse campo buscavam deter conhecimento das regras da política partidária, influências junto aos deputados estaduais e ao governador, assim como junto aos presidentes de partidos. Essa busca dava-se por ser um período conhecido pela prática da “política do pires na mão”; esta marcada pela falta de uma distribuição de recursos entre os entes federados de forma institucionalizada, onde restava aos prefeitos e vereadores ir pessoalmente ao governador e aos deputados solicitar verbas para o município. Nesse contexto, ter influência junto aos demais políticos era um capital simbólico (mais especificamente capital social) desejável e bastante disputado. No entanto, Mariza esteve no interior desse campo não em disputa desse capital, mas estendendo àquele campo seu papel desempenhado na comunidade religiosa de “cuidadora dos mais pobres e necessitados”. Não que isso não convertesse em um capital importante no campo político, o capital social. Pelo contrário, esse capital a manteria na vereança por dois mandatos

consecutivos (1973-1983). O que destacamos é sua posição limitada a “cuidar dos mais pobres e necessitados”, uma espécie de mãe presente na câmara dos vereadores, ainda que com pouca idade. Mariza não disputava outros capitais típicos do campo político; não discutia os rumos do partido, não participava dos debates em relação às coligações a serem realizadas, não influenciava nos apontamentos de personalidades para disputar o cargo executivo municipal, assim como não acumulou capital social junto a políticos de outros municípios e deputados estaduais.

Afinal, sendo vereadora, estando no interior do campo político, qual era o seu lugar? Ao entrevistá-la sobre seu papel na vereança a mesma limitou-se a narrar diversos casos envolvendo apoio aos mais necessitados do município e ao hospital que ajudou a construir. Em momento algum menciona as disputas típicas da política local, tal como a possibilidade de indicar candidatos a prefeito ou qualquer atividade ligada aos partidos políticos. Indagada sobre a política estadual e nacional, a entrevistada afirma que não se dava conta do que estava acontecendo na política, pois estava envolvida com atividades de ajuda aos mais pobres e com o hospital e nisso “se realizava enquanto pessoa”. Mencionou que o “prazer em ser vereadora estava em ajudar os mais necessitados”, mas nos parece que seu papel no campo político se limitava justamente a isso, cabendo aos homens as questões políticas partidárias. Nesse sentido, sua inclusão no “mundo dos homens” (campo político) deu-se sem, contudo, alterar a lógica da dominação masculina, estando a mulher associada ao papel de cuidadora.

No episódio narrado referente à busca por recursos para a construção do hospital municipal, nota-se dois pontos que nos chama atenção: a dependência dos vereadores homens quando ela precisava de acesso ao governador e aos deputados estaduais; o apoio de outras mulheres em tarefas que podemos classificar como sendo de “cuidadora”. Ao mencionar o respeito que os demais vereadores tinham a ela, sua justificativa estava no fato de “conhecerem seu pai”, o que nos conota a necessidade de um homem para assegurar sua integridade diante dos demais, bem como a preocupação de vestir-se de forma a “exigir respeito”, nos remetendo à assertiva de Beauvoir (2009), ao afirmar que vestir-se bem é uma obrigação imperiosa para que se tenha o respeito, algo não exigido da mesma forma e proporção aos homens.

Como Mariza não estava incluída nas disputas por capitais simbólicos representados no acúmulo de conhecimento das regras da política partidária, influências junto aos deputados estaduais e ao governador, assim como junto aos presidentes de partidos, ao precisar de grandes volumes de recursos financeiros dependia da atuação dos vereadores do sexo masculino para dirigir-se aos políticos da capital do estado.

Quando se tratava de arrecadar doações menores, Mariza retomava seu papel de “cuidadora” e recorria a ajuda de outras mulheres, pois os homens não se envolviam na prática de bater de porta em porta pedindo ajuda para adquirir condições de construir e manter funcionando o hospital municipal. Nesse sentido, sua prática de vereança foi deslocada em relação às práticas dos demais vereadores. Perguntada a ela o que colaborava para que as pessoas lhe ajudassem, ela respondeu que ela era conhecida pelos trabalhos da Igreja de ajuda aos necessitados. Nesse sentido, observamos uma extensão do papel feminino do interior da Igreja Católica ao campo político, sem, contudo, ser isso visto pelos demais vereadores como um capital simbólico; ou seja, não se tratava de algo em disputa, pois era tido até então como papel de mulher. Exemplificando, Mariza nos disse

que “uma vez uma mulher me pediu uma cesta básica, mas pediu para eu conseguir mesmo, pois já tinha pedido outro vereador e ele não deu (...)”. Não se tratava de negar ao eleitor uma cesta básica, mas do fato de que os demais vereadores entendiam que cabia à vereadora mulher fazer isso, uma vez que a mesma era vista como “cuidadora dos mais pobres”.

O deslocamento de Mariza no interior do campo político é notado a partir de sua fala de que “na época não tinha isso de reunião todo dia (...) não tinha esse negócio de projeto. A gente trabalhava mesmo”. Para ela, a vereança limitava-se aos trabalhos de ajuda aos mais carentes, desconhecendo as reuniões partidárias e de políticos que existiam, assim como as constantes idas a capital na prática da “política do pires na mão”. O que não foi confirmado ao buscarmos informações junto aos vereadores que estiveram na vereança juntamente com Mariza. Estes nos disseram que raramente a convidavam para as reuniões porque ela não entendia de política e que os assuntos tratados cabiam apenas aos homens.

Após seu segundo mandato seguido Mariza abandonou a política para cuidar da família que cresceu com a chegada dos filhos, limitando o seu papel de cuidadora ao espaço doméstico. O que Mariza não percebeu é que ela estava em um mundo que foi estruturado para mantê-la em um papel secundário, isso por ser mulher. Tratava-se de uma mulher no “mundo dos homens”. Tratava-se do resultado de *habitus* incorporados, os quais condicionam e orientam as ações dos indivíduos para a reprodução de uma dada estratificação social, como destacou Bourdieu (2003a).

Sob a perspectiva da Teoria do Campo de Bourdieu, é possível interpretar a realidade social de Mariza a partir de uma concepção relacional e sistêmica do social. A estrutura social, a qual envolve a trajetória de vida de Mariza, configura-se em um sistema hierarquizado de poder e privilégio, estando o homem em posição privilegiada, o que reproduz relações simbólicas assimétricas entre os gêneros, que, por sua vez, “determinam” o lugar da mulher nesse mundo de dominação masculina. A posição de privilégio ou não-privilégio dos indivíduos nas sociedades patriarcais está relacionada diretamente ao gênero, onde às mulheres é dado menor prestígio social, sendo a elas destinados papéis compreendidos como secundários no interior das relações sociais. Suas trajetórias sociais são, devido à estrutura social, marcadas por menor acúmulo de capitais simbólicos, situação que se fortalece como um sistema de disposições responsáveis pelo desenvolvimento de um “*habitus* feminino”, secundário e frágil. É nesse sentido que não se nasce mulher, torna-se mulher (BEAUVOIR, 2009).

Olhando a trajetória de vida de Mariza sob as contribuições da obra “Mozart: sociologia de um gênio”, de Norbert Elias (1995), vamos notar que ainda que ela tivesse buscado colocar-se em um campo tido em seu tempo como “masculino” (o campo político), a estrutura social da época não lhe possibilitou romper com a “ordem das coisas de um mundo dos homens” e coube a ela o papel feminino (de cuidadora) no interior de um “campo masculino”. Diferente de Mozart, Mariza não teve a percepção de que estava excluída do grupo social masculino, o que se explica a partir de suas “predisposições femininas”, acreditando que estava em um mundo que também era das mulheres, quando na verdade era apenas uma mulher no mundo dos homens. Essa falsa impressão de igualdade, ou não percepção da dominação masculina, se dá por conta do processo educativo que está presente em todas as instâncias no mundo social patriarcal; em outros termos, o mundo dos homens está estruturado e estrutura-se para que os capitais simbólicos responsáveis pela distinção

social favoreça os homens muitas das vezes de forma sutil, um poder simbólico coercitivo que se manifesta em uma falsa impressão de que os indivíduos fazem a sua própria vontade e traçam as suas trajetórias de vida a partir da crença de que trata-se do exercício de suas liberdades individuais.

Como destacou Bourdieu (1994, p. 7-8), o poder simbólico consiste, “[...]esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”, e é com base nessa realidade que temos um mundo dos homens legitimado também por mulheres como Mariza, que acreditando que alcançaram um lugar de distinção, apenas reproduzem a condição de dominada sem, contudo, ter ciência da violência simbólica sofrida, a qual muitas vezes materializa-se em violência objetiva e perceptível; nessa lógica de incorporação da dominação masculina, vítimas e cúmplices acabam sendo a mesma pessoa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo nos propusemos, a partir de uma discussão de uma narrativa autobiográfica, analisar o lugar da mulher no “mundo dos homens”. Em outros termos, analisar o lugar de uma mulher que aos 16 anos de idade entrou no campo político, tornando-se por duas vezes vereadora e, por fim, sendo presidente(a) da câmara municipal de um pequeno município capixaba marcado por uma sociedade tradicional e conservadora e, do ponto de vista econômico, precário. O estudo desenvolvido nos possibilita pensar algumas questões que envolvem as relações de gênero, sobretudo discutidas sob a luz da Teoria do Campo, de Bourdieu.

Notamos que há, da parte da autobiografada, uma ilusão de inclusão no “mundo dos homens” e uma percepção ingênua de uma realidade marcada pela igualdade de gênero, o que sua “inclusão” no campo político não foi capaz de modificar. Essa ilusão é desvelada na medida que compreendemos que se trata de relações assimétricas de poder, marcadas por *habitus* produzidos e reproduzidos no interior dessas relações. O que podemos aferir é que o mundo no qual Mariza estava “inserida” (dentro de uma lógica de submissão) tratava-se de um “mundo dos homens”, o qual é, em grande medida, impenetrável pelas mulheres, sobretudo nos anos de 1970. No caso específico, notamos que a mulher, naquele período, ao “incluir-se” na política não lhe coube outro papel a não ser de cuidadora, uma espécie de mãe dos mais fracos e vulneráveis, ainda que assentada na cadeira de vereadora. Em outros termos, dentro do campo, mas sem jogá-lo.

O *habitus* adquirido no interior de uma sociedade marcada pela dominação masculina desencadeou uma postura de passividade e naturalização da posição daquela mulher em uma situação secundária. Ao homem, a distinção social. À mulher, a extensão de seu papel doméstico de cuidadora. Essa condição se dá de forma simbólica e invisível, o que possibilita uma maior legitimação da dominação masculina e perpetuação de uma sociedade patriarcal, violenta e desigual.

Essa desigualdade simbólica materializa-se em uma estratificação social que dificulta as mulheres a romper com a lógica dominadora, uma vez que o acesso aos bens econômicos e ao poder político lhes tornam o acesso muito mais difícil e quando essa condição não é percebida o rompimento torna-se ainda menos provável, como destacou Simone de Beauvoir ([1949]2009).

Diferentemente de Mozart (ELIAS, 1995), Mariza não notou as estruturas sociais que a envolviam. Não percebeu que sua presença no “mundo dos homens” não significou que esse

mundo lhe pertencia ou que teria sido produzido para lhe pertencer, pelo contrário; foi estruturado e se estrutura para manter uma relação de subjugada. A percepção de Mozart o levou à depressão e a morte. A ignorância de Mariza lhe proporciona viver satisfeita com sua trajetória, esta narrada com muito entusiasmo e alegria. Certamente foi por isso que o filósofo grego Platão já indicava que o fundo da caverna era tido por muitos como aconchegante, ainda que a “realidade” percebida fosse apenas sombras produzidas; no caso de Mariza, produzida pelo mundo dos homens. Simone de Beauvoir ao enxergar sua condição de segundo sexo não teve a mesma alegria e entusiasmo em narrar em sua obra acontecimentos próximos a sua existência nesse mundo dos homens, mas certamente sua consciência colaborou em muito para o despertar de outras consciências e ações. Nesse sentido, o presente artigo evidencia a necessidade de um maior engajamento na clarificação das relações de dominação masculina. Certamente não foi nossa pretensão esgotar a discussão, mas trazer alguns elementos que merecem atenção para que tenhamos uma sociedade mais igualitária e justa.

REFERÊNCIAS

- BERTAUX, Daniel. « L'approche biographique : Sa validité méthodologique, ses potentialités ». Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. LXIX, Histoires de vie et vie sociale, 1980, pp.197-225.
- BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1949] 2009.
- BOURDIEU, Pierre. « Le capital social : Notes provisoires ». Em : Actes de la Recherche in Sciences Sociales, vol. 31, n. 31, 1980, pp. 2-3.
- _____. “Esboço da teoria da prática”. Em: ORTIZ, Renato (org.). Pierre Bourdieu/ Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1994, pp. 46-81.
- _____. Escritos de educação. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003a.
- _____. “Espaço social e espaço simbólico”. Em: Razões práticas: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 2003b, pp. 13-28,
- _____. Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Unesp, 2004.
- _____. A dominação masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- ELIAS, Norbert. Mozart: Sociologia de um gênio. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- IANNI, Octavio (org.). Teoria de estratificação social: Leituras de sociologia. São Paulo: Editora Nacional, 1973.
- LINS, Beatriz Accioly; MACHADO, Bernardo Fonseca [e] ESCOURA, Michele. Diferentes, não desiguais: A questão de gênero na escola. São Paulo: Reviravolta, 2016.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997
- _____. “Pedagogias da sexualidade”. Em: LOURO, Guacira Lopes (org.). O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MATOS, Heloiza. Capital social e comunicação: Interfaces e articulações. São Paulo: Summus, 2009.
- MARTINS, José de Souza. Sociologia da fotografia e da imagem. São Paulo: Contexto, 2014.
- SCHENATO, Vilson Cezar. “A síntese entre a objetividade e subjetividade mediada pela noção de habitus de Bourdieu”. Revista Perspectivas Sociais, Ano 1, n.1, 2011, pp. 31-46.
- SCOTT, Joan. “Gênero: Uma categoria útil de análise histórica”. Educação e Realidade, vol. 20, n. 2, 1995, pp. 5-22.

QUANTO DURA O PROGRAMA? NOTAS SOBRE PROSTITUIÇÃO E ENVELHECIMENTO DE MULHERES E TRAVESTIS

HOW LONG WILL THE “PROGRAMA” LAST? NOTES ON
PROSTITUTION AND AGING OF WOMEN
AND TRANSVESTITES

DOMILA DO PRADO PAZZINI¹

DOUTORANDA EM CIÊNCIAS SOCIAIS

LUIZ HENRIQUE MIGUEL²

DOUTORANDO EM SOCIOLOGIA

Resumo: Pensando no envelhecimento como um processo que modifica os corpos e ressignifica relações e imaginários, o presente artigo visa apresentar uma discussão sobre os desdobramentos deste processo de envelhecimento em travestis e mulheres que se prostituem no interior de São Paulo. Por meio de pesquisa etnográfica, busca-se entender quais são as percepções e relações estabelecidas entre as entrevistadas e os espaços que circulam, relações que estabelecem e, conseqüentemente, as valorizações que empreendem nestas relações.

Palavras-chave: prostituição, envelhecimento, gênero, travestilidade, corpo

Abstract: This article aims to present a discussion about the aging process in transvestites and women prostitutes in the state of Sao Paulo, whereas that aging is a process that modifies the bodies and resignifies relations and imaginaries. Through ethnographic research, we try to understand what perceptions and relationships are established between the interviewees and the spaces they circulate, the relations they establish and, consequently, the valuations they undertake in these relations.

Keywords: prostitution, aging, gender, transvestism, body

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Brasil), mestre em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, Brasil) e graduada em ciências sociais pela UFSCar. É pesquisadora do NaMargem - Núcleo de Pesquisas Urbanas, sediado no Departamento de Sociologia da UFSCar. E-mail: domilapazzini@gmail.com

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, Brasil), mestre em sociologia pelo mesmo programa e graduado em ciências sociais pela UFSCar. E-mail: luizhemi@gmail.com

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este texto tem como propósito apresentar o modo como **mulheres cis** e travestis, no contexto de prostituição, percebem o envelhecimento. A partir de trabalhos de campo, percebemos que o envelhecimento não aparece simplesmente como um fator biológico, mas como uma questão cultural. Com isso, o foco deste texto é pensar exatamente o que o processo de envelhecimento representa para as mulheres e travestis que se prostituem, como ele se configura, e quais são seus desdobramentos. Estas questões devem nortear este trabalho e seu desenvolvimento. Para isso trouxemos alguns dados coletados em trabalhos de campo individuais realizados com mulheres e travestis em duas cidades distintas no interior de São Paulo.

Partimos da ideia de que as semelhanças entre mulheres e travestis que se prostituem estão associadas à experiência do feminino no processo do envelhecimento. No entanto, pensar em experiências é também ponderar semelhanças e diferenças (SCOTT, 1998). Por isso, concluiremos o texto com uma análise partindo da visão dos sujeitos de como a concepção de envelhecimento pode ser interpretada e vivenciada de formas distintas, como noções de experiência e performance dialogam e tensionam a ideia de envelhecimento nesses corpos femininos.

Este artigo foi dividido em como as questões de envelhecimento apareceram nos dois campos; logo após, mostramos breves apresentações bibliográficas sobre prostituição e envelhecimento, e, para finalizar, fecharemos com uma análise partindo da visão dos sujeitos de como a concepção de envelhecimento pode ser interpretada e vivenciada de formas distintas, como noções de experiência e performance dialogam e tensionam a ideia de envelhecimento.

Este texto tem como base dois trabalhos etnográficos com sujeitos e espaços distintos. O primeiro a ser apresentado é um trabalho de campo, com entrevistas, realizado com mulheres que fazem programas em duas casas de prostituição na cidade de Girassol³. O segundo, também é um trabalho de campo com entrevistas, realizado em uma casa de travestis localizada na cidade de Califórnia⁴. Em ambos os casos, os materiais gerados foram diários de campo e transcrições de entrevistas. A partir deles, realizamos nossas análises e trazemos neste artigo os desdobramentos de nossas percepções sobre o envelhecimento e prostituição.

PROSTITUIÇÃO DE MULHERES

O trabalho de campo com as **mulheres cis** que se prostituem foi realizado nas casas de prostituição de uma região periférica de Girassol conhecida como *zona*⁵. Nesse contexto, o termo *menina* foi muito utilizado pelo dono, pelo cozinheiro e entre as próprias mulheres para se referenciar àquelas que fazem programa. Dentre outros motivos⁶ esse termo indica que são

³ Girassol é um nome fictício da cidade do interior de São Paulo. Essa cidade tem por volta de 200 mil habitantes.

⁴ Califórnia é o nome fictício dado para uma cidade do interior de São Paulo com aproximadamente 800 mil habitantes.

⁵ Termo utilizado para fazer referência à área de prostituição.

⁶ Este termo também vai de acordo com a forma que a lei trata essas mulheres, tornando vítimas e sem capacidade de escolha e discernimento do que é bom ou ruim para elas. (PAZZINI, 2016)

mulheres novas que trabalham nessas casas. E isso fica evidente quando pegamos a faixa etária delas: a idade delas varia de 18 a mais ou menos 30 anos. Ter dezoito anos completos é importante para que a atividade não seja classificada como exploração sexual infantil, por isso, muitas mulheres falam que a única coisa que precisam mostrar é o documento de identidade para provar ao dono da casa que é maior. E a idade máxima foi apontada várias vezes sendo trinta anos. O que acontece é que algumas mulheres além de trocarem seus nomes⁷, mentem sobre suas idades para os clientes. Isso significa que tem mulheres com mais de trinta anos na casa, mas para o cliente, elas afirmam que tem menos, por exemplo, Denise que tem 31, mas diz aos clientes que tem 25 anos. A questão da idade acaba sendo tensionada com as performances dos sujeitos.

Depois dessa idade as mulheres acabam indo para outros espaços de prostituição - ruas, praças - sobretudo, espaços públicos. Em Girassol, por exemplo, tem muitas mulheres com mais de trinta anos em praças, em especial uma do mercado central. Sendo que as lógicas são bem distintas. O fator geracional acaba sendo importante na diferenciação das práticas de prostituição: os espaços e horários são diferentes, o preço, os dias do mês que tem maior movimento, os clientes, dentre outros fatores compõem um quadro de grande distinção entre a faixa etária dessas mulheres.

A relação entre o tempo e o corpo aparece bastante na fala das mulheres que se prostituem em Girassol, não só relacionado à produção para a noite, mas com a preocupação da mudança dos corpos no decorrer dos anos nessa atividade. Para Geisa (24 anos, branca, um pouco gorda, cabelo liso e loiro), “cada ano que passa, o corpo tem uma mudança” e isso inviabiliza, na sua visão, trabalhar sempre como prostituta. Juliana (de aproximadamente 20 anos, morena, cabelos negros e traços indígenas), assim como Geisa, acredita que ninguém vai querer quando elas estiverem velhas e “com pelancas” e por isso acham que é importante juntar dinheiro por conta enquanto estão novas.

Helena [28 anos, branca, loira de cabelos longos, sempre sorrindo e com os dois dentes da frente um pouco separados] contou que fica mais ou menos 5 meses e some durante uns 3 anos e volta novamente. Quando some é porque encontrou algum cliente para namorar que mantém ela por esse tempo, são homens com mais de 40 anos. Ela disse que é bom sumir porque ajuda no trabalho, pois a noite cansa e deixa a pessoa acabada, “fica de mau-humor e o cliente não gosta” (Diário de campo - maio de 2012) (PAZZINI, 2016).

Quando Helena fala que encontrou algum cliente para ter um relacionamento ela se afasta das casas e de qualquer prática relacionada à prostituição. Esse ato de “sumir”, ou afastamento da prostituição pelo relacionamento é bastante relatado nas conversas. E quando rompem, voltam para a “noite”. Essa saída serve também como técnica/ estratégia para dar um tempo da atividade prostituição. Isso porque, segundo Helena “a noite cansa e deixa a pessoa acabada”, então sair um pouco acaba equilibrando um pouco fazendo com que ela tenha um melhor desempenho no trabalho como prostituta.

⁷ A troca dos nomes é muito recorrente em vários contextos de prostituição.

PROSTITUIÇÃO DE TRAVESTIS

A etnografia com travestis que se prostituem ocorreu na cidade de Califórnia, e os dados apresentados nesta pesquisa foram colhidos em uma casa de prostituição onde viviam 14 travestis entre 18 e 29 anos.

Os longos e lisos cabelos de Natasha eram motivo de orgulho para ela. Com 29 anos, sendo considerada pelas outras travestis da casa como mais velha, Natasha apresentava uma postura quase maternal com as travestis mais novas, indicando e aconselhando as que chegavam na casa a pouco tempo.

No que tange à prostituição, as travestis mais velhas, como Natasha, utilizam categorias como experiência para relatar e diferenciar suas condutas com a das mais novas. Durante nossas conversas na casa, percebi que a experiência na noite é agenciada de forma a diferenciá-las de quem está iniciando a carreira nesse meio. Ter experiência é saber interagir e diferenciar clientes que desejam fazer programa daqueles que estão lá para fazer a travesti “perder tempo”. Natasha, em suas falas críticas a outras travestis deixa claro essa diferença, mostrando que entende como a “noite funciona e o que os homens querem”. Fazendo um paralelo com as travestis mais novas, mostrando como a maioria não tem este entendimento.

Esta experiência também é associada a uma “falta de paciência para joguinhos”, segundo nossas interlocutoras de Califórnia. Estes “joguinhos” devem ser entendidos como jogos de sedução, onde alguns clientes tentam utilizar da lábia, charme e beleza para conseguirem descontos ou programas gratuitos com as travestis. Este tipo de tática utilizada pelos clientes em potencial acaba surtindo mais efeito, pelo o que foi relatado, nas travestis menos experientes e mais novas. Ao questionar Natasha sobre os programas sem custos e vícios ela foi categórica, afirmando que só fazia isso no começo, que agora “sabe como as coisas funcionam e não é besta”. Este relato mostra a proximidade entre o tempo de prostituição, sua experiência e alguns comportamentos específicos.

Estes relatos evidenciam um posicionamento específico das travestis mais velhas em relação à prostituição, utilizando a experiência como forma de distinção entre a relação delas e das travestis mais novas com este meio. Além de saber identificar e se portar na noite, as travestis mais velhas também alegam saber se portar com um cliente durante o programa, não correndo muitos riscos ou se colocando em situações perigosas. Outro ponto de destaque no que tange às travestis mais velhas e suas interações é a construção das chamadas “famílias”. Estas famílias foram identificadas por Pelúcio (2009, p.98), podendo ser caracterizadas como um grupo de travestis que partilha um mesmo sobrenome, geralmente o de uma travesti mais velha e experiente, que estabelece uma forte relação de tutoria, sendo considerada como uma mãe pelas outras travestis. Esta travesti mais velha indica, orienta e aconselha as travestis que estão iniciando tanto o processo de travestilidade quanto a prostituição. Não necessariamente vivem sob o mesmo teto, muitas vezes espalhando-se em várias cidades, mas mantendo, com orgulho, o sobrenome carregado. Este processo de construção de famílias pode ser identificado na cidade de Califórnia. Pelo menos duas famílias diferentes, identificadas pelos sobrenomes em comum entre as travestis e seus laços de amizade e tutoria. Natasha é uma das travestis que conseguiu constituir

uma família na cidade. Seu sobrenome foi encontrado em outras 5 travestis que tive contato. Destas, apenas duas moravam na mesma casa que Natasha, as outras estavam em outros bairros e cidades, mostrando a capilaridade que estas famílias podem conseguir.

PROSTITUIÇÃO

Nesta pesquisa, partimos do pressuposto que a prostituição é uma "prestação voluntária de serviços sexuais por pessoa adulta, isto é, maior de 18 anos, e com negociação prévia dos tipos de serviços que serão realizados, sexuais ou não" (PAZZINI, 2016, p.31), da mesma forma como alguns movimentos de prostitutas empregam este termo. Logo, a criança e/ou adolescente não se insere nessa lógica porque a prática é considerada exploração sexual, e não a prostituição voluntária.

A frase "a prostituição é a 'profissão' mais antiga do mundo" é pronunciada constantemente no senso comum. No entanto, a prostituição é uma atividade desvalorizada moralmente pelos valores cristãos disseminados na sociedade brasileira, e condenada por alguns grupos de feministas que acreditam que as mulheres prostitutas estão sendo vítimas do patriarcado. Considerando essas duas posições como forças políticas, em muitas legislações ainda é negada a condição profissional à atividade da prostituta.

Em relação a isso, Margareth Rago (1996) – em uma retomada histórica da prostituição no Brasil e, mais especificamente, em São Paulo – argumenta que a mulher faz sim uma escolha em ser prostituta evidentemente condicionada pelo repertório de alternativas que lhe são oferecidas em dado contexto. Frente às interpretações que se deram no período, e que permanecem até nos dias de hoje, a autora critica o olhar sobre a prostituição pela "lógica do negativo" que vê essa mulher como vítima e/ou psicologicamente doente.

A despeito da produção bibliográfica mais recente reivindicar em seus discursos a prostituição como uma atividade legítima, no Brasil esse ofício não encontra aceitabilidade moral para ser aceito como forma de *trabalho*; por outro lado, também não é considerado *crime* pelo Código Penal. Ainda assim, diversas práticas em torno da prostituição seguem sendo consideradas ilegais. O turismo sexual, por exemplo, é muitas vezes visto como tráfico de pessoas, ainda que a bibliografia recente questione esses termos. Autoras como Adriana Piscitelli (2011), fazem essa discussão, especificamente, ao tratar de mulheres que saem do seu país de origem para exercer prostituição em outros; Flávia Teixeira (2008), por sua vez, faz esse mesmo trabalho tendo agora as travestis como foco. Os trabalhos acadêmicos caracterizam essa mobilidade, centrada na mudança de território, sobretudo como forma de sociabilidade própria daqueles contextos que, no entanto, tende a ser criminalizada quando enquadrada na categoria jurídica de tráfico de pessoas.

A revisão bibliográfica demonstra como as questões levantadas pelo debate proposto extrapolam, e muito, a esfera acadêmica. Gabriela Leite, autora e representante da Rede Brasileira de Prostitutas⁸, e José Miguel Olivar (2007) defendem a prostituição como um trabalho que deve,

⁸ A Rede Brasileira de Prostitutas é uma organização resultante do I Encontro Nacional de Prostitutas. Existem outras organizações de prostitutas no país, inclusive que não tem intenção de reconhecer a prostituição como profissão.

por direito, ser respeitado e não criminalizado em seus desdobramentos. José M. Olivar (2007) e Gabriela Leite⁹ afirmam que a legitimidade da prostituição será possível, (em seus termos, o “direito humano de ser puta”), quando os direitos sexuais dessas mulheres forem respeitados. Trata-se, portanto, de uma questão acima de tudo moral. Além desses autores, Soraya Simões (2011) tem escrito muito sobre os movimentos de prostitutas, principalmente no contexto do Rio de Janeiro, defendendo também a profissionalização.

No entanto, os termos utilizados para se tratar da prostituição em todo o texto serão, na maioria das vezes, relacionados a uma forma de trabalho. Primeiramente, isso se deve à forma pela qual as próprias prostitutas com as quais conversei durante todo o trabalho de campo se veem. Segundo, porque ser prostituta é uma ocupação legal e se enquadra na categoria “profissional do sexo”, da Classificação Brasileira das Ocupações (CBO). Terceiro, a bibliografia (SIMÕES, 2011; OLIVAR, 2007) também vem tratando a prostituição como um trabalho. E, por último, a profissionalização é uma reivindicação de vários movimentos de prostitutas.

ENVELHECIMENTO

Em contraposição aos estudos e falas que entendem o envelhecimento como um conjunto de perdas (de movimento, de ânimo, de cognição, etc.), no texto de Ferreira, et. al. (2010), os autores nos apresentam o envelhecimento como algo marcado pelas distintas experiências “norteadas por valores, metas, crenças e formas próprias que o idoso utiliza para interpretar o mundo” (p.358). Esses autores se colocam contra a interpretação ocidental de que o envelhecimento é um processo de perdas, pois acaba não proporcionando outras leituras mais valorativas sobre o tema:

Logo, o processo de envelhecimento precisa deixar de ser visto como uma decorrência de fenômenos puramente naturais e biológicos. Ele deve ser visualizado, também, como um fenômeno profundamente influenciado pela cultura, onde os indivíduos reagem a partir de suas referências pessoais e culturais (FERREIRA, et.al., 2010, p.362).

Refletindo ainda sobre a noção de perda, é evidente que essa concepção se dá comparativamente ao corpo jovem. É exatamente a relação com o jovem que faz com que o envelhecimento se torne sinônimo de perdas/ incompetências. Rohden, por exemplo, fala dessa valorização do corpo jovem:

No caso específico da conjunção entre envelhecimento e sexualidade, há que se notar que a promoção das novas drogas e recursos caminha lado a lado com a promoção de modelos de comportamento centrados na valorização do corpo jovem, saudável e sexualmente ativo. E no que se refere ao caso masculino, é necessário observar a criação de novas narrativas que aproximariam os homens de mais idade de um modelo mais feminino, no sentido de mais vulneráveis e mais

⁹ Esta é uma referência à mesa redonda “Prostituição: de ocupação à profissão”, realizada no Rio de Janeiro dia 16/12/2011, na qual Gabriela Leite (que na época era representante da ONG Davida) foi convidada para falar sobre o tema.

sujeitos às intervenções médicas, em um processo constante de “vigilância da virilidade” (ROHDEN, 2012, p. 197-198).

Essa forma de ver o envelhecimento, sobretudo nas áreas da saúde, não é a única forma de pensar esse processo. Isso ficou explícito no texto de Ferreira, et.al., quando fala para pensar numa perspectiva cultural. Além de pensar como uma perspectiva cultural, o envelhecimento é colocado também como uma construção social:

(...) é uma categoria que foi culturalmente produzida e tem como referências supostos processos biológicos e universais; é uma questão que na sociedade ocidental contemporânea se constitui como problema social; e é um tempo em torno do qual um discurso científico é institucionalizado (FELIPE e SOUSA, 2014, p. 21).

Nesse texto, as autoras pensam a velhice como uma construção social. A começar com a idade, que não é considerada por elas um dado natural, mas como "práticas sociais e necessidades organizacionais". Retomando Guita Debert, a autora aponta três características que a temática da velhice esbarra:

Geralmente, características físicas ou especificidades biológicas, como a idade, são utilizadas como critérios de classificação do sujeito na sociedade, mas deve-se atentar que os princípios de classificação que são utilizados em nossa sociedade, até mesmo os que nos parecem ser “naturais”, são na verdade construídos socialmente e o surgimento desses critérios está relacionado com o surgimento de certas instituições e agentes especializados, que fazem uso dessa definição para suas atividades (FELIPE e SOUSA, 2014, p. 21).

Com a supervalorização da juventude, esse ideal não se constitui apenas numa faixa etária, mas num estilo de vida. E o resultado acaba sendo uma tentativa de normalização do envelhecimento a partir dos discursos médicos e midiáticos de como deve ser a velhice, como as pessoas devem viver, etc.

Primeiramente ressalta-se que a noção de geração e envelhecimento utilizada neste trabalho tem um sentido amplo. Representa a posição e atuação do indivíduo em seu grupo de idade e/ou de socialização *no tempo*. “Daí o sentido dinâmico ou instável e plural que essa condição, de saída, representa.” (MOTTA, 2010, s/p). Assim, não definiremos as gerações de travestis e mulheres que se constituem de forma rígida, pensaremos isto como um processo orgânico e em movimento.

O processo de envelhecimento, tanto de mulheres quanto de travestis, apresenta variações construídas socialmente nos diferentes grupos sociais, de acordo com a visão de mundo compartilhada em práticas, crenças e valores (HECK e LANGDON, 2002). Assim,

Deve-se levar em consideração que as representações existentes em uma determinada sociedade sobre a velhice, o momento específico a partir do qual o indivíduo é considerado velho, a posição social desse velho e o tratamento direcionado para essa fração da população ganham diferentes significados que dependem dos variados contextos sociais, culturais e históricos (FELIPE e SOUSA, 2014).

Por isso, o processo de envelhecimento toma conotações completamente diferentes de acordo com as relações de poder e expectativas estabelecidas dentro do grupo em questão, criando valores e noções muito particulares sobre o envelhecer. Podemos perceber isso nas falas de algumas de nossas interlocutoras travestis, que apontam o envelhecimento em suas companheiras como algo negativo, associado a perda de beleza, de tónus da pele, etc. O tratamento e as relações que estas travestis mais velhas estabelecem ficam marcadas por este corpo considerado, pelas outras travestis, ultrapassado para o mercado da prostituição, mostrando como a relação entre beleza, prostituição e as relações sociais estão intimamente ligadas.

Desta forma, devemos pensar o envelhecimento do mesmo modo que pensamos o gênero: como performatividade. Não existe um padrão rígido de envelhecimento, existem sim múltiplas experiências, em múltiplos corpos e que resultam em múltiplas valorizações pela sociedade. Assim, pensamos o envelhecimento através de uma chave relacional. A “velhice”, assim como a “juventude”, não é característica substancial que acontecem com a idade, mas uma categoria cuja delimitação resulta do estado (variável) das relações de força entre as classes e, em cada classe, das relações entre as gerações, isto é, da distribuição do poder e dos privilégios entre as classes e entre as gerações (LENOIR, 1998, p.71-72).

Delimita-se assim a noção performática de envelhecer, os indivíduos constroem e reconstroem de forma consciente e não consciente o que é entendido como o envelhecer, apresentando diferenças no processo de acordo com a localidade e temporalidade. Para as pessoas que se prostituem, o envelhecer nas cidades do interior se configura de forma diferente da capital, devido às diferentes experiências, oportunidades e vivências em que estes sujeitos estão inseridos.

Devido a este caráter performático do envelhecer, acreditamos que, por mais que as experiências de vida aqui apresentadas possam ser analisadas e, até mesmo, separadas em grupos específicos, estes grupos não são de todo coesos, visto a grande variabilidade de formas de se viver e pensar este envelhecer, seguindo padrões e valores que podem não ser representativos de uma coletividade. Busca-se, desta forma, miríades que possam dar tónus à discussão, mas tomando todo o cuidado para não engessar ou classificar de forma rígida as características aqui pensadas. Assim, apresentaremos os desdobramentos da noção de envelhecimento entre mulheres e travestis que se prostituem em espaços específicos, discorrendo sobre as implicações do envelhecer para a vida e sociabilidade destas pessoas.

RESULTADO E DISCUSSÕES

Com os dados etnográficos levantados, e levando em consideração pesquisas anteriores sobre a temática, concluímos que o envelhecimento de travestis e mulheres que se prostituem encontram semelhanças e distinções em pontos específicos. Primeiramente devemos levar em conta que o processo de envelhecimento, por mais que seja experienciado de forma semelhante, apresenta particularidades ligadas à localidade, corporalidade, gênero, tempo e relações sociais.

Mais do que uma clara diferenciação ligada à idade, a delimitação das categorias “mais velhas” e “mais novas” mostrou-se de forma plural, agenciando principalmente categorias como experiência, tempo na prostituição, corpo, paciência, relacionamentos. Assim, a geracionalidade foi mobilizada

pensando os sujeitos que, não necessariamente viveram em uma mesma época, mas sim que partilham experiências, vivências e potencialidades (MOTTA, 2010). Os sujeitos que partilhavam comportamentos, experiências e corporalidades em comum, foram organicamente sendo identificados como mais velhas, sem perder de vista o caráter relacional da questão da velhice.

Entre nossas interlocutoras, a idade mostrou-se uma característica muito forte para a delimitação do que é considerado “ser velha”, apesar disto, ela não era articulada de forma solitária. A idade cronológica de uma travesti ou de uma mulher na prostituição poderia (e era) ser escondida por meio de corpos que não apresentassem as marcas do tempo com tanta intensidade. Assim, algumas de nossas interlocutoras conseguiam mentir a idade por conta de seus atributos físicos específicos. Entretanto, este fato não era possível para todas elas, algumas tinham em seus corpos a marca da idade e dos anos de prostituição, sendo classificadas como velhas pelas outras colegas. Estas, por sua vez, sofriam diversos prejuízos, o mais visível e que era encontrado tanto nas travestis quanto nas mulheres é a questão do custo do programa e a territorialidade em que aconteciam.

As mulheres e travestis com sinais visíveis e fortes do envelhecimento em seus corpos, acabavam por fazer programas por um menor custo. Como seus corpos perdem alguns atributos que são valorizados na prostituição (vigor, curvas, firmeza, juventude), o valor cobrado pelo programa acabava caindo de forma considerável. Além de cobrarem valores menores para o programa, os locais de prostituição acabam se modificando. Estes espaços são segmentados por casas, onde mulheres e travestis de uma determinada casa tem o direito de se prostituírem em espaços específicos e, além disto, estes espaços são classificados por uma questão estética, onde as mais bonitas e mais novas ficam com os melhores locais de prostituição.

Desta forma, podemos perceber como a questão estética é fundamental para entender o processo de envelhecimento das pessoas que se prostituem. Este processo pode ser omitido quando a aparência estética está em conformidade com os padrões sociais impostos por determinado grupo. Assim, encontramos travestis e mulheres que são consideradas “mais velhas” com 30 anos e, diferentemente, encontramos mulheres e travestis que se prostituem com idade próximas aos 29 anos que não são entendidas da mesma forma. O que diferencia estes dois grupos é a estética de seus corpos em conformidade com o mercado de prostituição daquele local.

Outro ponto que pudemos identificar é a questão do envelhecimento como fato e como processo. Nossas interlocutoras identificam o envelhecimento como fato ao indicar ou determinar que outra pessoa é velha. Este tipo de apontamento é utilizado para ressaltar, normalmente, as travestis e mulheres que não possuem mais a beleza que possuíam na juventude ou que não conseguem tirar seu sustento da prostituição. Desta forma, a velhice, atribui um valor negativo ao indivíduo a que é associada. Por sua vez, o envelhecimento como processo volta-se para a própria mulher ou travesti, onde as características ressaltadas do processo de se envelhecer são positivas. A aquisição de experiência e o saber lidar com a noite e os clientes são pontos fundamentais levantados por nossas interlocutoras ao se referirem a elas mesmas e o processo de envelhecer.

Assim, o envelhecimento como fato é sempre ligado a uma outra pessoa, nela a velhice já chegou, suas marcas estéticas são visíveis e provocam prejuízos para a pessoa. O envelhecimento como processo é sempre direcionado para a própria pessoa, onde é ressaltado os pontos positivos de estar envelhecendo, nesta visão, a pessoa entende que está envelhecendo, percebe as

modificações que este processo implica, mas não se considera velha.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Profissionais do sexo: Documento referencial para ações de prevenção das DST e da AIDS. Brasília: Ministério da Saúde, 2002.
- FELIPE, Thayza Wanessa S. Souza; SOUSA, Sandra Maria N. “A construção da categoria velhice e seus significados”. PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap, vol.7, n. 2, 2014, pp. 19-33.
- FERREIRA, Olívia G. Lucena; MACIEL, Silvana Carneiro; SILVA, Antonia Oliveira; NOVA SÁ, Roseane Christina da [e] MOREIRA, Maria Adelaide Silva P. “Significados atribuídos ao envelhecimento: Idoso, velho e idoso ativo”. Psico-USF, vol. 15, n. 3, 2010, pp. 357-364.
- HECK, Rita Maria [e] LANGDON, Esther J. Matteson. “Envelhecimento, relações de gênero e o papel das mulheres na organização da vida em uma comunidade rural”. Em: MINAYO, Maria Cecília de Souza [e] COIMBRA JR, Carlos E. A. (orgs.). Antropologia, saúde e envelhecimento. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2002.
- LENOIR, Remi. Objeto sociológico e problema social. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MAGNO, Ana Beatriz [e] José VARELLA. “A prostituição no Brasil”. Correio Baziliense, 31/08/2005.
- MARTINEZ, Mariana M.; OLIVEIRA, Luciano Márcio Freitas de.; PEREIRA, Luiz Fernando de Paula; PAZZINI, Domila do Prado [e] BARBOSA, Aline Ramos. “A produção e a gestão da população de rua: A trajetória de Luciene”. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, vol. 7, n. 4, 2014, pp. 741-767.
- MIGUEL, Luiz Henrique. Gerações travestis: Corpo, subjetividade e geracionalidade entre travestis do interior de São Paulo. Dissertação (mestrado), UFSCar, 2016.
- MOTTA, Alda Britto da. “A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sobre o envelhecimento”. Revista Sociedade e Estado. Brasília, vol. 25, n. 2, 2010, p.225-250.
- OLIVAR, José Miguel. “O direito humano de ser puta: Uma reflexão sobre direitos sexuais no universo da prostituição feminina em Porto Alegre”. Teoria e Sociedade, n. 15.2, 2007, pp. 108-137.
- PAZZINI, Domila do Prado. Mercado dos prazeres: Notas de uma etnografia multi-situada em espaços de prostituição no interior de São Paulo. Dissertação (mestrado), UFSCar, 2016.
- _____. “Prostituição e ilegalismos: Um estudo de códigos e condutas em casas noturnas de São Carlos-SP”. Em: Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Kiron, 2014.
- _____. “A prostituição de mulheres em casas noturnas do interior de São Paulo”. Em: Anais eletrônico do Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, 2013.
- PELÚCIO, Larissa. Abjeção e desejo: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de Aids. São Paulo: Annablume, 2009.
- PISCITELLI, Adriana. “Amor, apego e interesse: Trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais”. Em: PISCITELLI, Adriana; OLIVAR, José Miguel N.; ASSIS, Gláucia de Oliveira (orgs.). Gênero, sexo, amor e dinheiro: Mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil. Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu, Unicamp, 2011, pp.537-582.
- RAGO, Margareth. “Prostituição e o mundo boêmio em São Paulo (1890-1940)”. Em: PARKER, Richard Guy [e] BARBOSA, Regina Maria. Sexualidades Brasileiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- ROHDEN, F. “A ‘criação’ da andropausa no Brasil: Articulações entre ciência, mídia e mercado e redefinições de sexualidade e envelhecimento”. Psicología, Conocimiento y Sociedad, vol. 2, n. 2, 2012, pp. 196-219.
- SCOTT, Joan W. “A invisibilidade da experiência”. Projeto História, n. 16, 1998, pp.297-325.
- SIMÕES, Soraya S. “‘Sem vergonha, garota’: Notas sobre a profissionalização de um métier no Brasil”. Em: CEFAÍ, Daniel; VEIGA, Felipe Berocan [e] MOTA, Fábio Reis (orgs.). Arenas públicas: Por uma etnografia da vida associativa. Niterói: UFF, 2011, pp.447- 475.

FEMINIZAÇÃO COMO PROJETO DE VIDA DE JOVENS TRANSEXUAIS

FEMINIZATION AS YOUNG TRANSEXUAL WOMEN'S LIFE
PROJECT

BRENA O'DWYER¹
MESTRE EM SAÚDE COLETIVA

Resumo: A transexualidade vem sendo tratada pela medicina, especialmente a psiquiatria, como um transtorno mental. Em contraposição, as ciências humanas, principalmente os estudos de gênero, questionam esta classificação. Foi realizado um estudo qualitativo no qual quatro jovens transexuais entre 18 e 22 anos foram entrevistadas. O presente artigo procura descrever como acontece os procedimentos de modificação corporal no sentido de feminização das jovens. O corpo aparece como comunicador social especialmente no que concerne ao gênero. Apresento as reações iniciais de recusa da família a este processo e as negociações feitas pelas moças para serem aceitas no núcleo familiar. A conciliação com a família faz-se necessária em algum nível já que por serem jovens as moças dependem financeiramente da família.

Palavras-chave: transexualidade, juventude, feminização, projeto de vida

Abstract: Transexuality is considered by medicine, particularly psychiatry, as a mental illness. Human's sciences and gender studies see it otherwise and question this classification. A qualitative study was held and four transsexual women from the ages of 18 to 22 were interviewed. This article seeks to describe how the feminization process occurs. The body acts as a social communicator especially related to gender. I present the initial reactions from the families and the negotiations made by the young women to be accepted in the family. The conciliation with the family is necessary because the girls are still financially depended of their families.

Keywords: transexuality, youth, feminization, life project

A transexualidade vem sendo tratada pela medicina, em especial a psiquiatria, como um transtorno mental. Em contrapartida a esta visão patologizante de tal vivência as ciências humanas e os estudos de gênero buscam analisar a transexualidade como experiência de vida que opera fora do modelo binário que associa diretamente sexo anatômico e gênero. Este estudo enquadra-se nesta segunda linha.

¹ Mestre em saúde coletiva pelo Instituto de Medicina Social (IMS) da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ, Brasil) e graduada em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). Área de pesquisa: gênero, sexualidade e direitos humanos. E-mail: brenaspina@gmail.com

A transexualidade é uma categoria “em constante negociação”, segundo Arán e Murta (2009). Trata-se da experiência de indivíduos que sentem um “desacordo entre sexo e gênero” (ARÁN e MURTA, 2009, p.22). Este não implica um “funcionamento psíquico” ou “estrutura clínica” diferenciada.

Os estudos de gênero e a teoria *queer* discutem a transexualidade como conflito identitário, denunciando a patologização de tal vivência (BUTLER, 2003; BENTO, 2006; ARÁN e MURTA, 2009). As “normas de gênero” (BUTLER, 2003) seriam a noção de que há um dimorfismo no qual existem domínios apropriados para a masculinidade e a feminilidade, estes refletiriam um campo ontológico de expressões corporais legítimas e ilegítimas. Bento (2006) entende o gênero como um campo social no qual existem posições hegemônicas e desvios. A autora parte das experiências *trans* para denunciar o suposto consenso das normas de gênero na vida social².

Considerar a transexualidade como doença deriva de uma sociedade que possui uma estrutura binária de gênero. Depende também do entendimento que cada um desses gêneros estará necessariamente associado a um corpo sexuado específico. Existem, no âmbito das sociedades ocidentais, normas de gênero que atribuem condutas e expectativas sociais aos indivíduos conforme seus corpos’ o “transexualismo”³ é a patologia do qual padecem os que fogem à regra.

O presente artigo⁴ tem como principal objetivo analisar o processo de feminização de quatro jovens transexuais – entre 18 e 22 anos – no que diz respeito ao abandono da figura masculina e a construção de uma identidade feminina que está de acordo com sua noção de si. O processo de feminização é aqui entendido a partir da noção de projeto de vida apresentada por Gilberto Velho (1994).

Existem singularidades geracionais no que diz respeito ao acesso à informação via *internet* já que as moças entrevistadas nasceram nos anos 1990 e cresceram com a popularização dos computadores, *internet*, mecanismos de busca *on-line* e redes sociais. Para além destas particularidades a juventude marca o início da separação do grupo familiar com o aumento da importância dos pares como ponto de referência (PAIS, 1993, p.8; HEILBORN, 2006).

A fase juvenil, nas sociedades contemporâneas, também tem se caracterizado como um momento de construção identitária, experimentação e erro. Esta fase da vida aparece no senso comum como momento legítimo para adquirir novos gostos, experimentações nas quais o erro é aceitável (BRANDÃO, 2006). Isto é, a juventude é vista como um momento de indecisão. Este axioma é socioantropologicamente questionado no presente trabalho a partir da valorização do discurso juvenil.

² Miskolci (2003) reitera que o “normal não é um dado natural e evidente, antes o resultado de discursos e práticas sociais” (p.109). Pelúcio (2004) expande tal argumento, explicitando que pessoas travestis são alocadas como desviantes. A estigmatização de pessoas transexuais segue lógica semelhante.

³ O sufixo “ismo” na psiquiatria indica uma patologia, enquanto o sufixo “ade” - reivindicado pelo movimento social - indica um estado e não tem conotação negativa. A utilização do termo entre aspas indica uma crítica à patologização.

⁴ Este artigo é fruto da minha dissertação de mestrado intitulada “A construção do gênero nas relações: um estudo com mulheres transexuais jovens e o processo de feminização”, orientada pela professora Maria Luíza Heilborn e defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro em março de 2016.

Foram realizadas entrevistas semiestruturadas com quatro jovens entre 18 e 22 anos: Ana, Gabriela, Maria Eduarda e Vitória⁵. O processo de feminização e negociação com familiares foram eixos centrais abordados em todas as entrevistas. Gabi e Ana foram entrevistadas duas vezes via redes sociais virtuais já que residem em outros estados, com média de duas horas e meia por entrevista. Duda e Vitória foram entrevistadas uma vez cada, presencialmente por residirem no Rio de Janeiro, com duração média de três horas e meia por entrevista.

As quatro entrevistadas vivem com as famílias em áreas urbanas. Tem ensino fundamental completo e estão cursando ensino superior, todas em ciências humanas e/ou artes. A população *trans* vive em estado de vulnerabilidade (ARÁN e MURTA, 2009) e tem pouco acesso ao mercado de trabalho formal e a universidades evidenciando o perfil diferenciado das entrevistadas. Ainda assim, existem diferenças de classe entre as quatro. Ana vive em um bairro do subúrbio de sua cidade, é a única que já trabalhou e sua mãe faz parte do mercado informal de trabalho. Contrasta, portanto, com as outras três jovens que vivem em bairros centrais e cujos pais têm curso superior e trabalho formal.

Sigo a sugestão de Benedetti (2005) e Pelúcio (2004) que se referem às suas entrevistadas travestis no feminino para valorizar o trabalho de construção de gênero e respeitar a auto denominação.

PROCESSO DE FEMINIZAÇÃO

Este artigo gira em torno do processo de feminização enquanto projeto de vida (VELHO, 1994) de mulheres transexuais jovens⁶. Para tal, o corpo é analisado enquanto comunicador social especialmente no que diz respeito ao gênero. O processo de feminização é descrito a partir da narrativa nativa e fica patente a importância da *internet* como fonte de informação e para a sociabilidade das jovens como marcador geracional e etário.

O corpo é perpassado por um tratamento social e cultural de forma a “encarnar” diversos símbolos (LE BRETON, 2011, p.7). Segundo o autor, a noção de corpo na modernidade está atrelada ao individualismo.

O corpo contemporâneo é apanágio do indivíduo; é o que o separa dos outros e do mundo externo. Esta concepção do corpo é basal nas sociedades ocidentais contemporâneas e é em grande medida tributária da medicina.

O corpo é uma construção simbólica, não uma realidade em si... Ele nunca é um dado indiscutível, mas o efeito de uma construção social e cultural. A concepção mais correntemente admitida nas sociedades ocidentais encontra sua formulação na anatomofisiologia, isto é, no

⁵ Todos os nomes são fictícios para manter o anonimato das entrevistadas.

⁶ “Jovens” é uma categoria de identificação utilizada pelas entrevistadas. Acompanhando Pelúcio e Duque (2013), tratamos o “ser adolescente” e o “ser jovem” como conceitos acionados pelos próprios sujeitos para se auto definirem, independentemente dos registros legais oficiais ou de fixações etárias universalizadas oferecidas por organismos nacionais e internacionais como as apresentadas pelas agências especializadas ligadas à Organização das Nações Unidas (ONU) e que servem para balizar ações locais. Ao contrário, consideramos que estas são noções elaboradas cultural e historicamente; daí seu caráter político que coloca, frequentemente, em disputa essas classificações... mais do que pelos marcos oficiais que estabelecem faixas de idades que caberiam nos conceitos de adolescentes e jovens, tomamos as próprias percepções e definições das pessoas que integraram esta pesquisa quanto ao seu lugar etário” (p. 12 e 13).

saber biomédico. Ela repousa sobre uma concepção particular de pessoa, que faz o ator social dizer “meu corpo”, segundo o modelo da posse. (LE BRETON, 2013, p.18)

O saber biomédico é a principal “representação oficial do corpo humano hoje” (LE BRETON, 2011, p.128). Entretanto, para o autor este tipo de saber faz parte de uma cultura erudita não compartilhada por todos os sujeitos. Ainda que a maioria dos indivíduos das sociedades ocidentais contemporâneas não procure ter acesso a esse tipo de conhecimento, ele não é totalmente estranho. Alguns grupos buscam ativamente o saber biomédico. Tal fato fica evidente com o caso de Vitória, que se diz uma “Ph.D. em endocrinologia” e critica seu médico por não saber o suficiente sobre o uso de hormônios.

A jovem faz uso de hormônio por conta própria. Em consulta com endocrinologista termina por ensinar o profissional qual tipo de substância considera mais eficaz. Sua fonte primária de informações, portanto, não é médica, mas a própria experiência e a troca de informações através de grupos de transexuais em redes sociais virtuais.

O corpo carrega diversos símbolos que caracterizam os sujeitos sociais. Muitos desses símbolos concernem ao gênero. Portanto, determinados signos identificam o corpo como feminino ou masculino (ZAMBRANO e HEILBORN, 2012). Por exemplo, seios e cabelos longos são lidos como atributos femininos e pelos faciais como masculinos⁷.

Le Breton (2011) descreve como nos anos 1960 surge um novo entendimento do corpo. Este passa a ser visto como fonte constante de prazer e aprimoramento; como uma espécie de acessório; “O corpo não é mais um destino ao qual nos abandonamos; ele é um objeto que fabricamos à nossa maneira... O imaginário contemporâneo subordina o corpo à vontade” (2011, p.247). As entrevistas realizadas exemplificam este argumento. As jovens modificam seus corpos para que ele esteja de acordo com seus desejos e sentimentos.

A noção de corpo como algo que “se tem” é tributária do individualismo enquanto valor central das sociedades ocidentais, constituindo uma noção específica de pessoa (DUARTE, 2012).

Marcel Mauss (1985) em seu estudo clássico “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a noção de eu” inicia a discussão sobre a categoria de pessoa na escola sociológica francesa, demonstrando como a noção de indivíduo moderna ocidental foi historicamente construída⁸. Louis Dumont (1997) retoma tal debate e descreve esse fenômeno a partir da oposição entre sociedades holistas e individualistas. Segundo o autor, nas sociedades holistas o princípio organizacional é o da hierarquia, o todo prevalece sobre as partes e o mundo social é entendido como integrado.

⁷ Importante ressaltar que esses símbolos não são absolutos, pois variam de acordo com as culturas, com o tempo histórico e seus significados estão sempre em disputa. Os cabelos longos eram utilizados por homens no movimento *hippie* como forma de rebeldia contra o *establishment*.

⁸A noção de indivíduo moderno ocidental foi historicamente construída, mesmo que seja pensada como inata e natural. Marcel Mauss em seu artigo clássico “Uma categoria do espírito humano” (1979) analisa a gênese da ideia de “eu”, da noção de indivíduo moderna. A partir deste momento a pessoa passa a ser entendida como uma substância racional, indivisível e individual. Posteriormente essa substância vai se tornar uma categoria por obra de filósofos como Descartes que atribuem o pensamento à alma (“penso, logo existo”). Por fim, Fichte demonstra que todo fato de consciência é um fato do “eu”. Que a consciência individual, o caráter sagrado da pessoa é a condição da razão e da ciência. O individualismo é um valor no sentido que o sujeito se entende enquanto pessoa singular, individual, senhor de suas próprias vontades, mesmo sendo influenciado pelos outros.

Em oposição, nas sociedades individualistas a parte prevalece sobre o todo. O individualismo implica um determinado entendimento do mundo social; como composto de esferas autônomas – política, religião, economia, filosofia –, autocontidas e separadas. O individualismo pressupõe dois valores centrais - a igualdade e a liberdade - que por vezes estão em contradição. Segundo Dumont (1997), o individualismo prevalece nas sociedades ocidentais contemporâneas.

No Brasil, Gilberto Velho (1994) apropria-se da discussão dumontiana sobre individualismo nas sociedades complexas e reelabora a dicotomia antropológica clássica: indivíduo x sociedade a partir das noções de **projeto** e **campo de possibilidades**. O projeto é definido como um objetivo para o qual o indivíduo direciona seus recursos materiais e seu tempo.

O projeto não é totalmente subjetivo; ele é formulado dentro de um campo de possibilidades, isto é, “um repertório limitado de preocupações e problemas centrais” de cada cultura. Neste sentido, o projeto deve “fazer sentido” para as pessoas naquela cultura, precisa ser passível de comunicação embora nem sempre seja aceitável. Por tais condições, existe conflito entre determinados projetos e o campo de possibilidades, o que pode levar uma pessoa a ser tratada como desviante. O projeto pode ser aceitável fora do ethos familiar já que em uma sociedade complexa esta participa de diversos grupos. A condição de poder transitar entre diversos mundos sociais é uma possibilidade aberta para os jovens, visto que a internet amplia a participação em um campo de possibilidades mais extenso.

É possível compreender o processo de feminização como um **projeto** de vida das jovens entrevistadas, no sentido atribuído por Velho (1994). Ainda que sejam, em geral, consideradas desviantes pela família, o campo de possibilidades disponível para elas permite que esse projeto exista, mesmo que somente na *internet* e no grupo de pares. Justamente porque os indivíduos participam de mundos sociais diversos – no caso das jovens a família, os pares, a faculdade e grupos na internet – é que eles podem desenvolver projetos diversificados.

As entrevistadas relatam um intenso processo de construção corporal. Todos os corpos são socialmente produzidos e significados. Entretanto, as jovens fazem isto de maneira bastante ativa. O desconforto com o próprio corpo é amplamente narrado nas entrevistas, principalmente em relação a signos corporais identificados culturalmente como masculinos.

Vitória: eu não gostava de ficar excitada, eu odiava... Nunca tive barba, nada, bigode também não, a única coisa que acontece que me deu um desespero foi quando começou a crescer um buço, chegou um dia que tava tão crescendo e eu pensei “vou arrancar esse negócio”. Eu não sabia de nada de cera, nada disso, nunca tinha pesquisado e ninguém nunca tinha me falado.

Duda: É tudo muito recente porque, esse é um outro dado, em decorrência da minha auto rejeição em relação ao meu corpo, eu comecei a ter práticas afetivo sexuais⁹ muito tarde, muito tarde mesmo, coisa de dois anos pra cá.

⁹A expressão “afetivos sexuais” é utilizada pela entrevistada espontaneamente, não foi sugerida durante a entrevista. Isto se dá porque Duda estuda um curso de humanas na universidade e inclusive relata ter feito disciplinas sobre gênero e sexualidade.

A rejeição e mesmo o ódio ao próprio corpo aparecem como justificativa para as mudanças corporais. Elas argumentam saber que vão lidar com reações negativas e estigma por conta da feminização. Mesmo assim não abrem mão da feminização.

Larissa Pelúcio (2004), em artigo sobre como a construção do feminino ocorre entre mulheres travestis prostitutas no interior de São Paulo, propõe o conceito de “pessoas em processo”, pessoas “sempre em construção, nunca acabadas. Vão se fabricando a partir de diversas tecnologias, inclusive as de gênero” (2004, p.129). A construção da identidade de gênero e corpo desejados aconteceu e ainda acontece para as entrevistadas, podem ser entendidas como “pessoas em processo”. A aspiração por um corpo socialmente lido como feminino está em congruência com a recusa pelos símbolos corporais entendidos como masculinos e o sentimento interior de que são mulheres.

Duda reinterpreta a categoria médica de “disforia” e apresenta um modo particular de usar a palavra para descrever a relação complexa - muitas vezes de ojeriza - com o próprio corpo. A “disforia” no sentido êmico poderia ser sentida por qualquer pessoa e não só por pessoas transexuais.

Duda: Eu tinha muita disforia em relação... Então, acho importante botar que quando eu falo disforia eu não uso como termo médico, eu uso como linguajar que nós trans usamos entre nós. A gente tenta botar isso com um certo humor, disforia no sentido de desconforto mesmo com o corpo, tem partes do corpo que me causam desconforto então, uma coisa que a gente até fala “disforia não se explica” (risos), se eu falo que to com disforia com minha genitália eu não preciso ficar dando explicação... às vezes a gente não gosta do nosso nariz, mas não pode banalizar.

O corpo aparece em suas narrativas de forma ambivalente, ora como fonte de frustrações que levam ao processo de feminização; ora de forma positivada como *locus* favorável às transformações desejadas.

Dessa maneira, as entrevistadas modificam os corpos para deixá-los femininos, em congruência com seus desejos e sentimentos. A feminização pode ser entendida como um **projeto** (VELHO, 1994) no sentido em que elas descrevem a transformação como um objetivo de vida, racional e necessário para o qual gastam tempo e dinheiro.

Vitória: Durante muito tempo eu deixei isso no baú porque eu tive que pensar em muita coisa ao mesmo tempo - minha vida amorosa, eu mesma. Tive que passar uma adolescência que eu não tive, não tive minha adolescência de menina. Tive que viver agora em três anos. Até hoje o pessoal fala “você é muito infantil, se veste com roupa de menininha, shorts”... mas nas primeiras vezes que eu ouvia isso eu cagava e andava, foda-se, eu não vivi isso, não vivi minha infância, quero viver isso agora então por muito tempo me vesti igual menininha... eu via meninas da minha idade, com 22 anos que nunca pensariam em comprar uma bolsa cheia de moranguinhos (mostra a bolsa e ri), e mesmo que mulher goste de coisas fofas e coisas assim, elas mesmas não tinham vontade mais, essas coisas tinham perdido a graça, elas tavam curtindo o momento da mulher madura, adulta, poderosa. Eu queria viver aquilo, olha minha bolsa (mostra novamente a bolsa de moranguinhos e florzinhas), eu tive que viver isso agora.

O processo de feminização – no caso das entrevistadas – foi procedido em duas etapas. Primeiro a identificação enquanto homem *gay* seguida da descoberta da transexualidade.

A ideia que gênero e sexualidade são dimensões distintas é amplamente debatida nos meios acadêmicos. Contudo, no senso comum há uma indistinção entre as categorias. No Brasil é comum ouvir referências a “homens de verdade” como apenas heterossexuais e que homens *gays* teriam a “alma feminina”. As trajetórias das entrevistadas convergem no que diz respeito à identificação de gênero enquanto menino, articulada à orientação sexual homossexual, para a formação de um perfil entendido como “afeminado”.

Vitória: Até esse dia eu ficava na minha cabeça, se você não tem os elementos na sua frente pra escolher você não faz aquela questão “quem eu sou? ”. O que eu tinha na minha frente era gay, hetero, gay afeminado e gay masculino e pra mim eu era gay afeminado. Então, eu me encaixava naquilo porque se na sociedade só existe isso. Eu era isso, era assim que eu era classificada, mas mesmo assim sempre me senti fora daquilo, eu não me sentia bem, era esquisito. Eu tinha pensamentos que meus amigos gays não tinham... eu conheci ela (mulher transexual que apresentou a transexualidade para Vitória) e comecei a procurar na internet, primeiro procurei travesti e depois levou pra transexual. Quando eu li transexual foi bizarro.

Ana: Eu achava q¹⁰ havia gays q eram o lado feminino e gays q eram masculinos n compreendia q entre os gays é meio q uma troca... São homens q gostam de ser homens e q gostam de homens. N era algo q eu achava muito a minha cara, n era como eu me sentia... Mas se vc n gosta de mulher e é homem, vc só pode ser gay.

O momento da descoberta da transexualidade é narrado por todas as entrevistadas como emblemático. A descoberta da categoria “transexual” implica uma mudança de identificação. Deixam de se entender enquanto meninos *gays* e passam a identificar-se como *mulheres trans*.

Vitória: tinha uma descrição perfeita e completa e falava o que se passa na vida de um transexual, sofre disso e disso, tem tais pensamentos, sintomas, porque eles caracterizam como doença, e era como se estivesse descrevendo minha vida.

Duda: Então, resumidamente, eu desde muito nova, desde muito nova eu já apresentava sinais do que eu queria, não entendia muito bem por falta de informação mesmo. Com 14, 15 anos eu descobri o que é transexualidade. Eu lembro que eu escutei algo na mídia porque antes a impressão que eu tinha era que ser transexual era ser intersex. Essa confusão que o senso comum acaba dando pra gente. Então, muito tarde eu fui descobrir o que era ser trans, então pra mim foi muito, foi um alívio por um lado e por outro lado foi um estigma muito grande porque eu descobri também que era uma patologia.

Ana: Vi uma entrevista dela (*relatando sobre a modelo Lea T*) e pensei “É isso, é como me sinto. Ela entende.”

¹⁰A entrevista foi feita virtualmente. “Q” é uma abreviação e corresponde à palavra “que”, é amplamente utilizada na comunicação virtual.

O primeiro passo no processo de transformação corporal – na trajetória das entrevistadas – diz respeito ao cabelo. Cabelos longos são associados ao universo feminino. Deixá-los crescer permite uma espécie de trânsito. As moças podem começar a se feminizar sem precisarem explicar a situação para os pais, amigos e escola, por exemplo:

Vitória: Então, assim, a primeira pontinha deu deixar eu ser quem eu era foi deixar meu cabelo crescer. Tipo assim, eu sempre quis ter cabelo grande, desde que eu era pequena, criança, mas tinha muito aquela barreira da sociedade. Desde muito pequena, quatro ou cinco anos, eu me lembro de ser chamada, e levar broncas e intimidações preu não deixar externar quem eu era.

Gabi: Então, vê só, eu fui deixando meu cabelo crescer e fui usando roupas, tipo, short curto, camiseta que cai no ombro etc. E fui experimentando isso e me acostumando com a ideia e quando eu tive condições de comprar os hormônios, as roupas, o megahair, as coisas de garota.

Ana: Eu já tinha as duas orelhas furadas, fui deixando o cabelo crescer e fazendo depilação a laser.

A centralidade do cabelo enquanto signo de feminilidade fica evidente no caso de Duda, que está ficando calva e por isso usa perucas.

Duda: Então, eu tenho problema de calvície, isso daí, quando ela se desenvolveu foi muito difícil, muito difícil mesmo, entrei em depressão, tentativa de suicídio.

O segundo passo no processo é a compra de roupas femininas. Isto pode ocorrer de forma gradual como para Ana ou de forma brusca como fez Vitória.

Vitória: Eu troquei tudo num brechó e fui lavar as roupas pra tirar o cheiro de mofo e enchi o varal de roupa feminina e nem me toquei que minha mãe poderia ter um surto (risos), ela chegou no varal e viu milhões de coisas que nunca tinha visto, calcinha e sutiã e surtou, surtou, teve um ataque histerico, ela falou que ia tacar fogo, falou que eu era um monstro, que eu tava virando um travesti, uma anomalia, que era uma coisa assustadora, que eu não sabia o que tava fazendo, que eu ia acabar com a minha vida, ia me prostituir. Esse dia eu não voltei pra casa, eu tava na casa de um amigo e meu pai me ligou falando que minha mãe tinha surtado e ele estava abalado porque não sabia de nada, mas estava mais racional.

Ana: pouco a pouco fui me vestindo com coisas mais modeladas, mais apertadas, usando brincos maiores e usando pouca maquiagem, tudo muito gradual.

O consumo é essencial para a feminização. O ato de consumir faz parte do “universo feminino” no imaginário do senso comum. Os bens materiais agem como “comunicadores”, segundo Douglas e Isherwood (2009), servindo para classificar pessoas. As moças compram roupas e acessórios femininos de modo a construir seu gênero. Esses atos possuem uma intencionalidade concebida pelo do **projeto**.

Se o consumo funciona como um sistema classificatório e de informação, comprar vestidos e maquiagens ajuda a classificar as moças enquanto tais. O consumo aparece como uma prática eficaz de realização da feminilidade, comprar objetos que sempre foram desejados, mas eram proibidos, é descrito como uma fonte de prazer.

Ana: hoje eu sou uma consumista de carteirinha por assim dizer. É q¹¹ é maravilhoso poder comprar tudo q sempre sonhou, ter acesso as coisas q vc olhava outras meninas usarem e n poder usar. tem algo de poderoso nisto, em comprar, em dizer q eu posso tanto quanto qualquer mulher cis¹² comprar tudo q está na moda e tudo q elas compram. Sei lá, parece um discurso meio metido e elitista, mas há realmente um remédio nisto pra mulheres trans.

Roupas e acessórios não são as únicas coisas que precisam ser compradas. O uso de hormônios é essencial e estes são adquiridos em farmácias – quando a jovem opta por tomar pílula anticoncepcional – ou pela internet – quando o hormônio utilizado é injetável.

Três das quatro entrevistadas utilizam hormônios “femininos” e descrevem efeitos semelhantes. Redistribuição de gordura corporal de modo a arredondar quadris e coxas, afinamento da voz, surgimento de seios, diminuição do pênis acompanhada do fim da ereção e da ejaculação e diminuição dos pelos corporais. Os hormônios atuam sob o que é entendido como “caracteres sexuais secundários”, suprimindo os que são lidos socialmente como masculinos e exacerbando os que são entendidos como femininos.

A reação familiar inicial é de recusa. Os pais entendem que a transexualidade é “uma fase”, algo que “vai passar”, não aceitam, por exemplo, quando as jovens compram as primeiras roupas femininas ou pedem para que cortem o cabelo. Por isso as jovens precisam insistir no projeto, inicialmente sem apoio. Em determinado momento, no caso das entrevistadas, as famílias entendem que o desejo é real e duradouro e passam a apoiar as jovens em suas decisões, frequentar consultórios médicos e pesquisar sobre transexualidade.

A escolha do nome feminino é um momento emblemático do processo de feminização. Importante na formação identitária, já que o novo nome marca a entrada na nova vida com a identidade de gênero com a qual se identificam. Apesar de alguns problemas iniciais de aceitação familiar, as entrevistadas escolhem seus nomes junto a seus parentes. O nome de Ana é sugestão do irmão e da mãe. Gabi também respeita as preferências maternas ao escolher o nome. Duda adota seu novo nome depois de uma visita ao trabalho da mãe. Por fim, Vitória apenas modifica o gênero do seu nome de batismo.

As entrevistadas precisam construir-se enquanto mulheres e serem socialmente reconhecidas desta forma.

Não existe um processo específico para a constituição das identidades de gênero para as pessoas *trans*. O gênero só existe na prática, na experiência, e sua realização se dá mediante reiterações cujos conteúdos são interpretações sobre o masculino e o feminino em um jogo, muitas vezes contraditório e escorregadio, estabelecido com as normas de gênero. O ato de pô

¹¹ A entrevista foi realizada virtualmente por isso as contrações “q” e “n” que significam “que” e “não” respectivamente são abundantes. Assim como “vc” que é uma contração para “você”.

¹² “Cis” quer dizer “cisgênero”. A pessoa “cisgênera”, diferentemente da pessoa transexual, está de acordo com o gênero designado no nascimento. É um termo êmico que tem sido adotado pela academia.

uma roupa, escolher uma cor, acessórios, o corte de cabelo, a forma de andar, enfim, a estética e a estilística corporal são atos que fazem o gênero, que visibilizam e estabilizam os corpos na ordem dicotomizada do gênero (BENTO, 2014, p.44).

Ainda que pessoas transexuais e não *trans* repitam os mesmos atos, no caso das primeiras implica uma repetição ativamente pensada. As moças preocupam-se com a sua “passabilidade”.

Duda: Passável é uma categoria que nós trans temos, é uma categoria problemática, mas é uma categoria senso comum entre a gente, que é passabilidade *cis*, que é você acaba não sendo identificada como *trans* e não tem estigmas, muitas mulheres trans o objetivo de vida delas é ser passável, é uma transição que no final das contas você é uma mulher completa, enfim aquele estereótipo todo que a gente tá acostumado a ver.

A “passabilidade” é o reconhecimento social de que fazem parte do gênero feminino com o qual se identificam. Por exemplo, uma mulher transexual “passável” será chamada de “senhora” em um estabelecimento, evitando constrangimentos. Portanto, a “passabilidade” é simultaneamente um mecanismo de proteção contra o preconceito e a violência e o indicador de sucesso do processo de feminização.

Em 1967, Garfinkel conhece Agnes no consultório do psiquiatra Robert Stoller. Agnes narra sua história, conta aos profissionais que foi criada como menino até chegar a puberdade quando passou a desenvolver características secundárias femininas e a se identificar como mulher. Agnes é operada na clínica de Stoller por ser considerada intersexual. Garfinkel (1967) chama de “*passing*” os esforços de Agnes para ter gestos e apresentações femininas e a aprovação social deste comportamento, isto é, para as pessoas que conviviam com Agnes características comportamentais e corporais masculinas não eram mais identificáveis. Levanto a hipótese de que a palavra “passabilidade” decorra deste termo.

O termo “passabilidade” é descrito como uma categoria específica da comunidade *trans* ainda que seja problematizada por Duda. A criação e utilização de categorias, palavras e formas de falar específicas são modalidades de criação identitária. Além disso, dividir uma “linguagem” também ajuda a produzir um senso de comunidade (SÍVORI, 2013).

A narrativa das moças entrevistadas parece não conter “segredos”, contam como desde a infância já sentiam algo diferente, mesmo na fase em que se identificavam como meninos *gays* sabiam que não era exatamente aquilo, a insistência no cabelo grande pode exemplificar isso. Esse discurso está próximo da narrativa dos entrevistados por Carmem Dora Guimaraes (2004) acerca dos “entendidos” que reiteravam saber desde cedo que eram homossexuais. Mesmo que o momento de tomada dos depoimentos esteja próximo a infância ou adolescência traz marcas semelhantes às de adultos que afirmam sempre ter sabido.

JUVENTUDE

Desde a escola dos Annales na França, nos anos 1950, com o projeto de uma história das mentalidades, as ciências humanas tomam as etapas da vida como efeitos da classificação de

sociedades particulares e, portanto, afirmam o caráter cultural, histórico e arbitrário da categoria juventude. Só se é jovem em relação a outras pessoas, a juventude é um dado biológico manipulado socialmente (Bourdieu, 2006, p.112). “Tradicionalmente, os jovens costumam ser vistos como um grupo social que expressa a transmissão de valores no sentido da continuidade ou ruptura social” (Brandão, 2006, p.66).

A etapa juvenil em sociedades modernas-contemporâneas é marcada pela coexistência de diversas moralidades; em sociedades complexas os sujeitos transitam por diferentes mundos sociais. “Essas diferenças manifestam-se, basicamente, em termos de trajetória social, grupo de *ethos* e projetos” (Velho, 2002, p.1).

Velho (2006) demonstra que esses indivíduos por pertencerem a grupos distintos, com características por vezes contraditórias, precisam negociar suas realidades.

Os jovens criam projetos e desenvolvem suas trajetórias dentro de determinados campos de possibilidades, no qual a família ainda é central, mesmo que esteja perdendo espaço para outras formas de sociabilidade. Este afastamento do núcleo familiar ocorre através do grupo de pares que se tornam grupos de referência por meio de amizades e namoros.

A juventude é marcada pelo início da separação do grupo familiar, aumento da importância dos pares e pela entrada na vida amorosa. É um momento de transição para a vida adulta e de construção de identidade. Nas sociedades contemporâneas, a juventude tem se caracterizado também como um momento inconstante e descontínuo no qual o papel familiar é ambivalente; como locus referencial, mas que está sendo substituído por outros grupos de socialização.

Segundo Brandão (2006), contemporaneamente a adolescência no imaginário coletivo é um momento de instabilidade, imaturidade e crise identitária. Por essas razões, não seria apropriado tomar decisões importantes neste período.

Isso se reflete na vida das entrevistadas no sentido que elas são interpeladas pelos pais sobre a certeza em relação à feminização e se não seria “só uma fase”.

Vitória: Eu tive uma conversa muito franca com ela (*a mãe*) e ela foi bem controlada, mas deu uma surtada e falou coisas horríveis pra mim, “você já pesquisou isso na internet? É um circo, um monte de anomalia, pessoas horrorosas, homem vestido de mulher”, falou coisas negativas, mas eu tive maturidade de ver que naquele momento ela estava sofrendo mais do que eu e que ela estava totalmente por fora e aí fui super paciente, explicando, eu já tinha pesquisado muito, já tinha muitas amigas e mostrei pra ela que era normal e que pra mim também já pareceu completamente anormal por muito tempo da minha vida, que eu já tinha pensado que nem ela e depois passei a ver que não, que era muito mais normal do que eu imaginava, que ela também ia compreender, mas eu disse que compreendia ela estar impactada porque eu já passei por isso, eu que to passando na pele já passei por isso, imagina ela. Foi uma conversa positiva, ela falou que eu tinha que pensar muito que isso poderia acabar com várias coisas da minha vida, que isso teria um custo muito grande, eu poderia nunca ter um emprego, que eu poderia acabar com a minha vida e que era preu não me vestir assim no meu emprego ou na faculdade, só fazer isso em outros lugares e eu “mãe, cai na realidade, eu não sou Victor, sou Vitória”.

As entrevistadas entendem a juventude como um momento de transição. Não a encaram a partir da ótica da dúvida entendida pelo senso comum como tipicamente juvenil, mas como o momento para transformar a aparência de masculina para feminina. As moças entendem o momento de vida como de mudanças. Consideram-se “jovens” e desejam “curtir”, simultaneamente iniciam o processo de feminização.

A juventude é, portanto, entendida pelas moças como um momento de transição e novas possibilidades. A entrada na universidade é vista como possibilidade de reinvenção pessoal na qual as moças podem passar a apresentar-se como mulheres. Entretanto, a realidade universitária nem sempre corresponde a tais expectativas. Duda descreve como entrou no ensino superior com o objetivo de começar seu processo de feminização. No seu primeiro período foi a um hospital junto com uma amiga que fez na faculdade, mas descobriu que não havia mais vagas.

Duda: Eu entrei na universidade já com esse objetivo, ahm, aí eu cheguei lá teve essa complicação toda, se não me engano, foi uma mulher que me falou que só teria vaga em novembro.

O processo de construção identitário é patente das sociedades contemporâneas e não apenas ao momento da juventude. Entretanto, esta fase da vida é socialmente marcada como o momento legítimo em que isto pode ocorrer. O momento onde a experimentação e o erro dessa construção ficam em evidência nessa fase da vida.

As moças se mostram determinadas em relação à feminização. Algumas abraçam a identidade transexual totalmente enquanto outras a questionam. Isto está de acordo com o observado por Coelho (1990) na análise de dois grupos juvenis - um de jovens católicos e outro de jovens atores - e na qual demonstra como a pertença a esses determinados meios de sociabilidade é essencial para a construção identitária de tais jovens. Entretanto, esses jovens acionam essas categorias identitárias de acordo com o contexto. Atitude semelhante ocorre com as entrevistadas desta pesquisa; ser transexual é importante para suas identidades, mas é uma categoria contextualmente acionada. É ao mesmo tempo entendida como essencial pelas moças e como uma das diversas dimensões que compõem suas identidades. Ana comenta:

Ana: N¹³ acho q seja algo q me define, sabe? Minha voz é bem grossa, então n tenho q falar nada, as pessoas sabem... mas n é algo q comento. Falo abertamente pqn tenho vergonha disso, mas quando questionada, quando apropriado.

O deslizamento entre as identidades transexual e travesti também ocorre com frequência. A travestilidade é associada à militância feminista e a uma forma politizada de se situar no mundo. Duda explica:

Duda: eu até acho que prefiro em vez de trans prefiro a nomenclatura travesti porque eu acho mais honesto comigo, trans me parece um pouco um certo distanciamento que o meio

¹³ Interessante lembrar que a entrevista foi feita através de *chats* virtuais e por isso há a utilização de palavras como “q” significando “que” e “n” representando “não”.

intelectualizado trans quer ter com pessoas travestis, porque travesti tá muito vinculado à prostituição, estigma e tal, mas eu acho que prefiro travesti pra mim.

A categoria “travesti” é reivindicada enquanto identidade num contexto político porque travestis são ainda mais estigmatizadas que pessoas transexuais, assim, colocar-se como travesti é uma forma de assinalar para a vulnerabilidade dessas pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória das jovens entrevistadas converge no que diz respeito ao processo de feminização. Este pode ser pensado como realizado em etapas. Antes do processo em si as jovens se auto identificavam enquanto meninos *gays* de perfil afeminado; em determinado momento – seja pela mídia ou por encontros com mulheres *trans* – descobrem o que é transexualidade. Este momento indica uma virada na trajetória.

O encontro inicial com a nova categoria faz com que as jovens façam pesquisas sobre o assunto que, por sua vez, as levam a se auto identificar enquanto meninas/moças *trans* abandonando a identidade masculina e iniciando um processo de construção identitária feminina que perpassa mudanças corporais significativas.

As primeiras etapas do processo de feminização dizem respeito a retirada de pelos corporais, deixar o cabelo crescer e comprar roupas e acessórios socialmente identificados como femininos. Posteriormente a isso, na trajetória das entrevistadas, aparece a utilização de hormônios que atuam no que são considerados “caracteres sexuais secundários” abrandando o socialmente lidos como masculinos e intensificando os socialmente lidos como femininos.

Também é parte importante do processo revelar a nova identidade à família. Nenhuma das famílias das entrevistadas aceita a transexualidade em primeira instância, as jovens escrevem cartas, dormem alguns dias nas casas de amigos e tem discussões com os pais. Entretanto, na trajetória das moças, a família eventualmente aceita a vontade pelo abandono da figura masculina e o desejo pelo processo de feminização. Mesmo assim, é importante destacar o momento no qual a jovem permanece com o projeto independente do apoio familiar.

Relatos sobre histórias familiares de violência são comuns entre pessoas *trans*. Neste sentido, as jovens entrevistadas destoam. Uma hipótese explicativa para a aceitação familiar seria por serem de famílias de classe média e alta com acesso ao ensino superior. Outra hipótese é que a maior visibilidade da transexualidade no movimento LGBT e na mídia traz maior aceitação.

O “sucesso” do processo de feminização é expresso na categoria êmica de “passabilidade”. A mulher transexual passável é aquela que não é reconhecida como *trans* nas interações sociais.

Já a “disforia” é uma reapropriação da categoria médica que caracteriza uma angústia e ansiedade de forma a justificar o processo de feminização. O que permite que as moças sigam com o projeto é justamente o sentimento de “disforia” em relação ao próprio corpo e seu senso de identidade feminina.

Por fim, é necessário destacar o papel da *internet* através dos mecanismos de busca e das redes sociais para obtenção de informações que permitam o processo de feminização. As moças

entrevistadas nasceram nos anos 1990 e cresceram com o início da popularização dos computadores e da internet. Assim, a internet aparece nos discursos como um *locus* de socialização importante e como um meio para obtenção de informação. É através dela, especialmente por meio de redes sociais virtuais como o *Facebook*, que elas obtêm informações sobre a utilização de hormônios, sobre como conversar com a família e dicas de consumo sobre, por exemplo, em quais lojas podem comprar sapatos de salto alto tamanho 42. Em termos de sociabilidade, as comunidades virtuais aparecem como um marcador geracional importante.

As redes sociais virtuais permitem a formação de grupos em torno de interesses em comum. Existem diversos grupos sobre transexualidade; essas moças transitam por eles e além de obter informações fazem amizades. Portanto, a internet aparece também como veículo importante na sociabilidade juvenil contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ARÁN, Márcia [e] MURTA, Daniela. “Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: Uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde”. *Physis: revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, jan. 2009. p. 15-41.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- _____. “*Queer* o que?”. *Revista Cult*, 2014.
- BENEDETTI, M. R. *Toda feita: O corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. Em: AMADO, Janaína [e] FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- BRANDÃO, Elaine Reis. “Gravidez na adolescência: Um balanço bibliográfico”. Em: HEILBORN, Maria Luiza; AQUINO, Estela; BOZON, Michel [e] KNAUTH, Daniela Riva (orgs.). *O aprendizado da sexualidade: Reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. pp. 63-97.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COELHO, Maria Claudia Pereira. “Jovens atores e jovens católicos: Um estudo sobre metrópole e diversidade”. *Comunicação PPGAS/MN, UFRJ* n. 18, 1990, pp. 26-46.
- DOUGLAS, Mary [e] ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens: Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. “Pessoa e indivíduo”. Em: LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Antropologia e direito: Temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Laced, 2012, pp. 141-145.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1997.
- GARFINKEL, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Malden: Blackwell, 1967.
- GUIMARÃES, Carmen Dora. *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- HEILBORN, Maria Luiza. “Entre as tramas da sexualidade brasileira”. *Estudos Feministas*, vol. 1, n. 14, 2006. pp. 43-59.
- LE BRETON. *Antropologia do corpo e modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- MAUSS, Marcel. « Une catégorie de l'esprit humain : La notion de personne celle de 'moi' ». Em: *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 1985, pp. 333-361.
- MISKOLCI, Richard. “Reflexões sobre normalidade e desvio social”. *Estudos de sociologia*, vol. 13, n. 14, 2003, pp. 109-125.
- PAIS, J.M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.
- PELÚCIO, Larissa. *Travestis e a (re)construção do feminino: Gênero, corpo e sexualidade em um espaço ambíguo*. *Antropológicas*, ano 8, vol. 1, 2004. pp. 123-154.
- PELÚCIO, Larissa [e] DUQUE, Tiago. “... depois querida, ganharemos o mundo’: Reflexões sobre gênero, sexualidade e políticas públicas para travestis adolescentes, meninos femininos e outras variações”. *Revista de Ciências Sociais da UFC*, vol. 44, n. 1, 2013. pp. 10-43.
- SIVORI, Horacio Federico. *Localspeak: Verbal Interaction in the Argentine Gay Ambiente of the 1990s*. CLAM, *Sexuality, Culture and Politics – A South American Reader*, 2013, pp. 284-305.
- VELHO, Gilberto. “Juventudes, projetos e trajetórias na sociedade contemporânea”. Em: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de [e] EUGENIO, Fernanda (org.). *Culturas Jovens: Novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, pp. 192-200.
- _____. “Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas”. Em: VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de

Janeiro: Zahar, 2002, pp. 14-37.

_____. “Trajetória individual e campo de possibilidades”. Em: Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ZAMBRANO, Elizabeth [e] HEILBORN, Maria Luiza. “Identidade de gênero”. Em: LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). Antropologia e direito: Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro: Laced, 2012, pp. 412-419.

A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES INDÍGENAS: UM ESBOÇO INTERPRETATIVO

THE COLONIZATION OF INDIGENOUS SEXUALITIES:
AN INTERPRETATIVE OUTLINE

ESTEVÃO RAFAEL FERNANDES¹
DOUTOR EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Resumo: Este artigo busca apresentar de forma preliminar a perspectiva interpretativa de uma “colonização das sexualidades”, desde a perspectiva indígena. Nosso objetivo é apontar como ações cotidianas, implementadas enquanto políticas públicas e justificadas por enquadramentos de ordem política, religiosa ou científica, tomadas aqui como parte de um complexo colonizador mais amplo, torna a heteronormatização parte intrínseca dos processos coloniais. Fazemos uso, para isso, de parte das críticas pós-coloniais, buscando chamar a atenção para os processos de *fratura* que surgem em consequência dessas dinâmicas. Finalmente, lançamos mão da hipótese de que a “colonização das sexualidades” não se restringe aos povos indígenas, podendo ser estendida, enquanto chave interpretativa, à compreensão e reflexão dos mecanismos de normalização de outros coletivos.

Palavras-chave: colonização, pós-colonialismo, sexualidade, gênero, relações interétnicas

Abstract: This article seeks to present in a preliminary way the interpretative perspective of a "colonization of sexualities", from the indigenous perspective. Our goal is to show how everyday actions, implemented as public policies and justified by political, religious or scientific views, taken here as part of a broader settler complex, makes heteronormativity an intrinsic part of the colonial processes. For this, we use the postcolonial critics seeking to draw attention to the fracture processes that arise as a result of these dynamics. Finally, we assume that the "colonization of sexualities" is not restricted to indigenous peoples, and may be extended as interpretative key to the understanding of standardization of other collectives.

Keywords: colonization, post-colonialism, sexuality, gender, interethnic relations

¹ Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Mestrado em Histórias e Estudos Culturais (PPGHisc) da Universidade Federal de Rondônia (Unir, Brasil) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT, Brasil). É doutor em Estudos Comparados Sobre as Américas pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre as Américas (Ceppac) da Universidade de Brasília (UnB, Brasil), mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB e graduado em ciências sociais pela UnB. E-mail: estevaofernandes@gmail.com

Este texto busca apresentar algumas das preocupações que vem surgindo no contexto de minhas pesquisas sobre homossexualidades indígenas no Brasil. Dessa maneira, pretendo dividir algumas inquietações no tocante à forma como processos que denomino de *colonização das sexualidades indígenas* formam parte de um complexo discursivo inerente às dinâmicas de colonização, ainda em curso.

Lanço a hipótese de que esses processos se devem, em alguma medida, a dispositivos políticos, ideológicos, raciais, econômicos e científicos mais amplos e intrinsecamente interligados. Penso, ainda, que tais mecanismos tenham atingido, por meio de dispositivos e dialéticas diversas, outras coletividades (rurais, urbanas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outras) impondo e consolidando um modelo de civilização heteronormado – o que possibilitaria a ampliação dessa chave interpretativa para além da questão indígena, podendo/devendo ser aperfeiçoada para compreender as estruturas de poder pelas quais a normalização é parte inerente da dinâmica do poder colonial e dos discursos pelos quais este se legitima e se perpetua.

É o que buscarei provocar nas próximas páginas.

SOBRE A COLONIZAÇÃO DAS SEXUALIDADES

Nosso ponto de partida será a assunção de que o processo de colonização das sexualidades indígenas não pode ser compreendido fora das relações de trabalho e do modelo de moral e de família impostos ao longo da colonização. Parto, assim, da hipótese de que esses processos se ligam à inserção compulsória dos povos indígenas ao sistema colonial.

Ao falar de “heterossexualização indígena” em um contexto de colonização de suas sexualidades, refiro-me a um processo mais amplo no sentido do proposto por Rifkin (2011):

O “enquadramento” [*straightening*] e “queerização” das populações indígenas ocorrem dentro de um quadro ideológico que toma o Estado colonizador, e a forma do Estado de forma mais ampla, como a unidade axiomática da coletividade política, e, desta forma, a soberania nativa ou coexiste inteiramente ou é traduzida em termos consistentes com a jurisdição do Estado. (p. 10, tradução livre).²

Exploraremos adiante essa proposição, mas importa, inicialmente, retermos a ideia de que “sexualidade” é uma esfera fundamental na compreensão da dinâmica colonial, cujo poder alcança as redes de casamento, parentesco, vida doméstica, alianças políticas, moradia, dentre outras, não se restringindo ao sexo, estrito senso.

Entendo que a “colonização das sexualidades indígenas” – sendo a “heterossexualização indígena” uma das facetas desse processo – pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações

² The “straightening” and “queering” of indigenous populations occur within ideological framework that takes the settler state, and the state form more broadly, as the axiomatic unit of political collectivity, and in this way, native sovereignty wither is bracketed entirely or translated into terms consistent with state(/ist) jurisdiction.

construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente.

Assim, ao usar o termo *colonização das sexualidades indígenas* refiro-me preliminarmente a processos de heterossexualização compulsória e heteronormatividade³ daqueles povos, tendo por base pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosos, civilizatórios, acadêmicos e/ou políticos. Faço aqui, contudo, dois esclarecimentos prévios.

Em primeiro lugar, à guisa de hipótese, compreendo tais processos – a que chamei de *colonização das sexualidades indígenas* – como sendo intrínsecos ao estatuto ontológico dos povos indígenas em relação a sociedade colonial e incorporando as respostas indígenas a esses processos. Com isso, quero dizer que as formas pelas quais lhes foi imposta uma sexualidade “normal” deve ser compreendida em paralelo com as noções teológicas, filosóficas, científicas etc., a partir das quais os índios eram (e são) compreendidos no Brasil pelos setores hegemônicos da sociedade colonizadora. Nesse sentido, entendo que tal imposição insere-se em um conjunto de ações que busca[va]m normalizar a vida indígena, incluindo sua sexualidade, sendo aquelas sexualidades fora dos parâmetros desejáveis pela metrópole consequência – e não diretamente a causa – da visão dos indígenas como selvagens, incivilizados, inferiores, degenerados etc. Dito de forma direta, minha hipótese é que os índios fossem perseguidos não por serem “sodomitas” ou “pederastas”⁴, mas fundamentalmente por serem índios, sendo essa característica de sua sexualidade compreendida em relação a um conjunto de outros caracteres a partir dos quais os índios eram interpretados e a dominação sobre eles justificada: antropófagos, polígamos, ébrios, preguiçosos, fracos etc.

Em segundo lugar, o uso do termo “colonização” para referir-me ao processo de *colonização das sexualidades indígenas* não é gratuito. Ao usar o termo me importa, em princípio (e *por* princípio) deixar claro, também, uma leitura crítica da *praxis* colonizadora enquanto processo político, cuja finalidade era (e segue sendo), a partir de um jogo de poder calcado na

³ Evidenciando os termos usados, a partir da síntese oferecida por Miskolci: “Heterossexismo é a pressuposição de que todos são, ou deveriam ser, heterossexuais. Um exemplo de heterossexualismo está nos materiais didáticos que mostram apenas casais formados por um homem e uma mulher. A heterossexualidade compulsória é a imposição como modelo dessas relações amorosas ou sexuais entre pessoas do sexo oposto. Ela se expressa, frequentemente, de forma indireta, por exemplo, por meio da disseminação escolar, mas também midiática, apenas de imagens de casais heterossexuais. Isso relega à invisibilidade os casais formados por dois homens ou duas mulheres. A heteronormatividade é a ordem sexual do presente, fundada no modelo heterossexual, familiar e reprodutivo. Ela se impõe por meio de violências simbólicas e físicas dirigidas principalmente a quem rompe normas de gênero (Miskolci, 2012, pp. 46-47). Em Miskolci (2009), o autor aponta que “Historicamente, a prescrição da heterossexualidade como modelo social pode ser dividida em dois períodos: um em que vigora a heterossexualidade compulsória pura e simples e outro em que adentramos no domínio da heteronormatividade. Entre o terço final do século XIX e meados do século seguinte, a homossexualidade foi inventada como patologia e crime, e os saberes e práticas sociais normalizadores apelavam para medidas de internação, prisão e tratamento psiquiátrico dos homo-orientados. A partir da segunda metade do século XX, com a despatologização (1974) e descriminalização da homossexualidade, é visível o predomínio da heteronormatividade como marco de controle e normalização da vida de gays e lésbicas, não mais para que se ‘tornem heterossexuais’, mas com o objetivo de que vivam como eles.” (p. 157, n. 13).

⁴ Para uma reflexão histórica sobre a homossexualidade indígena no Brasil, cf. Fernandes, 2016.

imposição, na violência e na assimetria de forças, incorporar os povos indígenas ao sistema econômico hegemônico. Os indígenas não eram urgidos a se casarem com os colonizadores ou a reconstruírem suas aldeias aos moldes do não-índio, ao lado de presídios, internatos, igrejas, quartéis etc. pela benevolência do colonizador – ainda que suas justificativas, morais ou acadêmicas se pautassem nesse discurso – mas, sobretudo, guiados por seus próprios interesses: ter mão de obra disponível, braços para a defesa territorial, livrar terras para aproveitamento econômico etc.

Assim, por *colonização* não me refiro – ao menos não simplesmente – à dominação política e econômica encerrada com a independência das colônias, mas a um processo mais amplo, cujo efeito transcende a imposição de uma estrutura administrativa baseada na relação metrópole-colônia. A visada aqui é no sentido de tentar chamar a atenção para os processos de *fissura* causados pela relação de dominação colonial – a *ferida colonial*⁵. Alguns autores carregam essa marca, como é o caso de Frantz Fanon, por exemplo, cujos escritos deixam claros os dramas advindos da colonização: sua resultante seria uma “zona de não-ser”, “um desvio existencial”, “a epidermização da inferioridade”, uma “obsessão em se consertar” (Fanon, 2008); cria-se, dirá em outro texto, um homem-objeto:

Assim, na primeira fase, o ocupante instala a sua dominação, afirma esmagadoramente a sua superioridade. O grupo social, subjugado militar e economicamente, é desumanizado segundo um método multidimensional. Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações colectivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objecto nas mãos da nação ocupante. Este homem-objecto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo da sua existência. O desejo de viver, de continuar, toma-se cada vez mais indeciso, cada vez mais fantasmático. É neste estádio que aparece o famoso complexo de culpabilidade. (...) Contudo, progressivamente, a evolução das técnicas de produção, a industrialização, aliás limitada, dos países escravizados, a existência cada vez mais necessária de colaboradores, impõem ao ocupante uma nova atitude. A complexidade dos meios de produção, a evolução das relações económicas, que, quer se queira quer não, arrasta consigo a das ideologias, desequilibram o sistema. O racismo vulgar na sua forma biológica corresponde ao período de exploração brutal dos braços e das pernas do homem. A perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas do racismo (FANON, 2011, p. 277).

Também Aimé Césaire virá a desvelar os mecanismos de exploração e violência ligados à relação colonial:

Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contacto

⁵ Para Mignolo a ferida colonial é “el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos (...) y la herida colonial, sea física o psicológicamente es una consecuencia de racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica de conocimiento) de quienes créanlos parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho de clasificar” (Mignolo, 2007, p. 17, p. 34).

humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitê, chicote e o homem indígena em instrumento de produção. É a minha vez de enunciar uma equação: colonização = coisificação. Ouço a tempestade. Falam-me de progresso, de “realizações”, de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas (CÉSAIRE, 1978, p. 25, itálicos no original).

A colonização, aponta ele, equivale à proletarização. Dessa maneira, raça, saber, sexualidades, classe, controle do trabalho, dentre outros, tornam-se elementos indispensáveis para compreender o conjunto das questões apresentadas aqui. Ao propor a chave interpretativa da “colonização das sexualidades” indígenas, minha intenção aqui é chamar a atenção para como ações cotidianas como nomear, vestir, cortar o cabelo, divisão do trabalho etc., dizem respeito necessariamente à imposição de um novo padrão de moral baseado no modelo binário e cristão hegemônicos, dentro de uma lógica de exploração e subordinação.

Tal perspectiva, evidentemente, requer a desconstrução do arcabouço ideológico que dá sustentação a essa estrutura de imposição de um padrão de moral e de sexualidade. Desta forma, historicamente diversos dispositivos discursivos serviram como base à colonização da sexualidade: a “sodomia” indígena tão combatida pelos missionários, passando pela preocupação com os “vícios” morais dessas populações desde o olhar civilizatório dos séculos XVIII e XIX, até a racialização de doenças como a sífilis e a perspectiva eugênica como política de Estado: raça, sexualidade e poder são uma constante nas formas pelas quais a colonização operou (e opera) cotidianamente se impondo por meio de regras em torno do que seria, por exemplo, uma família ideal. Surge, ainda, como resultado desse conjunto de dispositivos discursivos o aprisionamento do colonizado a uma imagem engessada, hiper-real⁶, sempre olhada desde a perspectiva do colonizador e com vistas a esvaziar o colonizado de qualquer agência, coisificando-o e restringindo, assim, suas possibilidades enunciativas. Vejamos.

ALHEAMENTO DE SI: A DIFERENÇA COLONIAL

Vimos como raça, sexualidade e moral sexual se articulam como mecanismos de classificação: o poder colonial se assenta nessa assimetria de forças – ontológicas, epistemológicas, políticas – de tal modo a abrir uma fissura naquelas pessoas cujas vidas não se enquadrem nos modelos hegemônicos.

O estudo da colonização das sexualidades indígenas e de seus enquadramentos aponta para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm. Trata-se, assim, de se chamar a atenção para como nossa própria epistemologia se assenta em categorias fundadas na diferença colonial em torno do “índio” como um Outro para a imaginação e consciência moderna-ocidental.

⁶ Cf. Ramos, 1995.

Dessa maneira, a retórica da homossexualidade enquanto “perda cultural”, como muitas vezes tenho ouvido ao longo das minhas pesquisas – algumas das quais pelas bocas de lideranças indígenas –; passa a adquirir um novo sentido, não mais o da perda da “identidade indígena” (pautada, neste discurso, a partir de um índio hiper-real, a-histórico), mas enquanto “poluição” ao projeto/processo civilizador: o índio gay subverte duplamente o ideal colonizador; moralmente, por sua sexualidade, e etnicamente, por sua indianidade. Acusar o indígena homossexual de “estar perdendo sua cultura” é focar sobre uma dessas subversões, trazendo o debate para dentro da esfera dos “civilizados”: esvaziando-se a diferença étnica, esvazia-se também a necessidade de se pensar as fissuras abertas pelo processo colonial. Em outros termos, a dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura hegemônica a reconhecer suas próprias contradições.

Este processo de resistência a processos resultantes da diferença colonial, como bem mostram Gontijo (2015) e Moreira (2007), parece também operar nas lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras. Trata-se, desta forma, de um posicionamento não apenas em re[]ação ao colonialismo em curso, mas às fissuras geradas dentro destas coletividades, por meio desse mesmo colonialismo, como forma de diluir as diferenças nestes grupos. A consolidação destas categorias e a predominância de determinados meta-relatos e/ou auto-representações obscurece as feridas abertas dentro destes processos de exclusão, causando silenciamentos e subalternizações, eles mesmos produtos da colonização. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência⁷: um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso.

⁷ Utilizo aqui Fanon (2008: 30; 47).

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. “Racismo e cultura”. SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70. Pp. 273-285. 2011.
- FERNANDES, Estevão Rafael. “Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico”. Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste, vol. 3, 2016, pp. 14-38.
- GONTIJO, Fabiano. “A diversidade sexual e de gênero em contextos rurais e interioranos no Brasil: Ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações”. Trabalho apresentado na V Reunião Equatorial de Antropologia, Maceió, 2015.
- MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MISKOLCI, Richard. “A teoria queer e a sociologia: O desafio de uma analítica da normalização.” Sociologias, n.21, 2009, pp. 150-182.
- _____. Teoria queer: Um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- MOREIRA, Nubia Regina. O feminismo negro brasileiro: Um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. Dissertação (mestrado), PPGS, Unicamp, 2007.
- RAMOS, Alcida Rita. “O índio hiper-real”. Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS), vol. 28, n. 10, 1995, pp. 5-14.
- RIFKIN, Mark. When Did Indians Become Straight? Kinship, the History, and Native Sovereignty. Oxford University Press, 2011.

UMA APROXIMAÇÃO COM UMA ORGANIZAÇÃO SOCIAL EM REDE DE JOVENS UNIVERSITÁRIOS LGBT´S EM MINAS GERAIS

AN APPROACH TO A SOCIAL ORGANIZATION IN NETWORK OF LGBT
YOUNG UNIVERSITY STUDENTS
IN MINAS GERAIS

TAYANE ROGERIA LINO¹

DOUTORANDA EM PSICOLOGIA SOCIAL

RICARDO DIAS CASTRO²

MESTRANDO EM PSICOLOGIA SOCIAL

JULIÃO GONÇALVES AMARAL³

MESTRE EM CIÊNCIA POLÍTICA

RAFAELA VASCONCELOS⁴

DOUTORANDA EM PSICOLOGIA SOCIAL

CLAUDIA MAYROGA⁵

PROFESSORA DE PSICOLOGIA DA UFMG

Resumo: O artigo apresenta reflexões desenvolvidas a partir do acompanhamento do processo organizativo da Rede Universitária de Diversidade Sexual de Minas Gerias – RUDS/MG, que congrega nove grupos de jovens universitários atuantes na promoção do respeito à diversidade sexual em Minas Gerais. O acompanhamento desses coletivos foi pautado por metodologias interventivas e interativas a partir dos princípios teóricos da pesquisa-ação e de um conjunto de referências sobre movimentos sociais no Brasil, militância universitária e uma construção teórica sobre o uso do conceito de “rede” nas ações coletivas e políticas. As análises preliminares apontam para a configuração de uma rede cuja interlocução política ultrapassa a construção de práticas e ações de vigilância das políticas para a promoção da equivalência no que se refere às distintas orientações sexuais e identidades de gênero. Constata-se que a rede pode possibilitar uma nova forma de organização e ampliação da militância LGBT jovem, que conjuga práticas acadêmicas com ação política e pública. Reforçando, portanto, laços de solidariedade e empoderamento frente à discriminação e violência, na tentativa da construção de uma sociedade democrática.

Palavras-chave: participação, LGBT, juventude, rede, diversidade sexual

¹ Doutoranda e mestre em psicologia social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Integrante do Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes da UFMG. E-mail: tayanelino@gmail.com

² Mestrando em psicologia social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Integrante do Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes da UFMG. E-mail: ricardodiascastro@gmail.com

³ Mestre em ciência política e graduado em ciências sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). E-mail: iarkhan.ufmg@gmail.com

⁴ Doutoranda em psicologia social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). E-mail: esh.rafa@gmail.com

⁵ Professora de graduação e pós-graduação em psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Brasil). Coordenadora do Núcleo de Ensino Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes da UFMG. E-mail: mayorga.claudia@gmail.com

Abstract: This paper presents reflections developed from the monitoring of the organizational process of the Sexual Diversity Network University of Minas Gerais - RUDS / MG. The RUDS / MG brings together nine groups of young university students who work in promoting respect for sexual diversity in the state of Minas Gerais. The monitoring group was guided by intervening and interactive methodologies from theoretical principles of action research. The preliminary analysis point to the configuration of a network which political dialogue exceeds the building of practices and actions of policy surveillance for the promotion of equivalence in relation to the different sexual orientations and gender identities. To approach to this group, our investigation looked for recapturing a set of references about social movements in Brazil, university militancy and a theoretical construction on the use of the concept of "network" in collective and political actions. It appears that the network may enable a new form of organization and expansion of LGBT youth militancy which combines academic practices with political and public action. Reinforcing, then, bonds of solidarity and empowerment against the discrimination and violence, in an attempt to build a democratic society.

Keywords: participation, LGBT, youth, network, sexual diversity.

INTRODUÇÃO

As universidades brasileiras, historicamente, têm produzido e reproduzido as exclusões sociais. Constituída a partir do imaginário social da democracia moderna as universidades deveriam ser instituições para todos, justa e produtora de redistribuições. Mas o que vemos é que ela se tornou um espaço de constantes manifestações de discriminação e preconceito e, em consequência de luta e contestação da desigualdade. As denúncias constantes acerca das desigualdades desejam que as Universidades se posicionem diante desse cenário (PRADO, MARTINS e ROCHA, 2009; MAYORGA, 2010).

É neste contexto de denúncia e luta por equivalência que este artigo se insere O resultado das análises desenvolvidas durante o acompanhamento do processo organizativo da Rede Universitária de Diversidade Sexual de Minas Gerais – RUDS/MG nos anos de 2011 e 2012. A investigação buscou se aproximar das dinâmicas, das estratégias de organização das ações coletivas, das práticas sociais e do compartilhamento de valores - atentando às alianças, laços de solidariedade, vínculos de pertença entre os distintos sujeitos e grupos engajados. As redes são aqui entendidas como um padrão de organização constituído de agentes autônomos que, de forma interligada, colaboram entre si, produzindo certo ordenamento (MARTINHO, 2003). Ou em outras palavras, um conjunto de pessoas e/ou grupos que, em nome de um objetivo consensual/comum, realizam um trabalho coletivo (MARTINHO, 2003).

Os princípios teórico-metodológicos norteadores da investigação foram a pesquisa-ação. Como aponta Engel (2000) a pesquisa-ação é uma forma de pesquisa participante que pressupõe o engajamento, nasce em oposição à pesquisa “tradicional”. Caracterizando-se como um tipo de pesquisa que busca “intervir na prática de modo inovador já no decorrer do próprio processo de pesquisa” (ENGEL, 2000, p. 182). A pesquisa-ação, nesses termos, é uma forma de investigação

da ação que atende claramente aos critérios da pesquisa acadêmica (TRIPP, 2005), ao mesmo tempo, em que se atenta à construção de um conhecimento que tenha como fim a transformação social e o reconhecimento de diversos sujeitos como produtores de conhecimento.

A importância da pesquisa-ação como metodologia de pensamento nesse trabalho, tudo tem a ver, com a instauração da possibilidade de uma “ação tanto nas áreas da prática quanto da pesquisa, de modo que, em maior ou menor medida, terá características tanto da prática rotineira quanto da pesquisa científica” (TRIPP, 2005, p.447). Nesses termos, nosso trabalho tratou-se de uma investigação realizada em um espaço de interseção entre as experiências de militância e de pesquisa, uma vez que os pesquisadores também são integrantes da rede em estudo. Nesse sentido a proposta metodológica está entre a militância política e a academia. Acreditando que a construção do conhecimento ocorre mediante a relação com os sujeitos, optou-se por metodologias interventivas, tais como: análise de conteúdo de listas de *e-mails*, *facebook*, *blog* e *twitter*, observação participante e investigação dos argumentos proferidos em reuniões e em atividades conjuntas da rede.

Para alcançar nossos objetivos, nossa investigação buscou retomar um conjunto de referências sobre movimentos sociais no Brasil, militância universitária e sobre uma construção teórica sobre o uso do conceito de “rede” nas ações coletivas e políticas. Nessa direção, pretendemos apresentar, ao final, uma breve discussão acerca da emergência dos movimentos sociais e dos grupos universitários, aproximando do contexto de redes e políticas LGBT. Serão, também, compartilhadas algumas reflexões sobre o processo de criação e condução inicial da RUDS/MG, a partir de seus desafios, da negociação e criação de caminhos possíveis e também de sua importância na contemporaneidade. Localizaremos, por fim, essa iniciativa como uma proposta de resistência e enfrentamento a situações de homofobia e deslegitimação de determinadas identidades sexuadas em espaços de formação universitária.

MOVIMENTOS SOCIAIS E MOVIMENTOS LGBT BRASILEIROS

A segunda metade do século passado foi marcada, na Europa e nos Estados Unidos, pelo ressurgimento das grandes mobilizações sociais. Estas, por sua vez, colocaram questões interessantes para as duas correntes teóricas que, até então, lidavam com esse tipo de fenômeno: o modelo marxista e o modelo funcionalista (PEREIRA, 2008). As mobilizações dessa década apontavam para novas formas de participação e para o surgimento de novos/as atores/atrizes. O marxismo e o funcionalismo não conseguiam explicar efetivamente os pontos fundamentais dessas novas mobilizações: a categoria dos/as atores/atrizes, os objetivos a que perseguiram e o que possibilitava que essas mobilizações acontecessem. Segundo Alonso (2009, p. 50-51):

Alguns teóricos da revolução ainda as saudaram como retorno do movimento operário, mas, logo se viu, elas eram bastante peculiares. [Diferentemente do que pregava o marxismo] Não se baseavam em classe, mas sobretudo em etnia (o movimento pelos direitos civis), gênero (o feminismo) e estilo de vida (o pacifismo e o ambientalismo), para ficar nos mais proeminentes. Tampouco visavam a revolução política, no sentido da tomada do poder de Estado.

[Diferentemente do que apontava o funcionalismo] Não eram reações irracionais de indivíduos isolados, mas movimentação concatenada, solidária e ordeira de milhares de pessoas.

Esses novos atores empunhavam as mais diversas bandeiras e seus objetivos não se voltavam mais para as condições de vida ou para a redistribuição de recursos, eles se remetiam para questões relativas à qualidade de vida e para a afirmação da diversidade de estilos de vivê-la (ALONSO, 2009).

Alberto Melucci (2001) se destacou entre os estudiosos dos movimentos sociais latino-americanos principalmente a partir da década de 1990. Para o autor, um movimento social deve ser entendido por meio de uma teoria da ação. Um campo de conhecimento que assuma os movimentos sociais como objeto de estudo deve se sustentar a partir de uma concepção teórica que dê fundamento à autonomia e à autonomia do agir social coletivo (MELUCCI, 2001).

O autor propõe alguns princípios para a análise dos movimentos sociais que consideramos importantes para esse trabalho. O primeiro é entender que um movimento social é a expressão de um conflito. Isso supõe que um movimento social é resultado da luta entre dois atores sociais pela apropriação de um ou mais recursos (materiais, políticos e/ou simbólicos) que sejam valorizados por ambos. Para que se estabeleça um conflito, deve-se definir os atores “a partir de um sistema comum de referência e é necessário que exista uma aposta em jogo à qual ambos os adversários se referem implícita ou explicitamente” (MELUCCI, 2001, p. 34).

Outro princípio afirma que um movimento social não se limita na expressão de um conflito, mas o leva para além dos limites do sistema de relações sociais a que se direciona a ação de modo romper, dessa forma, as regras do jogo e coloca em xeque a legitimidade do poder vigente. Assim, um movimento social, além de manifestar um conflito, também comporta solidariedade (estabelecimento de um “nós”) e implica a ruptura dos limites de compatibilidade com o sistema dentro do qual ele se situa (MELUCCI, 2001). O autor aponta que todos os movimentos sociais são sistemas de ação que combinam orientações diversas, que envolvem vários atores e implicam oportunidades e vínculos que dão forma às suas relações. A definição que os atores constroem de si e da relação com o ambiente não acontece de forma linear, mas sim por meio de interação e negociação.

No Brasil, a atuação dos novos movimentos sociais e o estudo científico dessas mobilizações surgiram e se desenvolveram no contexto da ditadura militar e das lutas por redemocratização (CARDOSO, 1994; GOHN, 2010). Em um ambiente marcado por reivindicações pela abertura política do país, os movimentos sociais clamam por noções mais amplas de democracia, de modo a redefinir no Brasil as concepções do que se considera terreno da política e das relações de poder a serem transformadas. Eles ampliaram e aprofundaram a noção de democracia ao incluir nessa, práticas sociais e culturais, de modo a transcender o nível político institucional formal (DAGNINO, 1994).

Segundo Dagnino (1994), a experiência dos movimentos sociais brasileiros constituiu uma nova noção de cidadania. A luta desses movimentos acabou por enfatizar o caráter histórico do que seria essa noção, marcada por interesses e práticas que possibilitaram a sua contínua transformação. A atuação dessas ações coletivas permitiu perceber que:

(...) não há uma essência única e imanente ao conceito de cidadania, que o seu conteúdo e seu significado não são universais, não estão definidos e delimitados previamente, mas respondem à dinâmica dos conflitos reais, tais como vividos pela sociedade num determinado momento histórico. (DAGNINO, 1994, p. 107)

Na base dessa nova noção está a luta por *direitos* promovida pelos movimentos sociais. Eles redefiniram a noção de direitos ao demonstrar seu caráter histórico e contingente em contrapartida à ideia de *direitos naturais*. A concepção de *direito a ter direitos* demonstra isso muito bem. Essa noção não se limita a conquista ou ao acesso a direitos abstratos e formais previamente estabelecidos (DAGNINO, 1994). Ela pressupõe “a invenção/criação de novos direitos, que emergem de lutas específicas e de sua prática concreta” (DAGNINO, 1994, p. 108). Os diversos grupos reivindicam pela criação de novos direitos tomando como base suas características e especificidades grupais. Um reflexo dessa concepção aparece na conjugação de lutas por *direito à igualdade* e por *direito à diferença*, presente em muitos movimentos sociais. Historicamente, a diferença tem servido para legitimar a desigualdade entre os grupos. Na luta dos movimentos sociais, afirmar a diferença significa pontuar as características do grupo que resultaram na sua discriminação e aponta para necessidade de ações não universalistas nesse campo para minimizar ou eliminar a desigualdade (DAGNINO, 1994).

A afirmação da diferença está sempre ligada à reivindicação de que ela possa simplesmente existir como tal, o direito de que ela possa ser vivida sem que isso signifique, sem que tenha como consequência, o tratamento desigual, a discriminação. Não fora a desigualdade construída enquanto discriminação à diferença, ela não existiria como reivindicação de direito. Concebido nessa perspectiva, me parece que o direito à diferença, específica, aprofunda e amplia o direito à igualdade. (DAGNINO, 1994, p. 114)

Atualmente os movimentos sociais se articulam em redes através de fóruns e encontros que conjugam vários grupos (incluindo ONGs) do mesmo tipo ou de temáticas diferentes. A atuação de vários movimentos transcende os limites territoriais nacionais, de modo que muitos deles se articulam com outros grupos ao redor do mundo. Assim, há o alargamento das fronteiras dos conflitos sociais, resultado da nova geopolítica global (GOHN, 2010).

O movimento LGBT⁶ brasileiro também surge no contexto de lutas pela redemocratização do país. Elas trouxeram novas questões sobre a democracia e também foram responsáveis pela formulação de uma nova noção de cidadania. Esses movimentos (juntamente com os movimentos feministas) questionaram a hegemonia masculina/heterossexual e propuseram a democratização das relações sociais baseadas na sexualidade. Os movimentos sociais LGBT brasileiros tiveram influência direta dos grupos militantes estadunidenses e europeus (PRADO *et al*, 2010) e sua atuação, inicialmente, se dava principalmente no eixo Rio de Janeiro – São Paulo (FACCHINI, 2009). Há uma convergência entre diversos/as autores/as (FACCHINI, 2009; PRADO *et al*, 2010)

⁶ Na época era chamado de Movimento Homossexual Brasileiro. O nome LGBT passou a ser usado pelos movimentos apenas a partir de 2008 (FACCHINI, 2009). Nesse texto utilizamos o termo LGBT para designar genericamente a militância de gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros nas últimas décadas.

ao apontar que a militância dos grupos LGBT surge com a fundação do Grupo Somos⁷, que teve um papel importante no processo de atribuir o caráter político às discussões sobre orientação sexual. Após a redemocratização do país e a fundação do Grupo Somos, surgiram vários outros grupos, sendo que muitos deles atuavam com temáticas transversais à da orientação sexual, como os grupos que discutiam afro-descendência e homossexualidade e o GALF (Grupo de Ação Lésbico Feminista), que trabalhava com as questões das lésbicas dentro do movimento (PRADO *et al*, 2010).

Alguns grupos (como o Grupo Gay da Bahia), ao contrário do Grupo Somos, se mostravam menos vinculados a ideologias anarquistas e de esquerda, e mais abertos à institucionalização e a uma aproximação com o Estado e atores políticos formais (como partidos políticos). Ações mais pragmáticas e a tendência à institucionalização influenciaram vários grupos LGBT, sendo que vários deles se constituíram no formato de ONG's (PRADO *et al*, 2010). Assim, os grupos ampliaram e diversificaram as formas de suas iniciativas. Segundo Facchini (2009, p. 139):

Além dos grupos comunitários, o movimento passa a contar, entre outros formatos, com associações e organizações formalmente registradas, com setoriais de partidos políticos, com grupos religiosos e com grupos situados na interface entre ativismo e pesquisa, constituídos no interior das universidades. Apesar da diversidade de formatos, pode-se dizer que há uma tendência à institucionalização das organizações, como predomínios de associações e das organizações da sociedade civil de interesse público.

Essa aproximação entre militantes dos movimentos e pesquisadores/as nas universidades foi um dos elementos que permitiram, em outro momento, a emergência de militantes universitários LGBT (como os grupos universitários de diversidade sexual) dentro das instituições acadêmicas. Ao longo dos anos o movimento passa a sofrer transformações também na sua nomenclatura. Descrito basicamente como MHB (Movimento Homossexual Brasileiro), em 1993 passa a ser definido como MGL (Movimento de Gays e Lésbicas). Posteriormente, após 1995, aparece como movimento GLT (Gays, Lésbicas e Travestis). A partir de 1999 passa a ser chamado de movimentos GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros). Em 2008 fica convencionada a sigla LGBT, com o intuito de aumentar a visibilidade das lésbicas no movimento. Essas mudanças no nome do movimento refletem um jogo político no seu interior que visa afirmar e/ou dar visibilidade aos segmentos internos (FACCHINI, 2009)⁸.

A partir da década de 1990, o movimento começa a se organizar em redes de entidades e ativistas em nível local e nacional. A primeira rede nacional, fundada em 1995, foi a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgêneros (ABGLT) (FACCHINI, 2009). A ABGLT se mostra como um ator capaz de articular os diversos movimentos LGBT no Brasil e ela têm buscado pautar

⁷ O Grupo Somos foi criado em 1978 em São Paulo adotava a estratégia política de fortalecimento da identidade homossexual associado a uma política fortemente antiautoritária, crítica em relação ao Estado. Na década de 1980 houve uma rearticulação desse movimento, que buscou caminhos de cooperação com o Estado na luta contra a Aids (FRANÇA, 2006).

⁸ A sigla do movimento é resultado de um jogo de disputas internas por visibilidade. Ela está sempre aberta a mudanças e, atualmente, ela difere em diferentes partes do mundo (em alguns países o movimento adota a sigla LBTT - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais - e em outros a sigla é LBTTI - o I para designar os/as intersexo).

várias discussões sobre direitos civis no âmbito nacional ao fazer pressão nos/as políticos do poder legislativo e ao demandar a construção de políticas públicas com foco na população LGBT (PRADO *et al*, 2010). À ABGLT, seguiram-se a constituição de várias outras redes nacionais que envolvem o reconhecimento das especificidades dentro do movimento e também as relações políticas que estabelecem certas “autoridades” e “autorizações” na dinâmica interna cotidiana do movimento. Entre essas redes podemos destacar a Articulação Nacional de Travestis, Transexuais e Transgêneros (ANTRA), criada em 2000; a Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), criada em 2003; a Rede Afro-LGBT; criada em 2005; o Coletivo Nacional de Lésbicas Negras Feministas Autônomas (Candace), criado em 2007; a Associação Brasileira de Gays (ABRAGAY), criada em 2005; entre outras (FACCHINI, 2009).

Nesse novo século, a militância LGBT assumiu uma grande diversidade de formas de atuação. Movimentos tradicionais e ONG's compartilham a esfera pública com agentes governamentais, militantes em setoriais de partidos políticos, grupos organizados de estudantes (como os grupos universitários) e outras diferentes formas que essa militância possa assumir.

GRUPOS UNIVERSITÁRIOS

A emergência dos grupos universitários de diversidade sexual se deu a partir dos anos 2000 no interior das instituições universitárias. Suas ações se dão no interior das instituições acadêmicas, configurando uma forma de ativismo que vincula práticas militantes com acadêmicas no campo de estudos e ações da diversidade sexual.

Nessa última década, no Brasil, os grupos universitários de diversidade sexual surgiram como nova alternativa de engajamento para os estudantes universitários, uma alternativa que apresenta a temática da diversidade sexual como bandeira. A militância desses jovens deseja ir além da participação nas instâncias formais da política; eles não necessariamente atuam dentro dos grupos de representação estudantil formal, nem são filiados a algum partido político ou movimento social. Eles surgem, inicialmente, com a proposta de servir como espaço de trocas de experiências e de estudo de textos acadêmicos sobre diversidade sexual, porém, a partir dessas discussões, eles se mobilizaram a partir do desvelamento do mito da igualdade nas universidades e urgência do desejo de agir para mudar situações recorrentes, opressões que subalternizavam os não heterossexuais, principalmente dentro do ambiente universitário (como trotes de caráter homofóbico, brincadeiras e chacota por parte de outros alunos e professores, casos de violência física e etc.). Então, eles passam a adquirir o caráter político que atualmente guia os grupos. Esses grupos muitas vezes agem de forma semelhante aos movimentos sociais, entretanto, suas ações se dão no interior das instituições universitárias, configurando uma forma de ativismo que vincula práticas militantes com acadêmicas no campo de estudos e ações da diversidade sexual. Os grupos ao perceberem situações de hostilidade e homofobia dentro da universidade se mobilizaram para denunciá-las publicamente. Essas situações vão desde interdições da própria administração quanto a ações relativas à diversidade sexual até ações homofóbicas (implícitas ou explícitas) por parte de outros alunos. Se em um primeiro momento há o reconhecimento da possibilidade de pertença a um grupo e empoderamento dentro do ambiente

educativo, posteriormente localizam-se situações de opressão e a necessidade de atuação política para alterar esse quadro (PRADO, 2002).

De forma geral os grupos universitários de diversidade sexual apontam que a sua relação com espaços de produção de conhecimento é de grande relevância para sua atuação. Essa interseção entre academia e militância é considerada de grande importância para os grupos, em que uma oferece subsídios para a outra; as atividades acadêmicas oferecem subsídios teóricos para se pensar as formas de ativismo e propostas de combate à homofobia e a militância oferece elementos para se considerar de forma crítica o campo das teorias dos movimentos sociais.

Segundo Butler (2006), a questão de “quem” e do “que” é considerado “real” e “verdadeiro” é, ao mesmo tempo, uma questão de conhecimento e de poder. Seguindo os passos de Foucault, a autora afirma que estabelecer o que é real e o que é verdade é uma prerrogativa de poder do mundo social de tal forma que o poder se dissimula como ontologia. Através da construção do conhecimento pode-se determinar o que é inteligível ou não, experiências podem ser consideradas como legítimas ou não. De acordo com ela, conhecimento e poder não são separáveis, estando entrelaçados para estabelecer um conjunto de critérios implícitos e explícitos para se pensar o mundo (BUTLER, 2006). Os grupos universitários de diversidade sexual entendem bem essa relação conhecimento-poder e é nela que se baseia o princípio da relação entre academia e militância sustentada pelo grupo. Eles percebem que atuar nessas duas frentes possibilita uma troca de subsídios na construção de discursos menos excludentes e mais emancipatórios. Tensionar e se apropriar dessa relação, de dentro do contexto universitário, e estendê-lo para além dele é uma característica que marca o caráter inovador da atuação dos grupos universitários.

Essa característica de conjugar militância e academia pode ser considerada um dos principais fatores que marca o caráter de inovação nas ações dos grupos universitários de diversidade sexual. Esses grupos colocam questões importantes relativas às formas de se produzir conhecimento e de se fazer militância. No entanto, é interessante pontuar que nem sempre o “fazer acadêmico” é inerente ao que se convencionou chamar aqui de grupos universitários. Esses agrupamentos de jovens apresentam contextos de origem e formas de militância diversas entre si, como maiores ou menores aproximações da militância tradicional, das articulações partidárias ou mesmo formas de organizações estruturadas a partir dos diferentes contextos universitários brasileiros.

ARTICULAÇÃO EM REDES DE MILITÂNCIA

No contexto de mudanças políticas e, conseqüentemente, nas formas de ação dos Movimentos Sociais nascem as organizações em Rede. Formas de organização que são caracterizadas por suas conexões, seus pontos de convergência. Sendo formada num dado instante por uma pluralidade de pontos ligados entre si por uma pluralidade de conexões.

Com nuances de poesia, Martinho (2003) afirma que Redes são fábricas de possibilidades, apreensível apenas enquanto se desenham, apenas e tão somente, no momento em que se desenham relações entre os elementos que a constituem. Para ele relações nada mais são do que possibilidades em latência e, engendrar o estabelecimento de uma relação é abrir a porta para a oportunidade de atualizar uma dada configuração do possível, isto é, de propiciar uma

“realização”. Assim, o que definiria o conceito de rede é seu caráter relacional, singular, uma emergência, não uma entidade. Mais do que na disposição espacial de pontos, encontra-se sua representação no desenho das linhas, no registro dos percursos.

A ideia de rede deve assim estar vinculada a um investimento de organização na multiplicidade onde a quantidade é condição para a organização. A multiplicidade possibilita a conectividade a múltiplos elementos e permite uma variedade de escolhas relacionais e um sem-número de processos de regulação possíveis. Ao se pensar em redes de militância universitária, o que se busca e se espera passa por uma junção entre o compartilhamento de experiências, o reconhecimento de possibilidades, o empoderamento frente ao contexto cotidiano e institucional, além da expansão do alcance das ações. O sentimento de pertença e a publicização deste vínculo constrói também discursos legitimadores para as ações de resistência.

Mas como esta forma de agência, complexa e instigadora, se tornou uma possibilidade? Sobre esse contexto de surgimento, Teixeira (2002) argumenta que os processos de democratização e crises fiscal na América Latina, fomentaram reformas em âmbito político, social e administrativos que estabeleceram novas formas de relação entre o estado e a sociedade. Estas reconfigurações levaram à ordem do dia, à discussão pública de relações de poder, formas organizativas e à própria gestão das instituições políticas da época.

Dentre as forças políticas que emergiram neste período sobressaem os novos movimentos sociais, denunciando formas de opressão distintas da exploração nas relações de produção - ainda que encontrem nesta a experiência histórica da dominação - e denunciando, com uma radicalidade sem precedentes, os excessos de regulação da modernidade (Santos, 1996:258). Sobretudo, estes novos atores encontram formas inovadoras de organização, criando redes sociais que pretendem interferir na política pública. (...) Adquirem relevância as propostas de descentralização das políticas públicas, na qual o poder local assume o protagonismo na articulação entre organizações governamentais, empresariais e sociais, ampliando a rede de ação pública por meio da inclusão de novos atores políticos. (TEIXEIRA, 2002, p.3-4)

A formação de redes localiza a globalização como um elemento de grande influência neste debate, pois coloca em questão a ultrapassagem de fronteiras tradicionalmente fixadas, redimensionando os territórios de influência e ação (SCHERER-WARREN, 1997). Teixeira (2002) localiza a possibilidade de estabelecimento de redes de gestão ao desenvolvimento tecnológico das comunicações, permitindo interações virtuais, inclusive em tempo real. O que tem confluído para gerar a proliferação de redes gestoras de políticas públicas, especialmente no campo das políticas sociais, no qual incidem fortemente. Neste sentido, as redes aparecem como uma possibilidade de administrar políticas e projetos onde os recursos são escassos, os problemas são complexos, existem múltiplos atores envolvidos, interagem agentes públicos e privados, centrais e locais, há uma crescente demanda por benefícios e por participação cidadã.

É de fundamental importância destacar que a criação e manutenção da estrutura de redes impõe desafios administrativos específicos, como os processos de negociação e geração de consensos, estabelecimento de regras de atuação, distribuição de recursos e interação, construção de mecanismos e processos coletivos de decisão, estabelecimento de prioridades e

acompanhamento. Toda esta dinâmica que envolve os processos de decisão, planejamento e avaliação ganha novos contornos e requerem negociações e a criação de outra abordagem, quando se trata de estruturas gerenciais policêntricas (TEIXEIRA, 2002).

REDE UNIVERSITÁRIA DE DIVERSIDADE SEXUAL: UMA APROXIMAÇÃO INICIAL

Historicamente, os militantes LGBT se multiplicaram e se transformaram numa ação mais organizada e nacionalizada qualificando um processo e trajetória de participação/intervenção em âmbito universitário. Seria necessária uma criação de uma rede mais ampla que tivesse como eixo um debate e troca de experiências, na qual coletivos pudessem ampliar e realizar uma intervenção mais organizada. Foi assim que surgiu a proposta da RUDS/MG. Uma estratégia de resistência coletiva que visa o compartilhamento dos sujeitos que vivenciam formas de lesão moral, até então tidas como individual e privada, que passam a ser interpretadas como típicas de um grupo inteiro podendo torna-se lutas coletiva por reconhecimento (HONNETH, 2003).

A RUDS é uma articulação de grupos de jovens que possuem como objetivo a promoção da diversidade sexual e o combate à homofobia. Surgiu de uma iniciativa do Grupo Universitário em Defesa da Diversidade Sexual - GUDDS!, composto por estudantes da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, e do grupo Primavera Nos Dentes, composto por estudantes da Universidade Federal de Viçosa - UFV. Em setembro de 2008, o GUDDS! realizou a I Semana Universitária de Diversidade Sexual - I SUDS, em Belo Horizonte. Na ocasião, os coordenadores do GUDDS!, em contato com estudantes da graduação na UFV, estabeleceram uma rede de cooperação, tendo em vista a expansão dos trabalhos de produção acadêmica e militância LGBT universitária já em curso na UFMG. No mesmo ano, a partir dessa cooperação, fortalece-se o Grupo Primavera nos Dentes. No ano seguinte, ocorre o primeiro seminário de Diversidade Sexual da UFV, com um dia de duração e no ano seguinte a I Semana da Diversidade Sexual da UFV. E assim nasce a REMIGUDDS - Rede Mineira de Grupos Universitários em Defesa da Diversidade Sexual posteriormente renomeada para Rede Universitária de Diversidade Sexual - RUDS Minas.

A Rede surge e atua em função do histórico de preconceito e discriminação contra as sexualidades e identidades de gênero não hegemônicas presente nas universidades mineiras. O combate é realizado através de diversas ações como eventos e mobilizações sociais, pautando mudanças culturais e institucionais para o fim da homofobia. No primeiro semestre de 2011, como resultado da parceria entre a RUDS, a Rede Interamericana de Fundações e Ações Empresariais para o Desenvolvimento de Base - RedEAmérica, foi criado o Edital de Fortalecimento da Rede Mineira de Grupos Universitários em Defesa da Diversidade Sexual com o intuito de fomentar grupos universitários de diversidade sexual em Minas Gerais. Esse edital permitiu que a RUDS tomasse novas dimensões, visto que mais sete grupos, cada qual com um projeto de ação específico, passaram a integrá-la. Os projetos de ação foram realizados entre os anos de 2011 e 2012 e esses grupos estão localizados nas seguintes grupos e cidades, por ordem de inserção:

GUDDS!(Belo Horizonte/MG), Primavera nos Dentes (Viçosa/MG), Shama (Uberlândia/MG), MUDD*25 (Juiz de Fora/MG), GLOS (Belo Horizonte/MG), URUCUM (LAVRAS/MG), Batalho (Ouro Preto e Mariana/MG), ODARA (Uberlândia/MG), DIVERGES (Alfenas/MG).

O Grupo Universitário em defesa da diversidade sexual (GUDDS!) é formado por estudantes universitários provenientes de diversos cursos e Instituições de Ensino superior que se constitui e vem atuando no combate ao preconceito, na desconstrução das heteronormatividades e na busca de estratégias para visibilidade e combate a homofobia, bem como da diversidade sexual, principalmente, dentro da Universidade. Surgiu em setembro de 2007 e nesta ocasião alguns estudantes de Psicologia começam a pensar na necessidade de articularem em uma rede de apoio frente à situação de constrangimentos que viviam e experienciavam na UFMG. O grupo começa a se encontrar em um espaço aberto da Universidade e a debater e compartilhar várias histórias de injustiças vivenciadas, é importante destacar que a necessidade de fazer algo frente a essas vivências, bem como a invisibilidade da homofobia dentro da Universidade já se configurava enquanto preocupação do grupo desde esses primeiros encontros. Assim, a formação do grupo leva esses estudantes a se posicionarem e buscarem formas de enfrentamento a partir do que eles passaram a chamar de ação política. A primeira ação do grupo, ou pelo menos a que ganhou visibilidade no início da constituição do GUDDS!, foi a oposição diante do trote realizado pelos estudantes de engenharia que passa a ser nomeado, desde então, de trote homofóbico. Essa ação começa a possibilitar nomear aquilo que não era tido como violência, homofobia e foi um processo importante no sentido de possibilitar a identificação do mecanismo de atuação da homofobia dentro da universidade, bem como dar visibilidade ao grupo e, conseqüentemente, à temática e debate sobre a diversidade sexual e homofobia dentro do contexto da Universidade.

O grupo Primavera nos Dentes surgiu em 2008 com a proposta de estudar e debater sobre um assunto até então pouco pautado na UFV: a diversidade sexual. Tal ideia surgiu após a Calourada Unificada que tinha como tema “Democracia de verdade só com respeito à diversidade”. Este grupo de estudos, com o passar do tempo, notou a necessidade da atuação política devido à conjuntura da universidade, onde o desrespeito à diversidade é vigente e o espaço para criação e atuação contra tal fato não existia.

O Grupo Universitário GLOS (Grupo Universitário pela Livre Orientação Sexual e Identidade de Gênero) nasceu no fim do ano de 2011 de uma antiga expectativa dos corpos docente e discente Centro Universitário UNA – Campus Belo Horizonte de congregar enfoques multidisciplinares à discussão e à conscientização sobre a temática da diversidade sexual, tendo como eixo a educação. Dessa reunião de jovens alunos e professores esperava-se um maior visibilidade das questões LGBTs na universidade, a criação de um espaço de pesquisa, diálogo e, principalmente, a constituição de um espaço de solidariedade e acolhimento. Apesar de seu caráter embrionário o grupo ganhou visibilidade rápido na instituição o que instaurou alguns problemas, ou uma outra forma de analisarmos as situações vividas pelo grupo hoje, transformou silêncios em ruídos. Isso tem resultado em conflitos entre alunos. Os integrantes do grupo rapidamente são taxados como homossexuais, sendo muitas vezes alvo de piada. Tornando o espaço do grupo um lugar exclusivo para gays e lésbicas. O grupo tem se movimentado de forma interessante diante destes

acontecimentos, eles têm instaurado debates onde discorrem sobre a dinâmica do preconceito e apontam que a sexualidade é uma questão de heterossexuais e não-heterossexuais.

A Associação Homossexual de Ajuda Mútua - SHAMA é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos que apóia e luta pelas causas e direitos dos homossexuais em Uberlândia MG. Criada em 2003, recebeu o título de Utilidade Pública Municipal no segundo semestre de 2005. A Instituição originou-se a partir da intenção de um grupo de quatro amigos que, interessados em discutir questões da comunidade LGBT, (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) passou a se reunir periodicamente. Desde então, o Grupo foi ganhando novos adeptos e simpatizante até se tornar uma Associação.

O grupo Urucum se forma em de 2010, na cidade de Lavras–Minas Gerais, com o objetivo de fortalecer e dar mais visibilidade à população LGBT de Lavras, discutindo, pela primeira vez, as questões sobre a diversidade sexual, tanto na universidade quanto na própria cidade. Realizam estudos e debates; atividades culturais como mostras de filmes, apresentações e festas; manifestações e produção de materiais para conscientização da comunidade lavrense. Tem com missão o fortalecimento e da população LGBT de Lavras, através de ações de orientação para toda a sociedade sobre diversidade sexual, direitos, deveres e políticas públicas. Além de desenvolver ações como campanhas de visibilidade, campanhas de conscientização contra a transmissão de AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis, mostra de filmes, eventos culturais, espaços de discussão, etc.

O Movimento Universitário em Defesa da Diversidade Sexual (MUDD*Se) surgiu em outubro de 2010 durante a 1ª Semana da Diversidade Sexual, organizada pelo projeto “Educação Sem Homofobia” da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). O grupo busca criar um espaço de debate sobre as questões de gênero e sexualidade no contexto da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF, problematizando as manifestações veladas e institucionalizadas da homofobia e do machismo. Suas reuniões acontecem periodicamente desde abril de 2011, reunindo estudantes de diversos cursos que percebem a necessidade de iniciativas neste sentido dentro da instituição. Por meio de intervenções pontuais, discussões acadêmicas e promoção de eventos, o MUDD*Se pretende combater as formas de preconceito alicerçadas na heteronormatividade e no sexismo.

Desde novembro de 2011, o Coletivo Batalho, atua em defesa da diversidade sexual nas cidades mineiras de Mariana e Ouro Preto. Questionam paradigmas erguidos pela sociedade brasileira, entendendo-a como fruto da norma binária heterossexual. Através de suas ações o coletivo busca reverberar nas comunidades, tanto acadêmica quanto local, ampliar o debate sobre a livre expressão da sexualidade.

Diverges nasce em 2012 na cidade de Lavras, ligado à Universidade Federal de Lavras – UFL, a partir do desejo de criar espaços de debate, formação, sociabilidade além de construir informativos e romper com o silêncio em trono das homossexualidades na Universidade local. No mesmo ano surge o Odara em Uberlândia que visa contribuir com a superação das desigualdades de gênero e sexualidade. Desenvolve ações ligadas à visibilidade LGBT buscando romper com o binarismo de gênero e a matriz heterossexual no contexto rural e urbano.

Os encontros entre os sujeitos que compõe a RUDS/MG iniciaram do desejo de partilhar a sensação destes de que alguns não pertenciam “aquele lugar”, em referência à universidade. Passou do sentimento da exclusão para a estruturação de discursos, formas de ação, resistências

e enfrentamentos à homofobia institucional. Tornando-se uma rede de possibilidades quando os sujeitos desejaram pertencer e perceberam que uma ação local em conjunto com uma ação de nível Estadual apresentava uma maior possibilidade de abalo na estrutura social injusta que as Universidades compartilham.

As experiências de preconceito, discriminação e impossibilidade de existência passam a ser abordadas no campo do político, onde as experiências do privado são publicizadas na esfera social. Nesse sentido, os interesses privados dos sujeitos e grupos passam a ser agregados em uma rede pautada na solidariedade e que articula as diversas individualidades envolvidas com a cena política atual. Tejerina (2005) pontua que há neste movimento a construção de uma *privacidade compartilhada* que pode caminhar no sentido de produzir uma ideia de cidadania que questione e coloque em xeque os limites da política institucional.

Assim, a Rede Universitária de Diversidade Sexual (RUDS/MG) mobiliza-se em torno de ações voltadas para a inclusão e reconhecimento da diversidade sexual, sobretudo as homossexualidades, na arena do debate político, institucional, familiar e social, defendendo a construção de uma sociedade mais plural, pautada no respeito aos direitos de mulheres e homens, de diferentes pertencimentos orientações sexuais e geracionais. Articulam demandas por redistribuição e reconhecimento social na pauta reivindicatória por igualdade de acesso a direitos. Nesse sentido, a universidade se torna espaço social e político de interpelação a partir das lentes de lutas históricas do movimento LGBT.

A RUDS/MG configura-se como uma Rede de resistência juvenil estabelecendo conflitos, oposições e antagonismos com a ordem social vigente. O planejamento de ações tais como beijaços, passeatas, shows de *Drag Kings* e manifestações no interior das Universidades mineiras tem se mostrado como formas de resistência subversiva que coloca na esfera pública, no cotidiano, a multiplicidade de experiências ligadas a sexualidades, possibilitando que os sujeitos vejam e que percebam que não viam antes. Neste caminho, a resistência se aloca na capacidade de uma interpelação das relações do poder estruturais com fins a superação de uma situação de opressão, ou seja, deslocando de uma relação de hierarquia subalternizada dentro do contexto social para uma relação de opressão que deve ser superada com novas demandas sociais advindas do grupo oprimido.

Nessa perspectiva, vale ressaltar que a resistência exercida nas ações em Rede está articulada tanto à ideia de mobilidade, o que não colocaria em questão a legitimidade da ordem social vigente, quanto à ideia de mudança social que colocaria em xeque tal legitimidade, o que possibilitaria a percepção dos limites à mobilidade como empecilhos a todo um grupo social e, desse modo, poderem sustentar ações coletivas que visem à mudança do sistema (PRADO, 2002).

TECENDO HISTÓRIAS E CONSTRUINDO IDENTIDADES EM REDE

A rede nos parece composta por sujeitos e grupos que tramam existências como quem costura novas trajetórias em um chamado para uma vida nova, ou em outras palavras que anseiam por uma sociedade mais justa e igualitária. Na trama de uma ordem instituída, se reinventam como seres em um mundo da vida real, resgatando histórias, reivindicando direitos, tecendo novas possibilidades, alterando destinos e construindo novos mundos.

Até o presente momento, o que parece ser um dos maiores desafios encontrados na formação da rede tem sido a construção de teias de sentido que congregassem objetivos, valores e formas de ação dos distintos coletivos. Grupos estes que se uniram com o intuito de combater a homofobia, principalmente no âmbito universitário. Em torno de uma temática, mas que se distancia por suas formas de construção de ações coletivas.

Se a negociação para a constituição de um grupo que se mantivesse para além de uma ação coletiva parece um desafio. O desenvolvimento da ação em si se mostrou motivador/impulsor para a constituição de solidariedades e negociações que às vezes se deram de forma mais tensa outras vezes foram abrandadas pelo sucesso de um projeto conjunto.

As rupturas e continuidades marcaram o processo constitutivo de um *Nós* (PRADO, 2002). Ousamos dizer que as rupturas e os dissensos fizeram com que a RUDS se pensasse e estruturasse concepções e olhares sobre o político que seriam questionadas e reformadas constantemente.

A busca por uma identidade coletiva (PRADO, 2002) que negocie a identidade de grupo tem se manifestado como uma tarefa árdua que nunca será identificada como findada. As transformações nas identidades dos grupos transformam a identidade da rede. Sendo este um processo constante que sempre estará permeado por consensos e dissensos. E exige um voltar-se para o interior com zelo e perícia.

A articulação dos grupos em Rede parece ser uma forma de fortalecimento e construção de outras formas de pensar e fazer política que não se encontra nem do lado conservador/tradicional, nem se caracteriza por uma nova forma, inovadora. E muito menos busca se enquadrar ou como acadêmico ou como militante. A possibilidade de estar no contínuo do político e na articulação entre ativismo e academia tem se mostrado inspiradora. A rede acredita que não se pede licença para mudar a história, e que militar é, também, o estabelecimento de espaços de interlocução e diálogo. A sensação de que não se está sozinho/a na luta por Direitos Humanos LGBT, e, que as formas de fazê-la são múltiplas e construídas diariamente, em meio a desafios e objetivos.

A rede tem atuado de maneira a visibilizar os preconceitos e discriminações sofridos por LGBT e não heterossexuais no interior das Universidades e Faculdades de Minas Gerais, em um constante diálogo com os problemas sociais. Exigindo o reconhecimento, por parte das reitorias de que a democracia não é, de fato, uma realidade na sociedade brasileira e que somos um país homofóbico onde milhares de jovens vivenciam, todos os dias, discriminações, violências e humilhações. Assim como o reconhecimento que exclusões sociais a este grupo mantêm pontos de interseção com outras exclusões sociais, tais como: raciais, de gênero, referente à origem geográfica e econômica, e etc., mas possuem também especificidades que devem ser combatidas de formas distintas (PRADO, MARTINS, ROCHA, 2009).

A Rede Universitária de Diversidade Sexual tem se construído como uma outra forma de articulação que se propõe a repensar as formas de fazer política/militância/academia na contemporaneidade, materializando-se localmente nas ações de grupos universitários de diversidade sexual e nas articulações em torno da construção de um outro mundo, cada vez mais possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises apontam para a configuração de uma rede que compreende que uma interlocução política ultrapassa a construção de práticas e ações de vigilância das políticas para a promoção da igualdade no que se refere às distintas orientações sexuais e identidades de gênero. E propõe questionar e reinventar novos fazeres para estes objetivos, de acordo com os desejos e realidades de cada grupo e de cada contexto local.

Os grupos que compõem a rede são formados, em sua maioria, por estudantes universitários que se unem para pensar e militar por uma causa dentro do espaço acadêmico, mas sua atuação extrapola os muros das universidades e faculdades. Esses grupos possuem características próximas a dos movimentos sociais tradicionalmente estudados. Seus membros possuem uma identidade coletiva comum que vai além da identidade de “estudantes” e além da identidade de seus grupos, buscando continuamente a construção de uma identidade coletiva de rede.

Observamos que o reconhecimento do silêncio acerca da diversidade sexual nas Universidades Brasileiras, e a busca pela transformação do não dito em ruídos aparecem como um dos principais motivadores do surgimento destes grupos.

A rede se mantém em um constante movimento de construção de laços de solidariedade em uma busca pela constituição de uma identidade coletiva que os une enquanto Nós. Este exercício é complexo e não se dá sem tensões, aproximações e distanciamentos internos e externos à rede. Os desligamentos e re-ligamentos fazem parte do cotidiano dos grupos que compõem a rede. Os integrantes se vinculam de diferentes formas e por causas distintas. Estas vinculações, muitas vezes, não têm a ver com a incompatibilidade política, mas sim com a indisponibilidade pessoal de cada uma em um determinado tempo.

A busca na constituição de *um outro mundo possível*, de maneira nenhuma passa apenas pelo consenso, ao contrário, como aponta Rancière (1996) o dissenso, é onde o político ocorre, é no dissenso que os grupos se movem, resignificam e reconfiguram o espaço social e a arena política intra e extra rede configurando lutas conjuntas e no estabelecimento de uma rede, uma teia de contato, interação e ação. Assim a coesão se dá na ação, no enfrentamento.

Assim ações como a organização de passeadas LGBTs participação em paradas gays, debates públicos, seminários, encontros e campanhas eletrônicas são uma denúncia de que a política se dá no dissenso. Sendo nos termos propostos por Rancière (1996) o surgimento de um elemento que até aquele momento não estava presente no conjunto daqueles que confrontavam seus interesses dentro de uma ordem consensual. Nas ações coletivas os sujeitos se tornam sujeitos do dissenso, em outras palavras aqueles que ousam falar quando deveriam ficar em silêncio, que reivindicam equivalência e uma reorganização do sistema social vigente. É no momento da recusa do silêncio e da denúncia da diferença/desigualdades que os sujeitos se tornam sujeitos políticos.

A articulação em rede parece estar baseada no desejo de transformar ruídos em gritos, instigando uma oportunidade política para discussão da diversidade sexual no Estado. Constata-se que a rede pode possibilitar uma nova forma de organização e ampliação da militância LGBT jovem, que conjuga práticas acadêmicas com ação política e pública, na tentativa da construção de uma sociedade democrática.

A rede vem proporcionando maior articulação política entre os grupos e fomentando a inserção destes em diversas esferas, como na participação de atividades políticas nos níveis

estadual e nacional.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. “As teorias dos movimentos sociais: Um balanço do debate”. *Lua Nova*, n. 76, 2009, pp. 49-86.
- BACELAR, Rafael Prosdocimi. Onde o político tradicional vai, o ambiental muito mais profundo: Ambientalismo, ação política e subjetivação de jovens cariocas. Dissertação (mestrado), UFRJ, 2010.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. “A trajetória dos movimentos sociais”. Em: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90: Política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- DAGNINO, Evelina. “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania”. Em: DAGNINO, Evelina (org.). *Anos 90: Política e sociedade no Brasil*. São paulo: Brasiliense, 1994.
- ENGEL, Guido Irineu. “Pesquisa-ação”. *Revista Educar*, n. 16, 2000, pp. 181-191.
- FACCHINI, Regina. “Entre compassos e descompassos: Um olhar para o ‘campo’ e para a ‘arena’ do movimento LGBT brasileiro”. *Revista Bagoas*, vol. 3, n. 4, 2009, pp. 131-158.
- FRANÇA, Isadora Lins. “‘Cada macaco no seu galho?’: poder, identidade e segmentação de mercado no movimento homossexual”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, vol. 21 n. 60, 2006, pp.104-115.
- GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MARTINHO, Cássio. *A rede como fábrica de possibilidades: Aminoácidos 5*. Brasília: AED, 2003.
- MAYORGA, Claudia. *Universidade cindida, universidade em conexão*. EdUFMG, 2010.
- MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: Movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MORAES, Marcia Oliveira. “O conceito de rede na filosofia mestiça”. *Revista Informare*, v. 6, n. 1, 2000, pp. 12-20.
- NORRIS, Pippa. *Democratic Phoenix: Reinventing Political Activism*. Cambridge: CUP, 2002.
- PRADO, Marco Aurélio Maximo. “Da mobilização social à constituição de identidade política: Reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas”. *Psicologia em Revista*, vol. 8, n. 11, 2002, pp. 59-71.
- _____; MARTINS, Daniel Arruda, ROCHA, Leonardo Tolentino. “O litígio sobre o impensável: escola, gestão dos corpos e homofobia institucional”. *Revista Bagoas: Estudos gays, gênero e sexualidade*, vol. 3, n. 4, 2009, pp. 209-232.
- _____; MOUNTIAN, Ilana; MACHADO, Frederico Viana; SANTOS, Leonel Cardoso. *Los movimientos LGBT y las luchas por la democratización de las jerarquías sexuales en Brasil*. *Revista Digital Universitaria*, vol. 11 n. 7, 2010. Disponível (on-line) em: <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num7/art68/index.html>
- RANCIÈRE, Jacques. “O Dissenso”. Em: NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo: MincFunart/Companhia das Letras, 1996, pp. 367-382.
- TEIXEIRA, Sonia M. Fleury. “O desafio da Gestão das Redes de Políticas”. Em: VII Congresso Internacional do CLAD: sobre a Reforma do Estado e da Administração Pública, Lisboa, out. 2002.
- TEJERINA, B. “Movimientos sociales, espacio público e ciudadanía: Los caminos de la utopia”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 72, 2005, pp. 67-97.
- TRIPP, David. “Pesquisa-ação: Uma introdução metodológica”. *Educação e Pesquisa*, vol. 31, n. 3, 2005, pp. 443-466.

POR UMA ABORDAGEM FEMINISTA DOS DIREITOS SOCIAIS, SEXUAIS E REPRODUTIVOS

FOR A FEMINIST APPROACH TO SOCIAL, SEXUAL
AND REPRODUCTIVE RIGHTS

RAQUEL CARDOSO OSCAR¹
DOUTORANDA EM SAÚDE COLETIVA

Resumo: Pretende-se expor as contribuições que o debate em torno do conceito de gênero pode proporcionar na reformulação das ideias que inspiram direitos sociais, sexuais e reprodutivos. Para tanto, discorreremos sobre o denominado pensamento feminista, em pauta desde a segunda metade do século XX, bem como suas implicações no campo em questão, ressaltando, por meio de três exemplos de políticas públicas, os avanços e as resistências percebidas ao longo dos últimos trinta anos.

Palavras-chave: gênero, feminismo, política pública, direitos sociais, direitos sexuais e reprodutivos

Abstract: We aim to present the contributions that the debate concerning the concept of gender might bring on the reformulation of underlying ideas for social, sexual and reproductive rights. For this purpose, we will discuss about the so called feminist thinking, which is in question since the second half of the XX century, as well as about its implications on our respective field. In order to do so, we will highlight the acknowledged improvements and resistances across the last three decades by showing three examples of public policies.

Keywords: gender, feminism, public policy, human rights, social rights

INTRODUÇÃO

A linguagem dos direitos é vista com muitas ressalvas por alguns autores e por feministas desconfiadas. De fato, observados de perto, os princípios deste código ético soam indeterminados, individualistas, universalizantes e dicotômicos. E esta não é uma impressão acidental. Como sabemos, tal linguagem materializa-se no tecido social, por meio das relações políticas que estabelece entre os sujeitos através de valores representativos do chamado ‘individualismo

¹ Doutoranda e mestre em saúde coletiva do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva (PPGSC) do Instituto de Medicina Social (IMS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ, Brasil) e graduada em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). Área de pesquisa: gênero, sexualidade e saúde. E-mail: rackoscar@gmail.com

moderno', alicerçados nas características acima citadas. Impulsionada pelo processo civilizador ocidental, a retórica dos direitos é tachada por muitos autores por pretender ser uma forma superior de convivência frente aos hábitos “não civilizados” de outras sociedades.

Assim, uma das principais tensões no campo das discussões sobre programas sociais de assistência e cidadania é aquela que se estabelece, na esfera pública, entre os tais valores modernos (traduzidos na noção de direitos) e as regras de sociabilidade preexistentes nos grupos atendidos. Na realidade, o conflito está na dificuldade em se articular diversidade cultural e parâmetros aparentemente universais de bem-estar e liberdade. O maior desafio, então, é conceber estratégias úteis de mediação, pois, embora haja ressalvas importantes quanto a suas “aplicabilidades” e formulações morais, este sistema foi, e continua sendo, a principal ferramenta histórica do combate às desigualdades sociais. Portanto, a proposta defendida aqui não é a de dispensar a linguagem dos direitos, mas sim reformulá-la, na intenção de aproximar cada vez mais os sujeitos entre si, garantindo-lhes autonomia e seguridade social diante das relações desprivilegiadas.

Dentre a variada gama de ações possíveis, nas diversas áreas do saber e da práxis humana, interessa-nos destacar aqui as colaborações do chamado *pensamento feminista*. Para tanto, discorreremos sobre os debates de gênero em pauta desde a segunda metade do século XX, bem como suas implicações na construção histórica deste movimento. Em seguida, procuraremos expor as provocações e inovações resultantes da influência da perspectiva feminista no campo dos direitos, ressaltando, através de três exemplos de políticas públicas nacionais, os avanços e as resistências. Demonstraremos, portanto, como uma abordagem feminista pode ser ao mesmo tempo efetiva e ignorada na formulação desses programas.

AS CONTRIBUIÇÕES DOS DEBATES DE GÊNERO E DO MOVIMENTO FEMINISTA PARA PENSAR OS DIREITOS

“O saber é um modo de ordenar o mundo e, como tal,
não antecede a organização social,
mas é inseparável dela.”
(SCOTT, 1994, p.13)

Gênero é um conceito coberto de tensões. Na pauta dos debates sociais desde a segunda metade do século XX, tal noção sofreu reviravoltas significativas, sendo redefinido ao longo da história recente.

Mais do que apenas designar um fenômeno – a especificidade dos corpos sexualmente distintos – gênero surge, sobretudo, para se opor aos discursos biologizantes que encontram na natureza razões e justificativas para tal fenômeno. Com efeito, este tipo de disputa é constante já nos anos 1940, personificada na figura de Simone de Beauvoir, com sua provocação icônica *não se nasce mulher, torna-se mulher*.

Segundo Nicholson (2000), atualmente o conceito pode ser aplicado em dois sentidos:

De um lado, o “gênero” foi desenvolvido e é sempre usado em oposição a “sexo”, para descrever o que é socialmente construído, em oposição ao que é biologicamente dado. Aqui, “gênero” é tipicamente

pensado como referência a personalidade e comportamento, não ao corpo; "gênero" e "sexo" são portanto compreendidos como distintos. De outro lado, "gênero" tem sido cada vez mais usado como referência a qualquer construção social que tenha a ver com a distinção masculino/feminino, incluindo as construções que separam corpos "femininos" de corpos "masculinos". Esse último uso apareceu quando muitos perceberam que a sociedade forma não só a personalidade e o comportamento, mas também as maneiras como o corpo aparece (Nicholson, 2000, p. 9).

Gênero representaria, então, o conjunto de relações culturais e históricas segundo as quais construímos a noção de feminino e masculino em sociedade. Seja nos anos 1950, quando Margaret Mead apresenta seus escritos sobre papéis sexuais, seja no sistema sexo/gênero apresentado por Gayle Rubin nos anos 1970, ou ainda, nas teorias *queer* ou de pós-gênero desenvolvidas no final dos anos 1990 (Butler 2003; 2011; Preciado, 2002), o esforço central era o de garantir que as concepções "mulher" e "homem" ultrapassassem os limites dos dados naturais, assumindo suas interpretações subjetivas, frutos dos sistemas políticos subjacentes.

Entre a década de 1950 e 1980, os estudos sobre as relações sociais baseadas no gênero foram traçados quase exclusivamente como sinônimo de "estudos da mulher" (Piscitelli, 2002). A razão do forte entranhamento entre uma categoria epistemológica em processo de formalização e um sujeito social específico pode ser explicado pela estreita associação entre essas intelectuais e o movimento feminista organizado na Europa e nos Estados Unidos. Logo, uma demanda mesclou-se à outra: a necessidade de se eleger uma ferramenta teórica capaz de explicar as diferenças sexuais (de reprodução e de representação) dos indivíduos surge em decorrência da necessidade de se continuar lutando pelos direitos da mulher, entidade social recém-eleita como sujeito político, emancipando-a das subordinações masculinas em todos os níveis da sociedade ocidental. Portanto, em um momento inicial, as discussões acadêmicas complementaram as pautas deste movimento, justificando a correlação direta entre os primeiros estudos sobre gênero e o sujeito *mulher*.

Conforme o gênero foi sendo absorvido pelas diversas vertentes teóricas e práticas do movimento feminista enquanto uma *categoria útil de análise* (Scott, 1995), as desigualdades de poder também foram postas em evidência. Reconhecer que os homens e mulheres desempenham funções sociais diferentes apenas pelo fato de assim se designarem, e que essas funções estão recobertas de maior ou menor prestígio social, já tinha sido o primeiro passo dado. Desconstruir paradigmas de gênero, combater a violência contra a mulher e promover maior equidade entre os indivíduos se estabeleceram como os próximos desafios. Em certa medida, podemos afirmar que a oficialização do conceito nos anos 1980 e o fortalecimento dessas organizações político-acadêmicas de mulheres são indissociáveis (Franchetto *et al*, 1981).

Entretanto, o *pensamento feminista* não se constitui em um todo homogêneo ou concordante. Diversas foram as correntes que tentaram, a seu modo, produzir as causas das assimetrias e exclusões percebidas e esquematizadas por diferentes teóricas e militantes. Feminismo da igualdade, feminismo da diferença, tendências socialistas e radicais, motivações econômicas ou biológicas, reformulações culturais desde modelos analíticos inspirados em Lévi-Strauss e Freud, criação do conceito de patriarcado, relativização do mesmo, enfim, diversas foram as análises propostas para as origens e superação da opressão social da mulher.

Dos anos 1990 em diante, porém, começaram a surgir críticas internas que apontavam as limitações nas teorias propostas até então. Buscar a gênese da hierarquia de gênero parecia improvável ou desvantajoso dentro dos parâmetros da história social. A perspectiva da construção social e cultural do gênero deveria ser intensificada, pois, em certa medida, os esquemas analíticos criados nas décadas anteriores ainda mantinham pressupostos implicados na natureza, principalmente os que se estendiam às determinações da reprodução na divisão sexual do trabalho: os pares de oposição *natureza/prole/casa/mulher X cultura/labor/público/homem* parecia se perpetuar, em algum nível, nas interpretações feministas iniciais, independente das correntes adotadas. Segundo as pensadoras críticas, as discussões sobre desigualdade de gênero haviam formado um ciclo de justificativa no qual a experiência explicava as diferenças ao mesmo tempo que as diferenças explicavam a experiência. Como demonstrada em Scott (1994), a grande virada pós-moderna da filosofia e da teoria social incide sobre os estudos de gênero e apresenta saídas.

Inspirados em clássicos do pós-estruturalismo como Foucault e Deleuze, os esforços de compreensão dessas autoras passam a se concentrar nos processos de construção e sustentação da opressão/desigualdade entre homens e mulheres, substituindo o interesse em um início hipotético desta opressão. Afinal, tentar encontrar um marco zero é pressupor que a experiência feminina e a experiência masculina possam ser, em um ponto primordial, a mesma em qualquer lugar do mundo, tornando-se específica *a posteriori*. O objetivo era desconstruir a ideia de universalização da mulher e da subordinação feminina (Piscitelli, 2002).

Enquanto processo, as assimetrias de gênero seriam construídas nos interesses discursivos mais abrangentes da vida política e social, em suas diversas instâncias – família, economia, saber biomédico, rituais religiosos, etc. Assim, o gênero, da forma tomada por Scott, é definido como uma organização social da diferença sexual, isto é, um artifício analítico construído na relação dos indivíduos com os símbolos e instituições para conferir sentidos particulares a aparência sexual de cada um.

O que não significa que gênero reflita ou implemente diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres mas sim que gênero é o saber que estabelece significados para as diferenças corporais. Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo, incluídos aí os órgãos reprodutivos femininos, determina univocamente como a divisão social será definida (Scott, 1994, p. 13).

A premissa assumida se apoiou, então, na ideia de *identidades* feminina e masculina variáveis e contextuais, uma vez que dependeriam da sistematização de instituições e discursos de poder para existirem, assim como os corpos e as relações socioculturais estabelecidas entre eles são construídos e interpretados sob circunstâncias históricas particulares. As distinções sexuais servem de instrumentos para a formação de categorias sociais, mas isso não implica afirmar que todas as sociedades elaboram os mesmos desdobramentos (Machado, 2010).

Em Butler (1998), a ruptura é ainda maior. Para a autora, é o gênero que vai definir o sexo, pois é através das construções sociais das categorias masculino e feminino que são elaboradas as noções

em torno do indivíduo sexuado. São os discursos culturalmente informados sobre os fenômenos da natureza que, de modo normativo, classificam corpos, desejos e sujeitos, hierarquizando-os.

Além das disputas no campo teórico e reflexivo, o movimento feminista propõe, por intermédio dos debates de gênero, transformações na estrutura das sociedades modernas. Ao questionar o suposto caráter natural da subordinação das mulheres, evidenciando os antecedentes sociais desta condição, as pensadoras e militantes defendiam que o que se é construído pode ser modificado.

É neste sentido que a naturalização das relações assimétricas entre homens e mulheres começa a ser enfrentada. Uma perspectiva construtivista dos papéis sexuais e de gênero entra em cena a fim de elaborar argumentos que atestam a arbitrariedade com a qual essas funções desiguais foram, ao longo dos períodos históricos, construídas e estabelecidas pelas associações masculinas e culturais de poder (VANCE, 1995). Ao retirar a origem das relações generificadas do regime da natureza (imutável) e as outorgar ao regime da cultura (variável), este processo dá chance à transformação. Logo,

alterando as maneiras como as mulheres são percebidas seria possível mudar o espaço social por elas ocupado. Por esse motivo, o pensamento feminista colocou reivindicações voltadas para a igualdade no exercício dos direitos, questionando, ao mesmo tempo, as raízes culturais destas desigualdades. As feministas trabalharam em várias frentes: criaram um sujeito político coletivo - as mulheres - e tentaram viabilizar estratégias para acabar com a sua subordinação (Piscitelli, 2002, pp. 9-10)

Porém, é importante ressaltar um ponto central: historicamente, os movimentos de mulheres organizadas sempre zelaram por direitos. Na virada dos séculos XIX e XX, as sufragistas europeias garantiram às mulheres de alguns daqueles países meios de exercício legal da cidadania, em particular no que se refere às possibilidades legítimas de voto, de propriedade privada e de acesso à educação – inspirando manifestações semelhantes em outras regiões do mundo. Com o passar dos anos, a luta das mulheres se consolidou enquanto fenômeno relevante e transformador da dinâmica social ocidental, uma vez que insistia em revisitar de forma crítica as noções de identidade e instituição politicamente *naturalizadas*. Dessa forma, podemos afirmar que a principal motivação deste tipo de organização foi precisamente o anseio e a disputa por direitos de sujeitos coletivos antes subjugados (Piscitelli, 2002; Pinto, 2003).

Sobretudo em sua roupagem mais contemporânea, nos denominados ‘feminismos pós-coloniais’ (Lugones, 2015), o foco está para além da demonstração de que mulheres e homens estão dispostos de forma hierárquica nos tecidos sociais específicos, ou na busca pelos primórdios da opressão da mulher nas sociedades modernas. Escapando da armadilha de circunscrever uma pretensa *mulher universal* imersa em relações culturais variadas, as chamadas feministas interseccionais buscam desestabilizar as noções originadoras deste sujeito categórico, destacando o modo como distintas representações étnicas, históricas, geográficas e culturais determinam distintas posições de prestígio entre as próprias mulheres e destas com o poder masculino (bell hooks, 1984; Creshaw, 1994; Lorde, 1984; Piscitelli, 2008).

As discussões atuais visam, portanto, explicitar de qual maneira outros marcadores sociais da diferença atuam no sistema moral, ético e político, e de que modo essas classificações identitárias produzem cidadãs portadoras de mais ou menos direitos e privilégios. Em outras palavras, uma das contribuições destes feminismos no debate em questão se dá a partir das reflexões conjugadas sobre gênero, sexualidade, raça, classe, geração, etnia, religião, etc., na intenção de promover rupturas profundas nas estruturas violentas e assimétricas, colaborando com as conquistas por maior justiça social.

AVANÇOS E RESISTÊNCIAS

Ao evidenciar o caráter socialmente construído dos discursos e instituições sobre os sujeitos – com ênfase na mulher –, o pensamento feminista abriu caminho para atrelar problemas aparentemente privados às questões públicas. A concepção da mulher como sujeito político e de direito acarretou, em consequência, a “politização” de sua condição, demandando, por sua vez, atenção e recursos coletivos (Farah, 2004).

O “direito das mulheres” passou, doravante, a ser assegurado frente aos diversos sistemas culturais que organizam as diferenças sexuais dos sujeitos.

O artigo 38 da Conferência Mundial sobre Direitos Humanos afirma a importância de se trabalhar no sentido da eliminação de todas as formas de violência contra as mulheres na vida pública e privada (...) e da erradicação de quaisquer conflitos que possam surgir entre os direitos da mulher e as consequências nocivas de determinadas práticas tradicionais ou costumeiras, do preconceito cultural e do extremismo religioso. Assim, na Declaração de Viena, a defesa dos direitos e a diversidade cultural não podem prevalecer se contrárias aos direitos humanos das mulheres a não violência. Do mesmo modo, a vida privada se torna espaço onde os direitos das mulheres devem ser assegurados, assumindo que modelos familiares ancorados em tradições culturais devem se adequar ao acordado em relação aos direitos humanos das mulheres (Machado, 2010, p. 89).

No Brasil, o movimento feminista, impulsionado na década de 1970 pelo momento instável em que o país se encontrava, participou ativamente do processo de redemocratização das instituições públicas. Com isso, as ativistas se aproximaram de grupos de mulheres mais vulneráveis, tornando o feminismo brasileiro mais sensível às desigualdades sociais do que em outros países do mundo. Enquanto o movimento norte-americano preocupava-se em garantir os direitos individuais das mulheres, aqui estávamos mais alinhados aos direitos sociais. “O problema das mulheres trabalhadoras” norteou grande parte das bandeiras por assistência em questões como saúde, violência e participação no mercado de emprego (Moraes e Sorj, 2009; Pinto, 2003).

As reformas na Constituição e nos programas governamentais contaram com forte participação dos movimentos sociais, inclusive colocando a mulher na qualidade de sujeito social da mudança. Além das desigualdades de classe, pontos específicos como a oferta de creches e contraceptivos gratuitos e o combate à violência de gênero convergiram com os levantes feministas. Ao final dos anos 1980, os movimentos se fragmentaram e a descentralização das políticas foi intensificada, sobretudo na área da Saúde. Ou seja, foi posto em prática a execução

de um programa assistencial realizado por meio de parcerias locais (estados, municípios, ONGs etc.) e de maneira focalizada (Moraes e Sorj, 2009; Pinto, 2003; Farah, 2004).

Hoje, o sistema de proteção social se baseia nessa dupla condição: de um lado, os direitos sociais garantidos por meio da figura da cidadania, reforçada com a Constituição de 1988; do outro, a tendência de reduzir o Estado, em consonância com o viés neoliberal adotado pelo país a partir da década de 1990. Além disso, a tendência à descentralização acaba por eleger a entidade “família” enquanto sujeito ativo e fundamental no provimento de bem-estar da população. Com isso, o Estado Nacional dilui a responsabilidade coletiva sobre uma questão ou grupo social, centrando, por sua vez, tal responsabilidade no indivíduo ou na própria família, ambos campos privados de decisões. O foco recai nas mulheres pobres, reconhecidas como o segmento mais vulnerável da população alienada de direitos – e não à toa os programas de redistribuição de renda as elegem como titulares dos benefícios sociais. Esta dinâmica é denominada “neofamilismo” (Teixeira, 2010).

O neofamilismo, entretanto, não promove qualquer tipo de alteração nas estruturas desiguais de gênero. As concepções de papéis sexuais e parentesco adotadas pelo Estado são tradicionalistas, designando às mulheres a função de reprodução, privada, com inserção participativa apenas no cuidado doméstico ou pequenas atividades manuais. Concentrar as assistências sociais nessas mulheres, apesar de significar grandes avanços no combate à pobreza de maneira geral, não vem acompanhada de políticas que de fato tratem das potências sociais desses sujeitos e da inserção legítima delas no mercado de trabalho. Reproduzindo os estereótipos de gênero, os programas de proteção social deste tipo garantem a ascensão social de parte significativamente desamparada da sociedade, mas perdem a oportunidade de promover também uma mudança das relações simbólicas e estruturais de subordinação feminina.

No caso específico do Programa Bolsa Família, principal iniciativa do governo brasileiro no combate à fome e à miséria, o sucesso do programa depende da administração municipal onde ele é operacionado (cidades cujos serviços sociais funcionam, o PBF tende a também funcionar), da adesão da população ao sistema de benefícios e do cumprimento por parte das famílias, ou seja, das mulheres, dos requisitos obrigatórios para sua manutenção. Embora o PBF seja projetado sob a concepção neofamilista de proteção social – e assim reproduza uma noção estereotipada da divisão sexual do trabalho – alguns avanços puderam ser percebidos.

Segundo Teixeira (2010), uma das principais mudanças que o Programa Bolsa Família proporcionou às mulheres foi a possibilidade de as beneficiárias romperem com aquilo que a autora chamou de “rotina de clausura”. Teixeira observou que os espaços de interação promovidos pelo PBF (cursos, assembleias locais, reuniões escolares, etc.) são os únicos disponíveis, fora do lar, onde essas mulheres podem se encontrar e desempenhar outra função além da maternidade e dos serviços domésticos. Como são elas as principais responsáveis pelo cuidado da família e vivem em situação de vulnerabilidade social, as beneficiárias, em sua grande maioria, não estão inseridas no mercado formal de trabalho, possuem menos escolaridade e menos recursos públicos de assistência e saúde do que a média nacional para as mulheres brasileira. Relatam, ainda, um grande sentimento de solidão, restando apenas os cultos ou os programas televisivos como fonte de lazer cotidiano. Deste modo, os cursos e, conseqüentemente, os produtos manufaturados resultantes, se constituem como única renda e como um meio de adentrar à esfera pública de relações.

Porém, os limites de transformação são evidentes. Apesar de as mulheres afirmarem importante satisfação em participar destes outros espaços no âmbito do PBF, tal estratégia, isolada, não é suficiente para ressignificar a estrutura de gênero desigual e conservadora na qual as beneficiárias estão colocadas. Como dito anteriormente, o desafio ainda é o de fomentar políticas de acesso a direitos sociais que de fato trate dos potenciais das mulheres e de uma inclusão efetiva delas no mercado de trabalho (renda confiável somadas às rotas de emprego sustentáveis).

Outro exemplo são os programas de saúde focados nas mulheres. Com início na segunda metade do século XX, a luta pelos direitos sexuais e reprodutivos da mulher buscou promover a emancipação social e política feminina por intermédio do controle de seu próprio corpo, do conhecimento de sua sexualidade, do desfrute de seu prazer e da recusa do sexo e da gravidez indesejados. Alavancados pelo movimento feminista, esses direitos são, hoje, pauta das agendas públicas de saúde e bem-estar social, não só das mulheres, mas da população de maneira geral (Correa e Petchesky, 1996).

A possibilidade de as mulheres tomarem decisões informadas acerca de sua sexualidade e fecundidade, conjugada à possibilidade de levar a escolha adiante, com integridade e controle das suas funções corporais (socialmente mediadas) é a definição do conceito de direitos sexuais e reprodutivos utilizada por Correa e Petchesky (1996). De acordo com os autores, esta não é uma noção restrita ao Ocidente, sendo discutida por Ásia, África e América Latina, ainda na década de 1980.

Aqui no Brasil, algumas metas foram alcançadas, como, por exemplo, o dispêndio gratuito de pílulas anticoncepcionais e preservativos masculinos nos postos de atendimento do Sistema Único de Saúde. Os programas de planejamento familiar gratuito e voltados não apenas à mãe, também representam um relevante avanço. Ter condições de escolher o tamanho de sua prole e conhecer os meios possíveis para o exercício desta vontade, garante às mulheres um direito fundamental de autodeterminação, ao mesmo tempo que equipara, de forma não isolada, as responsabilidades de homens e mulheres para com seus filhos.

No entanto, os programas públicos de saúde, em sua maioria, não incorporaram a perspectiva feminista suscitada nos movimentos sociais. O principal sintoma deste afastamento é o fato de os programas reproduzirem a noção de mulher inseparável à imagem de mãe, não oferecendo ferramentas concretas de rupturas com alguns dos estereótipos que fomentam esta correlação normativa. Questões imprescindíveis como o debate sobre aborto e esterilização feminina passam ao largo dos departamentos responsáveis pela elaboração de políticas porque, em última instância, contrariam a ordem natural de reprodução à qual a mulher está submetida. Tal concepção afeta igualmente as políticas de atendimento às mulheres transexuais, que permanecem à mercê do sistema de saúde e resistem na luta diária por atendimento digno, amplo e respeitoso de sua condição e identidade. Mais uma vez se perde a oportunidade de romper com as estruturas simbólicas e materiais que hierarquizam os gêneros.

No caso da violência contra a mulher, as abordagens feministas conseguiram converter o fenômeno em conceito e o classificaram como “quase universal”. As agressões sexuais e conjugais viraram assunto público nos anos 1980, após divulgados casos de óbito de mulheres assassinadas por seus parceiros, posteriormente absolvidos sob justificativa de “crime da honra”. Assim, esse tipo de

delito foi retratado com base em sua forma mais extrema e limiar, transformando-os, conseqüentemente, em algo *excepcional*, cometidos por homens *doentes* ou *descontrolados* e ofuscando o fato de que a violência é comum e provável dentro das relações desiguais de gênero em qualquer casal. Segundo Portella e Ratton (2015), esta concepção *extra-ordinária* da agressão às mulheres se constituiu como alicerce moral das primeiras políticas de assistência às vítimas no Brasil.

Ainda nos anos 1980, foram criadas as Delegacias de Atendimento às Mulheres (DEAMs) e os serviços de saúde voltados ao atendimento de vítimas de estupro². O princípio por detrás da proposta de criação das DEAMs era o de agir sobre o mundo privado através da implementação de um aparato legal, conferindo o caráter jurídico inédito a este tipo de intervenção, e trazendo, por fim, a impessoalidade necessária para se lidar com a agressão contra a mulher nos moldes modernos das garantias de direitos sociais. O objetivo era desarticular a família tradicional a fim de proteger a parte feminina das violências previstas na relação hierárquica de gênero historicamente consolidada da qual fazia parte. Entretanto, o que se viu foi uma realidade diferente da esperada pelas feministas proponentes do programa. A maior parte das vítimas que procuraram as delegacias especializadas pareciam não se interessar em ingressar no mundo da impessoalidade da lei, mas sim trazer o agente policial para mediar e resolver os conflitos de sua vida privada, repactuando suas relações conjugais mediante a “bronca” no companheiro envolvido na denúncia (Sorj; Moraes, 2009).

De uma forma geral, o desenvolvimento de mecanismos institucionais para o enfrentamento à violência, idealizados ao longo dos anos, construíram uma pauta de luta e assistência progressivamente mais atenta às discussões de gênero e as especificidades das respostas locais aos programas implementados, convertendo-se na garantia do direito à não violação física, moral ou psicológica das mulheres. As estratégias foram de tempos em tempos reformuladas e atualmente, o conjunto de políticas a disposição do combate a violência contra a mulher abrange desde as Delegacias Especiais (criadas em 1985) até a aprovação da Lei do Feminicídio em 2012, passando ainda pela estruturação de juizados especializados e pela Lei Maria da Penha de 2006 (Portella; Ratton, 2015; Moraes; Sorj, 2009).

A despeito das significativas mudanças, muitos autores ainda afirmam que o abismo entre as discussões de gênero levantadas pelos movimentos sociais e a elaboração de políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher pelo Estado, persiste:

A história dos movimentos feministas no Brasil foi assim marcada por conquistas significativas no que diz respeito a seus objetivos legais. Contudo, o que fica evidente nos debates em torno das delegacias de defesa da mulher e mais recentemente em torno da Lei “Maria da Penha” é o encapsulamento da violência pela criminalidade e o risco concomitante de transformar a defesa das mulheres na defesa da família (Debert e Gregori, 2008, p. 66).

Assim como acontece com as avaliações dos programas de saúde voltados à mulher – constantes já na década de 1970, mas que se concentram quase exclusivamente no viés reprodutivo e maternal da pessoa, no antes, durante e depois da concepção e chegada do bebê –,

² Antes da inauguração das delegacias, a ONG S.O.S. Mulher atuava no atendimento às mulheres vítimas de violência

esses autores reiteram a complexidade da implementação de uma agenda feminista universalista e igualitária de combate a violência sexual, doméstica e familiar frente aos contextos locais onde essas relações se estabelecem.

CONCLUSÃO

Conforme o pensamento feminista foi se consolidando ao longo dos anos, a mulher foi se estabelecendo definitivamente como sujeito social e parte crucial das mudanças em prol da diminuição das desigualdades. Das discussões sobre gênero é possível transformar as perspectivas sobre os processos de sociabilização feminina. O gênero e o feminismo, em última instância, complexificaram os sistemas de identificação, classificação e normatização social antes reduzidos, na grande maioria das análises acadêmicas e políticas, às experiências externas impostas pela natureza ou pela cultura. Ademais, o advento do feminismo põe à prova estruturas cujos discursos e instituições geram assimetrias – bem como manifestações legitimamente violentas de subordinação e dominação – entre mulheres e homens.

Atualmente, a impressão causada em boa parte das pensadoras e ativistas feministas é de que os esforços em sofisticar a linguagem dos direitos precisam ser retomados e intensificados. Tanto o combate à pobreza quanto as questões relativas à Saúde da mulher, por exemplo, parecem manter os referenciais de gênero ainda atreladas a uma interpretação tradicionalista, reforçando assimetrias e não reconhecendo as interseções entre identidade feminina, classe, cor e geração etc. e bem-estar social. Ao que parece, a maioria das políticas nacionais de enfrentamento das desigualdades e opressões, mesmo as que dialogam diretamente com as hierarquias de gênero, insiste em permanecer alheia às demandas por direitos sociais, sexuais e reprodutivos pensados/construídos segundo as proposições do movimento feminista.

Entendemos que se não forem questionadas as estruturas tradicionais de desenvolvimento dos papéis sexuais e de gênero dos sujeitos – maior legado que o debate feminista pode trazer aos gestores de políticas públicas e a sociedade de uma maneira geral – corre-se o risco de se manter intactas as hierarquias de poder entre homens e mulheres, e assim, permanecendo intactas a condição de reprodução das muitas assimetrias. Se estamos assumindo que as políticas públicas têm como finalidade transformar efetivamente o cenário cultural do país, é preciso, somado aos aportes legais, alçar em definitivo o sujeito feminino a posição de “ser social” possuidor de agência política, entendendo que as relações desiguais nas quais se encontram não foram determinadas pela natureza, mas sim, são historicamente construída e, portanto, passível de modificação. Desde o momento em que as políticas públicas passam a compreender a mulher não como sujeitos homogêneos, submissos ou despossuídos de agência, elas potencializam a emancipação das mesmas frente às desigualdades simbólicas prescritas.

Finalmente, a incorporação dos debates em torno da desconstrução das assimetrias de gênero nas políticas de assistência e a categorização da mulher enquanto um ser público nos são tarefas fundamentais para esta década. É papel do Estado prover as condições para a prática da autonomia feminina, diminuindo o abismo entre as discussões de gênero e a criação de programas sociais. A garantia de direitos é um importante vetor de transformação social.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- bell hooks. "Black Women: Shaping Feminist Theory". Em: *Feminist Theory from Margin to Centre*. New York: South End Press, 1984.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Abingdon: Taylor & Francis, 2011.
- _____. "Fundamentos contingentes: O feminismo e a questão do 'pós-modernismo'". *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998, pp. 11-42.
- _____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- CORREA, Sonia [e] PETCHESKY, Rosalind. "Direitos sexuais e reprodutivos: Uma perspectiva feminista". *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 6, n. 1-2, 1996, pp. 147-177.
- CRESHAW, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". Em: FINEMAN, Martha Albertson [e] MYKITIUK, Rixanne (eds.). *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge. 1994, pp. 93-118.
- DEBERT, Guita Grin [e] GREGORI, Maria Filomena. *Violência e gênero: Novas propostas, velhos dilemas*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, vol. 23, n. 66, 2008, pp. 165-185.
- FARAH, Marta Ferreira Santos. "Gênero e políticas públicas". *Estudos feministas*, vol. 12, n. 1, 2004, pp. 47-71.
- FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura V. C. [e] HEILBORN, Maria Luiza. "Antropologia e Feminismo". Em: *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, v. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- LORDE, Audre. "Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference". Em: *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA. Press, 1984, pp. 114-123.
- LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial". *Estudos Feministas*, vol. 22, n. 3, 2015, pp. 935-952.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo em movimento*. São Paulo: Francis, 2015.
- MEAD, Margaret. *Sexo y temperamento*. São Paulo: Abril, 1947.
- MORAES, Aparecida Fonseca. "Universal e local nas expressões da violência conjugal". *Revista de Ciências Sociais (RBCS)*, vol. 37, n. 2, 2006, pp. 60-78.
- NICHOLSON, Linda. "Interpretando o gênero". *Estudos Feministas*, vol. 8, n. 2, 2000, pp. 9-41.
- PINTO, Céli Regina. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: FPA, 2003.
- PISCITELLI, Adriana. "Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras". *Sociedade e cultura*, vol. 11, n.2, 2008, pp. 263-274.
- _____. "Re-criando a (categoria) mulher". *Textos didáticos*, n. 48, 2002, pp. 7-42.
- PORTELLA, Ana Paula [e] RATTON, José Luiz. "A teoria social feminista e os homicídios: o desafio de pensar a violência letal contra as mulheres". *Revista Semestral do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar*, vol. 5, n. 1, 2015, pp. 93-118.
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of sex". Em: REITER, Rayana (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- _____. "Pensando sobre Sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade". *Cadernos Pagu*, vol. 21, 2003, pp. 1-88.
- SCOTT, Joan. Prefácio a "Gender and politics of history". *Cadernos Pagu*, n. 3, 1994, pp. 11-27.
- _____. "Gênero, uma categoria útil de análise histórica". *Educação e Realidade*, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, 1995, pp. 71-99.

- _____. “O enigma da igualdade”. *Estudos feministas*, vol. 13, n. 1, 2005, pp. 11-30.
- SORJ, Bila [e] MORAES, Aparecida Fonseca. *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.
- TEIXEIRA, Marlene. “As políticas de enfrentamento à pobreza e o cotidiano das mulheres”. Em: COSTA, Albertina; ÁVILA, Maria Betânia; SILVA, Rosane; SOARES, Vera [e] FERREIRA, Verônica. *Divisão sexual do trabalho, Estado e crise do capitalismo*. Recife: SOS Corpo, 2010.
- VANCE, Carole S. “A antropologia redescobre a sexualidade: Um comentário teórico”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 5, n. 1, 1995, pp 7-32.

(HOMO)SEXUALIDADES MASCULINAS EM CABO VERDE: UM CASO PARA PENSAR TEORIAS ANTROPOLÓGICAS E MOVIMENTO LGBT EM ÁFRICA¹

MALE (HOMO)SEXUALITIES IN CABO VERDE: A CASE TO THINK ABOUT ANTHROPOLOGICAL THEORIES AND LGBT MOVEMENT IN AFRICA

FRANCISCO MIGUEL²

DOUTORANDO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Resumo: A partir de pesquisa etnográfica realizada no arquipélago de Cabo Verde, o presente ensaio tem por objetivo refletir sobre as convergências e divergências das teorias antropológicas sobre gênero e sexualidade, no que elas auxiliam à análise dos dados sobre a (homo)sexualidade masculina e o movimento LGBT. O objetivo aqui é conciliar uma perspectiva de modelos típico-ideais de sexualidade masculina em Cabo Verde, com a teoria da performatividade queer e os estudos teóricos e etnográficos da etnologia africana para se chegar a uma síntese possível. Ao fim, pretende-se demonstrar como os debates teóricos reverberam nos movimentos LGBT no continente e as críticas nativas às ideias deles remanescentes.

Palavras-chave: homossexualidade masculina; movimento LGBT; teoria queer; teoria antropológica; Cabo Verde

Abstract: Based on ethnographic research carried out in Cabo Verde, the present essay aims to reflect on the convergences and divergences of the anthropological theories on gender and sexuality in which they help the analysis of the data on the male (homo)sexuality and the LGBT movement. The objective here is to reconcile a perspective of typical-ideal models of male sexuality in Cabo Verde with the queer performativity theory and the theoretical and ethnographic studies of African ethnology to arrive at a possible synthesis. At the end, it is intended to demonstrate how the theoretical debates reverberate in the LGBT movements in the continent themselves and the native critics to the ideas of them remnants.

Keywords: male homosexualities; LGBT movement; queer theory; anthropological theory; Cabo Verde

¹ Este artigo foi apresentado como trabalho final no curso Seminário de Teoria Antropológica, do PPGAS/UnB, ministrado pela professora Lia Zanotta Machado, a quem agradeço pelas críticas a ele dirigidas. Aproveito para agradecer aos colegas de turma Alexandre Fernandes, Eliane Monzilar, Francisco Apurinã, Anderson Vieira, Carolina Perini, Cíntial Engel, Sara Morais e Uriel Irigaray pelas instigantes discussões. Por último, agradeço aos pareceristas desta Revista, as revisões atentas e as sugestões generosas, assim como pelo trabalho da editora.

² Doutorando em antropologia social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB, Brasil), mestre em antropologia pelo mesmo programa e graduado em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). E-mail: fvmiguel@gmail.com

INTRODUÇÃO

A sexualidade africana já fora objeto de pesquisas antropológicas clássicas³, interessadas em determinar quais seriam as práticas sexuais africanas e de outros “primitivos” (LYONS; LYONS, 2004, p. 5; EPPRECHT, 2008, p. 34). Nesse sentido, ela frequentemente hipersexualizou os negros do continente (FANON, 1967, pp. 159-60; LYONS; LYONS; 2004, p. 131) e desde então contribuiu para a invisibilização dos desejos e práticas homossexuais (SPURLIN, 2001; 185). As pesquisas antropológica e histórica, no entanto, nos ajudam a compreender que os regimes de masculinidade – assunto caro a este ensaio – variam não somente entre os diferentes grupos sociais, mas também ao longo da história em todo o continente africano (UCHENDU, 2008, p. 13).

De acordo com Medrado e Lyra (2008):

As produções sobre as masculinidades, como objeto de estudo propriamente dito (...) têm início no final da década de 1980, a partir de trabalhos produzidos de maneira ainda pouco sistemática, com concentração em autores específicos e sem necessariamente se desdobrarem em uma discussão teórica, epistemológica, política e ética ampla e consistente sobre o tema (MEDRADO e LYRA, 2008, p. 810).

Seria apenas na década de 1990 que os estudos ganhariam uma sistematicidade e um aprofundamento epistemológico. Em “Handbook of Studies on Men and Masculinities” (2005) os autores dividem o campo de estudos sobre as masculinidades em quatro categorias: a organização social das masculinidades em suas “inscrições e reproduções” locais e globais; a compreensão do modo como os homens entendem e expressam “identidades de gênero”; as masculinidades como produtos de interações sociais dos homens com outros homens e com mulheres, ou seja, as masculinidades como expressões da dimensão relacional de gênero (que apontam expressões, desafios e desigualdades); a dimensão institucional das masculinidades, ou seja, o modo como as masculinidades são construídas em (e por) relações e dispositivos institucionais (CONNEL et al. *apud* MEDRADO e LYRA, 2008:810).

O presente ensaio inscreve-se principalmente no que seriam os três primeiros focos descritos pelos autores acima mencionados (CONNEL et al. *apud* MEDRADO e LYRA, 2008, p. 810), sem deixar de atentar para a dimensão do movimento LGBT como instituição promotora de novas sensibilidades masculinas. Neste sentido, trata-se aqui de um experimento sobre como venho lidando teoricamente, dentro do marco da tradição antropológica, com meus dados acerca das (homo)sexualidades⁴ masculinas na sociedade cabo-verdiana, em especial aquelas verificadas

³ Para uma história pormenorizada dos estudos sexualidade em África, consultar Hendriks (2015).

⁴ Coloco o prefixo “homo” entre parênteses para sugerir que a categoria homossexualidade é uma categoria ocidental que deve ser sempre colocada em suspensão quando se trata das sexualidades e dos afetos de outros povos. A existência dela entre aspas permite relativizá-la, apenas fazendo uso dela quando os contextos etnográficos específicos de alguma forma sustentem essa tradução. De qualquer forma, as categorias analíticas antropológicas que pretendem cobrir a diversidade sexual humana ainda são frágeis, principalmente quando expostas às análises comparativas transculturais. Faço uso dela entre aspas sempre que tratar tanto da homossexualidade em si quanto da sexualidade, em termos, mais amplos.

na Ilha de São Vicente⁵. Portanto, pretendo aqui primeiro conjugar no plano teórico uma análise de modelagem sistêmica e outra performativa a respeito da sexualidade masculina nativa. Isso significa dizer que trabalharei em princípio com modelos de gênero e sexualidade típico-ideais uma vez que eles auxiliam na estabilização e objetificação de uma dada realidade social. Quando os modelos não derem conta de explicar as margens, as transições e os novos arranjos, acionarei a teoria da *performatividade queer*, aplicando suas diferentes chaves interpretativas. E, ao final, quando nem estas forem capazes de dar conta de sujeitos específicos, acionarei as formulações teóricas das ciências sociais africanas, assim como as críticas nativas aos movimentos LGBT no continente, buscando uma síntese possível entre todos esses saberes.

ANÁLISE DE MODELAGEM SISTÊMICA

Início este ensaio com as formulações do antropólogo inglês Peter Fry que, na década de 1970, etnografou a relação entre homossexualidade e candomblé, na periferia da cidade de Belém, norte do Brasil (FRY, 1982). Em “Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”, o autor pretendeu:

Investigar a construção das categorias sociais que dizem respeito à sexualidade masculina no Brasil, numa tentativa de desfocar a discussão da sexualidade do campo da medicina e da psicologia para colocá-la firmemente no campo da antropologia social (FRY, 1982, p. 87).

Se hoje a antropologia social já se constituiu como campo legítimo de investigação científica para a sexualidade, a partir de um processo de “desentranhamento da sexualidade” para o seu “reentranhamento etnográfico” (DUARTE, 2004), darei ênfase aqui ao exercício empreendido por Fry de sistematização de dois modelos ideais para tratar da sexualidade masculina em Cabo Verde. Modelos estes que, apesar de serem construídos em outro quadro de referência empírica – o Brasil –, podem nos servir como modelo teórico eficaz para Cabo Verde. Esses modelos teriam sido criados a partir do interesse do pesquisador não em tratar dos comportamentos sexuais em si, mas dos discursos e retóricas a respeito do sexo (FRY, 1982, pp. 88-9)⁶.

Em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), pretendi investigar não só as retóricas dos meus interlocutores a respeito da (homo)sexualidade masculina, mas também dar o segundo passo, ou seja, investigar como são seus comportamentos sexuais e as sutilezas das

⁵ Os dados aqui contidos são frutos da minha pesquisa de mestrado, em que realizei um trabalho de campo de 43 dias, em 2013, nas Ilhas de Santiago e São Vicente, cujas principais cidades são, respectivamente, Praia e Mindelo. Dei especial atenção para esta última. Entre meus principais interlocutores havia artistas, que trabalhavam como atores, carnavalescos e costureiros. Havia também estudantes das universidades locais em cursos de jornalismo, direito, turismo e ciências sociais, havia produtores de eventos, um professor de educação física, outro de inglês, um cabeleireiro e maquiador e um escriturário em uma companhia marítima. Entre as *travestis*, há quem tivesse seu pequeno comércio, outras se prostituíam e algumas delas ainda estudavam. O intuito da pesquisa era etnografar a homosociabilidade, a homossexualidade e o movimento LGBT local.

⁶Em suas próprias palavras: “não pretendo discutir o comportamento sexual em si. Basicamente estou, neste momento, interessado em discutir o que é que as pessoas dizem que fazem e o que acham que deveria ser feito e menos preocupado com o que as pessoas fazem de fato”. Em recente comunicação pessoal com o autor, ele fez questão de enfatizar que seus modelos não seriam exatamente “seus”, mas seriam profundamente devedores das ideias de igualdade/hierarquia do antropólogo Louis Dumont (1992).

estratégias do dia-a-dia (FRY, 1982:89). A perspectiva de análise dos discursos, tal como tomada por Fry (1982), além de colaborar para entender a realidade – uma vez que os discursos sobre sexualidade também produzem a própria realidade sexual – permite criar modelos de referência para o enquadramento de padrões aproximados do que encontro em incursões de pesquisa em duas ilhas de Cabo Verde, Santiago e São Vicente.

A primeira constatação de Fry é que suas categorias “homossexualidade” e “homossexual” não eram suficientes para descrever o sistema de representações encontrado em grupos populares na Belém de 1974. Aplicá-las, diz o autor, seria impor uma visão etnocêntrica sobre seus dados (FRY, 1982, p. 88). Isso porque, na periferia desta cidade, Fry encontra, em termos de sexualidade masculina, um sistema em que se dividem “homens” e “bichas”. Em suas próprias palavras:

A categoria “bicha” se define em relação à categoria “homem” em termos de comportamento social e sexual. Enquanto o “homem” deveria se comportar de uma maneira “masculina”, a “bicha” tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (gender role) feminino. No ato sexual, o “homem” penetra, enquanto a “bicha” é penetrada (...) o ato de penetrar e o de ser penetrado adquirem nessa área cultural, através dos conceitos de “atividade” e “passividade”, o sentido de dominação e submissão. Assim o “homem” idealmente domina a “bicha”. Além disso, a relação entre “homens” e “bichas” é análoga à que se estabelece entre “homens” e “mulheres” no mesmo contexto social, onde os papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados (FRY, 1982, p. 90).

Este sistema, que o autor classifica como “sistema A” é o mesmo modelo hegemônico encontrado por mim em meu trabalho na cidade do Mindelo, na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Naquela cidade, idealmente, os gêneros masculino e feminino são igualmente segregados e hierarquizados. Por lá, também os comportamentos sexuais dos “homens” e dos “gays” são, ideal e respectivamente, os de “ativo” e de “passivo”. E por último, em Cabo Verde, também os homens são pressupostos agirem de forma “masculina”, enquanto os gays e as *travestis*⁷ articulariam muitos dos signos femininos dispostos em sua cultura⁸.

Obviamente que há deslocamentos e recitações criativas desses signos de masculinidade/feminilidade nos corpos dos sujeitos, assim como as performances sexuais não são sempre tão cartesianas. Em outras palavras, esse modelo nunca se realiza perfeitamente, mas

⁷ É difícil estabilizar na escrita identidades sexuais que são etnograficamente fluidas. Assim, em Cabo Verde, a fronteira que separa gays e *travestis* é muito tênue e porosa. “Gay” é amplamente utilizado como categoria de auto identificação, mas sobre ela há pouco controle de significados pela discursividade nativa. No geral, nomeia-se com ela homens que de alguma forma exibem e carregam consigo símbolos ligados fortemente ao tido como feminino, mas que, no limite, não se percebem mulheres. A identidade *traveste* diz respeito não somente a classificações por intensidades de masculinização/feminilização dos corpos, mas também reverbera posições de classe. No geral, porém, as *travestis* são aquelas que nasceram com órgãos genitais masculinos, são pessoas mais pobres que, ao desejarem ser *mulher* mantêm seus corpos ao máximo feminilizados e que advogam, por vezes, esta identidade para si. A grafia distinta pretende marcar não somente uma distinção fonética da língua crioula em relação à língua portuguesa, mas também demarcar que a identidade *traveste* se diferencia das travestis brasileiras, por nunca terem seus corpos transformados por próteses de silicone e por tratamentos hormonais, tecnologias nem sempre desejáveis, não disponíveis localmente e inviáveis do ponto de vista econômico para elas.

⁸ Em relação ao enquadramento teórico das práticas sexuais de fato, sobre as recitações criativas e os deslocamentos nos usos dos signos, recorrerei mais tarde à teoria *queer*.

opera como uma norma e é neste sentido que tais modelos de sexualidade propostos por Fry me servem aqui. Um aspecto, porém, que parece singular do modelo hierárquico encontrado em Cabo Verde é o rito do *mandar bocas*⁹, que inverteria os signos pressupostos no modelo proposto por Fry, quando os sujeitos gays são interpelados, a partir do comando “*Levam má bô*” (“Leve-me contigo”) a conduzir o ato sexual com os rapazes não gays¹⁰:

No caminho, em uma das calçadas da principal avenida do centro, passamos por um grupo de rapazes que mexeram conosco. Como falaram em crioulo, a princípio, eu entendi só parte da abordagem. Assim que passamos por eles, entendi perguntarem: “Vão dar hoje?”. Falaram umas duas vezes. Perguntei a Didi se era isso mesmo que tinham dito e ele confirmou. Não respondemos à provocação. Depois os rapazes falaram “levam má bô”, que Elzo e Didi me explicaram que em crioulo significava “Me leva contigo” (Diário de Campo, 27/09/2013).

É evidente que nos cortejos haja estratégias e agências dos sujeitos. Se os rapazes percebem que uma provocação como “vão dar hoje?”¹¹ não funciona, pois os ignoramos, e eles ainda estão desejosos de algo, outras estratégias serão acionadas. Quase sempre a tendência das próximas *bocas* é de serem mais brandas, mais claramente elogiosas, até o extremo de *levam má bô*, que sugiro inverter a relação de poder existente no ato, ao conceder aos sujeitos gays as rédeas dos próximos movimentos. Pois estes rapazes não-gays, bastiões da (hetero)norma e por ela protegidos, são quem, a princípio, parecem deter a vantagem no embate e na negociação. Ao solicitarem “me leva contigo”, invertem então o poder, seja pelo receio de não ter seu desejo atendido – e assumem com isso o risco da inversão da hierarquia – seja pela indisponibilidade de perpetuar aquele ritual demasiadamente. Em outras palavras, ao declararem “me leva contigo”, assumem de maneira quase incontornável seu desejo real, sua passividade ritual e com isso perdem sua vantagem inicial. Esse dado relativizaria (ou desafiaria), inclusive, perspectivas militantes de que tal prática social seria marcada única e exclusivamente por seu caráter homofóbico, ofensivo e violento (SILVA, 2015, p. 28).

Como venho insistindo até aqui, os modelos propostos por Fry são bons apenas enquanto modelos e, portanto, como um quadro de referência tipológico. Eles não dão conta – mas também não excluem – os aspectos performativos sempre cambiantes dos sujeitos. Assim, se uma inversão de poder dos papéis de gênero é constatada, e o representante do “feminino” emerge como detentor desse poder, isso não significa que a inversão de poder sempre operará desta forma, ou que este seja o único signo de inversão possível. Em outras palavras, no ato sexual em si, os

⁹*Mandar bocas* é uma expressão idiomática do crioulo cabo-verdiano que permite um conjunto mais ou menos alargado de significados. Pode, portanto, se referir tanto a fazer brincadeiras entre amigos, tidas como inocentes, até operar como deboches, insultos e humilhações. As bocas podem ser dirigidas aos alvos, por lá, típicos de troças e gozações, como as pessoas gordas, os muito magros, os do interior rural, os sem dentes, os efeminados, os muito estúpidos e quaisquer outros identificados como socialmente desviantes. Em minha dissertação (Miguel, 2014), tratei de algumas *bocas* mandadas por rapazes contra outros rapazes na cidade do Mindelo e que, ao olhar desatento, poderiam ser rapidamente classificadas enquanto insultos “homofóbicos”. Argumentei, porém, que esta não é a única interpretação possível localmente e que o *mandar bocas*, muitas vezes, é uma fase inicial do cortejo homoerótico entre os rapazes *sampadjudus*, demandado como performatividades viris pelos próprios sujeitos gays.

¹⁰ Utilizo o termo “não-gay” para me referir a todos os sujeitos que, apesar de habitar o universo homoerótico, não se identificam a partir de uma categoria (homo)sexual.

¹¹ Efetivamente, perguntavam sobre a concessão de nossos orifícios anais.

rapazes não gays mesmo sendo “ativos” sexualmente podem se “feminilizar” ao performarem a entrega das decisões do ritual aos gays. Se tais rapazes, à revelia do pressuposto no modelo, performatizam a passividade sexual, incorporam eles o feminino e o conferem eles mesmos legitimidade e poder a este aspecto do feminino.

Assim, o sistema hierárquico proposto por Fry pressupõe que:

As relações realmente desviantes (...) são as que ocorrem entre pessoas que desempenham o mesmo papel de gênero, isto é, entre uma “bicha” e outra ou entre um “homem” e outro. Essas relações são consideradas desviantes porque quebram a regra fundamental do sistema que exige que as relações sexuais-afetivas “corretas” sejam entre diferentes papéis de gênero ordenados hierarquicamente (FRY, 1982, p. 90).

Sabemos que os papéis de gênero na vida real não possuem a fixidez cartesiana proposta neste modelo, mas são construções contínuas e sem fim. Por outro lado, o modelo hierárquico proposto por Fry me auxilia a entender a maioria dos dados obtidos no Mindelo atual, se considerarmos que as categorias “*gay*” e “*traveste*” operam como análogas à “bicha”. No exemplo a seguir, quando a *traveste* mindelense Bela fala em “Cabo Verde”, está descrevendo um sistema que é mais encontrado nas classes mais baixas (RODRIGUES, 2010), mas que, de fato, não deixa de ser hegemônico no país:

- Nós em Cabo Verde, nós é gay, nós é traveste, mas nunca se envolver mais gay. Nós gostar de se envolver mais homem. Homem que não gostar de levar na bunda. Homem. Ihh... Nós gostar de homem, não gostar próprio de gay, diferente dos estrangeiros. No estrangeiro, gay gostar de gay. Mas nós não, nós é diferente (Entrevista com Bela. Mindelo, 09/10/2013).

Neste relato da *traveste* Bela observa-se uma analogia interessante entre as “bichas” da periferia de Belém e a maioria dos “gays”, “homossexuais” e “*travestes*”, com quem convivi no Mindelo. Contudo, Fry assume que o sistema encontrado na periferia de Belém, não é o único no Brasil, assim como também não é o único encontrado por mim atualmente no arquipélago. Lá como cá, há sistemas coexistindo e em competição (FRY, 1982, p. 91). Desta forma, um segundo modelo formulado por Fry, seria o modelo simétrico dos “entendidos”:

Com esta maneira de perceber a sexualidade masculina, as identidades sexuais são discriminadas não mais pelos itens 2 (papel de gênero) e 3 (comportamento sexual), uma vez que o “entendido” é definido como um personagem que tem uma certa liberdade no que diz respeito ao seu papel de gênero e a sua “atividade” ou “passividade”. O item que discrimina “homens” e “entendidos” neste sistema, é o item 4 (orientação sexual). O mundo masculino deixa de se dividir entre homens másculos e homens efeminados como no primeiro sistema, e se divide entre “heterossexuais” e “homossexuais”, entre “homens” e “entendidos” (FRY, 1982, pp. 93-4).

E o autor frisa que:

O “homem” não é o mesmo que no sistema anterior, pois naquele, o “homem” poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à “atividade”. Neste novo sistema,

o macho que se relaciona sexualmente com outro macho, mesmo “ativamente”, deixa de ser “homem mesmo” e vira “entendido” ou “homossexual”. Assim, neste novo sistema as relações sexuais aceitáveis são diferentes do sistema “A”. Agora, homens só devem se relacionar com mulheres, e “entendidos” com “entendidos” (FRY, 1982, pp. 94, grifo meu).

O trabalho da socióloga cabo-verdiana Claudia Rodrigues (2010) revela este mesmo sistema ideal emergindo entre seus interlocutores “homoafetivos” da elite da cidade de Praia, na ilha cabo-verdiana de Santiago. Tal fenômeno é possível de ser percebido neste depoimento de Apolo, um de seus interlocutores:

É um espanto e acaba por ser também um choque porque as pessoas não estão acostumadas a associar dois rapazes, másculos com atitudes masculinas, a serem gays... porque sempre associam com papéis efeminados... ou então quem come quem... isso que espanta as pessoas e o que os confunde e que os deixa de certa forma na dúvida (Depoimento de Apolo *apud* RODRIGUES, 2010, p. 79).

Parece que na elite da cidade da capital Praia e entre alguns sujeitos do Mindelo, este “sistema B”, descrito por Fry começa a ter ressonância. Como desenvolvi na dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), mesmo no Mindelo, onde o “modelo hierárquico” é hegemônico, começa a haver alguma pressão “modernizante” de substituição pelo “modelo simétrico”, ainda que quase nunca tal se realize. Isso devido a pressões do movimento LGBT internacional e local, às telenovelas brasileiras expondo os valores da homoafetividade em horário nobre, ao sucesso de publicização das teses científicas sobre sexualidade, suas experiências imigratórias e devido a todo fluxo de ideias e valores do mundo ocidental moderno, no qual os gays cabo-verdianos e, mais especificamente aqueles do Mindelo, incorporam.

Por fim, Fry (1982) faz duas ressalvas importantes que nos conduzirão à teoria *queer*. Se, por motivo de sistematização e clareza, ele isolou dois modelos ideais – sendo um hierárquico e outro igualitário – dá a entender que esses modelos não se efetivam nunca integralmente, quando diz que é “rara” a “expressão total desses modelos”. Na realidade, o que há são estratégias dos sujeitos nos usos desses modelos, marcadas em muitas categorias linguísticas intermediárias e ambíguas, como “viado”, “homossexual”, “bicha”, “bofe”, “gilete”, “bissexual” etc. O mesmo poderia ser estendido ao caso cabo-verdiano, pois como ensina Fry, “os princípios básicos de um ou outro modelo podem ser invocados situacionalmente pelo mesmo ator social”.

No início da pesquisa de campo, achei que a pergunta sobre a identidade sexual do meu questionário não era muito boa e percebia isso tanto nas expressões faciais que faziam meus interlocutores quase todas as vezes em que eu a formulava, como no embaraço de suas respostas. Essa pergunta, em certo sentido, impunha uma categoria na qual eles costumavam querer se desvencilhar, mas fazê-la foi importante, pois me proporcionou enxergar o próprio exercício de desvencilhamento. E mais ainda: as categorias de identidade sexual de forma alguma eram inúteis, pois elas operavam muitas vezes entre nós e entre eles, especialmente em situações menos formais. Mas não se trata nesses casos de contradições identitárias. Compreendo tais engajamentos discursivos de construção do eu como *double binds* (BATESON, 1972) e processos de

identificações (MACHADO, 2014:23) e de subjetivação intermináveis, permeados por variações contextuais de posicionalidades, multiplicidades, fantasia, desejos, motivações inconscientes, inteligência emocional, imponderáveis e conflitos – inclusive aqueles internos ao próprio sujeito (KONDO, 1990; MOORE, 2007).

PERFORMATIVIDADE QUEER

Assim, se os modelos só resolvem um anseio de objetificação e estabilização de dada realidade social, eles não dão conta do trabalho de bricolagem sem fim que é a construção de gênero dos sujeitos. Desta forma, utilizarei de forma instrumental aqui parte do arcabouço teórico da chamada *teoria queer* para discutir a(homo)sexualidade masculina em Cabo Verde. Neste sentido, não pretendo aqui realizar uma grande síntese ou revisão da referida teoria, mas apenas incorporar algumas ideias propostas por essa nova “ontologia de gênero baseado na performatividade” (SALIH, 2012, p. 196), na medida em que ela me ajude a pensar o caso cabo-verdiano.

Para dar início a esta seção, trago uma das possíveis origens etimológicas do termo *badiu*, termo crioulo que designa os originários da Ilha de Santiago em Cabo Verde, narrada por uma de minhas interlocutoras na cidade da Praia e anotada em meu diário de campo:

Andreza, que é badia, me contou da origem etimológica do termo “badiu”, numa versão da perspectiva das mulheres “badias”. (Me contou como se fosse historiografia, mas não posso confirmar por hora a veracidade dos fatos). Disse-me ela que as mulheres da Ilha de Santiago, supostamente conhecidas como mulheres mais fortes e lutadoras que as de outros lugares, em uma das muitas crises de fome do período colonial, resolveram juntar-se para saquear os armazéns de alimentos da costa. Os homens da Ilha, segundo Andreza, nunca ousavam fazer isso, temendo represarias de seus senhores. As mulheres então saquearam e carregaram alimentos morro acima, para alimentarem seus homens e seus filhos. Os colonizadores, donos dos armazéns, então as chamaram de “vadias” por isso. A partir daí, houve um processo de apropriação e crioulição deste termo, que acabou por se positivado até o ponto de se tornar uma denominação regional de uma ilha inteira: os “badius” são aqueles que nascem na Ilha de Santiago (Diário de campo, 30/10/2013).

Ainda em campo, achei interessante tal mito de origem e tracei um paralelo dessa história de ressignificação linguística com a recente história da marcha das vadias no Canadá, que a jovem estudante Andreza disse nunca ter ouvido falar. Naquele país norte-americano, jovens universitárias ao serem orientadas por policiais a se vestirem de forma mais “adequada”, a fim de evitarem os recorrentes casos de estupro no *campus*, criaram um movimento feminista intitulado *Slut Walk* (Marcha das Vadias). Defendiam assim que a culpa dos estupros não estava na forma como se vestiam, mas nos homens que as violentavam. As histórias são distintas, mas o interessante, porém, é a ressignificação política de um termo, antes pejorativo, em um termo, agora, de auto identificação.

O mesmo aconteceu com a expressão “*queer*” nos países anglófonos. “A expressão ‘*queer*’ constitui uma apropriação radical de um termo que tinha sido usado anteriormente para ofender e insultar, e seu radicalismo reside, pelo menos em parte, na sua resistência à definição” (SALIH, 2012, p. 19). Tratava-se de uma categoria acusatória que significava “bicha”, “estranho”, “suspeito”

e que a partir de uma enunciação performativa subversiva, se transforma em uma categoria de autoafirmação, mas sem definições fixas. “Em outras palavras, o *queer* não está preocupado com a definição, fixidez ou estabilidade, mas é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação” (SALIH, 2012, p. 19). Voltando a Cabo Verde, é nesse sentido que alguns termos ênicos, como *tchinda*, supostamente teriam uma forte potência subversiva para o movimento LGBT do Mindelo, apesar de, na prática, serem muitas vezes rechaçados pelos ativistas locais porque, segundo eles, homogenizariam-nos (MIGUEL, 2014)¹².

Mas a teoria *queer* é muito mais do que a proposta de uma mera ressignificação de vocativos acusatórios ou de “recitação”. Um de seus mais caros objetivos é a própria desconstrução (ou desnaturalização) do gênero e do sexo, chegando Butler a querer indistingui-los (BUTLER, 1999, p. 6). “A teoria *queer* empreende uma investigação e uma desconstrução dessas categorias, afirmando a indeterminação e a instabilidade de todas as identidades sexuadas e ‘generificadas’” (SALIH, 2012, p. 20). Butler e outros autores filiados a esta “corrente”, defendem que tanto sexo quanto gênero são categorias socialmente construídas em uma matriz heterossexual de poder e que não pré-existem ao discurso (BUTLER, 1999, p. 30). Neste sentido, o próprio corpo sexuado – se macho ou fêmea – não existe sem que a linguagem o inscreva numa semântica sexual binária.

Para exemplificar, Butler traz o caso dos intersexo, pessoas que nascem com o sexo indefinido e que são os médicos – junto aos pais – que definem arbitrariamente se, afinal de contas, tratar-se-ia de meninos ou meninas. Diz a autora que este seria um exemplo claro de que não existe um corpo sexuado dado na natureza, mas que é somente no ato de nomeação (“é menina!”) – e na série posterior de atos de interpelação – que alguém “faz” o gênero.

A “metafísica da substância” refere-se à crença difundida de que o sexo e o corpo são entidades materiais, “naturais”, autoevidentes, ao passo que, para Butler, como veremos sexo e gênero são construções culturais “fantasmática” que demarcam e definem o corpo. Butler argumenta que a “incapacidade” de [pessoas intersexo como] Barbin em se conformar aos binarismos de gênero mostra a instabilidade dessas categorias, colocando em questão a ideia do gênero como uma substância e a viabilidade de “homem” e “mulher” como substantivos (...) o gênero é uma produção ficcional (...) “o gênero não é um substantivo, mas demonstra ser performativo” (SALIH, 2012, p. 72).

A concepção de Butler a respeito da materialidade dos corpos, no entanto, muda depois de *Gender Trouble* (1999). Se nesta primeira obra há uma crítica severa à “metafísica da substância” (1999, p. 24), e uma grande ênfase na inexistência do corpo fora da discursividade (1999, p. 114), em posteriores como *Bodies That Matter* (1993) e *Undoing Gender* (2004) a autora reconhece que algo de concretude dos corpos – suas dores, seus reflexos e seus imponderáveis – escapa à simbolização (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 87).

¹² Tchinda fora supostamente o primeiro “homossexual” assumido em Cabo Verde e se tornou muito famoso por isso na década de 1990. Didi, outro interlocutor gay do Mindelo, contou-me que o nome “*tchinda*” fora então usado para designar todos os homossexuais em Cabo Verde. De nome próprio, virou um nome comum. Os gays são todos *tchindas*, porque “as pessoas não diferenciam os diferentes homossexuais que existem” - reclamava Didi. Disse-me ainda que por essa indistinção, esse termo já o irritou muito, mas que hoje em dia não mais.

Em relação à categoria “gênero”, a máxima de Simone de Beauvoir de que “ninguém nasce mulher, mas tornar-se mulher” é a grande inspiração de Butler. Para esta autora, a identidade de gênero pressupõe atos de interpelação, que nomeiam o sujeito e o tornam um gênero, como o obstreta faz com o bebê. Daí em diante, em uma espécie de bricolagem contínua dos signos de gênero dispostos em sua cultura, o “sujeito” butleriano – se é que a tradição nietzschiana de Butler me permite conceber um “sujeito” – se constrói performativamente, através de atos, em uma dialética hegeliana sem *telos* (BUTLER *apud* SALIH, 2012).

A respeito da construção de gênero, através da performatividade estilística, Butler dirá que:

O gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser (BUTLER, 1999, p. 89).

Assim, o gênero seria para a teoria *queer* um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos” (SALIH, 2012, p. 67). Em Cabo Verde, esta dimensão performativa era flagrante na construção dos corpos de meus interlocutores gays e *travestis*, uma vez que eles articulavam, no dia-a-dia, roupas, acessórios, vocativos e performances tanto tradicionalmente masculinas quanto tradicionalmente femininas, misturando-os em criações próprias. “Recitando” um batom ou uma bolsa, em seus corpos ao mesmo tempo masculinizados¹³.

Para ilustrar a fluidez da performatividade *queer*, trago um caso-limite etnográfico não só no nível vocabular, mas no nível das práticas afetivas e sexuais. Trata-se de uma experiência de namoro entre um dos meus interlocutores “gays” e uma moça “lésbica”, chamada Rex:

Didi me contou que já teve um relacionamento de mais de 1 ano com uma lésbica, chamada Rex (Nome original: Regina, mas ela odiava que a chamassem assim). Os três [Didi, Elzo e Lunga] concordaram que as lésbicas eram aqui quase sempre muito masculinas e que batiam nas namoradas. Essa Rex seria um exemplo, disse Didi. Didi contou como foi esse relacionamento. Que, sexualmente, o combinado é que ela usaria um “dildo”, um pênis de borracha para penetrá-lo, mas que na hora ele não gostou e depois de uma conversa, acabou que ele a penetrou com seu próprio pênis e o relacionamento se deu assim enquanto durou. No entanto, apesar do Didi ter uma postura mais feminina, razão pela qual ele disse Rex ter gostado dele, ele era o ativo sexualmente. E Rex, apesar da postura masculina, era passivo na relação sexual. No comportamento, no entanto, Rex queria “colonizar” Didi, como ele disse. Tinha ciúmes dele com outras mulheres e com homens e “bancava o protetor”. Essa foi uma relação muito interessante, muito *queer*, no sentido dos papéis e as performances de gênero não serem muito intuitivas e muito fixas. E em relação aos vocativos, também é curioso, porque ele se referia a ela no feminino, mas se referia a si mesmo também no feminino, mas não eram os dois enquadrados como “lésbicas”, pelo menos não mencionou isso hora nenhuma. Quando lhe perguntei sobre o sexo, Didi disse que gostava, que o ato sexual era “ótimo!” (Diário de campo, 30/09/2013).

¹³ Para ver mais sobre a construção dos corpos *travestis* em Cabo Verde, ver Rodrigues (2010:63-6).

Outro exemplo muito forte da dissolução desses modelos identitários-sexuais estanques é a performance corporal dos meus interlocutores, traduzido na forma como construíam seus corpos através de roupas e adereços. A mim, causaram *thauma*¹⁴ suas performances públicas, no que tange a composição bastante diversa do vestuário. Fiquei especialmente surpreso em uma noite de sábado em que, ao invés da discreta Praça Dr. Regala, ficamos conversando na agitadíssima Praça Nova, rodeado de centenas de jovens *sampadjudus* em pleno espaço público e tradicional de sociabilidade e flerte, como extraio de meu diário de campo:

Estávamos, inclusive eu, de gloss nos lábios, uma espécie de batom para tornar os lábios brilhosos. (Eles sugeriram que eu o passasse e eu aceitei na condição de não colocarem tanto quanto Cesar havia posto nele mesmo). Cesar estava com um macacão jeans, com os botões do peito bem aberto. Elzo estava de roupa social masculina preta, mas usava batom vermelho e Didi, também de batom, e com muita maquiagem no rosto (alguns de nós ficaram brincando, pois ele estava muito branco até Cesar tirar um pouco da base) a sua roupa era a de costume, calça comprida e blusa bem decotada (Diário de campo, 12/10/2013).

Além da performatividade no que tange a construção de seus corpos, percebi uma grande fluidez no léxico identitário-sexual deles, inclusive daqueles expoentes do movimento LGBT local. Atualizando em seus discursos a crítica *queer* quanto à essencialização das identidades de gênero (BUTLER, 2003a, p. 195). Se a aglutinação de todas as individualidades identitárias no termo *tchinda* é rechaçada pelos homossexuais *sampadjudus*, porque “homogeneizante”, mesmo os termos mais específicos como “homossexual”, “*gay*”, “passivo” ou “ativo”, “*traveste*”, “bissexual” parecem já não atender tão bem (ou sempre) às expectativas identitárias dos sujeitos, ainda que o modelo hierárquico proposto por Peter Fry (1982), que separa “homens” e “bichas”, seja hegemônico no Mindelo.

Em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), não me interessei em tratar dos universais (por isso abro mão de discutir as complexas teorias psicanalíticas e filosóficas de Butler), mas descrever o sistema de gênero em Cabo Verde, sob a ótica dos sujeitos gays, a partir de algumas ideias da teoria *queer*. A matriz heterossexual cabo-verdiana guardaria grandes similaridades com a proposta de Butler, mas possuiria também algumas especificidades como a não proibição, nem discursiva quanto mais seria pela lei, esta entendida de forma genérica, das relações homossexuais. No modelo de matriz heterossexual de Butler, o “repúdio e a proibição requerem a homossexualidade para se constituírem. Longe de eliminar a homossexualidade, ela é sustentada pelas próprias estruturas que a proíbem” (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 182). Para Butler, “A homossexualidade não é abolida mas conservada, ainda que conservada precisamente na proibição imposta sobre a homossexualidade” (BUTLER, 1997, p. 142).

Apesar de, novamente, não querer entrar nas discussões psicanalíticas sobre a “heterossexualidade melancólica” e não crer que se trate propriamente de uma “proibição” na matriz heterossexual cabo-verdiana (Em Cabo Verde talvez seja menos uma questão de proibição e mais uma

¹⁴ O termo grego “*thauma*” é cunhado na filosofia de Platão para indicar a experiência que origina o pensamento filosófico. Significa o espanto, a admiração ou a perplexidade primordiais que conduzirão ao ato reflexivo.

série de regras de discricção previstas e sancionadas para a sexualidade de uma forma geral), é coerente o argumento de que o sistema de matriz heterossexual necessita da ideia da homossexualidade, como contraposto lógico. E que a homossexualidade permanecerá como oposição binária necessária à heterossexualidade, em alguns sistemas de matriz heterossexual. A cultura cabo-verdiana, assim como outras, forjou esse par de oposição (homossexualidade e heterossexualidade) e agora não é possível abdicar de um dos seus termos, sem que o sistema não entre em colapso.

Contudo, na cidade do Mindelo, em Cabo Verde, percebi que os rapazes não se enxergam ou querem se enxergar sempre a partir das categorias “homossexual”, “*gay*”, “*tchinda*” etc, ainda que utilizem o acrônimo LGBT em seu movimento social. E entre si os questionamentos são se X ou Y gosta ou não de indivíduos do mesmo sexo. Quando conversam entre si, perguntam muito pouco se fulano ou ciclano é “*gay*”, mas se ele “curte” ou não, se “gosta” ou não, se “significa” ou não, se é do “gênero” ou não, se é da “paróquia” ou não, se é “irmã” ou não. O que se percebe no uso de algumas dessas categorias é que apesar do uso do verbo “ser”, os predicados não são substantivos, mas qualidades ou estados. A homossexualidade não é sempre substancializada neste contexto cultural, onde inclusive os rapazes não-gays – que tratarei no fim deste ensaio – muitas vezes possuem namoradas, filhos e famílias mais próximas do ideal de heteronormatividade e ainda assim se relacionam com os sujeitos *gays*.

O caráter de construção de si pressupõe intrinsecamente a possibilidade de reconstrução e é neste sentido que Butler vê a possibilidade de subversão da hegemonia heterossexual. É por isso que defendo aqui que os sujeitos *gays* e *travestis* do Mindelo, da Ilha de São Vicente, veem empreendendo politicamente desde pelo menos a década de 1990 uma performatividade que está desestabilizando, de certa forma, o tradicional sistema de gênero cabo-verdiano. Se a homossexualidade é um pressuposto lógico para um sistema de matriz heterossexual como o é o sistema de gênero cabo-verdiano, a performance pública trazida nos corpos dos homossexuais *sampadjudus*¹⁵ veem denunciando a falseabilidade das categorias de gênero tão naturalizadas em sua cultura, vem denunciando a suposta “hipocrisia” do seu sistema (MIGUEL, 2014)¹⁶.

Todavia, se buscarmos uma genealogia (FOUCAULT, 2001) das performatividades de gênero, chegaremos à conclusão de ser verdadeiro que desde os carnavais mais remotos, a prática do travestismo já existia em Cabo Verde, como nos descreve o antropólogo cabo-verdiano Moacyr Rodrigues:

Nos anos 40 toda a gente se mascarava, a euforia era maior. Os que não pertenciam a nenhum bloco saíam e ainda saem sozinhos, isolados ou em pequenos grupos mascarados ou fantasiados conhecidos por mascrinhas, isto é, foliões que eram engolidos pela multidão ululante de mirones, muitas vezes, como se de alguma tribo se tratasse. Na maior parte das vezes, trazem máscaras de comediante, de farsante, de travesti, daí o nome. (RODRIGUES, 2011, p. 65, grifo do autor)

¹⁵ *Sampadjudus* é um termo crioulo para aqueles originários da Ilha de São Vicente.

¹⁶ Em minha dissertação de mestrado (Miguel, 2014) tratei dos dois sentidos que a categoria nativa “hipocrisia” ganha entre os sujeitos *gays* do país. Ambos os sentidos são acusatórios, porém sendo o primeiro dirigido à sociedade mais ampla, que segundo eles se silenciaria diante da evidência empírica da homossexualidade; e o segundo aos sujeitos não *gays*, que apesar de se relacionarem com os sujeitos *gays* permaneceriam performatizando uma masculinidade heterossexual.

Rodrigues dirá que, mesmo depois dos anos de 1940, a figura travesti permanece no carnaval, como figura de subversão da moral pública:

Apesar das modificações sofridas a partir dos anos 40 do século passado, ainda conserva os seus palhaços, travestis, que atiram farinha ou um tipo de fuligem para cima dos espectadores/mirões, e usam bisnagas de água suja ou lama (o que hoje já é proibido, por causa dos abusos), que criticam as instituições, que subvertem a moral pública, que provocam o inusitado e pela surpresa do acontecer nunca imaginado (RODRIGUES, 2011, p. 67 grifo meu).

Não há como saber desde quando o travestismo existe em Cabo Verde nem quem seriam essas pessoas que se travestir-se-iam. Provavelmente havia homens heterossexuais que apenas dramatizavam jocosamente uma inversão social, no caso a de gênero, característica do carnaval do Brasil (DAMATTA, 1997), mas também de Cabo Verde (RODRIGUES, 2011, pp. 18-9). É possível que estas performances *drags* do carnaval não passassem de um “entretenimento hétero de luxo” – “*high het entertainment*”. Segundo Butler, tais performances, como seriam as do travestimento no carnaval, apenas confirmariam as fronteiras entre as identidades “hétero” e as “não-hétero”, como “um escape ritualístico para uma economia heterossexual que precisa constantemente policiar suas próprias fronteiras contra a invasão do *queer*” (BUTLER, 1993, p. 126).

Em outros termos, a visibilidade e a experiência da homossexualidade, se antes da década de 1990 era pressuposta na lógica e tolerada na prática (desde que velada, sem *estrilo*¹⁷), ela agora está evidenciando a instabilidade da própria categoria “heterossexual”, uma vez que os sujeitos gays e *travestes* revelam que entre eles e os chamados “heterossexuais com aspas” ou “não-gays”, ou seja, aqueles que, apesar de não se identificarem como *gays*, habitam o universo do homoerotismo, o crivo não é abissal e que, ao se desejarem mutuamente, ambos fazem bricolagem de suas identidades sexuais, desnaturalizando-as.

Assim, tomo de empréstimo ainda da teoria *queer*, o conceito de “performatividade subversiva”, para relatar este momento histórico no Mindelo, em que um grupo de *travestes* saiu às ruas de *drag* em meados dos anos 1990, *montando-se* não apenas no carnaval, mas também fora dele: seja em dias ordinários seja nos concursos de Miss Gay/Traveste, que nesta década despontam na Ilha de São Vicente. Este marco, que não foi pacífico e que descrevo com mais detalhes em minha dissertação de mestrado (MIGUEL, 2014), foi responsável por uma mudança concreta no sistema de gênero cabo-verdiano, ao (re)instaurar (novas) identidades sexuais e, assim, denunciar não só os mecanismos de funcionamento das dinâmicas (homo)sexuais masculinas, como o próprio construcionismo – e, portanto, não “naturalidade” ou ontologia – das identidades de gênero e sexualidade.

No debate sobre identidade de gênero, se aparentemente as *travestes* cabo-verdianas, assim como as *drags* de Butler, parecem por um lado reforçar o sistema sexista ao quererem muitas vezes transformar seus corpos para que se aproximem cada vez mais do que é ser mulher, reafirmando o caráter substancial e ontológico desta categoria (PROSSER, 1998:32); por outro lado, sua postura em não conceder ao Estado o poder de reconhecimento de suas afetividades e corpos parecem de alguma forma realizar o projeto político defendido por Butler: “Ser legitimado

¹⁷ “Escândalo” em crioulo.

pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação” (BUTLER, 2003b, p. 226).

Sobre os discursos de ódio contra a homossexualidade tratadas por Butler, aproveito algo residual de suas formulações. Trata-se da ideia basilar em sua teoria sobre a antecedência do discurso sobre o sujeito (BUTLER *apud* SALIH, 2012, p. 146). Não parece existir, de maneira estruturante, um discurso de ódio anti-homossexual na Ilha de São Vicente de Cabo Verde. Razão pela qual, explorei inclusive as dificuldades de tradução da categoria “homofobia” no arquipélago (MIGUEL, 2014). Desta forma, seguindo as teorias linguísticas de Butler, não me parece que o *mandar bocas*, que é o ato de provocar publicamente os “desviantes” sociais – entre eles, os *gays* – possa ser algo que é exclusivamente da autoria do indivíduo que o profere, mas faz parte de uma cadeia de signos que se realiza nos indivíduos (SALIH, 2012, p. 146). Assim, para além de uma estratégia individual no ritual de cortejo homoerótico, o *mandar boca* faz parte de um discurso de gênero masculinista que perpassa os cabo-verdianos, mas que não tem como intenção única a negação e aniquilação do outro, como demonstra o professor gay Lunga:

- E são sempre pejorativos assim?

- Mas eu nem acho que é pejorativo, eu acho que é mais pra fazer graça. Eu não... Acho que é mais pra fazer graça, não é no sentido de... De humilhar, por exemplo... Acho que não. Pelo menos eu... Que eles sempre com “ah, olha... ele é bicha, é viado...”, sorrindo não sei o que, não é não. Acho que é mais pra fazer troça, pra... Pra brincar. Porque aqui em São Vicente as pessoas gostam muito de... brincar com as outras pessoas. Falam assim “você é gordo”, mandam boca, se você é magro, mandam boca... É só mais uma... É, mais um. Pra mim, é nesse sentido assim (Entrevista Lunga. Mindelo, 30/09/2013).

Ao longo de minha monografia (MIGUEL, 2014), “apliquei” formulações da teoria *queer* para pensar meus dados de campo. Por hora, basta que fique claro que incorporo como prática teórica e metodológica: 1) a ideia da não naturalidade dos gêneros ou dos sexos e de suas inscrições necessárias na linguagem, apesar de suspeitar que a oposição binária (macho/fêmea) possa ser universal, haja vista que os humanos, assim como outras espécies, são produtos do processo evolutivo da divisão sexuada (HÉRITIER, 1988); 2) a ideia da construção do gênero enquanto *performatividade* (que eu chamaria, em meus termos, de uma “bricolagem corporal contínua dos signos de gênero dispostos na cultura”); 3) a flexibilidade de quaisquer identidades de gênero ou “identificações” – categoria que melhor imprime o caráter processual do fenômeno (MACHADO, 2014, p. 23) – ainda que em culturas marcadamente binárias e de matriz heterossexual como o é a cabo-verdiana; 4) a possibilidade de subversão política concreta através do *drag*; 5) a preeminência dos discursos sobre os sujeitos, que ajudará a entender que mais do que uma agressão individual, o *mandar bocas* é um discurso social e uma estratégia ritualizados.

TEORIAS DE E EM ÁFRICA: REPERCUSSÃO E CRÍTICA POLÍTICA DE ATIVISTAS LGBT

Como observa o antropólogo Thomas Hendriks, em artigo no prelo, muitos têm acusado a teoria *queer* de ter, em suas formulações mais abstratas, “perdido a conexão com o mundo lá fora”. O caráter notadamente “liberal” e denunciante das categorias de identidade na teoria *queer* também tem criado resistência em muitos daqueles acadêmicos que associam suas pesquisas à militância política feminista e no campo LGBT¹⁸. Além disso, critica-se a falta de contextualização cultural e histórica (BORDO *apud* SALIH, 2012, p. 205). No entanto, diversos pesquisadores vêm tentando trazer a teoria *queer* “de volta para a terra” (HENDRIKS, no prelo), munindo-a de dados empíricos, “antropologizando-a” (BOELLSTORFF, 2007a, p. 2). O resultado é um esforço de realização e compilação de diversas pesquisas em contextos não ocidentais que demonstram a mesma fluidez da sexualidade e da construção de gênero; movimento que ganhou a alcunha de uma “etnografica” da sexualidade (BOELLSTORFF, 2007b, p. 19).

Nessa mesma agenda de pesquisa, em grande medida iniciada na década de 1970 e intensificada nas décadas seguintes (DUARTE, 2004; MIGUEL, 2015), tentei em Cabo Verde dar substrato etnográfico à chamada teoria *queer*, demonstrando aproximações, mas também críticas a ela, uma vez que a própria Butler adverte contra uma “abordagem tecnológica” da teoria em que “a teoria é articulada em sua autossuficiência, e então muda de registro apenas com a finalidade pedagógica de ilustrar uma verdade já realizada” (BUTLER *apud* MAHMOOD, 2005, p. 163). Se aplicá-la às (des)construções de gênero empreendida pelos sujeitos gays e *travestis* fora relativamente produtivo, a teoria *queer* pareceu não ser tão evidente nos processos de subjetivação dos homens não gays-cabo-verdianos, ou seja, aqueles que ainda que tenham relações sexuais com os sujeitos gays não se enquadram em uma identidade sexual subversiva.

Isso me leva a formulação da antropóloga Saba Mahmood de que “um encontro entre a ‘generalidade’ filosófica e a ‘particularidade’ etnográfica [é] um encontro que deixa claro que o papel constitutivo dos ‘exemplos’ (...) atua na formulação dos conceitos teóricos” (MAHMOOD, 2005:167). Assim, podemos parafrasear a pergunta da mesma (MAHMOOD, 2005, p. 163): Como o entendimento dos não-gays cabo-verdianos acerca da sua sexualidade nos faz repensar o trabalho de performatividade na sua constituição de sujeito?

“Não gays” é categoria na qual pretendi englobar todos os sujeitos que não se reconheciam a partir de uma identidade não heterossexual¹⁹. Este critério não é apenas uma arbitrariedade do antropólogo, mas dos próprios interlocutores gays que tendiam sempre a enquadrar esses rapazes “hétero com as aspas” ou “não gays” sob uma mesma classe. O prefixo “não” não é à toa: ele é utilizado aqui porque é justamente na coincidência das respostas negativas desses rapazes, quando perguntados se são “gays”, que há uma possibilidade virtual de classificá-los dentro de um mesmo grupo, haja vista que outras interseccionalidades como geração, raça, classe, etc. me eram muito

¹⁸ A recusa de Butler do “essencialismo estratégico” (1999:4) e a sua posterior postura mais relativa quanto à questão (2003b e em conferência em São Paulo em 2015) deixaria os militantes por direitos LGBT, no mínimo, desconfiados.

¹⁹ Sobre quem são esses sujeitos específicos e quais suas visões de mundo em pormenores, ver Miguel (2014).

difíceis de precisar. De qualquer forma, esses sujeitos ainda que não se reconheçam ou que se “assumam” “*gays*”, estão habitando o universo homoerótico e se relacionando sexualmente com outros homens. Nesse sentido, uma questão de enquadramento teórico surgiu para mim:

Os rapazes não-gays em Cabo Verde, apesar das pressões da modernidade ocidental e do movimento LGBT local, recusam uma identidade não-heterossexual subversiva por que 1) a despeito do machismo, de fato não veem contradição entre sua identidade e suas performances sexuais com os sujeitos gays, antecipando um descolamento entre gênero e sexualidade e/ou 2) nesta sociedade, a não identificação com uma identidade gay se dá pela necessidade de construção contínua da masculinidade, que pressupõe a negação violenta do feminino, expresso fortemente nas identidades *gays*?

Outras hipóteses poderiam ser levantadas, todavia, esta questão surge para mim a partir das duas perspectivas teóricas utilizadas até aqui. Na primeira delas, a perspectiva de modelagem sistêmica do antropólogo Peter Fry (1982), como vimos, aos homens da periferia de Belém, no norte do Brasil, não parecia haver contradição entre serem eles “machos” e ao mesmo tempo terem relações com as “bichas”, pois “o ‘homem’ poderia desempenhar comportamentos homossexuais se se restringisse à ‘atividade’” (FRY, 1982, p. 94). Em linhas gerais, Fry descreve modelos de sexualidade masculina que variam entre um tipo “hierárquico” (de dominação masculina, em que “mulheres” e “bichas” teriam equivalência dentro do sistema, ou seja, ambos submissos e passivos ao “homem”) e um tipo “simétrico” (de relações igualitárias em que aos homossexuais entre si não seriam mais tão relevantes os comportamentos sexuais “ativos” ou “passivos”).

Se levarmos em consideração os discursos dos meus interlocutores homens “não-gays” em Cabo Verde, parece que o modelo nativo corresponde idealmente ao modelo analítico hierárquico de Fry. De fato, lá, os homens não expressam uma contradição entre ser macho e *ter com*²⁰ os *gays*, apesar de haver para eles uma clara separação e hierarquia entre essas duas identificações. Haveria um descolamento, portanto, entre gênero e sexualidade. Desta forma, é coerente dizer que, idealmente, na sexualidade masculina em Cabo Verde, existe uma preeminência muitas vezes da performance sexual (se “ativo” ou “passivo”), do que do próprio parceiro ou parceira com quem se efetivam essas performances, desde que esse parceiro ou parceira se inscreva no comportamento sexual tal como esperado. E isso serve tanto às expectativas de feminilidade e passividade que os sujeitos “não-gays” esperam dos gays, como, ao contrário, de masculinidade e atividade que esperam os sujeitos gays daqueles “não gays”²¹.

Contudo, e passando à segunda perspectiva, pesquisadoras alinhadas à teoria *queer*, como Butler (1999) e Salih (2012) parecem não dar conta tão bem desse tipo de sujeito, cuja a

²⁰ É difícil encontrar uma tradução que equivalha à expressão crioula “ter com fulano(a)” dada a sua pluralidade de significados, pode tanto significar um encontro, um namoro, um “caso” ou mesmo ser aplicada a um relacionamento de muitos anos, com filhos e coabitação.

²¹ Para a maioria dos gays e das *travestis* no Mindelo, não é um problema que um homem goste de ser passivo sexual. O problema para eles e elas é quando se espera que alguém que se diga “macho” frustre, por hipocrisia, as expectativas dos gays. Entre os sujeitos gays, por exemplo, fica evidente como eles demandam dos rapazes uma postura hiper masculina, corroborada na tradição. E que se não performatizada pelos rapazes - como quando estes revelam que preferem ser passivos no ato sexual - é denunciada e ridicularizada pelos próprios sujeitos gays.

performance não é aparentemente subversiva. O mesmo problema encontra Mahmood a respeito da comparação entre as performatividades das *drags* em Butler e as performatividades das mulheres do movimento petista islâmico do Egito com quem pesquisou:

A excelência de sua performance [da drag], em outras palavras, expõe a vulnerabilidade da norma heterossexual e coloca a estabilidade natural em risco. Para as participantes da mesquita, por outro lado, a excelência da sua performance religiosa não coloca a estrutura que governa sua normatividade em risco, em vez disso, consolida-a (MAHMOOD, 2005, p. 164).

O mesmo poderia ser dito para as performatividades dos homens não-gays de Cabo Verde, sobre os quais o conceito liberal de “agência” em Butler parece não ser gramatical. Mahmood (2005, p. 157) sugere que em vez de pensar em “hipocrisia” entre os sujeitos não-gays, no que diz respeito à sua afirmação masculina heterossexual ao mesmo tempo em que se relaciona com sujeitos *gays*, seria mais produtivo pensar este caso como fase de um processo de subjetivação de um devir homem. Acadêmicos ligados à teoria *queer*, no entanto, têm defendido que, em sistemas de matriz heterossexual, a recusa de alguns homens em incorporar as identidades não-heterossexuais e, ao contrário, reforçar signos de um ideal de masculinidade tradicional heterossexual, ainda que estes se relacionem sexualmente com outros homens e estejam sobre a égide da dicotomia hétero/homo, é resultado não de uma conformação cultural específica de sexualidade masculina, mas de um processo violento de manutenção de uma masculinidade, que na matriz da heterossexualidade compulsória (universal?) costuma ser antagônica ao feminino e, por isso, permanentemente em risco.

A partir dessa formulação, poder-se-ia compreender a não-identificação de alguns rapazes cabo-verdianos com a categoria “*gay*”, ainda que eles se relacionem com pessoas do mesmo sexo, por estes precisarem performatizar uma masculinidade que em hipótese alguma pode se arriscar à contaminação do feminino. Suas construções de gênero estariam, assim, sempre preocupadas com o afastamento estratégico dos signos do feminino²². Desta forma, talvez o que parte dos teóricos *queer* faria com meus dados seria reverberar a tese dos sujeitos *gays* de Cabo Verde de que alguns homens não se “assumem” por pressões da matriz heterossexual compulsória. Porque esta formulação, diferente da formulação de Fry (1982), não levaria de fato a sério (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) os discursos nativos que essencializam uma masculinidade, desacreditando dos processos de subjetivação (MOORE, 2007) dos rapazes “não-gays” em prol de explicações que enfocam as estruturas de poder mais amplas que pressionariam esses homens a uma suposta não assunção. Postura política que, de certa forma, contradiz as noções de fluidez, antiessencialismo e performatividade defendidas pela própria teoria *queer*.

Saindo finalmente das formulações teóricas ocidentais para o tema e buscando uma solução endógena oxigenadora, vários pesquisadores em e de África veem apontando recorrentemente que “silêncio” e “discrição” são duas categorias que parecem ser centrais quando

²² Alguns autores africanos chegam a dizer que, no continente, o medo de ser percebido como gay faz com que homens exagerem todas as regras tradicionais de masculinidade, o que seria uma das vias de explicação para o surto de homofobia local (RATELE, 2014, p. 116).

o assunto é (homo)sexualidade no continente²³. Segundo alguns destes pesquisadores, se o silêncio pode funcionar na “epistemologia do armário” (SEDGWICK, 1990) ocidental como uma estratégia de supressão da opressão, entre grupos africanos ele pode ser a norma e não ser necessariamente algo opressivo (O’MARA, 2013, pp. 165-166; TUSHABE, 2013, p. 149)²⁴.

Uma dessas pesquisadoras é a ugandense Caroline Tushabe, que faz duras críticas aos movimentos LGBT em África. Segundo a autora, a militância LGBT em vários países do continente seguiria erroneamente a estratégia de apostar nas identidades de seu acrônimo, a partir do que seria o “paradigma do armário” (SEDGWICK *apud* TUSHABE, 2013). A autora defende que este paradigma importado do Ocidente, ao ser usado para lidar com o que chama de *non sex-crossing sexualities* (ou sexualidades não heterossexuais) em África, corrobora com a atitude colonial, ao pressupor uma identidade sexual civilizada – a homossexual – que é assumida em determinado momento da vida (na saída do armário), como em um processo linear auto-civilizatório de um suposto sujeito *gay* (TUSHABE, 2013, p. 149). De acordo ainda com esta autora, a identidade homossexual, contraposta à heterossexual, fora imposta pelos impérios coloniais de forma já criminalizável e que não corresponderia necessariamente às experiências indígenas nativas. Como demonstração de seu argumento, a autora revela o mito ugandense do *ebihindi*, contado na própria infância por sua avó, e que parece ter inscrito sua subjetividade dentro de outras premissas:

Eu gostaria de proceder aqui com o mito de ebihindi que minha avó me contou quando eu estava crescendo, como forma de explorar o sentido de contestação e de relação com as identidades sexuais globais. Ebihindi são pessoas que transitam de uma forma de ser em outra. Na aldeia em que fui criada existia uma árvore perto do pântano chamada omusisa. O mito explica que à noite ebihindi se reúnem sob a omusisa e fazem fogo, dançam e mudam de macho para fêmea, para meio-fêmea e meio-macho, e no conjunto de quatro partes constituídas por um quarto de cada. No amanhecer, ebihindi revertem seu ser e se reintegram na comunidade. A ética do mito é que existem possibilidades de ser e que nós devemos respeitar a existência dessa diferença. Também há a noção de que as pessoas sabem e que saber não requer acusação ou discussão pública. (...) Ao ouvir este mito, eu encontrei um lar ‘sólido’ dentro da comunidade. O mito proporcionou para mim um lugar de pertencimento, um espaço de autoconhecimento e sentido para a minha existência na comunidade, porque meus desejos e diferenças eram articulados na cosmologia de minha cultura (TUSHABE, 2013, p. 152).

Se a ética relativista do mito pode ser contestada, não parecem restar dúvidas que uma identidade propriamente “homossexual” não é de fácil tradução neste contexto. O mesmo cuidado analítico parece seguir a pesquisadora Kathleen O’Mara para tratar do caso de Gana (O’MARA, 2013). Além de corroborar com a ideia de que entre os indígenas africanos o silêncio sobre a sexualidade pode ser a norma e não ser necessariamente opressivo (TUSHABE, 2013, pp. 165-166), em Gana, diz a autora que o que chamaríamos de “homossexualidade” teria mais a ver com um parceiro ou com uma experiência específica do que propriamente com identidade (TUSHABE, 2013,

²³ Epprecht, 2013; Pierce, 2007; Gaudio, 2009; Dankwa, 2009; Kendall, 2001; Nyanzi, 2013; Ajen, 2001; Broqua, 2013; Massaquoi, 2013; Miguel, 2014; Murray, 2001; O’Mara, 2013.

²⁴ Em Cabo Verde, Lobo e Miguel (2015) já demonstraram como a discrição é a norma, inclusive para os casais heterossexuais, que também evitam dar demonstrações públicas de afeto.

p. 172). Alguns autores estenderiam essa centralidade da discricção (homo)sexual inclusive para toda a América Latina e o Mediterrâneo (MURRAY, 1996, p. 246;)²⁵.

Entre intelectuais, ativistas e artistas africanos interessados nesses debates, no entanto, essa política ocidental do movimento LGBT de dar visibilidade aos sujeitos com sexualidades dissidentes, contudo, não é ponto pacífico – muito pelo contrário. Produtor de cinema, escritor e ativista pelos direitos sexuais no Quênia, Kegendo Murungi (2013, p. 239) defende que a autonomia dos africanos passa pelo respeito ao sigilo de cada um quanto a sua sexualidade. De acordo com a escritora feminista nigeriana Sokari Ekine (2013, p. 85), em seu país houvera uma mudança nos últimos dez anos, de quebra do paradigma do silêncio para a visibilidade, o que teria acarretado sérios problemas. Segundo a advogada e também feminista Sibongile Ndashe (2013, p. 155), a fórmula “*don’t ask, don’t tell*” ainda é a única forma de ativismo em muitos países africanos, onde as pessoas sabem que há pessoas LGBTI em suas comunidades, mas não há discussão a ser tida.

Parte da literatura de e em África tem apresentado duras críticas aos movimentos internacionais de direitos humanos – especialmente aqueles pelos direitos sexuais – pela sua suposta inobservância de práticas culturais locais e imposição de valores etnocêntricos ocidentais. Na coletânea *Queer African Reader* (2013) é possível conhecer muitas dessas críticas. As editoras Sokari Ekine e Hakima Abbas denunciam as sanções de doações ao Malawi pelo governo britânico²⁶ como moeda de troca para o aprimoramento dos direitos humanos naquele país. Segundo as autoras, tal medida empobreceu ainda mais o país e exacerbou a intolerância da sociedade mais ampla contra a população LGBT local, pois esta fora culpabilizada pela má situação econômica em que o país ficou depois das sanções (ABBAS e EKINE, 2013, p. 90):

Sanções econômicas são, pela sua natureza, coercitivas e reforçam dinâmicas de poder desproporcionais entre os países doadores e receptores. Elas são muitas vezes baseadas em suposições sobre as sexualidades africanas e as necessidades dos LGBTI africanos. Elas desconsideram a agência de movimentos africanos da sociedade civil e de suas lideranças políticas. Elas tendem, como foi evidenciado no Malawi, a exacerbar o ambiente de intolerância, no qual as lideranças políticas locais tomam as pessoas LGBTI como bode expiatório para as sanções econômicas, no intuito de conservar e reforçar a soberania do Estado nacional.

Além disso, as sanções sustentam a divisão entre o LGBTI e o movimento da sociedade civil mais ampla. Em um contexto de violações gerais de direitos humanos, onde as mulheres são quase sempre mais vulneráveis ou onde a saúde e a segurança alimentar não são garantidas para todos, destacar as questões LGBTI enfatiza a ideia de que os direitos dos LGBTI são direitos especiais e hierarquicamente mais importantes do que outros direitos. Isso também sustenta a noção do senso comum de que a homossexualidade não é africana, mas “patrocinada pelo ocidente”. E que países como o Reino Unido só atuam quando “seus interesses” forem ameaçados.

A ativista *queer* queniana Gathoni Blessol também faz uma pesada crítica ao que chama de “colonialistas rosas” (*pink colonialists*), “feministas *cupcake*” e os “intervencionistas visionários”

²⁵ Sobre esta questão no mundo rural brasileiro, ver Rogers (2006).

²⁶ O governo da Alemanha também pressionou o Malawi com sanções econômicas pela melhoria das condições dos direitos humanos neste país (NDASHE, 2013, p. 160).

(BLESSOL, 2013, pp. 222-3), que seriam o outro lado da moeda dos também criticados religiosos extremistas que atuam em África:

Os rivais dos extremistas religiosos são os "liberais", os de esquerda, que levantariam questões sobre a universalidade das normas e o sistema capitalista opressivo; aqueles que são financiados pelos colonialistas rosas, feministas *cupcake* e intervencionistas "visionários". Eles são a burguesia de classe média-para-alta que vem a África para "salvar" os povos africanos "pobres". Eles são os estudantes universitários que se oferecem após a graduação para "ajudar" e depois voltam mais tarde como membros do conselho e CEOs de ONG (...) com todas as respostas e as visões perfeitas. E como aprendemos até agora, a ajuda vem com um preço, não importa quão pouco, por isso ao longo do tempo o continente viu o nascimento de inúmeras ONGs que descarrilam os processos de qualquer movimento progressista e mudança na África.

Entre esses e outros autores da coletânea, ainda é possível encontrar crítica às ONGs no sentido de uma burocratização que as levariam a um distanciamento das questões sociais realmente importantes (DEARHAM, 2013, pp. 190-1); crítica aos pesquisadores estrangeiros que buscam "provas antropológicas" da existência da diversidade sexual no período pré-colonial como forma de justificarem seus projetos pessoais salvacionistas (EKINE, 2013, p. 85); críticas à mídia internacional que taxaria os países africanos de "homofóbicos" e com isso contribuiriam nocivamente para espantar investidores estrangeiros (MWIKYA, 2013); críticas à falta de sentido de transplantar certas pautas que não fazem sentido localmente, como o casamento *gay* em Gana (NDASHE, 2013, p. 162)²⁷; e críticas mais epistemológicas sobre o acrônimo LGBTI, assim como toda a cosmologia dos direitos humanos, ter sido cunhado e desenvolvido fora das realidades africanas (MUTHIEN, 2013, p. 212).

Tais autores, no entanto, têm dificuldades ou se esquivam de explicar porque essas "novas" identidades sexuais e movimentos por direitos sexuais ganham ressonância política no continente, autodenominando-se eles mesmos, muitas vezes, ativistas "LGBT", "*queer*", etc. Pois se muitas das críticas aos efeitos nocivos da internacionalização dos direitos humanos – e entre eles os direitos sexuais – parecem razoáveis, a pesquisa antropológica também deve estar atenta ao por que desses movimentos sociais internacionais, como o LGBT, encontrarem solo fértil em vários locais do continente. Suspeito que em muitos lugares, a existência de opressões persistentes contra os "dissidentes sexuais" seja a razão.

Por fim, sem abandonar por completo as formulações teóricas ocidentais, defendo que as categorias trazidas pelos pesquisadores de e em África como "silêncio" e "discrição" – se não confundidas com o projeto conservador que pretende silenciar e invisibilizar as relações de opressão já existentes – poderiam ser então as novas chaves analíticas para compreender o descolamento de alguns homens cabo-verdianos entre prática e identidade sexuais dissidentes ou não-hegemônicas, algo nem sempre óbvio na cartilha de grande parte do movimento LGBT ocidental e na gramática sexual contemporânea do senso comum. E de um ponto de vista político, a não veiculação a categorias identitárias-sexuais estritas pode, em um novo contexto de sensibilidade políticas, ser tão transformador quanto já foi a adesão a elas (MACRAE, 1982).

²⁷ Para apontamento semelhante ao caso de Cabo Verde, ver Lobo e Miguel (2015).

REFERÊNCIAS

- ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). "African Statement to British Government". Em: *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka, 2013, pp. 92–94.
- AJEN, Nii. "West African Homoeroticism: West African Men Who Have Sex With Man". Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave, 2001, pp. 129–138.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of the Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. Chicago: UCP, 1972.
- BLESSOL, Gathoni. "LGBTI-Queer struggles like other struggles in Africa". In: EKINE, Sokari [e] ABBAS, Hakima (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka, 2013, pp. 220–228.
- BOELLSTORFF, Tom. *A Coincidence of Desire: Anthropology, Queer studies, Indonesia*. Durham & London: Duke University Press, 2007a.
- _____. "Queer studies in the house of anthropology". *Annual Review of Anthropology*, n. 36, 2007b, pp. 17–35.
- BROQUA, Christophe. "Male Homosexuality in Bamako: A Cross-Cultural and Cross-Historical Comparative Perspective". Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2013, pp. 208–224.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.
- _____. "O parentesco é sempre tido como heterossexual?" *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003b, pp. 219–260.
- _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
- _____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003a.
- _____. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press: Stanford, 1997.
- _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- _____. *Conferência Magna. 1º Seminário Queer*. São Paulo, 2015.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DANKWA, Serena Owusua. "It's a Silent Trade: Female Same-Sex Intimacies in Post-Colonial Ghana". *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 17, n. 3, 2009, pp. 192–205.
- DEARHAM, Kaitlin. "NGOs and queer women's activism in Nairobi". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 186–202.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. "A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções". Em: PISCITELLI, Adriana G.; GREGORI, Maria Filomena [e] CARRARA, Sérgio L. (eds.). *Sexualidade e saberes: Convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, pp. 39–80.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp, 1992.
- EKINE, Sokari. "Contesting Narratives of Queer Africa". Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 78–91.
- EPPRECHT, Marc. *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Athens OH: Ohio University Press; Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.

- _____. *Sexuality and Social Justice in Africa: Rethinking Homophobia and Forging Resistance*. New York: Zed Books, 2013.
- FANON, Frantz. *Black Skin White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GAUDIO, Rudolf Pell. (2009). *Allah Made Us: Sexual Outlaws in na Islamic African City*. Chicester: Wiley-Blackwell.
- HENDRIKS, Thomas. “‘Erotiques cannibales’: A Queer Ontological Take on Desire From Urban Congo”, no prelo.
- _____. “Sexualities, Africa”. Em: BOLIN, Anne [e] WHELEHAN, Patricia (eds.). *The International Encyclopedia of Human Sexuality*. [s.l.] Wiley-Blackwel, 2015.
- HÉRITIER, Françoise. *Aucune societé n’adment de parenté homosexuelle*. Interview. La Croix (16), Marianne Gómez (ed.), 1988.
- KAOMA, Kapy. *Globalizing the Culture Wars: U.S. Conservatives, African Churches, & Homophobia*. Somerville: Political Research Associates, 2009.
- KENDALL, K. Limakatso. (2001). “‘When a woman loves a woman’ in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) construction of homophobia”. Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and female husbands: studies of African homosexualities*. New York: Palgrave, p. 223–241.
- KIMMEL, Michael; HEARN, Jeff [e] CONNELL, R. W. (eds.). *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. California: Sage Publications, 2005.
- KONDO, Dorinne K. *Crafting selves: power, gender, and discourses of identity in a Japanese workplace*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- LOBO, Andréa [e] MIGUEL, Francisco. “‘I Want to Marry in Cabo Verde’: Reflections on Homosexual Conjugality in Contexts”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 12, n. 1, 2015, pp. 37–66.
- LYONS, Andrew [e] LYONS, Harriet (eds.) *Irregular Connections: A history of Anthropology and Sexuality*. Lincoln, NE and London: University of Nebraska Press, 2004.
- MACHADO, Lia Zanotta. “Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia”. *Cadernos Pagu*, n. 42, 2014, pp. 13–46.
- MACRAE, Edward. “Os respeitáveis militantes e as bichas loucas”. In: EULÁLIO, Alexandre (org.). *Caminhos Cruzados*. São Paulo, Brasiliense, 1982, pp.99-111.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MASSAQUOI, Notisha. “No Place Like Home: African Refugees and the Emergence of a New Queer Frame of Reference”. Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: MCGill-Queen’s University Press, 2013, pp. 37–53.
- MEDRADO, Benedito [e] LYRA, Jorge. “Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades”. *Revista Estudos Feministas*, vol. 16, n. 3, 2008, pp. 809–840.
- MIGUEL, Francisco Paolo Vieira. “Levam má bô”: (Homo)Sexualidades entre os sampadjudus da Ilha de São Vicente de Cabo Verde”. *Dissertação (mestrado)*, PPGAS, UnB, 2014.
- _____. “Águas quentes da laginha: contribuições de um antropólogo para uma história da homossexualidade masculina em cabo verde, áfrica”. *história, histórias*, vol. 1, n. 5, 2015, pp. 53–78.
- MOORE, Henrietta. *The Subject of Anthropology*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- MURRAY, Stephen O. “Sexual Politics in Contemporary Southern Africa”. Em: MURRAY, Stephen O. [e] ROSCOE, Will. *Boy-wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave, 2001, pp. 243–254.

- _____. “Male Homosexuality in Guatemala: Possible Insights and Certain Confusions from Sleeping with the Natives”. Em: LEWIN, Ellen [e] LEAP, William. *Out in the Field*. Chicago: University of Illinois Press, 1996, pp. 236-260.
- MURUNGI, Kagendo. “Small axe at the crossroads: a reflection on African sexualities and human rights - life story”. Em: EKINE, Sokari [e] ABBAS, Hakima (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 229-243.
- MUTHIEN, Bernedette. “Queering borders: an Afrikan activist perspective”. Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari. (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press. 2013, pp. 211-219.
- MWIKYA, Kenne. “The media, the tabloid and the Uganda homophobia spectacle”. Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari. (Eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 141-154.
- NDASHE, Sibongile. “The Single Story of ‘African homophobia’ is Dangerous for LGBTI Activism”. Em: ABBAS, Hakima [e] EKINE, Sokari (eds.). *Queer African Reader*. Dakar: Pambazuka Press, 2013, pp. 155-164.
- NYANZI, Stella. “Rhetorical Analysis of President Jammeh’s Threats to Behaead Homosexuals in the Gambia”. Em: EPPRECHT, Marc. *Sexual Diversity in Africa: Politics, Theory, Citizenship*. Québec: McGill-Queen’s University Press, 2013, pp. 67-87.
- O’MARA, Kathleen. “Kodjo Besia, Supi, Yags and Eagles: being tacit subjects and non-normatives citizens in contemporary Ghana”. Em: FALOLA, Toyin [e] AKUA AMPONSAH, Nana. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.
- PIERCE, Steven. “Identity, Perfomance and Secrecy: Gendered life and the ‘modern’ in northern Nigeria”. *Feminist Studies*, vol. 33, n. 3, 2007, pp. 539-45.
- RATELE, Kopano. “Hegemonic African Masculinities and Men’s Heterosexual Lives: Some Uses for Homophobia”. *African Studies Review*, vol. 57, n. 2, 2014, pp. 115-130.
- RODRIGUES, Claudia. *A homoafetividade e as relações de género na Cidade da Praia*. Dissertação (mestrado), UniCV, 2010.
- RODRIGUES, Moacyr. *O carnaval do Mindelo. Formas de reinvenção da festa e da sociedade – Representações mentais e materiais da cultura mindelense*. Lousa: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, 2011.
- ROGERS, Paulo da Silva. *Os afectos mal-ditos: O indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação (mestrado), PPGAS, UnB, 2006.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SEDGWICK, Eve. *The Epistemology of the Closet*. Berkeley: UCP, 1990.
- SILVA, Lurena Delgado. *Homossexuais, gays e travéstitis em Mindelo: Entre identidades e resistências*. Universidade de Cabo Verde, 2015.
- SPURLIN, William J. “Broadening Post Colonial Studies/Decolonizing Queerstudies: Emerging ‘Queer’ Identities and Cultures in Southern Africa”. Em: HAWLEY, John (ed.). *Post Colonial Queer: Theoretical Intersections*. New York: State University of New York Press, 2001.
- TUSHABE, Caroline. “Decolonizing Homosexuality in Uganda as a Human Rights Process”. Em: FALOLA, Toyin [e] AKUA AMPONSAH, Nana. *Women, Gender, and Sexualities in Africa*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.
- UCHENDU, Egodi (ed.). *Masculinities in Contemporary Africa*. Dakar: Codesria, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 8, n. 1, 2002, pp. 113-148.

QUANDO O FEMINISMO ENCONTRA O CARNAVAL: O 'BLOCO DAS MULHERES RODADAS' E A LUTA POR DIREITOS

WHEN FEMINISM MEETS THE CARNIVAL: THE 'BLOCO DAS
MULHERES RODADAS' AND THE
FIGHT FOR RIGHTS

FERNANDA AMIM SAMPAIO MACHADO¹

MESTRANDA EM TEORIAS JURÍDICAS
CONTEMPORÂNEAS

THAYANE BRÊTAS DE ARAÚJO²

MESTRANDA EM TEORIAS JURÍDICAS
CONTEMPORÂNEAS

Resumo: A fim de propor reflexões sobre o caráter emancipatório da arte, bem como o seu papel na luta por direitos, este trabalho parte de análises e observações acerca do "Bloco das Mulheres Rodadas", que ocupou as ruas da cidade do Rio de Janeiro durante o Carnaval de 2015. Considerando que o Carnaval configura uma ruptura no cotidiano representando uma subversão da ordem até então imposta, é possível pensar acerca da construção de espaços de luta e de fala, necessários às reivindicações expostas pelo movimento feminista. Para tanto, parte-se da concepção de Joaquín Herrera Flores (2009) de que os direitos humanos correspondem a produtos culturais. O que significa dizer que é no contexto social e nas lutas por condições igualitárias de acesso aos bens necessários a uma vida digna, que são produzidas as mudanças sociais imprescindíveis à emancipação.

Palavras-chave: feminismo, carnaval, direitos humanos, epistemologia feminista, arte política

Abstract: In order to propose some reflections regarding the emancipatory character of art, as well as its role in the struggle for rights, this paper assumes the analyses and observations on the "Bloco das Mulheres Rodadas", that occupied the streets of the city of Rio de Janeiro during the Carnival of 2015. Considering that the Carnival configures a rupture in the daily life, representing a subversion of the order already imposed, it's possible to think about the construction of spaces of struggle and speech, necessary to the claims exposed by the feminist movement. Therefore, we start from the conception of Joaquín Herrera Flores (2009) that the human rights correspond to cultural products. Which means that it is into the social context, and the struggles for equal conditions of access of goods necessary for a dignified life, where the social changes essential to emancipation are produced.

¹ Mestranda em teorias jurídicas contemporâneas pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). Graduada em Direito pela Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói, Brasil). E-mail: fernandaasm@gmail.com

² Mestranda em teorias jurídicas contemporâneas pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). Graduada em direito pela UFRJ. E-mail: thayanebretas@gmail.com

Keywords: feminism, carnival, human rights, feminist epistemology, political art

INTRODUÇÃO

Muito se discute acerca da problemática efetivação de direitos, principalmente no que tange aos direitos humanos que, apesar de serem apresentados como “linguagem da dignidade humana” (SANTOS, 2013, p. 42), não conseguem responder às grandes violações perpetuadas no mundo atual, levando inclusive, a questionamentos acerca de uma possível derrota deste discurso, que na prática serviria muitas vezes para legitimar a opressão.

Partindo de uma perspectiva de gênero, é possível perceber que, não obstante os avanços alcançados através das lutas empreendidas pelo movimento feminista, as mulheres ainda se encontram em uma clara situação de desigualdade na sociedade, em decorrência de toda uma estrutura patriarcal existente, que mantém sob constante vigilância o corpo e a sexualidade feminina, revelando o contexto social punitivo, o qual se funda a sociedade ocidental (RUBIN, 2003).

A fim de abordar a problemática a respeito da efetivação de direitos da mulher, que aponta para a necessidade de construção de verdadeiros espaços de luta, para além da estrutura institucional, este trabalho parte de análises e observações acerca da ocupação realizada pelo "Bloco das Mulheres Rodadas" no Carnaval de Rua do Rio de Janeiro, apresentando reflexões sobre a epistemologia feminista, a possibilidade de criação de espaços de fala (através do carnaval) e a eficácia da arte política no que tange à emancipação social.

Para tanto, foram promovidas análises de conceitos e categorias pertinentes à teoria feminista, visto a estreita ligação destes com a abordagem crítica, base deste trabalho, que entende o direito como um produto cultural, para além da compreensão estritamente dogmática, embasada no discurso normativo hegemônico excludente, inerte e ineficaz.

As considerações tecidas por Jacques Rancière (2014) acerca da arte política foram utilizadas como base, a fim de relacionar a manifestação artística em questão, realizada no contexto da festa carnavalesca, com os modelos de eficácia da arte, permitindo assim a realização de observações sobre os reais efeitos desta ocupação e seu possível viés emancipador.

FEMINISMO, EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E LUGAR DE FALA

Em uma constante interação entre a teoria e a prática de cunho político, o feminismo se expressa como um dos terrenos mais férteis e enérgicos da atualidade no sentido de questionar as desigualdades de gênero e sua naturalização. Com efeito, a forte mobilização feminina, em especial a partir da segunda metade do século XX, tem gerado problematizações acerca de diversas lógicas opressivas que antes restavam obscurecidas, invisibilizadas, acarretando,

inclusive, em mudanças sociais relevantes³. Por meio do compartilhamento de experiências e do desenvolvimento e entrelaçamento de novas lentes de análise, esse movimento tem desestabilizado e, por que não dizer, incomodado o sistema de dominação masculina.

Nesse sentido, partindo-se do pressuposto de que a teoria que nutre o feminismo não se desenvolve através de uma desconexão com a realidade – muito pelo contrário, encontra-se enraizada nas lutas e experiências de vida de mulheres –, abre-se caminho para um olhar crítico sobre a maneira como as mulheres e suas experiências são representadas pelo discurso dominante (HESSE-BIBER e LEAVY, 2007). E, não só isso, também possibilita uma análise sobre a forma como elas mesmas se representam “dentro de uma variedade de práticas culturais, como as artes e a mídia” (JACKSON e JONES, 1998, p. 1), por exemplo.

Não obstante, falar de feminismo não significa falar de um bloco unitário, por uma simples razão: as próprias mulheres que o compõem são diversas em vários aspectos, referentes à raça, à classe, à etnia, à idade, à orientação sexual. Vale lembrar que tais categorias, integrantes de suas identidades, são frequentemente apropriadas pelo discurso liberal tradicional como ferramentas de exclusão daqueles que não se encaixam no padrão homem “branco-heterossexual-civilizado-Primeiro-Mundo” (RAGO, 1998, p. 4; CRENSHAW, 1993, p. 1242). Algo que denota que as oportunidades de acesso a bens, materiais e imateriais são discrepantes entre as mulheres, a depender dessas variantes, colocando-as em posições desvantajosas, tanto perante os homens, quanto perante outras mulheres⁴ (FLORES, 2005).

A partir dessa constatação, Herrera Flores, embasando suas colocações nos ensinamentos de Glória Anzaldúa e Chela Sandoval⁵, acentua a importância do fomento de novas formas de resistência ao contexto exploratório e excludente a que os oprimidos são submetidos. Assim, de acordo com o autor, os aspectos da cultura dominante que simplificam e hierarquizam as situações devem ser desconstruídos, no intuito de modificar seus significados, os quais passariam a transmitir um sentido novo, subversivo. E, para que isso se concretize, é necessário que haja a apropriação “dos modos de funcionamento e de legitimação culturais das formas hegemônicas de

³ Como Kimberle Crenshaw exemplifica no início de seu texto *Mapping the Margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*, o espancamento e o estupro deixaram de ser questões apenas adstritas ao âmbito privado da família e consideradas como aberrações, exceções, para serem agora “largamente reconhecidas como parte de um sistema de dominação em larga escala que afetam as mulheres como uma classe” (CRENSHAW, 1993, p. 1241).

⁴ Inclusive, como Harding (1996, p. 18) pontua, pelo fato dessas mesmas categorias de subordinação supracitadas constituírem formas de dominação distintas e se apoiarem “mutuamente de modos complexos”, é que não se pode afirmar que as desigualdades de gênero sejam universais e homogêneas. De fato, elas se dão em intensidades e em modalidades diferentes, o que evidencia a importância de se considerar a articulação de todas elas e não se restringir somente ao gênero, sob pena de incorrer naquilo que o movimento feminista em si tanto critica: a homogeneização dos sujeitos, que, no presente caso, se referiria às próprias mulheres. Esse erro foi inclusive cometido pelo feminismo identificado como liberal, composto por mulheres brancas europeias e norte americanas que se atinham somente a valores e demandas intimamente ligados à sua cultura ocidental: defesa da igualdade formal entre os sexos, direito ao voto e a tolerância. No entanto, a partir do final da década de 1960, novas vozes emergiram dentro do movimento feminista, dessa vez, das mulheres de cor, oriundas dos países de Terceiro Mundo e pós-coloniais, denunciando que elas não sofrem as mesmas desigualdades que as feministas universitárias de classe média. Diante disso, reivindicam a revisão tanto teórica quanto prática “dos postulados feministas”, visando uma melhor adequação destes a realidades mais complexas (FLORES, 2005, p. 17-18).

⁵ Importantes teóricas que lutaram pela construção de um feminismo chicano, denunciando a maneira como o etnocentrismo e os binarismos culturais da lógica hegemônica oprimiam as mulheres de cor, visando a emancipação e a transformação social.

atuar” (FLORES, 2005, p. 20).

Diante disso, tal apropriação deve ser empreendida no sentido de criar novos espaços que não tendam à defesa de concepções essencialistas e generalizantes. Ao contrário, que esses espaços sejam abertos a novas possibilidades de luta, que visem materializar valores como a igualdade e a liberdade. Esses, no entanto, não estando fundados em um humanismo irrealista, mas sim em uma perspectiva que entende a igualdade “como reconhecimento público das diferenças” e a liberdade “como criação de um espaço político adequado às mesmas” (FLORES, 2005, p. 57).

É nesse sentido que a epistemologia feminista aparece como um campo promissor para a construção desses novos espaços, abrindo caminho para práticas políticas que desafiem o reducionismo das tendências dualistas do sistema patriarcal. E, segundo nossas observações, o Bloco das Mulheres Rodadas vem cumprindo um papel importante dentro do universo do carnaval de rua do Rio de Janeiro, ao ter como bandeira uma das demandas históricas do movimento feminista, qual seja, a liberdade sexual feminina, e, como principal integrante de seu discurso, o questionamento das separações entre os espaços público e privado e o culto à domesticidade, que recai sobre as mulheres e seus corpos.

Contudo, tais aspectos analíticos serão destrinchados mais adiante, por funcionarem como boas ilustrações do momento crucial em que as produções teóricas feministas – e o giro epistemológico que propõem – ultrapassam os muros acadêmicos e retornam⁶ à prática, dando ensejo a caminhos longos e árduos de luta, porém, dotados de grande potencial transformador. Seguindo esse raciocínio, é necessário entender, em primeiro lugar, que giro epistemológico está sendo trabalhado.

A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E A BUSCA POR MODOS DE AGIR ALTERNATIVOS

A partir do momento em que se adota uma forma de pensar feminista, passa-se a contestar os mais diversos âmbitos da vida social, não sendo diferente, portanto, sobre aquilo que fora estabelecido como “conhecimento”. As mulheres, durante longo período, apenas figuraram no ambiente acadêmico como objetos de estudo, e não como sujeitos produtores de conhecimento (JACKSON e JONES, 1998, p. 1).

No entanto, foi no decorrer das décadas de 1960 e 1970, período em que o feminismo passava pelo que intitulamos como a sua segunda onda⁷, que estudiosas feministas, por terem adentrado o espaço público e os espaços do saber (RAGO, 1998, p. 10), se tornaram cada vez mais conscientes sobre os padrões tradicionais de pesquisa e a maneira como ignoravam as mulheres e suas perspectivas, além de representarem inadequadamente suas experiências de vida. Atentando-se para tal invisibilidade, produziram críticas contundentes ao positivismo como forma hegemônica de produção

⁶ Frisamos a utilização do verbo retornar, visto que não buscamos aqui defender que o feminismo apenas existe ou se origina dos ambientes acadêmicos. Desejamos destacar apenas a importância da penetração dessas discussões nesses espaços, marcadamente sexistas e racistas.

⁷ Na segunda onda do feminismo, a preocupação das mulheres não mais girava em torno somente da conquista de direitos políticos e relativos à educação, como se deu na primeira fase, ampliando sua luta para a efetiva igualdade entre o homem e a mulher e o reconhecimento das diferenças entre as mulheres e suas experiências.

de conhecimento⁸, o que deu origem, inclusive, às novas propostas de epistemologia feminista.

Tais propostas refletem exatamente o fato de que a epistemologia feminista não constitui um bloco unitário⁹, possuindo vertentes que divergem entre si. Apesar disso, todas se interligam pela oposição que fazem ao paradigma positivista de pesquisa, que, seguindo a lógica cartesiana de divisão entre mente e corpo e a preponderância da primeira sobre a segunda, identifica apenas como conhecimento o obtido através do império da razão, do empirismo e sua observação objetiva, desconectada e pretensamente neutra¹⁰ (HESSE-BIBER e LEAVY, 2007, p. 6).

Foi analisando os métodos de pesquisa e os efeitos da observância a esse paradigma que as feministas destacaram que, tanto o positivismo, quanto o conhecimento que ele produz, acabam por não refletir seus próprios pressupostos, a saber, a universalidade, a objetividade e a neutralidade. Ao contrário, revelam a impossibilidade de um conhecimento livre da influência do fator social, bem como a localização privilegiada de sua produção (HESSE-BIBER e LEAVY, 2007, p. 7; HARAWAY, 1995, p. 16). Tais revelações, associadas às características de seletividade na coleta dos dados, em tempo e condições fixas, e voltadas à elaboração de leis “imutáveis”, apenas evidenciam que eles, em verdade, têm por base interesses antirrevolucionários e mantenedores da ordem política e socioeconômica instituída (BERMAN, 1997, p. 260).

Isso nos lembra o fato de que a polaridade cartesiana, anteriormente mencionada – entre mente e corpo, razão e emoção, cultura e natureza, dentre outras – foi sendo desenvolvida no contexto da cultura iluminista europeia e do projeto burguês de desmantelamento do Antigo Regime, para que pudessem ascender ao poder. Com isso, a ideologia de cunho liberal atribuía a superioridade da mente aos homens ilustrados, indivíduos que gozavam da racionalidade, o que lhes permitia ocuparem e atuarem nos espaços públicos. As mulheres, por sua vez, não gozavam de tal capacidade, sendo restringidas aos espaços privados, já que eram atreladas ao corpo, ao sentir, ao polo mais fraco, que devia estar sob o domínio dos homens ilustrados, da mesma forma que os proletários e os demais colonizados. É olhando por esse prisma, que se percebe inclusive que uma análise das explorações e opressões de gênero não pode vir apartada da análise conjunta com outras categorias de subordinação, como a classe, a raça e a sexualidade, pontuando diferenças relevantes entre as próprias mulheres, a depender de seus posicionamentos.

De fato, como Anne McClintock (2003) pontua, era pela instituição de uma esfera do primitivo e do irracional que a burguesia lograva garantir seu triunfo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, através da vigilância dos incapazes no que diz respeito ao seu trabalho, e, em especial, à sua sexualidade, que

⁸ Vale ressaltar que tal movimento de contestação à ciência moderna não foi empreendido somente pelas feministas, mas consistiu em uma reação que adveio de diversas direções. Ele foi composto por grupos que lutavam “contra o racismo, o colonialismo, o capitalismo e a homofobia, assim como o movimento contracultural dos anos sessenta e os movimentos ecologistas e antimilitaristas contemporâneos” (HARDING, 1996, p. 16). O feminismo, em particular, se destacou dos demais por ter enfatizado a existência da desigualdade de gênero na epistemologia ocidental tradicional e em seus métodos de pesquisa, algo que até então não havia sido ressaltado pelos demais (FARGANIS, 1997, p. 224).

⁹ A categorização proposta por Harding é a mais utilizada, que distinguiu esse estudo em três vertentes distintas: o empirismo feminista, o ponto de vista feminista (*feminist standpoint theory*) e o feminismo pós-moderno. Ver: HARDING, Sandra. *Ciencia y feminismo*. Madrid: Moratas, 1996, p. 15-27.

¹⁰ Que poderia ser aplicado em toda e qualquer situação, exatamente pelo fato de ser neutro. E por meio dele se chegaria a resultados puros, não contaminados pelo âmbito social, e que, diante disso, eram considerados imutáveis (BERMAN, 1997, pp. 254-255).

deveria ser exercida nos limites do casamento monogâmico e heterossexual, controlado pelo homem. Além disso, houve o estabelecimento do padrão de mulher “virtuosa”, aquela que não trabalhava, mergulhada no ócio, resultante de um “culto à domesticidade”, que se convertia em status ao próprio marido, um homem que poderia manter uma mulher sob essas condições, relegando o trabalho doméstico às mulheres da classe trabalhadora. Estas, em outra ponta, por não terem condições de cumprir com esse ideal, realizavam trabalhos fora de suas casas e, por vezes, ao lado dos homens como as escravas, convivendo com a imagem de “sujas”, “desviantes”, e com as ideias de “contágio moral” e ‘degeneração’ racial” (MCCLINTOCK, 2003, p. 41).

O controle que recaía – e que é presente até hoje – sobre a sexualidade das mulheres configura um dos exemplos mais evidentes dos interesses de manutenção do status quo social. A própria abordagem determinista biológica, que foi empreendida pelas disciplinas biomédicas e clínicas sobre essa temática¹¹, demonstram a filiação aos valores burgueses, ao restringir a sexualidade da mulher ao papel da procriação, por defini-lo como o seu natural¹², ajudando na criação de uma linguagem, que nortearia as ideias e interpretações sociais sobre o sexo e sobre o corpo.

Diante desse cenário de naturalização de estereótipos, acadêmicas e ativistas do movimento feminista, já no início do século XX, posicionaram-se no sentido de promover uma distinção entre sexualidade e reprodução, destacando a importância dos “aspectos ideológicos da dominação masculina na produção dos discursos científicos sobre o lugar de homens e mulheres na sociedade” (BRIGEIRO, 2006, p. 179); um discurso que reforça uma ideologia sexista, que vê o controle masculino do espaço público e a consequente submissão feminina como “normais”¹³, e que além disso, propõe o uso de metodologias ou de práticas diferentes de observação do mundo social.

São nessas rupturas com a tradição, e na criação de suas próprias premissas, que a epistemologia feminista abre caminho para a construção de uma nova linguagem ou contra discurso, um dos meios para a superação de tais opressões, visto não se ater apenas à crítica da forma tradicional de produção de conhecimento. Ela propõe, adicionalmente, modalidades alternativas de construção do mesmo, chamando atenção para a necessidade de uma nova relação entre teoria e prática, na qual o observador não se posiciona de maneira isolada e imparcial, mas sim subjetiva, reconhecendo a sua particularidade, fazendo com que tal subjetividade seja considerada na produção do conhecimento (RAGO, 1998, p. 11).

¹¹ Essa visão gozou de ampla legitimidade quando o tema surgiu como objeto de estudo no século XVIII (AMARILLO, 2006, p. 196). Para tal abordagem, a sexualidade era algo dado, natural, instintivo, uma necessidade fisiológica, ou seja, um imperativo do corpo. Percebe-se, portanto, a importância de fatores atrelados à natureza, como a anatomia e a fisiologia, para a compreensão da sexualidade em si e a forma como ela se dava, cunhando uma visão essencialista e completamente apartada de fatores culturais e linguísticos (BRIGEIRO, 2006, pp. 177-178).

¹² No contexto social brasileiro em específico, essa questão também é influenciada pela religiosidade, tendo na Virgem Maria o modelo de feminilidade imposto pela Igreja. O marianismo ou modelo de Maria, como é denominado, atendia a dois objetivos: primeiro, a imposição das “hierarquias de gênero europeias” e segundo, a evangelização das indígenas e africanas (AMARILLO, 2006, p. 196). O marianismo consiste na valorização da mulher que se auto-sacrifica, que transmite a ideia de passividade - contrastando com o caráter ativo do homem - submissa a ele, tendo como função ser uma boa mãe e uma boa esposa. Com uma sexualidade moldada a atender as necessidades do companheiro, ela é vista como a “santinha”, em contraposição à puta, que é a doente, a subversiva, a desviada (DESOUZA e BALDWIN, 2000, p. 490).

¹³ Isto é, ao homem, o espaço público, a função de provedor, sujeito visibilizado; à mulher, o privado, a casa, o cuidar do marido, dos filhos, sujeito invisibilizado (HESSE-BIBER e LEAVY, 2007; FLORES, 2005, p. 15).

É a partir da entrada das mulheres no espaço público e nos espaços do saber que certos pressupostos são questionados e postos em debate, criando rupturas e gerando transformação. Isto tem ocorrido, por meio da reivindicação por uma nova linguagem, guiada pela forma feminista de pensamento. Nesse sentido, a autora resume bem o que queremos dizer:

Entrando num mundo masculino, possuído por outros, a mulher percebe que não detém a linguagem e luta por criar uma, ou ampliar a existente: aqui se encontra a principal fonte do aporte feminista à produção do conhecimento, à construção de novos significados na interpretação do mundo (RAGO, 1998, p. 11).

Essa nova linguagem ou, como a autora também faz referência, o contra discurso feminista, tem se utilizado de alguns meios para atingir seus objetivos. Além do crescente uso das redes sociais, a ironia tem sido uma estratégia recorrentemente utilizada em frases que, por vezes, associadas a imagens, transmitem mensagens satíricas, irreverentes. Conforme pontuado por Donna Haraway (2009, p. 35), misturando o humor com o jogo sério, a ironia tem-se constituído, além de uma estratégica retórica, em um método político. Nesse mesmo sentido é que essa nova maneira de comunicar viu na irreverência, liberdade e ludicidade do carnaval um *habitat* muito propício para a sua reprodução, tendo ocorrido sua materialização no Bloco Mulheres Rodadas¹⁴, conforme observamos nos anos de 2015 e 2016, durante o carnaval de rua do Rio de Janeiro.

‘MULHERES RODADAS’: O CONTRA DISCURSO DAS RUAS

Foi possível observar que esta nova maneira de comunicar se fez presente em diversos momentos ao longo do bloco. Cabe destacar, inicialmente, o fato de que todas as integrantes fixas vestiam saias e, as que dançavam, portavam bambolês, que seriam incorporados e orgulhosamente exibidos em coreografias ensaiadas, que envolviam muitos rodopios. Esses elementos, reunidos no contexto, transmitiam mensagens em um tom provocativo, mas ao mesmo tempo, dotado de irreverência e descontração. Tais mensagens, no entanto, se tornavam mais evidentes quando as palavras de ordem surgiam: “só tem rodada aqui!”, entoadas pelas mulheres presentes, nos curtos intervalos da bateria. De fato, ao designarem-se pelo termo abjeto, através de palavras, ações ou elementos externos, elas tomam para si a linguagem do opressor, veiculada para normatizar bem como disciplinar o corpo feminino.

Algumas frequentadoras do bloco traziam consigo novos elementos importantes, como cartazes feitos à mão ou impressos por meios eletrônicos, contendo frases que se conectavam com reivindicações feministas relacionadas: à liberdade sexual feminina e ao fim da cultura do estupro, ao direito ao prazer, ao sexo casual, ao aborto, à livre escolha de parceiros, e à

¹⁴ Vale ressaltar a existência de outros blocos feministas que utilizam o mesmo método, tais como: o Bloco Maria vem com as outras, surgido em 2010 na cidade de Manaus e organizado pelo Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (Cedim); o bloco Vacas Profanas que, desde 2010, se apresenta na cidade de Belém; em Recife, os blocos Grêmio Anárquico Feminazi Essa Fada, que iniciou suas atividades em 2015, e o Nem Com Uma Flor, surgido em 2002, promovido Prefeitura do Recife, através da Secretaria da Mulher; em Brasília, o Bloco das Perseguidas que existe desde 2013; e em São Paulo, os blocos Afro Ilú Oba De Min, surgido em 2005, e o Bloco da Dona Yayá, que existe desde o ano de 2000.

repulsa ao assédio masculino no carnaval. Dentre os fragmentos extraídos dos cartazes, destacamos os seguintes: “Estive rodando e não dei pra você”, “Minha liberdade samba na cara da sociedade”, “Só abro alas para quem EU quero dar”, “#carnavalsemassédio”, “Tire as mãos do meu útero, Deputado!”. Ressalte-se que este último fragmento se referia ao Projeto de Lei 5069, proposto pelo deputado Eduardo Cunha, do PMDB, no ano de 2013, que dificultava a realização do procedimento de aborto legalizado nas hipóteses de estupro. O mesmo projeto de lei, foi também tema de uma paródia feita pelo bloco com base no refrão da música Tieta, de Caetano Veloso, onde se dizia: “Eta, eta, eta, eta/O Eduardo Cunha quer controlar minha buceta”.

As reivindicações, no entanto, não se limitaram à esfera da liberdade sexual, se relacionando também com a atuação da mulher no espaço público. Esta questão comumente naturalizada sob a ótica masculina, ainda corresponde a um dos grandes tabus sociais em torno do comportamento da mulher. Isso se tornou explícito, por exemplo, em um cartaz que continha a frase “Bloco de carnaval não é lugar para mulher direita”, referindo-se a uma pesquisa feita pelo Instituto Data Popular entre os dias 4 e 12 de janeiro de 2016, onde 49% dos homens concordaram com tal afirmação¹⁵. Outro, feito à mão em um pedaço de papelão, dizia: “Deixa a menina sambar em paz”. Um terceiro cartaz, por sua vez, relembra o título do filme brasileiro “Que horas ela volta?”, lançado em agosto de 2015, dizendo: “Que horas ela volta? A hora que ela quiser”.

Fica perceptível a existência de um ativismo político que visa subverter certos elementos da cultura dominante. Neste contexto, a utilização da estética do carnaval e de sua irreverência, de paródias musicais, de expressões erotizadas e impactantes; correlacionando tais aspectos com assuntos e acontecimentos recentes, de forma jocosa, tem-se apresentado como uma ferramenta funcional em prol de um aporte “energizante, libertário” (RAGO, 1998, p. 10), dando maior visibilidade aos questionamentos feministas.

No entanto, em nossas observações, cumpre reconhecer que, muito embora o bloco estabeleça um novo canal de comunicação que visibiliza o pensamento feminista e problematiza o discurso engendrado pelo patriarcalismo, ele tem abarcado, em sua maioria, um público bem definido, composto essencialmente pela mulher de classe média e média alta, predominantemente branca, e moradora da zona sul do Rio de Janeiro. Dessa forma, a pluralidade de origens e de vivências das mulheres na cidade do Rio de Janeiro não estava, de fato, bem representada no bloco, nem com a presença física delas, nem de demandas referentes às questões de raça, de classe, ou mesmo de gênero, como a transfobia, que passaram ao largo nas provocações ensejadas durante o cortejo. Não obstante a crítica realizada, o Bloco em questão certamente tem-se constituído em uma boa estratégia de conexão da teoria com a prática, onde o ativismo político se une à arte.

UM CARNAVAL RODADO: OCUPAÇÕES TEMPORÁRIAS E SEU POTENCIAL EMANCIPADOR

Cumpramos ressaltar desde já que não é o objetivo deste trabalho realizar uma análise profunda

¹⁵ Disponível (on-line) em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/02/08/em-pesquisa-49-dos-homens-dizem-que-bloco-nao-para-mulher-direita.htm> (Acesso em: 29/02/2016).

sobre o carnaval. Contudo, se faz necessário tecer algumas observações referentes aos mecanismos carnavalescos utilizados para dramatizar a realidade, a fim de se poder compreender a dinâmica existente em torno da festa e a possibilidade de construção de espaços de luta, necessários à emancipação social.

DaMatta (1997) classifica o carnaval como sendo um ritual nacional, capaz de dramatizar determinados valores existentes na nossa sociedade, focando nos contrastes existentes entre a festividade carnavalesca e a realidade, cujo mecanismo básico de funcionamento é a inversão.

(...) tudo indica que o processo é radical no sentido de realmente provocar um deslocamento completo de elementos de um domínio para outro do qual esses elementos estão normalmente excluídos. (...) É precisamente isso que parece ocorrer em momentos como o do carnaval brasileiro, quando o uso das fantasias permite relacionar ao núcleo (ou centro do sistema social) toda uma legião de seres, papéis sociais e categorias que, no curso da vida diária, estão escondidos e marginalizados. Desse modo, quando se inverte, procede-se juntando categorias e papéis sociais que, no mundo cotidiano, estão rigidamente segregados (DAMATTA, 1997, p. 79-80).

Por conta da inversão, é possível pensar que o carnaval configura uma forma alternativa à coletividade estruturada, em que “são experimentadas novas avenidas de relacionamento social que, cotidianamente, jazem adormecidas ou são concebidas como utopias” (DAMATTA, 1997, p. 88).

No mesmo sentido, Felipe Ferreira (2005) destaca que a maioria dos estudos existentes sobre as festas¹⁶ tratam da ruptura no cotidiano como uma característica significativa, visto que “ela marca uma ‘desposseção’ dos papéis sociais, instaurando um estado de indeterminação, uma situação ‘a-estrutural’” (FERREIRA, 2005, p. 287)

Surge, então, a questão, o que é realmente invertido no carnaval? Quais os efeitos desta inversão? Pode a arte política ser eficaz no sentido de provocar formas de mobilização contra a estrutura patriarcal socialmente imposta? É possível considerar que estas manifestações artísticas são instrumentos eficazes quando se trata de emancipação a partir de uma perspectiva de gênero?

No segundo semestre de 2014, a página do Facebook “Jovens de direita”¹⁷ compartilhou uma imagem causando diversas reações¹⁸ nos internautas. A imagem em questão correspondia a uma fotografia onde um homem segurava uma placa com os seguintes dizeres: “eu não mereço mulher rodada”.

Diante disso, as jornalistas Renata de Carvalho e Debora Thomé, resolveram criar o bloco de carnaval dos “rodados”, através de um evento no próprio Facebook, que seria inicialmente composto por uma dúzia de amigos que topariam realizar um mini protesto no final do carnaval, durante a quarta-feira de cinzas.

Inesperadamente, e superando qualquer expectativa¹⁹, mais de 12 mil pessoas confirmaram

¹⁶ Incluído neste conceito não apenas o carnaval, mas também outras manifestações populares.

¹⁷ Cumpre destacar que a página existe até hoje, podendo ser acessada por meio do endereço eletrônico <https://www.facebook.com/jovensdedireita/?fref=ts>

¹⁸ A maioria das reações dos internautas era contrária a postagem, contudo, foram diversas as mensagens de apoio e os compartilhamentos da postagem em questão.

¹⁹ Afinal de contas, a ideia era uma brincadeira, a realização de um bloco de carnaval de verdade, nos moldes dos blocos de rua do Carnaval do Rio de Janeiro, não era realmente considerada, visto que

presença no evento, cobrando, por meio de postagens na página do ato, a realização do bloco. Através de uma parceria realizada com os grupos de fanfarra “damas de ferro” e “Ataque Brasil”, o bloco realizou pela primeira vez o seu cortejo, na quarta-feira de cinzas do carnaval de 2015, tendo repetido o feito no carnaval de 2016, arrastando cerca de 3 mil pessoas pela zona sul da cidade do Rio de Janeiro.

No início, a ideia do bloco era a de veicular uma mensagem antimachismo, e promover o empoderamento de mulheres, se valendo do humor e do carnaval para ridicularizar e questionar atitudes machistas:

- A gente fala para não convertido, levamos para a rua meninas que nem sabiam o que era feminismo e que só tomaram conhecimento por causa do bloco, através do carnaval. São garotas que não têm conhecimento científico sobre o assunto e que não militam na causa, mas que escutaram o discurso por ser um bloco de carnaval, que tem a ver com a arte, com a música, com a fantasia, com o colorido. Nós pegamos as pessoas por outro lado, falamos com as pessoas por outro lado, de outro lugar e por isso conseguimos falar com essas pessoas que a militância tradicional não consegue (Renata de Carvalho, entrevista dia 27 de fevereiro de 2016).

Hoje, o bloco se encontra em um segundo momento, se preocupando não apenas com o conteúdo das mensagens transmitidas, mas com a sua estrutura e o seu funcionamento, em especial no que tange as questões referentes ao lugar que a mulher ocupa no carnaval, buscando uma forma de fazer que também seja feminista.

Assim, de forma a possibilitar que as mulheres ocupem lugares de destaque nos blocos de carnaval, que não sejam adstritos as posições de porta-estandarte e dançarina, o bloco tem trabalhado no sentido de criar oficinas de percussão e sopro para mulheres²⁰. Além disso, por conta da repercussão e do sucesso do bloco, várias instituições, bem como organizações não governamentais²¹, procuraram as organizadoras, a fim de firmar parcerias na construção de projetos e de campanhas relacionadas aos direitos da mulher, possibilitando que as ações do bloco fossem realizadas para outros períodos do ano, extra-carnaval.

RODADA PELA EMANCIPAÇÃO: O POTENCIAL ARTÍSTICO

Diante das questões abordadas acima, e partindo do pressuposto que o carnaval inverte a estrutura e a lógica socialmente impostas, cabe primeiro refletir sobre a própria eficácia da arte política a fim de empreender análises mais consistentes acerca da ocupação promovida pelo “Bloco das Mulheres Rodadas” no carnaval de rua do Rio de Janeiro.

nenhuma das duas criadoras do bloco faziam parte do universo carnavalesco ou tocavam qualquer instrumento. Eram apenas foliãs que tiveram essa ideia por conta do período do pré-carnaval, de acordo com as informações colhidas em entrevista realizada no dia 27 de fevereiro de 2016 com a Jornalista Renata de Carvalho, na cidade do Rio de Janeiro.

²⁰ De acordo com as reflexões compartilhadas por Renata Carvalho em entrevista concedida no dia 27 de fevereiro de 2016, “Se hoje não temos ainda lideranças femininas no carnaval, é porque não conseguimos chegar nesses lugares por diversos motivos, dentre os quais o fato de as mulheres não possuírem a técnica musical adequada, por ausência de oportunidades, assim pensamos em ajudar a formar essas pessoas”.

²¹ ONU-Mulheres, Núcleo de Defesa dos Direitos da Mulher vítima de Violência da Defensoria Pública do Rio de Janeiro (Nudem), ONG VivaRio.

As formas de se politizar, ou ainda, repolitizar²² a arte, não se manifestam da mesma maneira, tendo em vista uma enorme variedade de meios utilizados para este fim, que podem ter ou não algum tipo de eficácia. Jacques Rancière apresenta, em sua obra “O espectador Emancipado” (2014), três modelos de eficácia da arte, a saber, o modelo mimético (ou regime da mediação representativa), o da imediatez ética e o estético.

O modelo mimético supõe a existência de uma ligação contínua entre a produção artística e as formas como são afetados o pensar, o sentir, o perceber do público. Assim, a arte possibilitaria que o espectador se tornasse consciente acerca da realidade social, despertando nele uma vontade de transformação. Por sua vez, no modelo da imediatez ética “os pensamentos já não são objeto de lições dadas por corpos ou imagens representadas, mas estão diretamente encarnados em costumes, em modos de ser da comunidade” (RANCIÈRE, 2014, p. 56). Existe assim uma inversão da lógica artística, por meio da qual o espectador é transformado em ator.

(...) o que ela opõe as duvidosas lições de moral da representação é simplesmente a arte sem representação, a arte que não separa a cena da performance artística e da vida coletiva. Ao público dos teatros ela opõe o povo em ato, a festa cívica em que a cidade se apresenta a si mesma (RANCIÈRE, 2014, p. 55)

Ao lado dos dois modelos acima, é também apresentado o regime da eficácia estética, que corresponderia a “eficácia da suspensão de qualquer relação direta entre a produção das formas da arte e a produção de um efeito determinado sobre um público determinado” (RANCIÈRE, 2014:58), ou seja, a eficácia que se manifesta por conta de uma desconexão entre a produção artística, as intenções do artista e a repercussão causada no público. Corresponde, na verdade, na eficácia de um dissenso²³, cuja consequência não resulta na transmissão de uma determinada mensagem e nem na incorporação de determinados valores que culminasse em uma forma de ação por parte dos indivíduos de certa comunidade.

(...) Não se passa da visão de um espetáculo à compreensão do mundo e da compreensão intelectual a uma decisão de ação. Passa-se de um mundo sensível a outro mundo sensível que define outras capacidades e incapacidades. O que está em funcionamento são dissociações: ruptura de uma relação entre sentido e sentido, entre um mundo visível, um modo de afeição, um regime de interpretação e um espaço de possibilidades; ruptura dos referenciais sensíveis que possibilitavam a cada um o seu lugar numa ordem das coisas (RANCIÈRE, 2014, pp. 66-67).

Transpondo essas ideias para o cenário carnavalesco, é possível refletir sobre uma provável conexão entre a manifestação artística promovida pelo “Bloco das Mulheres Rodadas” e a eficácia ética devido à participação direta do sujeito que, ao deixar de ser mero espectador, constrói

²² A ideia de uma arte política é muito antiga, contudo, de acordo com Jacques Rancière, atualmente tem-se visto “a afirmação mais ou menos generalizada de sua vocação para responder às formas de dominação econômica, estatal e ideológica” (RANCIÈRE, 2014, p. 51). Para um maior aprofundamento sobre o tema ver *Paradoxos da arte política*. Em: RANCIÈRE, Jacques. O espectador emancipado. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 51.

²³ Rancière entende por dissenso “o conflito de vários regimes de sensorialidade” (RANCIÈRE, 2014, p. 59).

coletivamente o bloco, tomando para si os espaços, por meio dos quais irá se expressar e festejar. Apesar das questões envolvendo a luta feminista ser inicialmente partilhada pelas organizadoras do bloco e pelas músicas e músicos que formavam a banda, a ocupação foi construída em conjunto com uma gama de sujeitos²⁴, incluindo aqueles “não convertidos”, ou seja, aqueles que, até então, nunca haviam tido contado com qualquer manifestação ou movimento feminista.

É possível ainda perceber sinais ligados a uma eficácia estética decorrente dos dissensos surgidos por conta deste bloco. Apesar de não ter havido uma alteração da dinâmica social, a satirização realizada a partir do termo “mulher rodada”, fez surgir questionamentos e debates acerca de um padrão sexual que é imposto as mulheres, que demonstra a hierarquia existente nas relações sociais, promovidas por conta da questão de gênero, não obstante qualquer discurso aparente de igualdade. Assim, pode-se pensar que a ocupação temporária promovida pelo bloco pôde reconfigurar o sensível existente, na medida em que deixou transparecer, principalmente para aquelas pessoas que são estranhas à causa feminista, a situação de desigualdade de gênero, que, muitas vezes, permanece oculta, naturalizada sob um discurso hegemônico.

(...) todas as formas de performance do corpo, da voz e dos sons contribuem para reconstruir o âmbito de nossas percepções e o dinamismo de nossos afetos. Com isso, abrem passagens possíveis para novas formas de subjetivação política. Mas nenhum deles pode evitar a ruptura estética que separa os efeitos das intenções e veda qualquer via larga para uma realidade que estaria do outro lado das palavras e das imagens. Não há outro lado. Arte crítica é uma arte que sabe que seu efeito político passa pela distância estética. Sabe que esse efeito não pode ser garantido, que ele sempre comporta uma parcela de indecível. Mas há duas maneiras de pensar o indecível e de trabalhar com ele. Há aquela que o considera um estado do mundo em que os opostos se equivalem e transforma a demonstração dessa equivalência em oportunidade para um novo virtuosismo artístico. E há aquela que reconhece aí o entrelaçamento de várias políticas, confere figuras novas a esse entrelaçamento, explora suas tensões e desloca assim, o equilíbrio dos possíveis e a distribuição das capacidades (RANCIÈRE, 2014, p. 81).

Assim, se partirmos do pressuposto que estas manifestações artísticas, ao mesmo tempo que transformam os espectadores em participantes ativos, conseguem reconfigurar o sensível, de forma a tornar possível que os sujeitos percebam sobre a condição de submissão imposta à mulher pela sociedade patriarcal, que busca manter o controle tanto do corpo quanto da sexualidade feminina. É cabível então pensar tal ocupação artística como um potente instrumento em prol da emancipação, no qual o caráter emancipatório residiria não apenas na colocação de corpos em ação através de um poder de agir, mas também no rompimento da estagnação social, possibilitada por um dissenso provocado pela intervenção artística. Nesse sentido, o carnaval funciona como mais um poderoso instrumento de disseminação das lutas contra hegemônicas, trazendo consigo uma nova maneira irreverente, irônica e alegre de comunicar, de contra argumentar. Por meio desses contra discursos são construídas novas representações que ressignificam velhos símbolos de opressão, que tem, historicamente, subjugado as mulheres, sobretudo aqueles relacionados com seu corpo e sua sexualidade.

²⁴ Sendo predominante o número de mulheres, mas havendo também homens e crianças.

CONCLUSÃO

Diante da atual conjuntura, na qual as mulheres ainda se encontram em uma clara situação de desigualdade na sociedade, devido a estrutura patriarcal existente, que não apenas mantém sob constante vigilância o corpo e a sexualidade feminina, mas também exclui a participação das mulheres dos espaços de luta²⁵, as ocupações artísticas promovidas pelo Bloco das Mulheres Rodadas, durante o carnaval, apontam para um outro caminho, de possibilidades emancipatórias.

Isso porque, é possível considerar que o carnaval, por meio da sua lógica inversiva, provoca rupturas em relação às nossas percepções, abrindo um espaço para novas conexões, permitindo que sejam conferidos novos sentidos, necessários a modificação do imaginário social existente. A partir de contra discursos que tomam para si a linguagem do opressor, utilizada até então como mecanismo normatizador e disciplinador do corpo feminino, é desenvolvido um ativismo de cunho político que visa subverter a cultura dominante²⁶, por meio de um tom piadístico, irreverente e irônico. Assim, a utilização do carnaval e dos seus elementos, materializados nas fantasias, nas brincadeiras, nas paródias musicais, e na fala erotizada e irreverente, tem se apresentado como uma ferramenta funcional capaz de contribuir para a reconstrução de algumas percepções sociais, conferindo novas figuras ao imaginário social, bem como atribuindo outros significados aos símbolos utilizados até então como mecanismos de opressão. Destaca-se que a forma jocosa da festa carnavalesca tem sido responsável por cativar públicos maiores, e até inesperados, que passaram a conhecer e também partilhar o ideal de liberdade feminina abordado pelo bloco.

Contudo, cabe destacar que o perfil do público frequentador do bloco, composto na sua maioria pela mulher de classe média e média alta, predominantemente branca, e moradora da zona sul do Rio de Janeiro, aponta para a necessidade de se pensar na temática envolvendo a representatividade feminina. Diante disso, é fundamental a reflexão em torno da construção de espaços a partir de uma perspectiva interseccional, de forma a evitar a reprodução de um feminismo pretensamente neutro, que no fundo é elitista, e que acaba por generalizar as mulheres e suas experiências.

Apesar da crítica, as atividades realizadas pelo bloco, durante o período carnavalesco, e também fora do carnaval, têm constituído uma boa estratégia de conexão do feminismo, com o ativismo político por meio da arte, apontando para outros caminhos, ou seja, outros espaços de luta para a promoção dos direitos da mulher, diferente da via institucional.

²⁵ Institucional, político, social, etc.

²⁶ Além da própria denominação do bloco, também foram encontrados no bloco alguns cartazes com os dizeres “Estive rodando e não dei pra você”, “só tem rodada aqui”, entre outros.

REFERÊNCIAS

- AMARILLO, Claudia Patricia Rivera. “Una historia política de la diferencia sexual”. Em: VIGOYA, Mara Viveros; RIVERA, Claudía [e] RODRÍGUEZ, Manuel (comps.). De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo/Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 185-202.
- BERMAN, Ruth. “Do dualismo de Aristóteles à dialética materialista: A transformação feminista da ciência e da sociedade”. Em: JAGGAR, Alison M. [e] BORDO, Susan R. (eds.). Género, corpo, conhecimento. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, pp. 241-275.
- BRIGEIRO, Mauro. “Entre lo natural y la construcción social: Miradas y debates acerca de la sexualidad”. Em: VIGOYA, Mara Viveros; RIVERA, Claudía [e] RODRÍGUEZ, Manuel (comps.). De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo/Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 177-183.
- CRENSHAW, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. *Stanford Law Review*, vol. 43, n. 6, 1991, pp. 1241-1299.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DESOUZA, Eros; BALDWIN, John R. [e] ROSA, Francisco Heitor. “A construção social dos papéis sexuais femininos”. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 13, n. 3, 2000, pp. 485-496.
- FARGANIS, Sondra. “O feminismo e a reconstrução da ciência social”. Em: JAGGAR, Alison M. [e] BORDO, Susan R. (eds.). Género, corpo, conhecimento. Tradução de Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1997, pp. 224-240.
- FERREIRA, Felipe. Inventando carnavais: O surgimento do carnaval carioca no século XIX e outras questões carnavalescas. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2005.
- FLORES, Joaquín Herrera. De “habitaciones propias” y otros espacios negados: Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
- HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. Em: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- _____. “Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995, pp. 7-42.
- HARDING, Sandra. Ciencia y feminismo. Madrid: Morata, 1996.
- HESSE-BIBER, Sharlene Nagy [e] LEAVY, Patricia Lina. *Feminist Research Practice: A Primer*. London: Sage Publications, 2007.
- JACKSON, Stevi [e] JONES, Jackie (eds.). *Contemporary Feminist Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- RAGO, Margareth. “Epistemologia feminista, gênero e história”. Em: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. das Mulheres, 1998.
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RUBIN, Gayle. “Pensando sobre sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade”. *Cadernos Pagu*, n. 21, 2003, pp. 1-88.
- SANTOS, Boaventura de Sousa [e] CHAUI, Marilena. *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

REINTERPRETANDO CORPO, GÊNERO E SEXUALIDADE: UMA PERSPECTIVA DA AÇÃO COLETIVA DO MOVIMENTO BRASILEIRO DE PROSTITUTAS¹

REINTERPRETING BODY, GENDER AND SEXUALITY: A
COLLECTIVE ACTION PERSPECTIVE OF THE
BRAZILIAN MOVEMENT OF PROSTITUTES

PATRICIA JIMENEZ REZENDE²
MESTRE EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Resumo: Este artigo apresenta a política simbólica do movimento social de prostitutas no Brasil, iniciado nos anos 1980, no contexto da redemocratização e da politização da sexualidade. Com base na teoria do confronto político, são adotados os conceitos de enquadramento interpretativo e identidade coletiva para analisar os significados sociais e os símbolos culturais utilizados pelo movimento para redefinir a noção de prostituição e do que é ser prostituta. Para tal, foram analisadas as interpretações da realidade e as formas como as ativistas/prostitutas têm transmitido publicamente essas novas interpretações.

Palavras-chave: movimentos sociais, ação coletiva, confronto político, prostituição, movimento social de prostitutas

Abstract: This article presents the symbolic politics of the social movement of prostitutes in Brazil started in the 1980s, in the context of democratization and politicization of sexuality. Based on the theory of the political confrontation, the concepts of interpretive framework and collective identity are adopted to analyze the social meanings and cultural symbols used by the movement to redefine the notions of prostitution and of being a prostitute. For such, the interpretations of reality were as well analyzed as the ways in which activists/prostitutes have publicly broadcast these new interpretations.

Keywords: social movements, collective action, political confrontation, prostitution, prostitutes social movement

INTRODUÇÃO

¹ Este artigo é resultado da pesquisa Prostituição e ação coletiva: um estudo do movimento social de prostitutas no Brasil, desenvolvida de 2010 a 2012 sob a orientação da Profa. Dra. Débora Alves Maciel (UNIFESP) e com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através do programa de Iniciação Científica-PIBIC. Tal pesquisa também resultou na Monografia Construindo pontes do meretrício ao ativismo político: o movimento de prostitutas no Brasil, trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo, apresentado em 2013.

² Mestre em ciências sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, Brasil) e graduada em ciências sociais pela Unifesp. E-mail: pjr1702@gmail.com

As mobilizações coletivas das prostitutas estão inseridas em um processo mais amplo de politização das questões do corpo, da sexualidade e do gênero que, ao longo da redemocratização brasileira, envolveu também feministas homossexuais e travestis. A partir de uma investigação baseada em técnicas de pesquisa qualitativa, foi realizado um levantamento de dados para, com base na teoria do confronto político, conhecer a formação e as características do movimento nacional de prostitutas, impulsionado pela criação da Rede Brasileira de Prostitutas, em 1987. Para tal, o material utilizado é constituído por variadas fontes documentais³ e por entrevistas⁴ realizadas com lideranças chave do movimento. O universo desta investigação encontra-se resumido em 29 organizações que fazem parte do movimento de prostitutas nacional e estão dispersas ao longo do território nacional. Entre elas a Rede Brasileira de Prostitutas (RBP) e a Federação Nacional de Trabalhadoras do Sexo (FNTS), assim como associações, sindicatos e organizações não governamentais filiados a ambas.

O enfoque deste artigo está nas noções de corpo, gênero e sexualidade reinterpretadas na política simbólica do movimento nacional de prostitutas, com base nos conceitos de enquadramento interpretativo e de identidade coletiva. Desta forma, são as campanhas, como a “Não use drogas, transe com uma prostituta”; os encontros nacionais de prostitutas; e projetos, como “Sem Vergonha”; que fornecem a sustentação para esta análise.

Os sentimentos e emoções, negligenciados por um longo período na bibliografia da teoria dos movimentos sociais, nas duas últimas décadas aparecem mais cuidadosamente problematizados. Desde a década 50 até os anos 90 as emoções, tão pulsantes nos movimentos sociais, foram abordadas por diferentes prismas e gradientes – de patologia e motivações plenamente irracionais a cálculos e esquemas racionalmente planejados de exibição de valores e sentimentos – (GOODWIN; JASPER e POLLETTA, 2000; JOHNSTON e OLIVER, 2000; SNOW, 2004). Mais recentemente, esse dualismo das emoções no ativismo político foi ressaltado, mas não polarizado. Dentro da teoria do confronto político, *frames* ou quadros interpretativos (como tem sido traduzido na literatura nacional) e identidade coletiva correspondem às mobilizações simbólicas dos movimentos sociais. Tais conceitos são adotados para investigar as dimensões discursivas e emotivas das mobilizações políticas (JOHNSTON e OLIVER, 2000; TARROW, 2009).

Movimentos sociais procuram substituir crenças e identidades dominantes que legitimam o *status quo* por crenças e identidades alternativas capazes de alavancar e sustentar a ação coletiva para a mudança. Isto é, as dimensões subjetivas, afetivas e de cunho cultural das ações políticas do movimento. Neste sentido, o artigo busca entender como os valores e crenças defendidos pelo movimento nacional de prostitutas vêm sendo mobilizados e ganham forma na

³ Na literatura secundária; websites, por exemplo, da RBP, da Davida, do NEP e do GAPA; blogs, como o da APROCE e da APROSVI; panfletos, como o panfleto do Projeto Profissionais do sexo feminino e prevenção às DST/HIV/Aids; periódicos e revistas; jornais, por exemplo o Jornal Beijo da Rua; livros autobiográficos, como o livro “Filha, mãe, avó e puta” de Leite (2009); teses de mestrado e doutorado; e arquivos eletrônicos de associações que compõem o movimento.

⁴ Para complementar os dados obtidos foram realizadas entrevistas com lideranças chave do movimento, a partir de um roteiro previamente confeccionado. Para a confecção do roteiro de entrevista, optou-se metodologicamente por entrevistas semiestruturadas, devido proporcionarem maior autonomia às entrevistadas. O artigo resguarda o anonimato das fontes.

ação coletiva expressa e veiculada em campanhas públicas, encontros e projetos, ao longo das duas últimas décadas.

A política simbólica do movimento nacional de prostitutas tem se dirigido para a redefinição das situações de injustiça e de estigmatização social e para a construção de uma identidade coletiva, que de vítima transmuta para sujeito de direitos sexuais e cidadania. A noção de direitos humanos foi incorporada à pauta do movimento, desde os anos 1990, para afirmar o direito de ser prostituta, o direito sobre o próprio corpo, assim como o direito à profissionalização da prostituição. Essa afirmação da identidade política é acompanhada por campanhas e mobilizações de forte apelo simbólico nas representações do corpo, da sexualidade e do gênero femininos, que mesclam erotismo, despudor e ironia. O enquadramento interpretativo e de identidade coletiva vêm ganhando novo sentido político e cultural. Desde a última década deixaram de ser meramente reativos ao controle social e policial, ou às visões religiosas e morais tradicionais da prostituição, para desafiar imagens e interpretações da mulher prostituta como vítima passiva, seja do desejo sexual masculino ou das situações de privação socioeconômica.

Portanto, são observadas dimensões da ação coletiva, tais como: as interpretações da prostituição como problema social e as soluções propostas pelas ativistas; as redefinições simbólicas do ser prostituta e do ser mulher e de seus interesses e direitos. Tais dimensões são observadas nas bandeiras, *slogans*, documentos e nas formas de ação política adotadas pelos ativistas junto à sociedade (uso da mídia e alianças com outros movimentos sociais) e nos poderes políticos (*lobbies*, parcerias com as agências estatais, etc.). Ou seja, quais as formas de mobilização cognitiva as prostitutas têm utilizado para se comunicarem com a sociedade e construir novas semânticas em torno de sua identidade coletiva e suas práticas.

ENFOQUE TEÓRICO

Segundo o modelo teórico do confronto político, um movimento social consiste em uma interação sustentada que ao longo de alterações nas oportunidades e restrições políticas elege repertórios de ação coletiva (já conhecidos ou novos) estrategicamente por seus participantes e líderes, para entrarem em confronto com seus opositores. Desta maneira, é incitado um contexto de oportunidades para demais grupos, possibilitando a transformação de um ato isolado em ciclos de confrontos político (MCADAM; TARROW e TILLY, 2009; TILLY, 2010).

Quando criadas identidades coletivas, signos e significados compartilhados em torno de redes sociais, organizações e outras estruturas conectivas, isto é, estruturas de mobilização, é que se torna possível que os confrontos sejam sustentados e assim manifestações isoladas tornam-se movimentos sociais (MCADAM; TARROW e TILLY, 2009; TILLY, 2010).

O artigo se deterá, no entanto, nas mobilizações simbólicas do movimento nacional de prostitutas, que são como os movimentos sociais criam e recriam novas semânticas para signos e símbolos sociais pré-estabelecidos e naturalizados socialmente. Isto é, como os movimentos redefinem determinadas situações e significados sociais por meio da construção de novas interpretações da realidade e de novas identidades coletivas, e as formas como transmitem publicamente essas novas interpretações para a sociedade. Daí as noções de enquadramento

interpretativo e identidade coletiva, cada qual com uma interpretação de cultura. O conceito de quadro interpretativo apoia-se numa concepção de cultura como “*sistema de significados*” e trata das formas como os movimentos sociais constroem e veiculam significados, interpretações e emoções nos processos de conflito social e político. Já o segundo conceito refere-se à “*base da identidade social e política*”, e diz respeito às características em comum que transformam indivíduos diferentes em membros de um mesmo grupo solidário sustentado ao longo do tempo (MELUCCI, 1989; TARROW, 2009: 154).

Os quadros interpretativos englobam as características culturais dos movimentos sociais. Eles dizem respeito aos significados criados internamente aos movimentos, que possibilitam a comunicação com seus opositores e o público, ao mesmo tempo em que justificam e impulsionam a ação coletiva através de “*dispositivos enfatizadores*”, que intensificam as emoções e sentimentos (ora de injustiça, ora de insatisfação e etc.). Desta forma, tornam situações até então suportadas em situações detonadoras de insurreições e conflitos. Portanto, os quadros interpretativos são condizentes com as estratégias adotadas pelos movimentos perante determinados contextos e suas receptividades, e por isso não são estáticos e nem permanentes. Não por menos, observa-se que o quadro interpretativo do movimento de prostitutas possui três importantes momentos de remodelação, conforme será apresentado a seguir (DYKE e TAYLOR, 2004; TARROW, 2009).

O conceito de identidade coletiva se dá junto à noção de pertencimento a um grupo, e por isso o conceito de identidade deve ser entendido baseado na ideia de redes interpessoais e organizacionais, visto que possui um caráter relacional e não estático. A identidade não necessariamente é estanque e permanente, mas pode variar de acordo com o contexto e as possibilidades vivenciadas e percebidas pelos movimentos sociais. Deste modo a noção da identidade coletiva se dá quando seus integrantes se encontram envoltos pelos mesmos discursos culturais e compartilham significados, ou seja, as identidades coletivas são construídas em acordo com os enquadramentos interpretativos dos movimentos. A identidade coletiva é construída a partir de características em comum dos membros de um mesmo grupo, condição para que os movimentos produzam solidariedade interna e consigam agir de forma coesa e unificada em determinadas situações (MELUCCI, 1989; TARROW, 2009).

CONTEXTO POLÍTICO, PROSTITUIÇÃO E AÇÃO COLETIVA

No contexto nacional e internacional, da década de 1970, prostitutas se rebelavam contra o seu lugar na sociedade, tão fortemente marcado pelo preconceito, discriminação e, como consequência destes, pela violência. A fundação da organização *Call off Your Old Tired Ethics* (COYOTE), por Margot St. James, inaugurou o movimento de prostitutas norte americano. No continente europeu, na Suíça, foi lançado o Centro Internacional de Documentação sobre a Prostituição e, na França, discutiu-se a fundação do Comitê Internacional pelos Direitos das Prostitutas (ICPR) (BRASIL, 1996). Episódio emblemático do levante de prostitutas, no dia 2 de junho de 1975, foi transmitido para o mundo, por diversos meios de comunicação, o abrigo de 150 prostitutas pela Igreja *Saint-Nizier*, em *Lyon*, enquanto outras 200 prostitutas ocupavam as ruas distribuindo panfletos, como forma de protesto contra maus tratos, repressão policial, a não

valorização da prostituição enquanto trabalho e criminalização do rufianismo⁵. A data, 2 de junho, ganhou destaque como Dia Internacional da Prostituta. Mais tarde, com a consolidação do movimento brasileiro de prostitutas, a data foi comemorada com o “Putá Dei”⁶ (CUNHA, 2011).

No contexto nacional, o final da década de 1960 e início da década de 70, marcado a ferro e fogo pela ditadura, usurpou os direitos políticos e individuais da população e deflagrou um contexto de grande repressão e controle estatal sobre a liberdade política e moral (FACCHINI e SIMÕES, 2009). Prostitutas não foram eximidas deste controle, pelo contrário, na Boca do Lixo⁷ durante o dia os prédios de prostituição eram invadidos por policiais de forma recorrente. No período noturno era instaurado toque de recolher às vinte e duas horas e qualquer mulher que não cuidasse de seus horários poderia ser presa por vadiagem (LEITE, 2009).

No final da década de 70 o regime militar passava por um momento de instabilidade, sofria com suas divisões internas entre militares “linha dura” e “brandos”. Os anos 80 vieram marcar o início do período de redemocratização brasileiro, caracterizado pela crescente abertura política. Nesta esteira, o Brasil das décadas de 70 e 80 foi lugar de efervescentes manifestações. Emergiam no país movimentos de contracultura e movimentos sociais diversos, como o movimento sindical, popular, ambientalista, de homossexuais, de travestis e de prostituta. Outros movimentos há tempos apagados reapareciam repaginados, por exemplo, o movimento feminista e o negro (FACCHINI; SIMÕES, 2009).

No final da década de 1970, centenas de prostitutas, travestis, donos de bares, garçons e cafetinas da Boca do Lixo e da Boca do Luxo⁸ se uniram e foram, à luz do dia, até a Praça da Sé em São Paulo para protestarem contra os abusos policiais, que alguns dias antes se sobrepujaram com o desaparecimento de duas prostitutas levadas de camburão por policiais. Mesmo com intensa repressão contra as prostitutas, imprensa e artistas apoiaram a manifestação. Maria Ruth dos Santos Escobar (1935), atriz, produtora cultural e ativista feminista, ofereceu seu teatro para uma plenária, coberta pela imprensa, na qual foram expostos vários relatos de prostitutas que sofriam abusos policiais. Apesar de tal episódio não ter se sustentado por um longo prazo, resultou no afastamento de um delegado de seu cargo (LEITE, 2009).

Assim a vida voltou ao normal, no que tinha de bom e de ruim. As prostitutas voltaram a se recolher, fecharam a boca e fizeram silêncio.

Afirmavam mais uma vez que prostituta não tem que falar nada, afinal é prostituta. (...) (LEITE, 2009, p. 76).

No entanto, um evento reivindicativo, por mais que bem-sucedido, se transitório e isolado não é condição suficiente para a formação de um movimento social, apesar de poder ser

⁵ O rufianismo é o ato de tirar proveito, lucrar com a prostituição de outrem. O ator da ação é o rufião ou rufiã, vulgo cafetão e cafetina.

⁶ Uma sátira do que seria o “Putá Day”.

⁷ Ponto de prostituição de rua, localizado no bairro da Luz em São Paulo. A região é conhecida atualmente como a cracolândia de São Paulo.

⁸ Ponto de prostituição de luxo, localizado no bairro da República em São Paulo, basicamente composto por casas de prostituição e boates de shows eróticos (LEITE, 2009).

considerado indicativo de sua formação (TARROW, 2009). Não por menos, passados aproximados dez anos do episódio se formou a Rede Brasileira de Prostitutas.

Concomitantemente ao período de redemocratização brasileira, eclodia no país e na América Latina a epidemia do vírus da Aids/HIV⁹. As discussões incitadas na academia e na política sobre sexualidade reverberaram suas atenções para os classificados grupos de risco: prostitutas, travestis, usuários de drogas e homossexuais. Grupos identificados como mais vulneráveis ao contágio do vírus e apontados como maiores responsáveis pela disseminação da Aids e outras doenças sexualmente transmissíveis (ALVAREZ; RODRIGUES, 2001 e FACCHINI; SIMÕES, 2009).

Os estereótipos negativos e a discriminação que os membros desses grupos [homossexuais, travestis e prostitutas] têm de confrontar cotidianamente foram reforçados por tal concepção que, em consequência, foi alvo de forte contestação por parte dos mesmos. Paralelamente, o avanço das pesquisas no campo do HIV/Aids levou à superação desse enfoque dando lugar, hoje, a abordagens que privilegiam a discussão de práticas e comportamentos sexuais enquanto construções sociais (ALVAREZ e RODRIGUES, 2001, p. 189).

Embora tal classificação tenha acarretado uma forte onda de repressão e crítica sobre a conduta de determinadas categorias, também possibilitou que, através de organizações voltadas à prevenção e ao combate de DSTs e Aids/HIV, prostitutas, homossexuais e travestis ganhassem maior visibilidade dentro da esfera pública (ALVAREZ; RODRIGUES, 2001 e FACCHINI; SIMÕES, 2009).

Se a epidemia da Aids/HIV serviu para legitimar o lugar marginal e a discriminação das prostitutas - omitindo um julgamento moral baseado nas práticas sexuais normatizadas - também possibilitou que prostitutas entrassem em contato com novos grupos e realizassem alianças influentes como, por exemplo, com o movimento de homossexuais e de travestis. Mediante as agitações políticas e sociais do final dos anos 70 e início dos anos 80, o movimento de prostitutas delineou-se, sobretudo, com o apoio de organizações nacionais e internacionais religiosas e da área da saúde pública, como o Instituto de Estudos da Religião (ISER), a Pastoral da Mulher Marginalizada e as ONGs internacionais Inter-Aids e Aids'Cap¹⁰.

O ISER, organização da sociedade civil, ligado principalmente à causa dos direitos humanos e da democracia e que promove o diálogo entre movimentos sociais, políticas públicas e a academia¹¹, inaugurou o Programa de Prostituição e Direitos Cívicos, uma das primeiras articulações de Gabriela Leite¹² em prol do movimento de prostitutas. Programa este que

⁹ Siglas que representam, em inglês, à síndrome e ao vírus causador da imunodeficiência (FACCHINI e SIMÕES, 2009).

¹⁰ Tanto a ONG Inter-Aids quanto a ONG Aids'Cap não atuaram apenas no Brasil, mas também em demais países da América do Sul e da África. Com ações voltadas tanto para a saúde quanto para a educação de grupos considerados em situações de vulnerabilidade (ALVAREZ e RODRIGUES, 2001).

¹¹ Informações retiradas do site do ISER, no item O ISER. Disponível (on-line) em: <http://www.iser.org.br/site/quem-somos/iser> (Acesso em: 05/02/2012).

¹² Uma das principais lideranças do movimento de prostitutas nacional. Gabriela Leite nasceu em São Paulo, em 1951 e faleceu em 2013. No final da década de 1980 conheceu a vereadora Benedita da Silva, quem a convidou para participar do I Encontro de Mulheres de Favela e Periferia, da Associação de Moradores da Cidade Nova, onde conheceu novos contatos, que possibilitaram seu início no ativismo em prol das prostitutas. Através de seu trabalho no Instituto de Estudos da Religião (ISER) organizou juntamente com Lourdes Barreto o I Encontro Nacional de Prostitutas, realizado em 1987. No ano de 1992,

proporcionou bases para a formação da Associação de Prostitutas do Rio de Janeiro (APRJ), em 1987, (MORAES, 1995) e do Projeto Ninho Cearense, ligado à Igreja Católica, que atuou junto às prostitutas do Ceará através de ações voltadas para a educação sexual, cursos profissionalizantes, aconselhamentos, entre outras formas, articulando prostitutas em torno de debates sobre a condição de sua categoria (CARLOS e SÁ, 2011).

No momento de composição do quadro de integrantes do Programa Prostituição e Direitos Cívicos, já se formavam algumas das lideranças nacionais do movimento de prostitutas, a maioria já advinda de outras entidades que atuavam junto à categoria, sobretudo, ligadas à Igreja Católica, como a Pastoral da Mulher Marginalizada. Gabriela Leite também foi ligada à Pastoral anteriormente ao Programa, porém assim como Leite as demais prostitutas que se engajaram no Programa de Prostituição e Direitos Cívicos, o faziam pelo sentimento de que a proposta da Pastoral não acomodava mais todos seus anseios (MORAES, 1995).

Até então, a construção de uma identidade coletiva das mulheres que participavam da Pastoral baseava-se na unidade de experiências do *ser mulher, pobre, marginalizada, excluída e vítima*. A diversidade colocada através de outras condições de existência - como por exemplo *ser prostituta* - era relegada ou até mesmo anulada (...) (MORAES, 1995, p. 200).

Embora tanto o ISER quanto a Pastoral da Mulher Marginalizada tenham apresentado limites estreitos, por encontrarem-se embebidos por noções morais sobre a prostituição e suas práticas, contribuíram inicialmente para a organização da categoria. Para a Pastoral, por exemplo, a prostituição era entendida como uma forma de degeneração da mulher e de todas as suas virtudes, sempre em contraposição à mulher de família, virgem, recatada e virtuosa. Suas ações, baseadas por convicções da Igreja Católica, tinham como objetivo a reabilitação dessas “mulheres perdidas”, eram ações voltadas para a reintegração social das mulheres marginalizadas e banidas das condições necessárias para sua subsistência. Portanto, uma proposta que visava, principalmente, a retirada das mulheres do mundo da prostituição (LEITE, 2009; MORAES, 1995). No entanto, mesmo diante destes limites tanto o ISER quanto a Pastoral fomentaram as prostitutas a refletirem seu lugar, sua condição e sua identidade na sociedade.

As organizações não governamentais (ONGs) internacionais Inter-Aids e Aids'Cap também tiveram importante participação na fomentação das primeiras mobilizações nacionais de prostitutas. Ambas atuaram no Brasil através de projetos de prevenção e apoio aos portadores de doenças sexualmente transmissíveis e Aids. Isto é, tinham suas atuações voltadas, sobretudo, para os grupos que mantinham condutas sexuais fora dos padrões socialmente aceitos e considerados normais naquele contexto histórico-social - referidos como grupos de risco -. Nesta esteira, prostitutas compunham uma das categorias considerada de mais alta vulnerabilidade às DSTs e de grande potencial transmissor, por isso angariavam grande empenho por parte das ONGs no fornecimento de preservativos, palestras instrutivas sobre DSTs, exames e tratamentos médicos (ALVAREZ e

Gabriela Leite, publicou o livro “Eu, mulher da vida”. Em 2009 publicou seu segundo livro “Filha, mãe, avó e puta”, e em 2010 candidatou-se, pelo Partido Verde (PV) à Câmara dos Deputados, no Rio de Janeiro (LEITE, 2009; LENZ, 2010).

RODRIGUES, 2001).

Para as mulheres que atuavam no comércio sexual, o contato com essas entidades tornou acessível uma série de serviços, até então indisponíveis ou de baixíssima qualidade, nas áreas de saúde, de assistência social e judiciária. Ademais, essa relação permitiu a construção de alianças políticas importantes no enfrentamento da nova cruzada moral, que acompanhou o primeiro período da epidemia de HIV/Aids. O estímulo para a formação de grupos de reflexão e para a constituição de organizações de defesa dos direitos das prostitutas foi outra iniciativa levada a termo pelas ONGs (...) (ALVAREZ e RODRIGUES, 2001, pp. 190-191).

A Inter-Aids e Aids'Cap não apenas instruíram preventivamente e disponibilizaram melhores condições de assistência médica para as prostitutas, como também incentivaram a sua unificação e organização. Ambas foram as principais possibilitadoras da formação dos primeiros grupos de prostitutas ativistas na região nordeste, onde tinham maior atuação (ALVAREZ e RODRIGUES, 2001).

A identidade imputada às prostitutas, enquanto grupo de risco, além de fazer com que a categoria repensasse suas práticas, no que tange sua própria saúde, também alocou prostitutas de rua, de casas noturnas, prostitutas mais jovens e mais velhas em um mesmo grupo, ou seja, alocou uma categoria completamente heterogênea em um mesmo pacote identitário. Paralelamente relacionou prostitutas aos homossexuais e aos travestis, influenciando em futuras alianças e coalizões entre as categorias e, como consequência, influenciando a ação coletiva. Afinal, os grupos sociais que estão em uma posição hierárquica inferior aos demais grupos sociais, grupos marginalizados como é o caso das prostitutas, são motivados a afrontar seus opositores quando angariam aliados importantes, aliados que tenham influência e uma representação reconhecida no espaço político (TARROW, 2009).

No início do movimento nacional de prostitutas sua relação com os demais movimentos, que não da área da sexualidade, segundo Leite (2009), era bem complicada, pois o movimento não era levado a sério. Porém, desde 2005, quando pela primeira vez prostitutas participaram do Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, o movimento passou a ganhar maior visibilidade e realizar novas alianças e parcerias (LEITE, 2009). Atualmente tem parcerias com as prefeituras e com os governos estaduais, o Ministério da Saúde, Universidades com pesquisas voltadas para a população em foco e organizações, sobretudo na área da saúde sexual, e de direitos sexuais. Nacionalmente as prostitutas têm assento na Coordenação Nacional do PNDST/Aids. O movimento conquistou visibilidade no exterior, participando de debates e encontros internacionais de prostitutas e discussões sobre sexualidade.

IDENTIDADES E SIGNIFICADOS EM MOVIMENTO

Embora as prostitutas virem, desde a década de 1970, realizando manifestações públicas, pode-se falar, de fato, em um movimento de prostitutas, de dimensão nacional, apenas a partir 1987. Quando as ações das prostitutas passaram a ser baseadas em estruturas conectivas, redes sociais e em um quadro cultural comum. Isto é, quando através do Programa Prostituição e

Direitos Civis, com financiamento do Conselho Mundial de Igrejas de Genebra, Gabriela Leite e Lourdes Barreto¹³ conquistaram apoio para a realização do I Encontro Nacional de Prostitutas, marco de formação do movimento no Brasil, do qual participaram prostitutas de 11 Estados do país e foram discutidos diversos temas, além da formação da Rede Brasileira de Prostitutas (RBP)¹⁴, iniciada no mesmo ano (LEITE, 2009; MORAES, 1995).

Resultado do I Encontro, a Rede Brasileira de Prostitutas instaurava-se, no âmbito nacional, como mais um lugar de contestação da condição da prostituta na sociedade, que passou a articular a ação coletiva, estimulando o debate interno à categoria e gerando visibilidade pública (MORAES, 1995). A Rede possibilitou a formação de vínculos essenciais para a manutenção de um movimento, estabelecendo uma relação constante entre prostitutas de todo o país.

Inaugurado o processo de estruturação e conexão do movimento, desde a formação da RBP, novas associações, sindicatos, federações e organizações não governamentais foram fundados, como mostra o **Quadro I**, que delinea o universo desta pesquisa¹⁵.

Quadro I

	Organizações e Siglas	Ano de Fundação	Estado
1	Associação de Prostitutas do Rio de Janeiro (APRJ)	1987	RJ
2	Rede Brasileira de Prostitutas (RBP)	1987	RJ
3	Núcleo de Estudo da Prostituição de Porto Aegre (NEP)	1989	RS
4	Associação de Prostitutas de Sergipe (APS-SE)	1990	SE
5	Associação de Prostitutas do Ceará (APROCE)	1990	CE
6	Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central (GEMPAC)	1990	PA
7	Davida: Prostituição, Direitos Civis e Saúde	1992	RJ
8	Associação de Prostitutas da Bahia (APROSBA)	1997	BA

¹³ Reconhecida dentro do próprio movimento como uma das precursoras do movimento nacional de prostitutas. Maria Lourdes Barreto nasceu em 1943. Iniciou sua carreira na prostituição em 1959, em Belém. Juntamente com Gabriela Leite, participou do processo de fundação da Rede Brasileira de Prostitutas, em 1987. Três anos depois, 1990, participou da formação do GEMPAC - Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central, associação que coordena até os dias atuais. Barreto é também uma das representantes das ações e articulações do movimento de prostitutas com a Rede Latino Americana e Caribenha de Trabalhadoras Sexuais (RedTraSex) (LENZ, 2010). E representa o movimento pela região norte na CAMS - Comissão Nacional de Articulação com Movimentos Sociais (CAMS, 2004).

¹⁴ No início da Rede Brasileira de Profissionais do Sexo - atualmente denominada como Rede Brasileira de Prostitutas - travestis e prostitutas atuavam juntas. No entanto, devido às especificidades de cada categoria e suas necessidades próprias, esta coalizão inicial se dissolveu, para que cada grupo pudesse trazer à luz suas reivindicações mais específicas.

¹⁵ Como a intenção deste trabalho é de uma abordagem do movimento de prostitutas, são analisadas, exclusivamente, as entidades formadas por prostitutas e não aquelas compostas por organizações que atuam em programas de DSTs e Aids junto a essa população. Como são os casos, respectivamente, do Grupo de Apoio à Prevenção à Aids (GAPA), o qual atua em várias atividades e projetos em parceria com as prostitutas, homossexuais, travestis e campanhas de prevenção à Aids em geral; a Associação de profissionais do sexo do Vale do Itajaí (APROSVI) que atua com todas as categorias de “profissionais do sexo”, como seu próprio nome revela, seu primeiro projeto visava à prevenção da infecção do vírus HIV de homens que fazem sexo com homens, travestis e transexuais, e daí por diante passou a desenvolver também projetos que visavam às mulheres que se prostituem (MORAES, 1995; PASINI, 2005). Sendo assim, são organizações que compõem o ciclo de parcerias e redes do movimento de prostitutas, mas não atuam diretamente nele.

9	Associação de Prostitutas da Paraíba (AROS-PB)	2001	PB
10	Associação de Mulheres Profissionais do Sexo do Amapá (AMPS-PA)	2001	AP
11	Associação de Mulheres Trabalhadoras do Sexo de São José dos Campos e região (AMOR)	2002	SP
12	Sindicato de Prostitutas de São Paulo	2002	SP
13	Associação Pernambucana de Profissionais do Sexo (APPS)	2002	PE
14	Organização das Mulheres da Vida de Petrópolis	2002	RJ
15	Associação das Profissionais do Sexo do Maranhão (APROS-MA)	2003	MA
16	Dignidade, Ação, Saúde, Sexualidade e Cidadania, de Corumbá (DASCC)	2005	MS
17	Associação das Profissionais do Sexo de Belo Horizonte (APS-BH)	2006	MG
18	Mulheres Guerreiras- Associação de profissionais do sexo de Campinas	2007	SP
19	Associação das Prostitutas e Ex- Prostitutas do Amazonas	2008	AM
20	Federação Nacional das Trabalhadoras do Sexo	2008	SP
21	Associação de Prostitutas de Minas Gerais (APROSMIG)	2010	MG
22	Gabriela Associação das Prostitutas de Camaçari (GAPC)	_____	SP
23	Associação de Prostitutas do Rio Grande do Norte (ASPRO-RN)	_____	RN
24	Associação de Profissionais do Sexo de Chapecó	_____	SC
25	Associação de Profissionais do Sexo (Vitória Régia)	_____	SP
26	Sindicato de Prostitutas da Bahia	_____	BA
27	Direitos Humanos da mulher prostituída (Grupo Liberdade)	_____	SP
28	ANTESSAP	_____	_____
29	Núcleo de Prostituta Rosa Vermelho	_____	_____

Os movimentos sociais normalmente baseiam sua ação coletiva na formação de novas identidades, que não condizem com as identidades impostas histórica e socialmente aos grupos (TARROW, 2009). O processo de construção de uma identidade coletiva é complexo e com muitas nuances. Internamente ao próprio movimento de prostitutas, por exemplo, há divergências no que diz respeito ao uso dos termos: prostituta, trabalhadora do sexo e profissional do sexo. Embora, haja um consenso dentro de uma proposta maior de reivindicação de direito e garantias de cidadania para a mulher prostituta. Enquanto uma ala do movimento desacredita na força do uso do termo trabalhadora do sexo, pois este corresponderia não apenas

às prostitutas¹⁶, e defende o uso dos termos puta e prostituta, exatamente por serem carregados de conotações negativas, logo causam maior impacto e chamam mais a atenção. Outra ala prefere o uso do termo trabalhadora do sexo, pois este já contém uma conotação de trabalho, logo seria mais condizente com as reivindicações do movimento relacionadas à regulamentação da prostituição enquanto trabalho.

A primeira ala se apresenta em afronta aos significados já estabelecidos em torno do termo prostituta e busca ressignificá-los reforçando a noção da prostituição como uma escolha digna, enfrentando os paradigmas morais que sobrecarregam o termo. A segunda ala se apresenta buscando contornar a conotação negativa do termo prostituta através da representação do grupo como trabalhadora do sexo, driblando, de certa forma, o peso moral dos termos puta e prostituta (LEITE, 2009; OLIVAR e SKACKAUSKAS, 2010).

As colegas da América Latina consideram nosso movimento atrasado em relação ao delas, porque elas usam “trabalhadoras do sexo”, e nós ainda não vencemos o preconceito, e nos chamamos de “prostituta”. Eu penso o contrário, parece que mudar o nome é um pedido de desculpas (LEITE, 2009, p. 158).

Um membro da APROS-PB também falou sobre o assunto:

- Quando a gente ia fundar, teve toda uma discussão do que seria profissional do sexo, que era um nome bonitinho (...). Na nossa imaginação na época a gente pensava que o nome ia acabar com o preconceito (...). Só que não é nada disso, não adianta a gente ficar maquiando o preconceito. Desde quando surgiu a prostituição sempre foi prostituta, e por que não encarar o nome mesmo? (...). Mas o nome mesmo tem que ser é prostituta, e aí a gente era profissional do sexo. Não, aí então a gente mudou pra questão da prostituta. A maioria concordou, algumas ainda não acham legal. Mas é assim que tem que ser mesmo, a gente não vai conseguir coisas maquiando o preconceito. Acho que a gente vai construindo uma coisa. É, a gente vai ter que construir o respeito, não sei como. Mas não mudando o nome. (informação verbal)¹⁷.

E ainda mesmo entre os termos profissional do sexo e trabalhadora do sexo há divergências, como foi possível apreender através da fala de um membro da Associação de Prostitutas do Ceará (APROCE):

- Assim, pensando pra frente, eu achei que a gente tinha que lutar pra quebrar os estigmas, e o nome prostituta é o nome certo. Aí então, mas a Federação, as meninas quiseram botar Trabalhadoras do Sexo, que tanto faz prostituta e trabalhadora é correto, o que não é correto é Profissional do Sexo. (...) Nós não queremos ser escondidas, nós queremos ser mostradas. (...) Você já pensou no caso (...) quando chamam as prostitutas de profissionais do sexo, estão chamando os outros de amadores. (...) Então, a gente não gosta desse nome. Profissional do sexo,

¹⁶ Mas também, por exemplo, às atrizes de filme pornô.

¹⁷ Informação fornecida por uma integrante da APROS-PB em entrevista, em março de 2012.

trabalhadora sim, prostituta sim, mas não profissional. Porque pra ser profissional tem que ter faculdade, tem que ter curso (...). (informação verbal)¹⁸.

No movimento nacional, a Rede Brasileira de Prostitutas e seus congregados optam pelo uso do termo prostituta. Como é possível observar na Carta de Princípios¹⁹ da Rede e no Hino das Prostitutas²⁰, nos quais não é utilizado o termo trabalhadora do sexo para referenciar à categoria, mas sim o termo prostituta. No entanto, do outro lado, observamos a Federação Nacional de Trabalhadoras do Sexo, cuja congrega principalmente os sindicatos que compõem o movimento, e como o próprio nome já nos permite observar, faz uso do termo trabalhadora do sexo (OLIVAR; SKACKAUSKAS, 2010).

É possível ressaltar diante destas discordâncias internas ao movimento, referentes ao uso dos termos, uma característica negativa à coesão do movimento. Pois, alguns significados não são compartilhados, afrouxando alguns vínculos. Ao mesmo tempo, é necessário levarmos em conta que os movimentos sociais são heterogêneos e a construção de uma identidade coletiva não se dá de outra forma, senão através de disputas internas constantes (TARROW, 2009).

Além da problematização de como se apresentarem para o público, as prostitutas vêm utilizando diversificadas estratégias perante a sociedade, para o desmantelamento das concepções predominantes que envolvem a prostituição e suas práticas. No início do movimento, na década de 1980, as prostitutas se preocuparam mais em debater assuntos voltados à saúde sexual, aos abusos policiais e às violências recorrentes as quais eram expostas por falta de respaldo do Estado. Neste primeiro momento o que prevaleceu foi o sentimento de injustiça, que colocou as prostitutas em uma posição de vítima, e foi a partir disto que o movimento de prostitutas delineou seu quadro interpretativo, na tentativa de obter um reconhecimento mínimo e inverter a tolerância às práticas de violência contra as prostitutas em injustiça²¹.

A gente fez uma lista de assuntos a serem discutidos: profissão, preconceito e estigma, escolaridade e violência, entre outros. Mas no final, mesmo com todo o esforço para conduzir a discussão para outros caminhos, tudo acabava no assunto da violência. Mas não era de qualquer violência da qual se precisava falar, e sim da violência policial (LEITE, 2009, p. 147).

Na década de 1990 o debate em torno da saúde, da prevenção de DSTs e Aids permaneceram vivos, mas novas pautas também ganharam espaço. As prostitutas passaram a ver na regulamentação da prostituição, enquanto trabalho, a possibilidade da diminuição do estigma social e a ampliação de amparo do Estado à sua categoria. A regulamentação da prostituição, por sua vez, faria da criminalização do rufianismo e das casas de prostituição desnecessários. Pois, estabelecería um estatuto legal que garantiría os direitos das prostitutas em contravenção da

¹⁸ Informação fornecida por uma integrante da APROCE em entrevista, em março de 2012.

¹⁹ Acesso através do Jornal Beijo da Rua versão impressa de agosto de 2011.

²⁰ Acesso através do blog do Núcleo de Prostitutas Rosa Vermelho. Disponível (on-line) em: <http://neprove.blogspot.com> (Acesso em: 19/02/2012).

²¹ Gabriela Leite sobre o I Encontro Nacional de Prostitutas, em 1987.

exploração de seu trabalho. Desta forma, a dimensão da prostituição como um trabalho como outro qualquer ganhava maior visibilidade e impacto no quadro interpretativo do movimento.

Nos anos 2000 ganhava cena, além do debate permanente sobre a saúde sexual, a legislação e os direitos humanos, sexuais e de cidadania. Contudo, pautas que giram em torno de temas como direitos humanos ²² e sexuais são características de quadros interpretativos mais abrangentes, isto porque conectam atores de diferentes causas sobre um mesmo “guarda-chuva” interpretativo. Porém ao mesmo tempo em que esta estratégia possibilita novas alianças também pode gerar descontentamentos, por sinalizar uma possível dissolução do enfoque do movimento (MISCHE, 1997).

Os enquadramentos interpretativos se apresentam não isolados uns dos outros, mesclam-se nos discursos, posicionamentos, reivindicações e ações das ativistas. No entanto, em determinados contextos da mobilização alguns enquadres novos são constituídos e/ou ganham maior destaque no confronto político. Assim, o Quadro II (abaixo) apresenta, de forma simplificada, os enquadres interpretativos que ganharam destaque na mobilização de prostitutas durante os anos 80, 90 e 2000.

Quadro II

Enquadramentos Interpretativos			
Década	Enquadres	Descrição	
1980	Direitos de Cidadania	Justiça	Destacando a posição vulnerável às múltiplas formas de violência que as prostitutas enfrentam diariamente, com ênfase na violência policial. Ganha forma em um discurso de vitimização.
		Saúde Sexual	Problematizando questões em torno da saúde sexual da prostituta, com destaque para a prevenção de DSTs e Aids.
1990		Trabalhista	A regulamentação da prostituição enquanto um trabalho como qualquer outro é vista como uma possibilidade da diminuição do estigma social e, ao mesmo tempo, de ampliação do amparo do Estado à categoria.
2000	Direitos Sexuais	Autonomia	A prostituição, quando por livre escolha e consentimento, passa a ser tratada dentro de um debate mais amplo de garantia de Direitos Sexuais, como parte dos Direitos Humanos. A prostituição entendida como uma forma de apoderamento da mulher sobre seu próprio corpo e vida sexual.

A marginalização social da prostituta interfere inclusive na forma como as próprias prostitutas se veem enquanto atores sociais e políticos. Nesse sentido, o movimento de prostitutas tenta construir novos significados em torno do ser prostituta de inúmeras maneiras, inclusive trabalhando com frequência a autoestima de suas associadas, tentando arrebentar as amarras sociais que condicionam as prostitutas a se esconderem, se envergonharem e se desvalorizarem

²² A noção de direitos humanos ganhou ampla dimensão como “*master frame*” de muitos movimentos sociais a partir dos anos 1960 (TARROW, 2009).

enquanto atores sociais e políticos. A ênfase do orgulho na profissão, por exemplo, encontra inúmeros desafios, um deles é a baixa autoestima das prostitutas.

Na busca por desmantelar esse condicionamento de autodesvalorização o movimento tem criado diferentes *slogans* de empoderamento e positividade do lugar da prostituta na sociedade. Por exemplo, através de *slogans* descontraídos, como: “As mulheres boas vão para o céu, as mulheres más vão para qualquer lugar”, “Não use drogas, transe com uma prostituta” e “Sou Prostituta e Sou Feliz”. O primeiro *slogan* é encontrado logo na página de entrada do site do Jornal Beijo da Rua, o segundo e terceiro são nomes de campanhas²³ desenvolvidas pelo movimento em parceria com o Ministério da Saúde, respectivamente nos anos de 2002 e 2013. Também é possível observar o câmbio do lugar da prostituta negatizado para um positivado em uma fala de uma liderança do movimento, no que tange às DSTs: “Somos não fonte de contaminação, mas sim fonte de informação” (informação verbal)²⁴. Todos esses *slogans* tiram as prostitutas do lugar negativo de grupos de risco, de mulher marginalizada e oprimida, e as colocam em lugares positivos. Batem de frente com as concepções já naturalizadas do que é ser prostituta e às dão novas entonações.

A Associação das Profissionais do Sexo do Maranhão (APROSMA), a Davida: Prostituição, Direitos Civis e Saúde, a Associação de Prostitutas da Paraíba (APROS-PB), entre outras organizações também têm trabalhado com a confecção de moda própria, desfiles de moda com as próprias prostitutas e concursos de beleza²⁵. Como, em julho de 2002, o desfile Puta Moda 2002, com apoio financeiro da Associação do Morro do Alemão²⁶; e o concurso Garota Mimosa, realizado em agosto de 2002, para eleger a prostituta mais bonita da comunidade, organizado pela Associação de moradores do condomínio e amigos da Vila Mimosa²⁷ (AMOCAVIM). As entidades que compõem o movimento também organizam saraus poéticos e a formação e apresentação de grupos teatrais. A APROS-PB realiza, desde 2005, a Maratona das Calcinhas, evento no qual prostitutas e afins comemoram o Dia Internacional das Prostitutas (2 de Junho), saindo pelas ruas da Paraíba com calcinhas na cabeça²⁸.

DIREITOS SEXUAIS: A MULHER PROSTITUTA

O movimento de prostitutas inicialmente atuava a partir de estratégias mais defensivas, isto é, organizava-se principalmente contra o forte preconceito e os abusos policiais aos quais eram submetidas frequentemente. Os encontros organizados pelo coletivo de prostitutas estavam

²³ Durante a campanha foi realizado um Seminário que reuniu organizações não governamentais, associações de prostitutas, o governo federal, estaduais e municipais para debater sobre a Aids, coordenado pelo Ministério da Saúde. Ao longo do encerramento do evento houve a apresentação do cantor Reginaldo Rossi, que compôs uma música especialmente para as prostitutas integrantes da campanha.

²⁴ Informação fornecida por Rosarina Sampaio em entrevista à Rádio Nederland, 2009.

²⁵ Informação retirada do Jornal eletrônico Estado MS: A notícia integrando o sulmatogrossense. Disponível (on-line) em: <http://www.estadoms.com.br/site/> (Acesso em: 19/02/2012).

²⁶ Informação retirada do Jornal eletrônico Beijo da Rua. Disponível (on-line) em: <http://www.beijodarua.com.br> (Acesso em: 15/01/2011).

²⁷ Bairro, do Rio de Janeiro, composto por muitas casas de prostituição (MORAES, 1995).

²⁸ Informação retirada do Jornal online da Folha de São Paulo, através da reportagem João Pessoa (PB) comemora Dia da Prostituta com corrida de calcinhas. Disponível (on-line) em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2010/06/745190-joao-pessoa-pb-comemora-dia-da-prostituta-com-corrída-de-calcinhas.shtml> (Acesso em: 16/03/2015).

sempre girando em torno de demandas contra os abusos policiais, a falta de segurança, a falta de meios para exigir o pagamento de um cliente e etc., ou seja, demandas imediatistas, com resultados em curto prazo. Esse caráter defensivo também aparece em relação à organização da categoria em contraposição ao forte preconceito que sofreram com a epidemia da Aids. Como resposta a essa situação, as organizações do movimento promoveram projetos e seminários educativos sobre DSTs e Aids, o *slogan*: “Camisinha na mão, calcinha no chão. Camisinha não viu, calcinha subiu”²⁹ é representativo de uma das formas de ação das prostitutas em combate ao preconceito em relação à disseminação de doenças sexualmente transmissíveis. Nesta linha, o movimento também atua com a distribuição de preservativos, várias parcerias e convênios com instituições vinculadas à saúde pública, visando acrescentar ampla conscientização do grupo sobre doenças sexualmente transmissíveis. Tal forma de mobilização continua a ser utilizada por organizações do movimento, que realizam a capacitação de prostitutas multiplicadoras, ou seja, prostitutas que sabem quais são as formas de contágio de DSTs e como preveni-las e, portanto, estão aptas a transmitir seu conhecimento para outras prostitutas através de cursos e palestras³⁰.

No entanto, desde 1994, as estratégias do movimento ganharam um caráter mais ofensivo, eram antes de tudo, mulheres que se colocavam em busca de seus direitos: direito de ser prostituta, da profissionalização da prostituição, de seus direitos trabalhistas, cidadania e sexuais. Por exemplo, através da fundação da Federação Nacional das Trabalhadoras do Sexo (FNST) e de sindicatos, nos anos 2000. Neste sentido, novas estratégias foram adotadas para conquistar simpatizantes e se conectar com outros grupos, ampliando suas redes interpessoais e organizacionais, condensando as bases do movimento em nível nacional. Desde a década de 1990, e mais fortemente nos anos 2000, as prostitutas não mais se assumiam em posição de vítimas, mas sim de mulheres passíveis de direitos e deveres. A identidade coletiva, antes tão vinculada à ideia da prostituta oprimida e marginalizada, passa a valorizar o lugar da prostituta na sociedade e associa a prostituta à mulher independente e “bem resolvida”. Alguns trechos da Carta de Princípios da Rede brasileira de Prostitutas são ilustrativos deste posicionamento:

A rede repudia: a vitimização das prostitutas e o controle sanitário de prostitutas. (...)

A rede defende: a regulamentação do trabalho da prostituta. E promove a auto-organização das prostitutas; o acesso aos insumos de prevenção de DST/Aids; o acesso aos serviços de saúde integral; o direito de migração para o trabalho legal; que o trabalho sexual é um direito sexual; que as prostitutas se assumam como prostitutas/putas em todos os espaços³¹.

Em contraposição a uma ala ortodoxa do movimento feminista, que vê na prostituição a coisificação da mulher, como o termo máximo da alienação feminina. O corpo da mulher prostituta há muito visto como pervertido, degenerado e mercantilizado ganha novas

²⁹ Informações retiradas da comunicação verbal fornecida para a Rádio Nederland, 2009. Disponível (online) em: <http://www.rnw.nl/portugues/article/o-direito-%C3%A0-dif%C3%ADcil-vida-f%C3%A1cil> (Acesso em: 18/04/2011).

³⁰ Informações retiradas da comunicação verbal fornecida para a Rádio Nederland, 2009. Disponível (online) em: <http://www.rnw.nl/portugues/article/o-direito-%C3%A0-dif%C3%ADcil-vida-f%C3%A1cil> (Acesso em: 18/04/2011).

³¹ Acesso através do Jornal Beijo da Rua versão impressa de agosto de 2011.

interpretações. Dentro do movimento a prostituta é referida como aquela mulher que ativamente “vende fantasias eróticas” e não como aquela que passivamente “vende os seus corpos”. As prostitutas ativistas se apropriam da reivindicação do Direito aos seus corpos, colocam seus corpos como de posse própria, logo não podem ser vendidos. Tiram o corpo feminino da passividade, do lugar de preocupar-se com o gozo do outro como fim próprio, e lhes permitem a sua sexualidade, a sensualização e o erotismo. Como sereias, que jocosamente seduzem os marinheiros, invertem os jogos de poder: de caça viram caçadoras que, sobretudo, têm pleno controle de seus corpos e vidas. Essa estratégia simbólica tem sido adotada para apresentar publicamente uma interpretação própria da identidade da prostituta em contraposição às críticas sociais e feministas às práticas de mercantilização do corpo feminino, como demonstra o Hino das Prostitutas, uma releitura da música “Espumas ao vento”:

(...) Sei que a prostituição carrega estigma sem fim
De qualquer modo o preconceito é ruim
Perpassa a história do tempo
É prostituta, é pervertida, é pantera negra
É quem desperta o desejo
Mas é companheira
Na verdade, é trabalho que não dá pra negar (...) ³²

A noção de ser mulher é englobada na estratégia das ativistas, que fazem questão de ressaltar as prostitutas como “mulheres como outra qualquer”, desenvolvendo um “trabalho como outro qualquer”, como destaca o *slogan*: “As mulheres são iguais em todas as profissões”³³. A questão de gênero entendida como um componente que é resultado e, ao mesmo tempo, resulta as relações sociais entre os sexos, então, permeia o discurso das prostitutas ativistas, que elucida a retirada da mulher de seu lugar “natural” e normativo, condicionado por seus corpos invejosos³⁴. A mulher é vista como autônoma e que regula suas próprias relações, dona de seu corpo e sua sexualidade.

O caráter da prostituição como escolha é enfaticamente produzido. As organizações lidam com este desafio disponibilizando cursos profissionalizantes, como de camareira, promotora de eventos, estilismo e moda, entre outros. De modo a permitir com que mulheres que, de fato, não queiram permanecer na prostituição tenham condições de se sustentar através de outra profissão³⁵. O ser prostituta ganha ênfase na opção e no orgulho de sê-la. A prostituição enquanto uma “profissão como outra qualquer”, passa a ser predominante no discurso do movimento. A campanha Maria Sem Vergonha, cujo material foi cedido pelo Ministério da Saúde e elaborado pelas próprias prostitutas, teve como um de seus *slogans*: “Sem vergonha de ser prostituta. Sem

³² Letra retirada do blog do Núcleo de Prostitutas Rosa Vermelho. Disponível (on-line) em: <http://neprover.blogspot.com/> (Acesso em: 19/02/2012).

³³ Como pode ser observada na faixa confeccionada pelo GEMPAC. Disponível (on-line) em <http://www.hiroshibogea.com.br/?p=16448> (Acesso em: 30/03/2013).

³⁴ Simone de Beauvoir, em “O segundo sexo” (1949).

³⁵ Informações retiradas da comunicação verbal fornecida para a Rádio Nederland, 2009. Disponível (on-line) em: <http://www.rnw.nl/portugues/article/o-direito-%C3%A0-dif%C3%ADcil-vida-f%C3%A1cil> (Acesso em: 18/04/2011).

vergonha, garota. Você tem profissão”³⁶, refletindo a necessidade de subtrair a vergonha que as prostitutas possuem em expor sua identidade vinculada à prostituição. A campanha combina o sentimento de orgulho com um tom de ironia, afrontamento e despudor. A campanha, que teria sido uma das mais bem sucedidas do movimento, é referida por uma ativista da APROS-PB:

- Daí a questão do “sem vergonha” né, que aí fala: sem vergonha de ser prostituta, sem vergonha de valorizar o seu trabalho, sem vergonha (...). Fizeram vários materiais com frases diferentes, mas sempre dizendo “sem vergonha”. Eu acho que foi muito legal pra gente trabalhar na zona com as outras colegas aqui (...). E o material vinha falando um pouco disso, foi muito massa! Eu acho que é uma campanha muito legal da Rede, entre tantas. É que a gente já realizou muitas, dos trabalhos que a Rede vem realizando esse foi que marcou mais. (informação verbal)³⁷

O movimento tem tido sucesso na pressão política para a regulamentação da prostituição, assim como para o seu reconhecimento como serviço e a inclusão da “profissional do sexo” na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), em 2002. Entretanto, a prostituição ainda se encontra em uma espécie de limbo social perante a Legislação brasileira, que não a regulamenta: a prostituição não é nem legalizada e tão pouco criminalizada.

Mais recentemente, em 2013, com nova parceria com o Ministério da saúde foi organizada a campanha *Sou Prostituta e Sou Feliz* que tinha como foco a prevenção à Aids/HIV. No entanto, o então ministro da saúde, Alexandre Padilha, vetou a divulgação da campanha³⁸. O que, por sua vez, não impediu que o movimento divulgasse o material até então produzido³⁹. Nesta campanha além de vídeos estimulando o uso de preservativos, foram produzidos cartazes com fotos de prostitutas e *slogans*⁴⁰ como, por exemplo: “Eu sou feliz sendo prostituta”, “O sonho maior é que a sociedade nos veja como cidadãs”, “Todo dia a gente tem que fazer educação e prevenção de Aids”, entre outros. O simples fato de esta campanha ter estampado a imagem das próprias prostitutas em seus cartazes, representa os avanços que o movimento vem conquistando, dando voz, rosto e corpo para reivindicações.

Todavia, apesar das conquistas do movimento de prostitutas no Brasil, a identidade social negativa que perpassa a noção do ser prostituta - sempre em contraposição com a ideia da mulher de família, da mulher moralmente correta e honesta - impõem alguns limites ao recrutamento de ativistas, devido às dificuldades e aos constrangimentos para prostitutas assumirem publicamente suas atividades. Além de a visibilidade e penetração da pauta do movimento na sociedade ser potencialmente menor em comparação com outros movimentos relacionados às questões da sexualidade, como o feminista e de

³⁶ Jornal eletrônico Beijo da Rua. Disponível (on-line em: <http://www.beijodarua.com.br/>) (Acesso em: 15/04/2013).

³⁷ Informação fornecida por uma integrante da APROS-PB entrevista por telefone, em março de 2012.

³⁸ Sem Vergonha de Compartilhar a Campanha Censurada pelo Ministro, 2013. Disponível (on-line) em: <http://www.umbeijoparagabriela.com/?p=2960> (Acesso em: 10/06/2013).

³⁹ Informação retirada de Direitos Humanos das Prostitutas, População LGBTT, usuários de Drogas e outros Segmentos Vulneráveis à Epidemia HIV/AIDS, 2013. Disponível (on-line) em: http://www.avaaz.org/en/petition/Direitos_Humanos_das_prostitutas_populacao_LGBTT_usuarios_de_drogas_e_outros_segmentos_vulneraveis_a_epidemia_HIVAIDS_1/?copy (Acesso em: 10/06/2013); e em Sem Vergonha de Compartilhar a Campanha Censurada pelo Ministro, 2013. Disponível (on-line) em: <http://www.umbeijoparagabriela.com/?p=2960> (Acesso em: 10/06/2013).

⁴⁰ Sem Vergonha de Compartilhar a Campanha Censurada pelo Ministro, 2013. Disponível (on-line) em: <http://www.umbeijoparagabriela.com/?p=2960> (Acesso em: 13/03/2015).

homossexuais, isto porque o tema ainda causa impacto negativo sobre a sociedade.

CONCLUSÃO

Destarte, desde os anos 70 houve uma onda de democratização que se espalhou pelo mundo. Na América Latina tal movimento veio marcar presença no Brasil da década de 80, com a redemocratização brasileira (TARROW, 2009). Neste contexto se constituía o movimento nacional de prostitutas, estimulado pelo ciclo de protestos que, na redemocratização brasileira, envolveu vários grupos e movimentos sociais. Na mesma década, a eclosão do vírus da Aids/HIV e a noção de grupos de risco incitaram discussões sobre as identidades e as práticas sexuais das prostitutas, ocasionando em um momento de grande visibilidade da categoria dentro da esfera pública, possibilitando com que as prostitutas entrassem em contato com novos grupos e realizassem alianças influentes. Mediante estas agitações políticas e sociais do final dos anos 70 e início dos anos 80, o movimento de prostitutas delineou-se, sobretudo, com o apoio de organizações e instituições nacionais e internacionais religiosas e da área da saúde pública.

Dada a maneira como o movimento de prostitutas redefine determinadas situações e significados sociais e as formas como transmite publicamente essas novas interpretações, pode-se observar que este vem construindo novas semânticas sobre ser prostituta e suas práticas, procurando reverter o estigma social. As prostitutas questionam politicamente interpretações socialmente tradicionais e herdadas do ser prostituta, remodelando-as a partir de novos sentidos culturais - através da assunção do ser prostituta com ênfase na opção e no orgulho de sê-la visto que é uma profissão como outra qualquer e na positivação da prostituição -. Como forma de comunicação com a sociedade, o movimento tem utilizado de diversificadas ações que mesclam erotismo, orgulho, ironia e despudor, como a venda de chocolates eróticos na forma de pênis, na confecção de grifes própria para prostitutas, na realização de desfiles de lingerie, etc.

Os processos de enquadramento interpretativo e de identidade coletiva do movimento de prostitutas vêm ganhando novo sentido político e cultural, desde as duas últimas décadas. O artigo mostrou que esses processos deixaram de ser meramente reativos ao controle social e policial, ou às visões religiosas e morais tradicionais da prostituição, para desafiar imagens e interpretações da mulher prostituta como vítima passiva - seja do desejo sexual masculino ou das situações de privação socioeconômica. As noções de corpo, sexualidade e gênero estão no centro dos processos de construção de novos enquadramentos interpretativos e da identidade coletiva do movimento. Ao longo dos últimos anos o movimento vem utilizando como estratégia mobilizações mais abrangentes, como os direitos humanos e sexuais. Desde os anos 1990, a noção da prostituição enquanto trabalho passou a ser considerado o meio para a redução do estigma e da discriminação e a profissionalização da prostituição tornou-se a grande bandeira do movimento.

A importância do movimento nacional de prostitutas ganha relevo exatamente pela prostituição estar submersa em preconceitos e estereótipos sociais. Pois, esse se contrapõe politicamente às concepções culturais da prostituição e articula-se em prol da formação e adoção de novas concepções. Exige que a prostituição seja regulamentada e, mais, legalizada tal qual qualquer outra profissão.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Gabriel Omar [e] RODRIGUES, Marlene Teixeira. “Prostitutas cidadãs: Movimentos sociais e políticos de saúde na área de saúde (HIV/Aids)”. *Revista de Ciências Sociais da UFC*, c. 32, n. 1/2, 2001, pp. 187-208.
- BRASIL. Manual do Multiplicador - Profissional do Sexo. Ministério da Saúde, Secretaria de Assistência à Saúde, Programa Nacional de Doenças Sexualmente Transmissíveis/AIDS. Brasília: 1996. Disponível (on-line) em: [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd10_11 .pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd10_11.pdf)
- CARLOS, Caio Anderson Feitosa [e] Sá, Leonardo Damasceno de. “As prostitutas na rua: Resistência e organização de um coletivo de prostitutas em fortaleza”. Recife, XXVIII Congresso Internacional da Alas, set., 2011.
- DYKE, Nella Van [e] TAYLOR, Verta. “Get Up, Stand Up’: Tactical Repertoires of Social Movements”. Em: KRIESI, Hanspeter; SNOW, David [e] SOULE, Sarah (orgs.). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell Publishing, 2004, pp. 262-293.
- FACCHINI, Regina [e] SIMÕES, Júlio. Na trilha do arco íris: Do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Perseu Abramo, 2009.
- GOODWIN, Jeff; JASPER, James [e] POLLETTA, Francesca. “The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotion in Social Movement Theory”. *Mobilization: An International Journal*, vol. 5, n.1, 2000, pp. 65-83.
- JOHNSTON, Hank [e] OLIVER, Pamela. “What a Good Idea! Ideologies and Frames in Social Movement Research”. *Mobilization: An International Journal*, vol. 1, n. 4, 2000, pp. 37-54.
- LEITE, Gabriela. *Filha, mãe, avô e puta: A história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- MCADAM, Doug; TARROW, Sidney [e] TILLY, Charles. “Para mapear o confronto político”. *Lua Nova*, n.76, 2009, pp. 11-48.
- MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. In: *Lua Nova*, n. 17, 1989.
- MISCHE, Ann. “De estudantes à cidadãos: Redes de jovens e participação política”. *Revista Brasileira de Educação*, n. 5/n. 6, 1997, pp. 134-150.
- MORAES, Aparecida Fonseca. *Mulheres da Vila: Prostituição, identidade social e movimento associativo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- OLIVAR, José Miguel Nieto [e] SKACKAUSKAS. “Prostitutas, feministas e direitos sexuais: Diálogos possíveis um impossíveis?” *Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, 2010.
- REZENDE, Patricia Jimenez. *Construindo pontes do meretrício ao ativismo político: Um estudo do movimento de prostitutas no Brasil*. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação), Unifesp, 2012.
- SNOW, David. “Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields”. Em: KRIESI, Hanspeter; SNOW, David [e] SOULE, Sarah (orgs.). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell Publishing, 2004, pp. 380-412.
- TARROW, Sidney. *O poder em movimento: Movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TILLY, Charles. “Os movimentos sociais como política”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 3, 2010, pp. 133-160.

WEBSITES:

- CARAZZAI, Estelita Hass. João Pessoa (PB) comemora o Dia da Prostituta com corrida de calcinhas. *Jornal Folha de São Paulo*, 03 de jun. 2010. Disponível (on-line) em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2010/06/745190-joao-pessoa-pb-comemora-dia-da-prostituta-com-corrída-de-calcinhas.shtml> (Acesso em: 16/03/2015)

- CUNHA, Ghyslaine. Lourdes Barreto: “Na prostituição, aprendi a ver que a sociedade tem muitos problemas, e eu não era a errada da história”. Hiroshi Bógea Blog, 11 jun. 2011. Disponível (on-line) em: <http://www.hiroshibogea.com.br/?p=16448> (Acesso em: 30/03/2013).
- AVAAZ. Direitos humanos das Prostitutas, população LGBTTT, usuários de drogas e outros segmentos vulneráveis à epidemia HIV/AIDS. Community Petitions, junho de 2013. Disponível (on-line) em: http://www.avaaz.org/en/petition/Direitos_Humanos_das_prostitutas_populacao_LGBTTT_usuarios_de_drogas_e_outros_segmentos_vulneraveis_a_epidemia_HIVAIDS_1/?copy (Acesso em 10/06/2013).
- GABRIELA. Sem vergonha de compartilhar a campanha censurada pelo ministro. Um beijo para Gabriela - Papos da Gabi, jun., 2013. Disponível (on-line) em: <http://www.umbeijoparagabriela.com/?p=2960> (Acesso em: 10/06/2013).
- ISER. “Quem somos”. Instituto de Estudo da Religião. Disponível (on-line) em: <http://www.iser.org.br/site/quem-somos/iser> (Acesso em: 05/01/2012).
- Jornal Beijo da Rua. Disponível (on-line) em: <http://www.beijodarua.com.br/> (Acesso em: 17/01/2012).
- Jornal online Estado MS. Disponível (on-line) em: <http://www.estadoms.com.br/site/>. (Acesso em: 19/02/2012).
- LENZ, Flávio. Encontro de putas fortalece movimento. 2010. Disponível (on-line) em: <http://www.beijodarua.com.br/> (Acesso em: 7/10/ 2011).
- Núcleo de prostituta Rosa Vermelho. Disponível (on-line) em: <http://neprove.blogspot.com/> (Acesso em: 19/02/2012).
- RÁDIO Netherlands Worldwide or Wereldomroep. Disponível (on-line) em: <http://www.rnw.nl/portugues/article/o-direito-%C3%A0-dif%C3%ADcil-vida-f%C3%A1cil> (Acesso em: 18/04/ 2011).

FEMINISMO POPULAR NA AMB: UMA EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

FEMINISM POPULAR IN AMB: THE BRAZILIAN EXPERIENCE

CARMEN SILVIA MARIA DA SILVA¹
DOUTORA EM SOCIOLOGIA

Resumo: Neste artigo discuto o processo de alinhamento do quadro de referência do movimento feminista e as mudanças no perfil de classe das mulheres que o compõem. Analiso especialmente a experiência da Articulação de Mulheres Brasileiras. O artigo é resultado de uma pesquisa com procedimentos metodológicos baseados em documentos, entrevistas e aplicação de formulário em reunião nacional desta articulação. A AMB é articulação movimentalista nacional, de caráter feminista antissistêmico composta majoritariamente por mulheres negras e de classes populares. Considero que a AMB, pela sua composição de classe e projeto político, coloca em questão a afirmação de que no Brasil predomina o 'feminismo hegemônico', como é afirmado por setores do feminismo descolonial.

Palavras-chave: feminismo, movimento social, mulheres de classes populares, feminismo popular

Abstract: In this article we discuss the alignment framework process of the feminist movement and changes in class profile of the women who make up. Analyze, especially, the experience of the Brazilian Women Articulation. The article is the result of research with methodological procedures based on documents, interviews and application form at the national meeting of this joint. AMB is national movimentalista joint, antissistêmico feminist character mostly composed of black women and popular classes. I believe that the AMA by its class composition and political project, calls into question the assertion that Brazil dominates the 'hegemonic feminism', as stated by the de-colonial feminism sectors.

Keywords: Feminism, social movement, working class women, popular feminism

INTRODUÇÃO

No debate atual sobre movimento feminista, em especial naquele que circula na internet, mas também em alguns núcleos acadêmicos e organizações políticas, discute-se sobre o chamado

¹ Doutora em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui mestrado em história e filosofia da educação pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestrado em políticas públicas pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (PPGPP) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e graduação em comunicação social pela UFMA. Área de pesquisa: feminismo, movimentos sociais e participação política. E-mail: carmen@soscorpo.org.br

'feminismo hegemônico', ou seja, aquele que se funda numa perspectiva do norte global, entre mulheres brancas, intelectuais e de classe média, como sendo o feminismo que existiria no Brasil até os dias atuais. Esta referência a um certo feminismo hegemônico se relaciona com a discussão sobre descolonialidade que ocorre particularmente na América Latina. Afirma-se que o feminismo por aqui teria sido o mesmo predominante nos Estados Unidos e Europa, e que teria sido imposto à realidade brasileira em função da colonialidade do poder e do saber. A questão que me move neste artigo é se, no caso brasileiro, poder-se-ia falar em um 'feminismo hegemônico' nestes termos? Qual a relação entre esta possibilidade e a composição de classe no movimento feminista atualmente? Vou discutir isso ao longo do artigo a partir de dados construídos sobre uma articulação movimentalista existente no Brasil, a Articulação de Mulheres Brasileiras.

Atualmente, um conjunto diversificado de organizações de mulheres, articulado em redes, impulsiona ações coletivas a partir do enfrentamento a diferentes problemáticas existentes na sociedade ou frente ao Estado. Toda essa gama de organizações e redes de mulheres se vê e é compreendida por muitos estudos como compondo o que chamamos movimentos de mulheres². Vejo movimentos de mulheres como ações coletivas protagonizadas por mulheres em torno de defesa de suas causas, por elas delimitadas, que se referem a conflitos sociais. Incorporo, nesta noção, as estruturas organizativas que elas constroem nesses processos de mobilização social e que garantem certa permanência para a ação ao longo do tempo. O movimento feminista é uma parte do movimento de mulheres, ou seja, congrega as organizações e manifestações cujas participantes assim se identificam, como feministas, o que significa a adoção de uma perspectiva crítica radical à situação social das mulheres e uma agenda de enfrentamento à dominação e exploração à qual nós mulheres somos submetidas.

Entendo que nós mulheres formamos um grupo social, que se distingue de outro grupo sexuado, os homens, mas que é constituído por diferenças e desigualdades no seu interior. Além das relações sociais de sexo, que conformam este grupo social, as desigualdades produzidas pelas relações raciais e de classe têm fortes consequências sobre as mulheres. Interessa-me observar as formas de organização, articulação, participação, lutas e protestos, ou seja, os movimentos sociais que mobilizam as mulheres da classe trabalhadora, em seus vários segmentos, em especial as mulheres populares.

Utilizo o conceito de movimentos sociais como uma possibilidade analítica sobre movimentos de mulheres e movimentos feministas, tomados empiricamente. Estes movimentos – de mulheres e feministas – por sua vez, comportam estruturas organizativas e processos mobilizatórios, ambos articulados em torno de marcos interpretativos comuns que consubstanciam identidades coletivas (DELLA PORTA e DIANI, 2011; ALONSO, 2009). Frente à complexidade destas referências, para facilitar a comunicação, utilizarei o termo “articulações movimentalistas” para me referir a diversas expressões organizativas, entendendo que o

² Sobre movimentos de mulheres ver: Rowbotham, 1981; Fougeyrollas-Schwebel, 2009; Pedro, 2010; Scherer-Warren, 2008; Gohn, 2008; Alvarez, 2003.

movimento de mulheres, assim como o movimento feminista, as transcende e inclui os ciclos de protestos e outras formas de ação.

A teoria dos movimentos sociais e o pensamento feminista têm aportado para a compreensão das experiências de organização e ação coletiva das mulheres. Existem, no Brasil, análises sobre o feminismo como movimento social considerando a chamada segunda onda³, que teria começado na década de 1970. Em alguns destes trabalhos, discute-se também as ações que as feministas realizavam junto a grupos populares de mulheres nos anos 1970 a 1990. Alguns estudos, particularmente deste período, mostram a composição do movimento feminista como sendo composto por mulheres de classe média, universitárias e profissionais liberais (PEDRO, 2006; SARTI, 2004), já os poucos estudos sobre movimentos de mulheres apresentam estes como parte dos chamados movimentos populares (SADER, 1988; DOIMO, 1995).

Discutir a relação entre mulheres de classes populares, movimentos de mulheres e movimentos feministas exige uma reflexão sobre como as dimensões de raça e classe social são abordadas na teoria e na prática política dos movimentos de mulheres, uma vez que é sabido que as mulheres negras, majoritariamente, são também as mais pobres. Neste artigo discuto como a questão de raça e de classe social é acionada politicamente na construção do projeto político e marcos de referência de uma articulação movimentalista, a Articulação de Mulheres Brasileiras - AMB e na identificação das mulheres que dela participam, demarcando o perfil de sua composição. A intenção foi discutir em que medida isso incide para uma reconfiguração do movimento feminista hoje.

A questão racial é bastante discutida nos movimentos de mulheres e nos movimentos feministas. Do ponto de vista teórico esta questão tem sido colocada na pauta pelo feminismo negro⁴. Do ponto de vista político a questão racial tem contribuído para a organização de mulheres negras feministas em coletivos, organizações formalizadas e articulações movimentalistas próprias e tem conformado o que se chama movimentos de mulheres negras ou feminismo negro, dependendo da evocação ou não do feminismo como componente da identidade política.

O debate sobre classes sociais, que predominou nos movimentos sociais brasileiros nos anos 1970 e 1980, hoje tem sido mais desenvolvido nas articulações de mulheres vinculadas aos movimentos sindicais e rurais, muito possivelmente em função destes movimentos serem organizados em torno da identidade coletiva e da luta por direitos de classe trabalhadora e/ou camponesa. Entretanto, do ponto de vista teórico, a reflexão que articula classe e sexo tem um longo lastro nos estudos feministas sobre trabalho feminino e na sociologia do trabalho de forma mais geral⁵.

³ O debate sociológico sobre movimento feminista nos remete para uma origem no Século XVIII, durante o período da Revolução Francesa. No Brasil, o que tem sido majoritariamente considerado pelas estudiosas situa a sua emergência na luta pelo voto das mulheres, mobilizações ocorridas na primeira metade do século XX, que ficou conhecido como sufrágismo e, teria sido a primeira onda. A segunda onda é situada a partir da re-emergência do feminismo na década de 1970. Para algumas autoras, estaríamos em uma terceira onda, a partir dos estudos de gênero e da crítica à categoria 'mulher' como unificada, o que teria ensejado vários feminismos e/ou um pós-feminismo (GONÇALVES e PINTO, 2011:30).

⁴ Sobre feminismo negro ver: Hooks, 2013; Carneiro, 2005, 2011; Barrios, 1995; Curiel, 2007.

⁵ Sobre a relação classe e sexo ver: Hirata, 2002; Kergoat, 2010.

Pretendo problematizar a concepção predominante nos estudos desenvolvidos no Brasil que classifica o movimento feminista como um movimento de classe média, formado por mulheres brancas e acadêmicas. Percebo que a presença ampla de mulheres populares e negras nas articulações movimentistas de orientação feminista atualmente existentes, mais especificamente na AMB, demonstra um processo de reconfiguração deste movimento e impõe novos desafios à articulação política e à elaboração teórica. A própria identidade política de mulheres feministas das classes populares exige novas reflexões.

Com o intuito de aprofundar a análise sobre a AMB, recorro a uma pesquisa anterior desenvolvida por mim baseada em entrevistas e documentos, na qual foi possível reconstituir a trajetória política desta articulação e discutir o seu processo interno de construção de um método próprio de organização e atuação pública (SILVA, 2010a). Para construir os dados de perfil das militantes da AMB, coletei informações através de um formulário, respondido individualmente, aplicado em maio de 2014 em um encontro com 61 integrantes de sua direção nacional, chamada comitê político nacional à época. Este formulário forneceu também informações em questão aberta que permitem analisar como as integrantes se situam em relação à identificação com o feminismo.

FEMINISMO HEGEMÔNICO E COLONIALIDADE

O debate latino americano sobre a existência de um feminismo hegemônico no continente, que não considera a questão de raça e classe, parece ter desconhecido feminismos contra hegemônicos que foram se consolidando ao longo da história do movimento de mulheres feministas, na experiência brasileira.

Os estudos descoloniais, com suas abordagens acerca da necessária descolonização do poder e do saber, colocam questões para a teoria feminista frente às interpelações que são feitas no interior do próprio movimento pelo feminismo negro, lésbico e indígena, e que também são necessárias nesta reflexão. O ponto de partida dos estudos descoloniais é, conforme Sergio Costa (2011), a constatação de que toda enunciação tem um lugar de origem. Isso implica compreender criticamente a produção do conhecimento científico a partir da geopolítica da dominação no mundo, mas também a partir das múltiplas faces da dominação - o que inclui opressões diversas. Esta perspectiva coaduna com a epistemologia feminista.

A colonialidade do poder corresponde também à colonialidade do saber (LANDER, 2005). O feminismo predominante na América Latina e, especialmente, no caso brasileiro, é visto como tendo nascido a partir de mulheres brancas de classe média, e como tendo se articulando a partir de formulações oriundas do Norte global (SARTI, 2004). Contudo, também é possível identificar nas suas formulações divergências teóricas significativas que permitem aludir a interpretações feministas contraditórias entre si sobre a realidade das mulheres brasileiras. Algumas destas interpretações se expressam na prática política realizada em organizações feministas junto a mulheres populares (TELES e LEITE, 2013) e mulheres trabalhadoras em geral, mas também nas análises teóricas críticas que deram sustentação a este movimento (LOBO, 1986; ÁVILA, 2009).

Desde distintos lugares de atuação teórica e política, várias feministas latino americanas

têm interpelado a visão sobre o feminismo hegemônico nesta região como sendo um pensamento colonial por estar fortemente articulado às teorias feministas produzidas nos Estados Unidos e na Europa, sejam elas liberais, radicais ou marxistas (LUGONES, 2008). Minoso, se referenciando em Spivak, interpreta que o feminismo ocidental estabeleceu a figura de ‘mulher do terceiro mundo’, como uma perspectiva uniformizante que nega as situações desiguais nas quais vivem as mulheres indígenas e negras no continente.

Se as feministas do Norte têm necessitado da figura da “mulher do terceiro mundo”, as feministas (brancas, mestiças, burguesas) do Sul tem necessitado e tem trabalhado ativamente para construir a sua Outra local para poder intergrar-se nas narrativas crioulas de produção europeizante dos Estados-nação latino americanos. A violência epistêmica é tal que a “mulher do terceiro mundo” fica duplamente presa pela colonização discursiva do feminismo do Ocidente que constroe a Outra monolítica da América Latina, e pela prática discursiva das feministas do Sul, quem, estabelecendo uma distância dela, e, ao mesmo tempo, mantendo uma continuidade com a matriz de privilégio colonial, a constitui como a outra da Outra (MINOSO, 2009: p. 14)

A crítica poderia ser discutida a partir da reflexão sobre a historiografia do movimento feminista no Brasil e de sua produção teórica sobre si mesmo, para verificar a possibilidade ou não desta colonização interna, mas este não é o foco deste artigo. Há também um reconhecimento de que, nas últimas décadas, o feminismo latino-americano desenvolveu um pensamento crítico e uma ação política que tenta levar em conta as desigualdades de raça e classe nas quais vivem grande parte das mulheres latino-americanas. É a mesma autora que afirma:

A abordagem proposta a partir de uma perspectiva de inclusão, foi evidente a partir do terceiro Encontro Feminista da América Latina e das Caraíbas, realizada no Brasil em 1985, em termos da necessidade para o feminismo incorporar os problemas das mulheres negras e seus representantes (MINOSO, 2009: 2)⁶.

O caráter hegemônico do feminismo brasileiro, no sentido de colonizado em relação ao norte global e colonizador interno em relação às mulheres negras, indígenas, trabalhadoras etc. é um ponto central no debate feminista atual. Este debate colocou exigências também para a análise do contexto no qual os movimentos de mulheres estiveram inseridos, notadamente sua relação com o campo político dos movimentos sociais e referência neste campo à classe trabalhadora. Deparei-me com esta questão ao tentar compreender a relação entre mulheres populares e o movimento feminista no período recente, mas isso exige uma retomada da trajetória histórica bem maior do que a que é possível aqui.

O feminismo descolonial critica a noção de “mulheres” como um grupo constituído e coerente, com interesses comuns, sem importar a classe social, a localização ou as contradições raciais ou étnicas, pois isso implicaria uma noção de patriarcado ou de gênero universal a todas

⁶ El abordaje planteado desde una perspectiva de inclusión, se evidenció desde el III Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe celebrado en Brasil en 1985 en términos de la necesidad de que el feminismo incorporara la problemática de la mujer negra y a sus representantes (MINOSO, 2009: 2).

as culturas. Segundo Chandra Mohanty, esta noção homogênea da opressão das mulheres como grupo produz uma representação do sujeito do feminismo como “moderno, educado, com controle do corpo e de sua sexualidade e com liberdade de tomar suas próprias decisões” e, também uma representação de seu oposto, a mulher “pobre, sem educação, limitada pelas tradições, doméstica, restrita a família, a vítima”. Estas distinções, assegura a autora, são possíveis em função do privilégio fornecido a um grupo particular como a norma, o referente (MOHANTY, 2008: 126).

Embora esta afirmação me pareça correta, em termos gerais, entendo que ela pode denotar apenas uma concepção feminista. Para que ela seja vista como hegemônica, é preciso fazer uma análise específica de cada contexto concreto no qual ocorre um dado movimento feminista, ou uma articulação movimentalista feminista em particular, sob pena de incorrer no mesmo erro das generalizações. A análise feminista descolonial exige historicizar e contextualizar as formas que assumem as relações de gênero, para evitar a visão universalista; considerar a cultura como processo histórico para não recair em essencialismos culturais; e reconhecer a maneira como as lutas locais estão inseridas em processos globais de dominação capitalista (CASTILLO, 2008).

Uma ideia importante no debate é a de que a epistemologia e a teoria feminista, estabelecida no interior da cultura europeia e norte americana, teria apenas substituído o sujeito universal da modernidade – masculino, branco, proprietário – pela mulher, assim como o marxismo teria feito com o operário. A esta crítica o feminismo tem historicamente respondido a partir da noção de ‘mulheres’ no plural, como grupo social no interior do qual subsistem diferenças e desigualdades. Mas isto parece ser insuficiente e, mais recentemente, muitas teóricas feministas tem trabalhado, a partir de premissas distintas, a noção de interseccionalidade (CRENSHAW, 2002) ou de consubstancialidade (KERGOAT, 2010)⁷, buscando articular, nas análises, as categorias de raça, classe, gênero e sexualidade, para explicar a situação das mulheres.

No Brasil, a vertente teórica mais próxima do feminismo liberal, teve dificuldades para perceber as desigualdades entre mulheres produzidas a partir de raça, etnia, classe, sexualidade e inclusive aquelas baseadas nos contextos de regionalidade interna ao país, que marcam a vida das mulheres brasileiras e estabelecem diferenças entre norte-nordeste e sul-sudeste. Porém, numa vertente mais próxima do marxismo, possibilitou a adoção de categorias como divisão social e divisão sexual do trabalho e, numa vertente advinda do movimento negro, discutiu racialização no interior do grupo social mulheres. Isso favoreceu a análise da situação social e das desigualdades entre mulheres no Brasil, constituindo, neste processo teórico, um feminismo contra hegemônico. Também nos países europeus e nos Estados Unidos, pensamentos feministas que se contrapõem à ordem capitalista e colonial foram desenvolvidos. É o caso do feminismo materialista francês, baseado no materialismo dialético, e do feminismo negro americano, fontes nas quais bebo para esta elaboração, associando ao antigo feminismo radical (FERREIRA, 2016), para o qual a questão da autonomia das mulheres é o elemento central.

⁷ A noção de interseccionalidade, advinda do campo jurídico, tenta articular a incidência das desigualdades de classe, raça e gênero sobre a negação de direitos dos indivíduos ou um grupo deles. A noção de consubstancialidade, oriunda do campo marxista, articula as dimensões de raça, classe e sexo a partir das relações sociais.

Em termos políticos, no interior dos movimentos de mulheres e movimentos feministas, a crítica ao dito feminismo hegemônico tem sido colocada no debate teórico-político latino-americano pelos movimentos de mulheres negras, indígenas e lésbicas. Não tenho conhecimento sobre esta crítica ter sido colocada, nestes termos, pelas mulheres que se organizam a partir da classe social, em sindicatos ou movimentos classistas, ou pelas mulheres de classes populares que se organizam em movimentos populares de mulheres. Mais recentemente, entrou no debate latino americano a formulação “feminismo comunitário” (PAREDES e GUZMAN, 2014), mas ela coloca esta discussão mais no plano do projeto político frente aos governos de esquerda na região do que na composição do movimento ou marcos de referência.

Classe social é um conceito que tem longa duração nos estudos sociológicos e políticos, porém compreendido de diversas formas (GUIMARÃES, 1999). Hoje ele tem sido muito utilizado, no Brasil, em pesquisas estatísticas que produzem dados demográficos e econômicos e/ou de opinião pública, subsidiárias ao mercado ou às eleições, classificando as pessoas a partir de sua capacidade de consumo. Em algumas áreas da sociologia brasileira tem força a formulação weberiana baseada em honra, hierarquia e status; para outros estudiosos a base é a elaboração marxista. Para este estudo utilizei a expressão classes populares. Sader e Paoli (1986) afirmam que, com toda a sua imprecisão, este termo se insinua no lugar do antigo rigor com que se pretendia delimitar as fronteiras de cada classe para entender a composição dos movimentos sociais. Eles buscavam um modo de entender os movimentos de trabalhadores e movimentos populares como um conjunto de pessoas e grupos de base popular que tem algo em comum construído nas lutas contra diversas opressões.

Guimarães (1999) salienta que Sader e Paoli procuram ampliar o conceito de classe social para nele incluir o de movimento social, ou seja, o processo de formação das classes a partir das práticas dos *atores sociais*, nas diversas esferas da vida cotidiana, produtiva ou não, o que teria sido absorvido por eles do pensamento de Thompson. Neste sentido preferem falar mesmo em *classes populares*, posto que o esforço de análise desloca-se do campo de delimitação das fronteiras entre classes e frações de classe para o campo da compreensão específica das práticas dos atores sociais em movimento.

As referências utilizadas pelas entrevistadas no trabalho de campo demonstram as suas identificações com a classe que, na escala socioeconômica, está no nível mais baixo, utilizando para isso expressões que correspondem àquelas presentes na abordagem de Sader e Paoli para estudo de movimentos sociais e/ou de movimentos populares. Não entendo a noção de classes populares como situação estrutural, pelo contrário, ela é utilizada como referência à posição ocupada na hierarquia socioeconômica e à práticas socioculturais relacionadas, mas que contingencialmente pode desenvolver processos políticos no interior da luta de classe. Tomo a referência “mulheres de classes populares”, para discutir a alusão a este dispositivo na construção da identidade política de mulheres que compõem a articulação movimentalista pesquisada - AMB.

Nas décadas de 1970 e 1980, por ter participação de mulheres oriundas das organizações políticas de esquerda, parte do movimento feminista preocupou-se em aproximar a relação com mulheres de classes trabalhadoras e, notadamente, com mulheres populares, mas, estas não eram vistas por aquelas como feministas. Neste sentido, ser considerada feminista tornou-se uma

forma de legitimação no interior do movimento de mulheres. Eram vistas como feministas mulheres que assim se declaravam, mas isso se dava a partir de um corte de classe, eram mulheres de segmentos médios, do ponto de vista econômico e social, e com acesso ao nível superior de educação.

Vários estudos sobre a trajetória política do feminismo no Brasil invisibilizam o movimento de mulheres negras e das mulheres trabalhadoras. Também não reconhecem a presença das mulheres trabalhadoras de classes populares como uma participação feminista, no máximo como aliadas. Este fato decorre de dois fatores. Por um lado, a visão predominante de feminismo, como uma identidade proclamada, exige que cada mulher, individualmente, se declare feminista para ser vista como tal, o que não ocorria amplamente nas décadas passadas entre mulheres populares. Esta perspectiva só é aceitável porque as análises se baseiam mais na posição pessoal dos indivíduos do que na análise dos processos políticos, das organizações, ações e propostas defendidas. Por outro lado, as relações interpessoais na convivência cotidiana entre mulheres de distintas frações de classe e de distintas configurações raciais são dadas a partir do padrão organizado na ordem burguesa branca, na qual as mulheres de classes populares e negras não têm as mesmas possibilidades de inserção que as mulheres brancas e com níveis de renda mais elevado.

A AMB: BREVE TRAJETÓRIA E COMPOSIÇÃO INTERNA

Nas décadas de 1990 e 2000 o movimento feminista foi marcado pela consolidação de várias articulações nacionais, que congregam distintas identidades. A Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) surge para articular a diversidade de organizações e articulações pré-existentes em vários Estados do país. Isto ocorre a partir de um amplo processo articulatório de preparação à participação do movimento brasileiro na IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, organizada pela ONU e realizada em Pequim (Beijing), em 1995. As suas referências iniciais são aquelas construídas para o documento do movimento feminista brasileiro, que deu base para a sua atuação na Conferência.

Posteriormente, em 2002, a AMB alinha este marco de referência a partir de outro processo articulatório, o da organização da Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras que definiu a Plataforma Política Feminista. No final da década de 2000, a AMB promove um novo alinhamento de referências e define-se como um movimento feminista antissistêmico, entendido como antipatriarcal, anticapitalista e antirracista. Nesta trajetória, a sua composição interna vai sofrendo alterações, nas quais se registra um grande crescimento do número de mulheres de classes populares.

A AMB tem, entre seus princípios, a definição de sua identidade feminista e o respeito à autonomia organizativa e política dos espaços que a constituem. Estes espaços são articulações em cada unidade da federação, chamados redes, fóruns, núcleos ou articulações mesmo, que congregam grupos autônomos de mulheres, secretarias de mulheres de sindicatos e outros movimentos mistos quanto ao sexo, ONGs feministas e mulheres não vinculadas a nenhuma organização.

Segundo a Carta de Princípios da AMB, aprovada em 2008, na reunião do Comitê Político Nacional, em Itaparica na Bahia, são princípios organizativos da AMB:

- Unidade na diversidade, princípio concretizado no compromisso com a autonomia organizativa e política dos fóruns, redes e articulações estaduais que integram a AMB, e com o debate democrático das perspectivas teórico-políticas que orientam sua prática;
- Democracia interna pautada numa institucionalidade não burocrática; relações e processos decisórios horizontais e participativos marcados pela produção de consensos na ação; tomada de decisão por consenso com base em ampla maioria (2/3) e respeito ao direito de minoria de modo a tornar sempre possível rever decisões majoritárias;
- Diálogo, articulação e livre adesão como método de organização das lutas feministas na AMB e nas lutas coletivas organizadas com outras redes e articulações do feminismo e do movimento de mulheres brasileiro e internacional (AMB, 2008:2).

O processo de auto constituição da AMB - por ser aberto, sem filiação e funcionando por adesão conjuntural - estimulou a adesão dos fóruns locais de mulheres às pautas propostas, o que inclui os grupos populares de mulheres. Estão integrados à AMB mulheres dos 27 Estados brasileiros, incluindo aí o Distrito Federal, embora os Fóruns estejam organizados apenas em 10 a 16 Estados. Este número varia de acordo com o momento conjuntural e com a diversidade de tipos de organizações que participam em âmbito local.

As relações entre mulheres de classes populares e dos segmentos médios, no interior destas articulações, parecem ser bastante variadas. Há Estados onde não há nenhuma ONG feminista atuando e onde a presença feminista é muito reduzida nas Universidades, o que faz com que mulheres de setores médios sejam minorias ou não participem destes fóruns. Há casos em que as mulheres do movimento sindical participam ativamente dos fóruns, há outros em que há um certo distanciamento. Estas informações, que se baseiam nas entrevistas, sugerem uma diversidade de prioridades locais que, considerando as conjunturas específicas, podem facilitar ou dificultar a adesão às pautas nacionais propostas pela AMB, e, ao mesmo tempo, facilitar ou dificultar a participação ativa de mulheres de classes populares.

Os documentos preparatórios e os relatórios dos Encontros Nacionais, em 2006 em Goiânia, e em 2011 em Brasília, indicam como a AMB foi elaborando um projeto político como movimento antissistêmico, conforme indicado desde 2008 na sua Carta de Princípios em que afirma o seu caráter antirracista e anticapitalista.

A AMB estabeleceu e mantém compromisso com a luta antirracista, com o reconhecimento e fortalecimento do feminismo negro, o respeito à diversidade étnica e a luta contra o etnocentrismo, defendendo a autodeterminação dos povos. A AMB posiciona-se como articulação feminista anticapitalista, por compreender que dentro deste sistema, especialmente em seu estágio atual de mundialização do capital e hegemonia da sociedade de consumo, é impossível conquistas significativas na direção da igualdade e autonomia para todas as mulheres, uma vez que este sistema concentra riqueza, provoca crescente exclusão com aumento do empobrecimento e crises socioambientais. Sendo uma organização antipatriarcal, a AMB defende a liberdade afetiva e sexual de todas as pessoas, contrapondo-se à norma patriarcal da heterossexualidade e à prática

da lesbofobia. A AMB defende o direito à autodeterminação reprodutiva para as mulheres e o direito ao aborto. Condena a exploração e mercantilização de nosso corpo e sexualidade (AMB, 2008, p. 1).

Estes elementos, relativos ao caráter político do movimento, como antipatriarcal, anticapitalista e antirracista associados às suas lutas prioritárias, constituem um marco de referência para as escolhas estratégicas, as articulações com outros movimentos e os repertórios de ação a serem adotados em cada contexto. As lutas sofrem variação em cada conjuntura, podendo funcionar de modo mais ou menos intenso como elementos mobilizadores da militância. Nos momentos em que uma das lutas está mais forte, outras sofrem uma imersão. De acordo com as entrevistas, no contexto de 2014, a frente de luta pela democratização do poder, que tem como prioridade a reforma do sistema político, esteve em um momento forte de visibilidade em função do conjunto de ações realizadas, como o plebiscito popular pela realização de uma assembleia constituinte para reforma política. Já em 2015, a aparição maior foi da frente de luta pela legalização do aborto, o que entendo que se deve ao confronto com os sucessivos debates na Câmara dos Deputados que tinham a intenção de reduzir direitos já conquistados nesta área.

A dinâmica desta articulação movimentalista permite interpretá-la como uma rede de movimento social no sentido desenvolvido por Mario Diani, segundo o qual o movimento é formado por

Atores formalmente independentes que estão situados em contextos locais específicos (...), produzem identidades específicas, valores e orientações, e perseguem metas e objetivos, estando ao mesmo tempo ligados através de formas de cooperação concreta e/ou reconhecimento mútuo em processos que vão além da ação de protesto específico (DIANI, 2003, p. 301).

A AMB pode ser entendida como uma rede de movimento social a partir da sua metodologia de organização e funcionamento, o que não significa dizer que ela seja uma articulação completamente horizontal e com igual poder político para todos os coletivos que dela participam ou mesmo para os distintos grupos identitários. A participação da diversidade de mulheres organizadas, a partir de diferentes identidades políticas (negras, lésbicas, jovens, da cidade e do campo etc.) é uma intenção manifesta, mas a presença de organização de mulheres na AMB ainda é majoritariamente urbana. A referência de organizações que a constituem não é a de organizações políticas de cada segmento de mulheres que se organizem a partir destas identidades prévias e sim os fóruns gerais de mulheres. Entretanto, estes fóruns, por sua vez, congregam uma diversidade de mulheres que constroem sua subjetividade a partir destas situações específicas, ou seja, de identidades sociais “herdadas”, no sentido de Tarrow (2009), e reelaboradas como identidades políticas, que conferem sentido a sua atuação militante.

Segundo uma entrevistada, a AMB atua baseada na ideia de que existe uma experiência comum em ser mulher que pode, contingencialmente, unificar as mulheres que se veem a partir de distintas identidades sociais em ações políticas conjuntas. Por isso, busca propor pautas que

possam interferir na situação de vida da maioria das mulheres e, a partir daí, conseguiu constituir uma identidade política feminista própria.

Como já afirmado anteriormente, no Brasil os movimentos feministas foram vistos pelas pesquisadoras como sendo compostos de mulheres de classes médias e intelectualizadas, ambas condições podendo ser compreendidas como frações da classe dominante. Mais recentemente, movimentos de mulheres de classes populares vêm se afirmando como feministas. Esta mudança na trajetória do feminismo brasileiro não se restringe à AMB, há vários grupos ou coletivos autônomos que se alinham nesta perspectiva e há, também, uma construção de referências nesta direção dentro de movimentos sociais mistos quanto ao sexo, que não foram objeto da pesquisa que apresento neste artigo.

No caso da AMB, desde o seu surgimento ela se considera um movimento feminista e, ao longo da sua trajetória, o seu projeto político, e nele os marcos interpretativos de referência que a mobilizam para ação, foi se configurando como um feminismo de caráter antissistêmico e sua composição passou a ter uma forte presença popular. Isso se deve às suas opções políticas, mas também ao fato de que as mulheres que dele participam pertencem à classe trabalhadora, sendo, a maioria, do segmento popular. Isso não significa afirmar que se deve a esta maioria a constituição deste marco de referência, uma vez que os debates internos não estão delimitados por um pertencimento de classe e sim por posições políticas distintas; mas, tudo indica que esta mudança no perfil das participantes é um elemento que soma na direção do caráter deste movimento. Passo a apresentar os dados que alimentam estas reflexões.

As informações foram coletadas na reunião nacional da em maio de 2014, em Recife, com a presença de mulheres de 17 fóruns de Estados da federação. O formulário apresentava questões referentes à identificação, situação de vida e participação, com questões majoritariamente abertas. Por fim, em uma questão aberta, as 61 respondentes foram convidadas a refletir sobre a sua identificação política a partir da pergunta: “Considerando a sua militância, quem é você? Ou seja, como você se identifica politicamente?” As respostas foram agregadas em blocos por similaridade e serão discutidas ao final. Passo a apresentar os dados que configuram um certo perfil socioeconômico com elementos sobre a participação política das mulheres militantes da AMB presente nesta reunião de sua direção nacional.

Como caminho para identificação das militantes da AMB perguntei sobre a idade, estado civil, raça/cor e classe, mas vou apresentar aqui apenas os dois últimos itens, em função das possibilidades deste artigo. Em relação ao quesito raça/cor, formulado em questão aberta, apenas 24,6% se declarou branca. Tomando como referência a forma de classificação do IBGE(2010)⁸, somei todas que se declaram pretas, pardas ou negras e isso resultou em um total que corresponde a 67,2% das participantes do comitê político nacional da AMB. Entendo que o racismo é estruturante nas relações sociais que organizam a sociedade brasileira, portanto também o é nos movimentos sociais, o que significa, entre outras coisas, a dificuldade de acesso de pessoas negras à instâncias diretivas nas organizações políticas. Em função disso, posso inferir que as

⁸ O IBGE utiliza como categorias para auto-identificação racial (quesito raça/cor) o termo preto e pardo, porém para efeito analítico ambos são adicionados e interpretados como raça negra por inúmeros pesquisadores.

participantes da AMB, no âmbito dos Fóruns locais, são, sem sombra de dúvida, majoritariamente pretas e/ou pardas na cor, ou seja, negras quanto à sua identificação racial.

A classe social, também formulada em questão para respostas livres, se apresentou como um dos mais difíceis elementos na auto identificação das mulheres: 14,8% não responderam; 31,1% se declaram de classe média; 19,7% média-baixa; as que se identificaram como sendo de classe popular e classe trabalhadora obtiveram juntas um percentual de 19,60%; e 14,7% dizem pertencer a classe pobre, de periferia, e baixa-periferia-pobre. Como as respostas de livre formulação das respondentes, não posso lhes atribuir significados fixos. Porém, agregando as duas últimas classificações por similaridade posso considerar que as militantes da AMB, que se identificam como pobres-periféricas-populares-trabalhadoras somam 34,40%. Se considerar neste grupo o que é reconhecido como classe média-baixa terei um total de 54%. Este dado indica que as militantes da AMB, que galgaram presença nesta instância diretiva nacional, são majoritariamente de classes trabalhadoras de caráter popular. Isso foi posteriormente confirmado a partir das respostas sobre as condições de vida e níveis de renda.

11,5% das mulheres, que responderam, têm renda mensal inferior a um 1 salário mínimo ou se encontram sem renda; 23% tinham uma renda entre 1 a 2 salários mínimos e 27,9% na faixa entre 2 e 4 salários mínimos. Apenas 32,8%, aproximadamente, 1/3 das mulheres que responderam ao formulário, tem renda própria superior a quatro salários mínimos. Relacionando as respostas, entendo que o ponto de corte que divide o que foi classificado por elas como classe média, pode ser um nível de renda superior a quatro salários mínimos, o que, dependendo das suas responsabilidades familiares, pode não permitir o acesso a bens de consumo que são tradicionalmente associados à classe média no Brasil. Como a maioria é de solteiras (o que inclui não casadas e separadas), se supõe que os compromissos financeiros com suas famílias são vultosos.

Outros dados, sobre a situação de vida das militantes da AMB, confirmam a predominância de mulheres das classes trabalhadoras e/ou classes populares. Mesmo aquelas que se identificam como integrantes da classe média compõem o que teoricamente chamamos de classe trabalhadora, em função do assalariamento, ainda que tenham um nível de renda maior que a maioria das participantes do movimento. Entre as que responderam, 59,2% adquirem sua renda através de trabalho assalariado e formalizado, ou seja, têm um emprego com carteira profissional assinada ou, pelo menos, com contrato de trabalho, o que implica em alguma garantia de direitos trabalhistas; 29,51% estão com trabalhos informais, empregos precarizados e ou são trabalhadoras por conta própria, e 6,56% obtêm esta renda com apoio familiar. Entre as entrevistadas apenas 1,64% recebem bolsa família.

Em relação à moradia, os dados confirmam um significativo percentual de identificação com as condições de vida das classes populares. 50,8% moram em bairro de classe média e 48% em bairros de periferia. Apenas 1,6% respondeu que mora em um bairro rico (3,3 % indicou outro, 3,3 % não responderam). Dependendo da cidade os significados para bairros de classe média e periferia podem ser bem diferentes, todavia, ao se identificar como moradora de periferia, ao invés de bairro afastado ou outro termo similar, sugere-se que há uma identificação como sendo de classes populares mais forte. 31% destas mulheres moram em casa alugada e 45,9 % em casa

própria. Se agrego as informações sobre quem mora em casa alugada (31%) àquelas que moram em casa de familiares e/ou cedida (18,8%) temos um total de 50,8% (1% não responderam). Em 64% dos casos as casas das mulheres da AMB têm entre 1 e 2 quartos e 26,2% tem 3 quartos e 4,8% tem casas com um número de quartos superior e 5% não responderam.

Em termos de lazer, a formulação da pergunta não me permitiu ver qual é o principal na vida de cada uma delas, como ocupam seu tempo livre, pois a questão permitia marcar vários itens, daí os percentuais apresentados pontuarem mais de 100%, ou seja, cada uma indicou mais de uma opção e os percentuais mostram a quantidade de vezes que esta opção foi marcada indicando quantas das respondentes faz uso desta forma de lazer. Os dados nos permitem afirmar que 57,38% se ocupam com leitura, 49,18 % com ouvir música, 22,95 % veem TV e 31,15% navegam na internet, sendo estas as principais atividades consideradas de lazer. 13,11 % frequentam galerias e museus. Este que é um lazer tido como mais frequente entre as classes altas e médias não compõem o modo de vida predominante entre as mulheres da AMB.

As integrantes da AMB têm alto grau de escolaridade, o que, de certa forma, explica a dedicação à leitura no tempo livre que dispõem. 78,70 % tem curso superior, sendo que destas 33% o fizeram em instituições privadas e 67%% em universidades públicas. O número que possui apenas o ensino fundamental é irrisório, perfazendo um total de 1,6 % e com ensino médio são 16,40%.

Os dados sobre escolaridade e lazer colocam novos elementos nesta análise. Apesar das condições de vida não serem favoráveis à atuação política, em função do tempo dedicado ao trabalho remunerado e ao trabalho doméstico, incluindo cuidados com familiares, estas mulheres participam de um movimento social feminista e compõem a sua direção nacional. O fato de terem acesso à formação escolar num nível mais elevado (graduação) e suas escolhas por lazer ter um alto percentual indicado de leitura, nos faz inferir que são mulheres que não aceitaram a situação de vida – mulheres, majoritariamente negras e pobres – como um destino inexorável. Elas constroem outras possibilidades para suas vidas. A escolha política pelo feminismo é parte deste processo de construção de si.

A partir destes dados apresentados fica evidente que a composição de classe presente na AMB é nitidamente classe trabalhadora, porém majoritariamente com mulheres de classes populares que, além de viver da venda da sua força de trabalho, tem moradias e modos de vida que demarcam este pertencimento de classe que aqui chamo de “classes populares”. Um elemento interessante neste perfil diz respeito às formas de lazer e a formação universitária, que pede uma reflexão sobre o *habitus* de classe das militantes da AMB, no sentido de Bourdieu, que não pode ser feito aqui. Entendo que os processos de socialização feminista nesta articulação, seja a partir dos espaços deliberativos de estratégias políticas seja a partir dos espaços educativos, tem peso substantivo para a identificação das mulheres das classes populares com o feminismo.

Outra questão que destaco diz respeito à participação em partidos políticos e a identificação com o campo democrático e popular, como caminho para discutir seu vínculo com o projeto político antissistêmico da AMB. Entre as integrantes do comitê político nacional, 70,50% declaram não ter militância em partidos políticos atualmente, o que não significa que não tenham tido em algum outro momento da vida. Já 26,20% afirmam ter dupla militância, na AMB e em

algum partido político (3,30% não responderam). A não participação em partido político, atualmente, pode ser interpretada por dois vieses, um primeiro e menos provável, é o de não conferir relevância a esta forma de atuação. O segundo, e mais perceptível, à luz da observação, é o de que há, entre as militantes da AMB, atualmente, uma certa decepção e desesperança com o projeto político majoritário no campo democrático popular, o que é comum entre muitos movimentos sociais de perspectiva mais autonomista.

Inqueridas sobre a sua identidade política a maioria afirmou ser o feminismo a sua referência, à exceção de seis respondentes que não o fazendo, utilizaram o termo 'mulheres' como parte de sua elaboração. Aparentemente é uma resposta óbvia já que este movimento constrói sua identidade coletiva em termos feministas, porém não pode ser visto como óbvio uma vez que muitos setores acadêmicos, governamentais e partidários não associam, de forma tão nítida, o feminismo e a política, e tampouco o feminismo e mulheres populares. Quero dizer com isso que para estas mulheres, majoritariamente negras e populares, está dado que o movimento feminista é uma forma de fazer política, o que faz com que demarquem claramente suas identidades políticas individuais a partir deste pressuposto.

Entre as respondentes, 40 mulheres (65,57%) se identificaram com o que pode ser chamado campo político dos movimentos sociais e/ou campo de esquerda. Majoritariamente elas se referem propriamente a ser de esquerda, a assumir a luta antissistêmica e/ou pela transformação social. Há inúmeras referências nas respostas abertas a antirracismo, anticapitalismo e antipatriarcado, que são marcos de referência usados na AMB, e também algumas alusões a anarquismo e socialismo. As 34,43% restantes não fazem referência explícita ao campo político e identificam-se como feministas autônomas, mas sem fazer um indicativo claro que haja um debate teórico e político sobre autonomismo nas fileiras deste movimento. Possivelmente isso significa apenas o fato de algumas mulheres participarem dos fóruns locais diretamente (autonomamente), sem terem um grupo local de atuação que as liga a este fórum da AMB.

Com a apresentação do perfil das militantes da AMB, presentes no seu comitê político nacional, foi possível confirmar a análise de que esta articulação movimentalista é majoritariamente composta de mulheres negras e de classes populares, mas tendo também mulheres brancas e que foram consideradas de segmentos médios, ainda que no interior da classe trabalhadora tendo em vista o assalariamento. É interessante, perceber, como, apesar destas condições de vida, os dados construídos sobre o grau de escolarização, a opção por leitura e o acesso à internet, podem demonstrar alguns elementos típicos de modos de vida de segmentos médios que tem chegado mais recentemente às periferias urbanas.

O tempo de produção deste artigo é também o período no qual cresceu o contraponto conservador na sociedade brasileira. Religiões de caráter fundamentalista, propostas no Congresso Nacional de retirada de direitos conquistados, a mídia insuflando atitudes misóginas, são situações que minam as forças acumuladas pela resistência dos movimentos de mulheres. Os avanços sociais do período do governo oriundo do campo democrático e popular estão em risco de serem esquecidos em um canto da história, em função da crise política institucional instaurada. Entretanto, este é também um tempo de insurgência de uma onda crescente de movimentação

feminista nas ruas do país, na rede de computadores e nos movimentos sociais. Neste contexto, a participação das mulheres de classes populares na AMB a interpela no sentido de gerar condições favoráveis a uma sociabilidade feminista própria e igualitária. Não se trata de popularizar o feminismo, no sentido de ampliar a sua divulgação, mas de construir um modo de pensar e de agir feminista a partir de mulheres de classes populares.

O repertório organizacional e as referências antissistêmicas da AMB, na minha compreensão, foram a chave que gerou a possibilidade de participação e pertencimento de mulheres de classes populares nesta articulação. Percebo que a presença ampla de mulheres populares na AMB demonstra um processo de impõe novos desafios à articulação política e à elaboração teórica. A própria identidade política de mulheres feministas das classes populares, que emergiu nesta pesquisa, exige novas reflexões. Considero que, a partir destes dados analisados aqui, posso sugerir que está ocorrendo uma reconfiguração na composição de classe e raça do movimento feminista brasileiro e em seu projeto político, em uma direção contra hegemônica. Apesar de ter trabalhado com informações referentes apenas à AMB, intuo que elas são representativas de outras articulações movimentalistas que se afinam com o feminismo.

REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Sonia E.; FRIEDMAN, Elisabeth Jay; BECKMAN, Ericka; BLACWELL, Maylei; CHINCHILLA, Norma Stoltz; LEBON, Nathalie; NAVARRO, Marysa [e] TOBAR, Marcela Ríos (orgs.). “Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos”. *Estudos Feministas*, vol. 11, n. 2, 2003, pp. 541-575.
- ALONSO, Ângela. “As teorias dos movimentos sociais: Um balanço do debate”. *Lua Nova*, n. 76, 2009, pp. 49-86.
- ÁVILA, Maria Betânia. *O tempo do trabalho das empregadas domésticas: Tensões entre dominação/exploração e resistência*. Coleção teses/dissertações 31. Recife, Editora UFPE, 2009.
- BARRIOS, Luiza. “Nossos feminismos revisitados”. *Estudos Feministas*, ano 3, n. 2, 1995.
- CARNEIRO, SUELI. “Ennegrecer al feminismo: La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. Em: *Nouvelles Questions Féministes. Feminismos dissidentes em América Latina y el Caribe*, vol. 24, n. 2, 2005, pp. 21-26.
- CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde El sur del Río Bravo”. Em: NAVAZ, Lilibiana Suarez [e] HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra/Universitat de València/ Instituto de La Mujer, 2008, pp. 75-113.
- COSTA, Sergio. “(Re)encontrando-se nas redes? As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento”. *Estudos de Sociologia, Revista do PPGS-UFPE*, vol. 16, n. 2, 2011, pp. 25-43.
- CRENSHAW, Kimberlé. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Estudos Feministas*, ano 10, sem. 1, 2002.
- CURIEL, Ochy. “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto ‘Mujeres’”. Em: FEMENÍAS, María Luisa (org.). *Perfiles del feminismo latinoamericano*, Vol. III. Buenos Aires, Catálogos, 2007.
- DELLA PORTA, Donatella [e] DIANI, Mario. *Los Movimientos Sociales*. Madrid, Complutense/CIS, 2011.
- DIANI, Mario. “The Concept of Social Movement”. *Sociological Review*, vol. 40, n. 1, 1992, pp. 1-25.
- DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: Movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Anpocs e Relume Dumará, 1995.
- FERREIRA, Verônica. *Da mulher como objeto às mulheres como sujeito: Uma análise da trajetória do movimento feminista nas lutas por saúde da mulher no Brasil*. Dissertação (mestrado). MAPP, UFC, 2006.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. “Movimentos feministas”. Em: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène [e] SENOTIER, Danièle (orgs.). *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo, Edunesp, 2009.
- GOHN, Maria da Glória. *Mulheres em movimento, movimento de mulheres*. Em: *Novas teorias dos movimentos sociais*. São Paulo, Loyola, 2008.
- GONÇALVES, Eliane [e] PINTO, Joana Plaza. “Reflexões e problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro”. *Cadernos Pagu*, n. 36, 2011, pp. 25-46.
- GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. “Classes Sociais”. Em: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Sociologia 2. Brasília, ANPCS, Capes, Sumaré, 1999, pp. 13-56.
- HIRATA, Helena. *Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para a empresa e a sociedade*. São Paulo, Boitempo, 2002.
- HOOKS, Bell. “Intelectuais Negras”. *Estudos Feministas*, ano 3, sem. 2, 1995.
- IBGE. *Censo de 2010*. Brasília, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.
- KERGOAT, Danièle. “Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais”. (Tradução de tradução de Antonia Malta Campos). *Novos Estudos Cebrap*, n. 86, 2010, pp. 93-103.

- LANDER, Edgar (org). *A Colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires, Clacso, 2005.
- LOBO, Elizabeth Souza. “O gênero da representação: Movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990)”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, ano. 6, n. 17, 1991.
- LUGONES, Maria. “Colonialidad y género”. Em: *Tabula Rasa*, n. 9, 2008, pp. 73-101.
- MINOSO, Yuderkys Espinosa. “Etnocentrismo y colonialidad em los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonias feministas em el espacio transnacional”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, n. 33, 2009, pp. 37-54.
- MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de occidente: Academia feminista y discurso colonial”. In.: NAVAZ, Liliana Suárez [e] HERNÁNDEZ, Aída (eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008.
- PAREDES, Julieta [e] GUZMAN, Adriana. *Que és el feminismo comunitário: Bases para la despatriarcalización. La paz, Mujeres Creando Comunidade*, 2014.
- PEDRO, Joana Maria. “Narrativas fundadoras do feminismo: Poderes e conflitos (1970-1978)”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 26, n. 52, 2006, pp. 249-272.
- ROWBOTHAM, Sheila. “O movimento de mulheres e a organização para o socialismo”. Em: *Wairinght, Além dos fragmentos*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: Experiências, falas, lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- SARTI, Cynthia Andersen. “Feminismo e contexto: Lições do caso brasileiro”. *Cadernos Pagu*, n. 16, 2004, pp. 31-48.
- SCHERER-WARREN, Ilse. “Redes de movimentos sociais na América latina: Caminhos para uma política emancipatória?” *Cadernos CRH*, vol. 21, n. 54, 2008, pp. 505-517.
- SILVA, Carmen Silvia Maria da. *O campo político dos movimentos sociais: As fronteiras entre movimento e organização no centro de cultura negra*. Dissertação (mestrado). UFMA, 2001.
- _____. *AMB um jeito de ser e fazer movimento feminista*. Recife, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, 2010.
- TARROW, Sidney. *O poder em movimento: Movimentos sociais e confronto político*. (Tradução de Ana Maria Sallum). Petrópolis, Vozes. 2009.
- TELES, Amelinha [e] LEITE, Rosalina Santa Cruz. *Da guerrilha à imprensa feminista: A construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980)*. São Paulo, Intermeios, 2013.