

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

Marina Maria Teixeira da Silva

**A IDENTIDADE E A VIVÊNCIA
DA MATERNIDADE LÉSBICA NEGRA EM RECIFE/PE**

RECIFE

2017

MARINA MARIA TEIXEIRA DA SILVA

**A IDENTIDADE E A VIVÊNCIA
DA MATERNIDADE LÉSBICA NEGRA EM RECIFE/PE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, linha de Pesquisa - Cidadania e Práticas Sociais, como requisito obrigatório para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos

RECIFE

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

S586i Silva, Marina Maria Teixeira da

A identidade e a vivência da maternidade lésbica negra em Recife-PE /
Marina Maria Teixeira da Silva. – Recife, 2017.

148 f.: il.

Orientador: Gustavo Gomes da Costa Santos.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
Centro de Artes e Comunicação. Direitos Humanos, 2017.

Inclui referências e apêndices.

1. Identidade. 2. Maternidade. 3. Interseccionalidade. 4. Lesbianidade.
5. Raça. I. Santos, Gustavo Gomes da Costa (Orientador). II. Título.

341.48 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2017-279)

MARINA MARIA TEIXEIRA DA SILVA

A identidade e a vivência da maternidade lésbica negra em Recife/PE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco como requisito para a obtenção do Grau de Mestre em Direitos Humanos, em 18/12/2017.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos
Orientador – PPGDH / UFPE

Prof. Dr. Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda
PPGDH / UFPE

Prof.ª Dr.ª Elaine Müller
ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA / UFPE

Recife – PE
2017

Às minhas filhas, Maria Clara e Ana Catarina, e à
minha mãe, Solange Maria, por serem as
inspirações primeiras e as responsáveis pela minha
própria constituição de identidade enquanto mãe. O
nosso amor segue sendo construído a cada dia.

AGRADECIMENTOS

Às mulheres que, gentilmente, aceitaram me contar suas histórias. Espero ter feito jus à confiança depositada em mim e nesta pesquisa.

A meu orientador, Prof. Gustavo Gomes da Costa Santos, pela leitura sempre cuidadosa, pela disponibilidade e pelo equilíbrio entre o direcionar e o deixar livre.

Ao PPGDH pelo acolhimento desta pesquisa. Ao Prof. Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda, pelas contribuições e leituras valiosas em vários momentos deste trabalho, incluindo o exame de qualificação e a banca de defesa. À Prof^ª Allene Lage pelas importantes considerações realizadas na banca de qualificação. À Prof^ª Celma Tavares, cujas aulas e projeto de Cine Debate em Direitos Humanos foram pontos altos da experiência nesta pós-graduação, contribuindo para minha formação como pesquisadora e como defensora dos Direitos Humanos. À Karla e Ênio, pela atenção dispensada todas as vezes em que precisei do serviço de secretaria para esta pesquisa.

Ao Departamento de Terapia Ocupacional (UFPE), por não terem medido esforços para acatar as necessidades de afastamento do trabalho para execução desta pesquisa e pelo incentivo recebido. Agradeço especialmente às colegas Sandra Alice, Daniela Amaral e Marina Rosas por se fazerem presentes enquanto estive ausente; e, por contribuições diretas a minha formação enquanto pesquisadora, à Kátia Magdala, Aneide Rabelo e Daniela Gontijo.

Ao Prof. Anselmo Peres Alós, pelas discussões e referências a que tive acesso ao cursar a disciplina Representações de gênero, no PPGL (UFPE).

À Prof^ª Elaine Müller, pelo interesse dedicado a esta pesquisa e pelo aceite em compor a banca de defesa deste trabalho, oferecendo, neste momento, um importante olhar sobre as maternidades.

Aos grupos de pesquisa e extensão Narrativas do Nascer e Museu da Parteira, pelas sugestões de leituras, empréstimos de livros, discussões proveitosas e, especialmente, por compartilharmos o amor por essas narrativas do ser e do tornar-se mãe.

Ao Coletivo de Mães Feministas, grupo virtual cujas quase 7 mil mulheres todos os dias ampliam minhas percepções do que é ser mãe no Brasil. Em especial às mulheres que assumem comigo a moderação do grupo, que tanto me auxiliaram a aprofundar certos debates e a oferecer outros pontos de vista. À Ângela Gonçalves, mãe negra militante, que diariamente me desafiou a tornar meu texto acadêmico o mais acessível possível para o máximo de mulheres – espero ter chegado perto de suas expectativas.

À quarta turma do Mestrado em Direitos Humanos, especialmente Tânia, Liana, Mariana, Jaqueson e Emerson, por fazerem dessa jornada menos solitária, pelas companhias nos eventos, pelas ajudas mútuas, pelas primeiras leituras e pelos olhares situados.

A algumas pessoas que contribuíram para a realização desta pesquisa, com leituras, sugestões de bibliografia, revisão e tradução de texto, auxílio com o projeto e com a submissão ao Comitê de Ética: Fernanda Fonseca, Virgínia Celeste, Mariana Lins, Grasiela Carvalho, Carol Leal, Lindacy Assis, Catarina Queiroz, Monaliza Rios, Cleyton Feitosa, Well Leal, Rafael Morato, Drica Correia, Laís Rodrigues e Camila Pimentel.

A Leonardo Santana, por ter sido o motorista oficial no campo desta pesquisa e por ter vivido, sem reclamar, uma relação bastante não igualitária durante os últimos meses, assumindo as atividades que precisei deixar de lado durante o mestrado. Às minhas filhas Clara e Ana, por entenderem as minhas ausências e acatarem os repetidos pedidos de silêncio e de tranquilidade. A compreensão e o companheirismo de vocês três foram inestimáveis – e passar por isso juntos só fortaleceu o nosso amor.

RESUMO

O presente trabalho tem o propósito de lançar um olhar feminista e interseccional sobre a construção das identidades e vivências da maternidade de mulheres lésbicas negras na Região Metropolitana do Recife/PE. Partindo de pressupostos da pesquisa qualitativa, foram realizadas entrevistas no formato de narrativas de vida com mulheres que se identificam como mães, lésbicas e negras. Os dados foram trabalhados por meio da Análise de Conteúdo e por uma perspectiva da interseccionalidade, abordando os processos de construção da identidade materna e da conjugalidade e parentalidade dessas mulheres. O caráter de construção está presente na percepção de como se constituem suas identidades: não se nasce uma mãe lésbica negra, mas torna-se, porém não de forma automática e estável. Há um processo de constituição em que colidem as descobertas de si e as expectativas e preconceitos da sociedade. As participantes apresentaram dualidade de desconstruir conceitos conservadores, caminhando em direção a uma família mais ampliada, não pautada em vínculos unicamente biológicos e cujas atribuições sejam compartilhadas de forma mais equilibrada; e, ao mesmo tempo, reforçarem, em alguns pontos, a visão clássica e heteronormativa de família.

Palavras-chave: Identidade. Maternidade. Interseccionalidade. Lesbianidade. Raça.

ABSTRACT

The present work has the purpose of launching a feminist and intersectional look at the construction of the identities and motherhood experiences for black lesbians in the Metropolitan Region of Recife-PE. Based on the premise of qualitative research, interviews were conducted in the form of life narratives with women who identify themselves as black, mothers and lesbians. Data were analyzed using Content Analysis and from an intersectionality perspective, addressing the processes of construction of the maternal identity and the conjugality and parenthood of these women. The character of construction is present in the perception of how their identities are constituted: one is not born a black lesbian mother, but becomes one, however not in an automatic and stable way. There is a process of constitution in which the discoveries of self and the expectations and prejudices of society collide. The participants presented the duality of deconstructing conservative concepts, moving towards an ampler family, not based on solely biological links and whose attributions are shared more evenly; and, at the same time, reinforced, in some points, the classic and heteronormative view of the family.

Key words: Identity. Motherhood. Intersectionality. Lesbianity. Race.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABGLT - Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEDAW - Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres

CNJ - Conselho Nacional de Justiça

ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente

FAGES - Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais

Libras – Língua Brasileira dos Sinais

ONU – Organização das Nações Unidas

STF – Supremo Tribunal Federal

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Produção por tipos	25
TABELA 2 – Quantidade de publicações por ano	25
TABELA 3 – Produções por área do conhecimento	26

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Conjugalidades e Parentalidades Lésbicas: dos direitos, reconhecimentos e resistências	15
1.2 Algumas considerações sobre uso da linguagem	21
1.3 Sobre a organização dos capítulos	22
2 DO PERCURSO TEÓRICO E METODOLÓGICO ÀS TRAJETÓRIAS DAS PARTICIPANTES	24
2.1 Interseccionalidade: uma teoria e um método	24
2.2 Sobre Narrativas de Vida e Análise de Conteúdo temática	28
2.3A inserção no campo e o encontro com as participantes	33
2.4 Trajetórias das participantes	36
2.4.1 Anaya e Dara – Família recomposta com filhos biológicos de Anaya	36
2.4.2 Jamila e Hova - família com um filho biológico de Jamila e duas filhas adotadas pelo casal	38
2.4.3 Makena e Clara - família recomposta com filhas biológicas de Makena	40
2.4.4 Samia - Mãe “solo” de três meninos	42
3 PERCEPÇÃO E ASSUNÇÃO DA IDENTIDADE NOS CONTEXTOS DE INTERSECÇÃO DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE.....	44
3.1 As questões da identidade	44
3.1.1 Os problemas de gênero e a condição lésbica	50
3.1.2 Tornar-se negra: do racismo ao empoderamento	52
3.2 Identidades Lésbicas Negras: percepções e sentidos	54
3.3 Processos de descoberta e vivência da Sexualidade	62
4 INTERSECCIONALIDADE NA VIVÊNCIA DE MULHERES LÉSBICAS NEGRAS – IDENTIDADE, DIFERENÇA E DESIGUALDADE	76
4.1 Interseccionalidades e diferenças	76
4.2 Desigualdades: Lesbofobia e Racismo	84
4.3 Percepções e vivências de discriminação de gênero, raça e sexualidade	89
4.3.1 Educação: Lesbofobia e racismo nas escolas e universidades	91
4.3.2 Instituições religiosas: o não acolhimento e a integração	94
4.3.3 Saúde: invisibilidade e ausência de políticas específicas	95
4.3.4 Mercado de trabalho: um lugar subalterno	97
4.3.5 Justiça e assistência social: o caso da adoção	99
5 PERCEPÇÕES DA IDENTIDADE E DA VIVÊNCIA DA MATERNIDADE.....	103
5.1 Maternidade, maternagem e família: alguns pontos de partida	103
5.2 Família de origem: das experiências de filhas	111
5.3 Família, casamento e relações igualitárias: percepções e vivências	116
5.4 Percepções da Identidade Materna: o ser, o fazer e o tornar-se mãe	119

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
REFERÊNCIAS	136
APÊNDICE A – Guia de Entrevista	147
APÊNDICE B – Perfil das mulheres entrevistadas.....	146

1 INTRODUÇÃO

A forma como as relações familiares é percebida pela sociedade se modifica como resposta a transformações sociais, culturais e econômicas. O conceito de família nuclear, composta de mãe, pai e filhos biológicos, tornou-se o padrão almejado na história de nossa sociedade. Atualmente, porém, essa formação familiar tem se se modificado, sendo possível perceber novas configurações familiares. O número de famílias chefiadas por mulheres com seus filhos e filhas tem crescido a cada ano (VASCONCELLOS, 2013), o que já nos demonstra que um formato único de família não pode mais descrever a realidade brasileira.

As famílias compostas por casais do mesmo sexo também passaram a ser mais perceptíveis, embora não possamos afirmar que essa configuração seja uma novidade – a visibilidade atual é que nos permite perceber sua existência. A possibilidade de adoção conjunta e as novas tecnologias de reprodução assistida têm ampliado as opções e permitido, por meio de novas formas, a vivência da maternidade e da paternidade nessas famílias. Apesar dessa maior abertura e de alguns avanços na conquista de direitos, ainda há, na experiência desses indivíduos, situações de discriminação e preconceito, o que impacta nas suas relações com a família, instituições e sociedade.

Esta pesquisa pretendeu contribuir para os estudos das novas configurações familiares, da conjugalidade e da parentalidade de pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (doravante LGBT) e dos aspectos interseccionais envolvidos na construção de suas identidades. Almejamos proporcionar reconhecimento e visibilidade a famílias não tradicionais, e principalmente, a famílias compostas por mulheres, em uma sociedade em que vivências de heteronormatividade, maternidade compulsória e preconceitos de gênero, raça e sexualidade ainda são comuns.

O interesse a respeito das questões de gênero e maternidades surgiu com as minhas próprias experiências ao me tornar mãe de duas meninas. Na busca por um atendimento de saúde digno na gestação e no parto, aproximei-me do movimento de humanização do parto e nascimento, começando a ler a literatura da área e me conectando com ativistas de todo o Brasil. Foi uma imersão em um mundo novo que desde o começo trouxe várias questões, que terminaram por chamar minha atenção e dirigir meus temas de pesquisa desse ponto em diante.

A atenção ao parto foi o foco do meu primeiro trabalho de conclusão de especialização (em Gestão Pública), discutindo políticas públicas de atenção à saúde da mulher no Brasil (SILVA, 2012). Em seguida tive a oportunidade de realizar uma nova

especialização, em Gênero, Desenvolvimento e Políticas Públicas, oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em parceria com o grupo de pesquisa FAGES e a Secretária Estadual da Mulher. Nesse período comecei a acessar uma literatura sobre raça, que juntamente com as trocas desenvolvidas com colegas atuantes no movimento negro local, levaram-me a assumir um compromisso político de não me silenciar a respeito de formas hegemônicas de opressão e a evidenciar questões algumas vezes invisibilizadas, como raça e classe. Como resultado dos debates e encontros dessa especialização, tivemos um trabalho final, uma coletânea com quatro autores, intitulada “Violência Obstétrica: uma questão de gênero, raça e saúde” (CARVALHO et al., 2015).

No mesmo ano da finalização deste curso, fiz minha primeira aproximação com o Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos (PPGDH/UFPE), cursando, como aluna especial, a disciplina Gênero, Sexualidade, Cidadania e Direitos Humanos, momento em que esta pesquisa começou a se desenhar, com o auxílio das leituras sobre gênero e sexualidade, sendo apresentada ao Programa e aprovada na seleção de mestrado seguinte.

Essas experiências pessoais, políticas e acadêmicas terminaram por inspirar esta pesquisa, sendo as razões primeiras da aproximação com as categorias gênero, raça e sexualidade e com os estudos a respeito das maternidades. A escolha por uma perspectiva interseccional foi uma consequência lógica desse percurso, por entender que, no caso das mães lésbicas negras, gênero, raça e sexualidade são categorias que atuam conjuntamente na forma como essas mulheres constroem suas identidades e vivenciam a maternidade. Dessa forma, pretendemos, com este trabalho, a partir de uma perspectiva interseccional e feminista, analisar a experiência da maternidade lésbica negra de mulheres residentes na região metropolitana do Recife.

Para tanto, elegemos como objetivo geral desta pesquisa investigar como mulheres lésbicas negras vivenciam e atribuem significado à identidade e à maternidade na Região Metropolitana de Recife/PE. Como objetivos específicos, buscamos: (a) compreender como essas mulheres percebem e atribuem significados à identidade; (b) identificar como os marcadores sociais interferem em suas práticas sociais, principalmente no que diz respeito às violações de direitos sofridas por essas mulheres em razão de seu gênero, sexualidade e raça. (c) compreender a construção das relações entre essas mulheres e em relação as/aos filhas/os, no que tange principalmente às questões de gênero, raça e sexualidade.

O foco nas vivências e atribuições de significados das identidades nos levou a considerar que um método de pesquisa qualitativo seria o modo ideal de investigação desses aspectos, uma vez que a perspectiva da pesquisa qualitativa é especialmente interessante em

visualizar percepções e experiências das participantes e a forma como compreendem a vida (CRESWELL, 2010). Como os objetivos revelavam a necessidade de aprofundamento maior do que uma entrevista estruturada poderia nos conceder, o instrumento utilizado para a coleta dos dados foi a entrevista no formato de narrativas de vida (BERTAUX, 2010), além da observação realizada nos momentos de interação da pesquisadora com as entrevistadas (para tanto foi produzido um diário de campo). Justifica-se a escolha pelas narrativas de vida, por este método, além de trazer a experiência de um indivíduo, constituir-se, também, enquanto relatos de práticas sociais, pois trata da forma como se dão as relações e a forma como o sujeito se insere em sua realidade (BERTAUX, 1980).

Os critérios de seleção das participantes compreendiam mulheres que se identificassem enquanto lésbicas e negras e cuja formação familiar envolvesse filhos e/ou filhas. Além de satisfazer esses critérios, tentamos, sempre que possível, garantir diversidade de situações de vida e, principalmente, de vivência da maternidade. A partir da indicação de pessoas inseridas nos movimentos negro e LGBT da cidade e da indicação das próprias participantes, conseguimos localizar e entrevistar três casais e uma mãe que no momento da entrevista estava solteira, totalizando sete participantes, compreendendo os seguintes formatos familiares: família adotiva, famílias recompostas com filhos de relacionamentos heterossexuais anteriores, mulher atualmente solteira e com filhos.

Após a transcrição e preparação do material coletado, foi realizada a análise dos dados, a partir das perspectivas interseccional, da análise de narrativas de vida e da análise de conteúdo temática (BARDIN, 1977; GOMES, 2009). Optamos pela Análise de Conteúdo por conta de ser uma técnica capaz de produzir inferências a partir dos dados em relação a seu contexto social, de forma objetiva (BAUER; GASKELL, 2002).

1.1 Conjugalidades e Parentalidades Lésbicas: dos direitos, reconhecimentos e resistências

A questão do gênero como fator de acesso ou violação aos direitos humanos foi incluída na arena internacional em 1979, com a aprovação da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW) pelas Nações Unidas, considerada a “carta magna internacional” dos direitos da mulher. Para monitorar sua aplicação, foi criado o Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher, composto por representantes eleitos entre os Estados que assinaram a convenção, os quais se comprometeram a, regularmente, apresentar relatórios sobre as ações e

medidas realizadas de forma a cumprir os compromissos acordadas na CEDAW. O Comitê tem conferido especial ênfase aos processos por meio dos quais a interseccionalidade de todas as formas de discriminação impacta a vida de mulheres:

Intersectionality is a basic concept for understanding the scope of the general obligations of States parties [...] The discrimination of women based on sex and gender is inextricably linked with other factors that affect women, such as race, ethnicity, religion or belief, health, status, age, class, caste, and sexual orientation and gender identity. Discrimination on the basis of sex or gender may affect women belonging to such groups to a different degree or in different ways than men. (CEDAW, 2010)

A dignidade e o respeito à mulher na vivência de sua maternidade e na construção de sua família inserem-se na gama de direitos sexuais e reprodutivos, parte constitutiva dos direitos humanos. Ao tratar de direitos sexuais e reprodutivos, precisamos estar atentas para percebê-los como esferas separadas, de maneira a não incorrer no erro de associá-los a uma redução sexo-reprodução. Para Maria Betânia Ávila(2003, p. 466), “tratá-los [os direitos sexuais e reprodutivos] como dois campos separados é uma questão crucial no sentido de assegurar a autonomia dessas duas esferas da vida, o que permite relacioná-los entre si e com várias outras dimensões da vida social”. Uma cidadania efetiva deve permitir a vivência dos direitos sexuais de maneira independente dos direitos reprodutivos e vice-versa. Como os demais direitos humanos, os direitos sexuais e reprodutivos são historicamente situados e construídos, adequando-se e evoluindo conforme os valores e necessidades da sociedade (BOBBIO, 2004).

Apesar de relevantes, os direitos reprodutivos foram legitimados em sua concepção atual apenas em 1994, na “Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento”, no Cairo, oportunidade na qual 184 Estados reconheceram os direitos reprodutivos como direitos humanos e destacaram como direito básico ter acesso à informação e aos meios para decidir e gozar do mais elevado padrão de saúde sexual e reprodutiva, livre de discriminações, coerções ou violências (CORRÊA; ALVES; JANNUZZI, 2006). A discussão sobre Direitos Sexuais só viria a ganhar espaço na “IV Conferência Mundial sobre a Mulher”, em Beijing, em 1995. Nessa ocasião, além de reafirmar os direitos reprodutivos, as metas acordadas focaram ainda mais a questão da igualdade de gênero e deram visibilidade às questões dos direitos sexuais(CORRÊA; ALVES; JANNUZZI, 2006).

Em julho de 2011, o Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas adotou a Resolução 17/19, que trata de direitos humanos, orientação sexual e identidade de gênero. Esse fato abriu espaço para a realização do primeiro relatório do Alto Comissariado para os

Direitos Humanos a respeito do tema. O relatório apresentou evidências de uma série de discriminações (no emprego, na assistência médica, na educação, por meio de ataques físicos e assassinatos), além de um conjunto de recomendações dirigidas aos Estados para combater as violações e proporcionar proteção efetiva dos direitos humanos de lésbicas, gays, bissexuais e pessoas transgêneros(ONU, 2013). Na visão da Organização das Nações Unidas (ONU), a proteção efetiva de pessoas LGBT não necessariamente perpassaria pela criação de novas e especiais leis, mas “requer a garantia da não discriminação no gozo de todos os direitos” (ONU, 2013, p.11). Trata-se de estender a essa população toda a gama de direitos inerentes aos seres humanos, mas que comumente são negados às pessoas LGBT (como se não pertencessem ao universo da humanidade).

A garantia de não discriminação em normas constitucionais nacionais não tem sido eficaz em evitar a discriminação. No caso do Brasil, nossa constituição - que garante iguais direitos a todos os cidadãos e cidadãs – não apresenta norma expressa a respeito da liberdade de orientação sexual. Segundo Luís RobertoBarroso (2011), em casos em que há uma lacuna na lei, a orientação é a de que se empregue o princípio da analogia, aplicando, nessas situações, a extensão dos direitos concedidos a casais heterossexuais também aos casais de lésbicas e gays. Na visão do magistrado, a aparente indiferença do Estado em relação aos direitos de pessoas LGBT revela um “juízo de desvalor” – e causa, para esses sujeitos, uma situação de insegurança jurídica.

Até um passado recente, a população LGBT brasileira esteve privada, entre outras coisas, do acesso ao reconhecimento de seus relacionamentos e de todos os benefícios que são concedidos a casais heterossexuais (estando casados ou não), como direitos à pensão, à herança, à posse de imóveis e bens comuns e à garantia de residência para parceiro ou parceira estrangeira (ONU, 2013), da mesma forma como os direitos à adoção e à dupla maternidade e paternidade de crianças. Nas últimas duas décadas, algumas manifestações do poder público começaram por reconhecer e garantir o acesso a alguns desses direitos, duas delas com grande relevância no debate. Em 2000, a Ação Civil Pública impetrada pelo Ministério Público Federal no Rio Grande do Sul contra o Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS) estendeu aos casais do mesmo sexo de todo o país o direito de pensão e de auxílio-reclusão(SANTOS, 2011). Em 2011, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que as uniões entre pessoas do mesmo sexo partilham dos mesmos direitos e deveres decorrentes da união entre homem e mulher (CAVALCANTI, 2015).

No mesmo período, tivemos avanços quanto à questão da parentalidade de pessoas LGBT. Em 2002, o caso da guarda do filho da cantora Cassia Eller, conferida a sua

companheira Eugenia, foi amplamente discutido nos meios midiáticos, impulsionando o debate a respeito da possibilidade de uma dupla maternidade e paternidade em relação às crianças inseridas em famílias compostas por duas mães ou dois pais (SOUZA, 2007). A decisão caminhou no sentido de legitimar o papel desenvolvido pela mãe social numa relação lésbica, assumindo os laços socioafetivos envolvidos.

O primeiro caso de adoção que resultou em filiação conjunta de um casal do mesmo sexo aconteceu em Bagé, em 2005, com um pedido realizado pela companheira da mãe adotiva da criança (da qual já vivia a coparentalidade) para ter reconhecido seu direito de mãe, inclusive com modificação no registro civil da criança (SANTOS, 2014). Em 2006, um casal de homens adotou uma menina, em Catanduva, em um caso que ganhou bastante repercussão na mídia nacional e abriu precedentes (UZIEL, 2008). Em Pernambuco, o primeiro caso de adoção conjunta por dois homens homossexuais aconteceu em 2008 (CAVALCANTI, 2015).

De 2008 é também a decisão da 8ª Vara de Família e Sucessões no Rio Grande do Sul, que permitiu, de forma histórica, que duas mulheres alterassem o registro de nascimento de um casal de gêmeos gerados por inseminação artificial, em que uma das mulheres foi inseminada com o óvulo fecundado da outra, de forma a conter a dupla filiação materna (RIO GRANDE DO SUL, 2008).

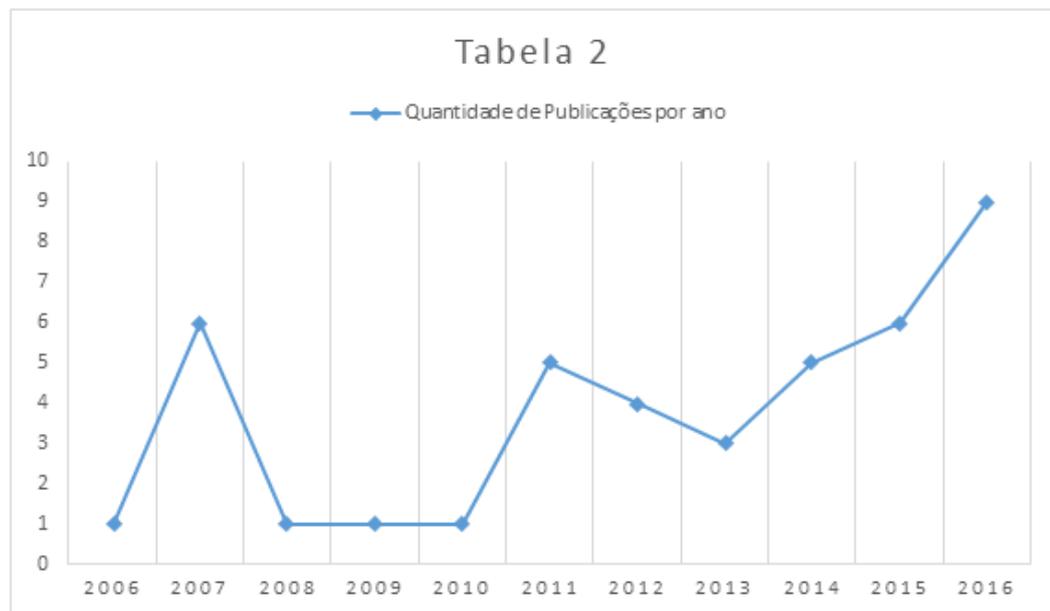
A temática da parentalidade de pessoas LGBT tem sido fruto de diversos estudos – percebemos, ao realizar a revisão de literatura sobre o tema, crescente produção de trabalhos na área a partir dos anos 2000. Porém, quando tentamos localizar trabalhos que versassem sobre a especificidade da situação de mulheres lésbicas, encontramos bem menos entradas. Utilizando como palavras-chaves “maternidade lésbica” e “homomaternidade” (e seus plurais), nas plataformas do Banco de Teses e Dissertações da CAPES e no Google Acadêmico¹, localizamos, no período de 2006 a 2016, sessenta e cinco entradas.

Após a análise dos títulos e resumos, aplicamos os critérios de exclusão: temáticas muito amplas como saúde reprodutiva e que apenas citassem superficialmente a existência da maternidade lésbica, sem maiores reflexões sobre a temática; tratar de uma realidade e vivência de mulheres europeias; tratar única e exclusivamente de uma realidade de homens gays. Após essa primeira filtragem, chegamos a quarenta e três entradas, divididas nos seguintes tipos:

¹ Pesquisa realizada em 29 de julho de 2017.

Tabela 1	
Produção por tipos	
Artigos	15
Trabalhos apresentados em eventos	07
Capítulos de livros	03
Livros	01
Teses	04
Dissertações	13
Total	43

Apesar do número reduzido de entradas recuperadas, percebemos um aumento considerável a partir de 2011, quando as publicações a respeito do tema deixam de ser pontuais para se tornarem mais frequentes.



Na produção de trabalhos acadêmicos, encontramos quatro teses e treze dissertações – ainda assim, algumas dessas tratavam do tema de forma mais ampla, enfocando todas as vivências de parentalidades LGBT e/ou outras vivências dessa população.

Tabela 3		
Produção por Área de Conhecimento	Dissertações	Teses
Antropologia	02	01
Psicologia	02	01
Educação	02	
História	02	
Sociologia	01	
Direitos Humanos	01	
Direito	01	
Medicina	01	
Enfermagem	01	
Saúde Materno-infantil		01
Demografia		01
Total	13	04

Seis dessas pesquisas trabalhavam como foco principal as maternidades lésbicas - nas áreas de Antropologia (AIRES, 2012; AMORIM, 2013), Psicologia(PALMA, 2011; SILVA, 2012), Enfermagem (LÚCIO, 2016) e Saúde materno-infantil (CORRÊA, 2012).

A exploração desses estudos possibilitou algumas reflexões que auxiliaram na construção de nossas questões de pesquisa. Para Lídia Aires (2012), a vivência da maternidade por mulheres lésbicas é uma experiência distinta da experiência de mulheres heterossexuais. Apesar dessa diferença na experiência dessas mães, para Daniele Silva, “a maternidade lésbica não destoa substancialmente da maternidade heterossexual, ao menos no que diz respeito aos cuidados para com a prole (SILVA, 2013, p. 105). Esses posicionamentos, aparentemente contraditórios, levaram-nos a algumas reflexões: o problema em questão residiria no fato de que, no caso das mulheres lésbicas, o “ser mãe” teria tonalidades outras; enquanto “o fazer materno” seria similar?

Anna Carolina Amorim (2013, p. 133) destacará ainda, como ponto de interesse nessas discussões, o lugar da “mãe social” na relação lésbica, e as implicações nas relações e configurações familiares, a partir de uma maternidade socioafetiva. Como Silva (2013) sugere, o trabalho com maternidades lésbicas é, também, um caminho possível para ampliar as discussões sobre o lugar da maternidade em nossa sociedade, e suas implicações com o feminino (lésbico ou não)(SILVA, 2013).

Sobre as lacunas na literatura disponível, Yáskara Palma (2011) afirma haver maior interesse na área pela experiência homoparental de homens gays - fato que igualmente percebemos em nossa própria revisão para esta pesquisa – de forma que a autora enfatiza a

necessidade de olhar a experiência da lésbica de maneira mais específica. Firley Poliana Lúcio (2016) em sua revisão integrativa também aponta essa ausência de trabalhos sobre a temática e reforça que a situação da mulher lésbica em nossa sociedade é “mais vulnerável, assim, é imprescindível que esta mulher ganhe visibilidade para que seu direito de reprodução seja garantido e respeitado, seja na área social ou da saúde” (LÚCIO, 2016, p. 64).

Por fim, Maria Eduarda Corrêa (2012) reconhece que, apesar dos seus esforços para garantir pluralidade entre as participantes de seu estudo, sua pesquisa não contempla a diversidade própria da população brasileira, uma vez que as mulheres entrevistadas se identificaram, com poucas exceções, como brancas e de classe média, além do recorte geográfico restrito à cidade de São Paulo. Ela sugere que esses fatores (raça, classe e localização geográfica) são relevantes para um maior aprofundamento do tema. Essa ausência de diversidade entre as participantes é compartilhada com os outros estudos levantados, sob a justificativa de que não foi possível localizar mulheres que satisfizessem os critérios e apresentassem contextos de vida mais diversos.

Visibilizar a experiência da maternidade lésbica entre mulheres negras pode proporcionar um novo olhar a respeito dessas famílias e de suas vivências, refletindo a respeito de como as questões de gênero, raça e sexualidade atuam como força determinante na forma como essas mulheres vivenciam o mundo. A pesquisa aqui apresentada, por conseguinte, encontra sua razão na necessidade de refletir sobre as experiências dessa população, contribuindo para o campo de estudos das conjugalidades e parentalidades LGBT e dos estudos das maternidades.

1.2 Algumas considerações sobre uso da linguagem

Com uma perspectiva feminista e dos estudos de gênero, sexualidade e raça, não poderíamos prescindir de tecer comentários sobre o uso da linguagem e de alguns conceitos presentes neste trabalho. O “uso sexista da língua é capaz de transmitir e reforçar relações assimétricas, hierárquicas e não equitativas” (RIO GRANDE DO SUL, 2014), sendo efetivo na manutenção da opressão que mantém o feminino em um lugar de inferioridade. Dessa forma, optamos por dar preferência ao uso de expressões que marquem o gênero e deem voz e visibilidade a uma experiência específica de mulheres.

Dessa forma, usamos preferencialmente o termo homomaternidades em vez de simplesmente homoparentalidade ou parentalidades gays. O termo “homomaternidades” foi trazido por Palma (2011, 2014) para se referir à experiência da maternidade pelo casal

formado por duas mulheres, de forma a focalizar essa experiência específica dentro das demais parentalidades LGBT. Evitamos o uso das palavras “gays” e “homossexuais” como genérico de pessoa LGBT, optando, para se referir a mulheres, pelo uso predominante do vocábulo “lésbica” (que foi a forma como a maioria das mulheres que participaram desta pesquisa se identificou). Igualmente preferimos usar “Lesbofobia” para a discriminação específica contra lésbicas e “LGBTfobia” para a discriminação mais ampla contra essa população. Optamos, ainda, por evitar o masculino genérico, usando o gênero feminino como universal, uma vez que falamos de mulheres e sobre mulheres, abrindo exceções quando queremos, de fato, enfatizar a existência de homens naquele universo em questão, ou precisamos, por uma questão de precisão metodológica, sermos específicas em relação ao gênero das pessoas envolvidas.

Sobre nossa compreensão a respeito do que seria a “maternidade lésbica”, adotamos uma perspectiva que não se restringe à maternidade que foi planejada e concebida dentro de uma relação entre duas mulheres, mas é ampliada para qualquer experiência de maternidade que envolva o casal lésbico, de forma a abarcar as famílias recompostas (mulheres que já tinham filhas/os de relações anteriores e que, após o término desse relacionamento, começaram a se relacionar com outra pessoa). Também entendemos o papel da companheira/parceira da mãe biológica como uma relação de maternidade socioafetiva, aos moldes de coparentalidade, reconhecendo a possibilidade de criação de um vínculo afetivo e inserindo-a na composição familiar.

Em relação ao conceito utilizado para categorizar a raça das participantes, partimos do pressuposto da autoidentificação, assumindo que a população negra brasileira é formada por todas as pessoas que se identificam como pretas e pardas, padrão utilizado pelo IBGE (OLIVEIRA, 2004) - ainda que reconheçamos os limites e problemáticas dessa questão, entre elas a possível distinção entre raça e cor.

1.3 Sobre a organização dos capítulos

Este trabalho está dividido em cinco seções, além desta introdução. Na segunda seção, teceremos o percurso da pesquisa, com as justificativas de nossas escolhas metodológicas, e a descrição do campo, com suas benesses e seus percalços. Fechando a seção, apresentaremos as participantes a partir das próprias trajetórias de vida das mulheres entrevistadas.

A terceira parte apresentará uma discussão sobre identidades. Discutiremos a construção identitária das mulheres entrevistadas, a partir de suas falas e narrativas,

confrontadas e acompanhadas de um debate teórico que tenta abarcar as discussões de gênero, raça e sexualidade para entrever os aspectos interseccionais desse sujeito.

A quarta seção tratará dos aspectos interseccionais da identidade e da diferença, além das violências, preconceitos e violações de direitos enfrentadas por essas mulheres em suas vivências cotidianas. Buscamos perceber, a partir de seus relatos, como essas mulheres percebem (ou não) suas experiências de desigualdade, opressão e dominação, tentando desvelar os efeitos das intersecções que atuam em cada caso.

Na quinta seção, será discutida a maternidade enquanto identidade, focando especificamente a vivência da maternidade por essas mulheres, partindo de um histórico das maternidades e das famílias até chegar a uma visão atual do ser mãe/fazer materno. Trataremos ainda das relações com a família de origem das participantes, da formação de família e do modelo homomaterno.

Por fim, traremos as nossas considerações finais, nas quais sintetizaremos os principais achados da pesquisa e apontaremos questões e temáticas abertas (e/ou não abarcadas) pelo estudo para o debate acadêmico acerca das homomaternidades e suas interseccionalidade.

2 DO PERCURSO TEÓRICO E METODOLÓGICO ÀS TRAJETÓRIAS DAS PARTICIPANTES

Esta seção pretende situar a pesquisa em seu campo teórico e metodológico. Apresentamos o conceito de interseccionalidade, tanto em seus aspectos teóricos, quanto em seu uso metodológico, explorando a maneira pela qual o operacionalizamos neste estudo. Em seguida, tratamos das escolhas metodológicas quanto à coleta e à análise dos dados e dos processos realizados para execução desta pesquisa. Por fim, traremos duas subseções narrativas. A primeira contará a trajetória de realização do trabalho de campo, da busca pelas participantes, das dificuldades e dos encontros, da condução das entrevistas, das descrições dos cenários e das impressões da pesquisadora. Fechando a seção apresentamos nossas participantes a partir de suas trajetórias de vida.

2.1 Interseccionalidade: uma teoria e um método

Entendemos a interseccionalidade, ou o uso de “categorias de articulação”, como preferem chamar algumas autoras (McKlintock, 1995), como uma perspectiva teórica que permite desvelar como as participantes atribuem significado à maternidade e a si mesmas, ao mesmo tempo em que nos auxilia a avaliar os efeitos do lugar interseccional em suas vivências. Entretanto, em nossa visão, a interseccionalidade não é apenas uma posição teórica, mas incide na forma como os dados serão observados e analisados, proporcionando uma abertura para novas e diferentes questões a serem lançadas sobre os dados. Dessa forma, detalhamos, a seguir, a aplicação da interseccionalidade nesta pesquisa, tanto pelo viés teórico, como pelo aspecto metodológico.

A perspectiva Interseccional é uma ferramenta possível para observar, apreender e articular múltiplas diferenças e desigualdades (PISCITELLI, 2008). Nas últimas décadas, teóricas de diferentes vertentes têm usado esta perspectiva, ainda que apresentem pontos de vistas diferentes. Para Léslie McCall (2005, p. 1771), “one could even say that intersectionality is the most important theoretical contribution that women’s studies, in conjunction with related fields, has made so far”.

Kimberlé Crenshaw (2002), advogada, ativista pelos direitos humanos de mulheres negras e responsável pela popularização do conceito no final da década de 1980, acredita que a interseccionalidade é um caminho para pensar desigualdades e sistemas de opressão. Para ela,

interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002, p. 177)

A autora usa a simbologia de ruas (representando as categorias de articulação) e colisões/encruzilhadas (representando os eixos de intersecção), para mostrar que as mulheres que se localizam nos encontros dos eixos são afetadas por tipos diferentes de discriminação: a discriminação contra grupos específicos; a discriminação mista ou composta e a subordinação estrutural (CRENSHAW, 2004). A subordinação estrutural é uma discriminação indireta, caso de algumas políticas públicas que terminam provocando danos a quem está na base da pirâmide social – local onde se localiza boa parte das mulheres negras, que terminam por serem afetadas de forma indireta pela ação ou omissão dos gestores públicos. A discriminação contra grupos específicos corresponde aos casos em que determinadas opressões não são direcionadas a todas as mulheres, mas atingem especificamente uma determinada parcela, por exemplo, as mulheres negras. Por fim a discriminação mista ou composta é aquela em que mais de uma categoria são combinadas – como no caso das mulheres localizadas no eixo de gênero, raça e sexualidade².

Há três problemas comuns da experiência de aplicação da interseccionalidade em pesquisas para o qual a pesquisadora deve estar atenta. Crenshaw (2002) nos apresenta a primeira questão: é preciso não incorrer no problema da “superinclusão”, que consiste em considerar determinadas questões como unicamente um problema de gênero, sem localizar o papel do racismo e da lesbofobia na construção dessas problemáticas.

O segundo problema trata da multiplicidade de marcadores possíveis e de como podemos (e devemos) articulá-los. Carlos Eduardo Henning (2015) afirma que não deveria haver no trabalho interseccional uma “priorização” de determinadas categorias de articulação, como, por exemplo, pode acontecer quando se trata da tríade “gênero-raça-classe”. Por outro lado, também não seria necessário, na visão do autor, abarcar todos os marcadores que aparecerem na situação em questão - mais importante é atentar para “o entrelaçamento daqueles que se mostram relevantes contextualmente, ou seja, partindo de análises atentas às *diferenças que fazem diferença* em termos específicos, históricos, localizados e, obviamente, políticos” (HENNING, 2015, p. 111). Essa reflexão sobre “diferenças que fazem diferença” é particularmente importante para o pesquisador orientado pelos Direitos Humanos, uma vez

²Uma discussão aprofundada da teoria interseccional será realizada na seção 4 deste trabalho.

que uma gama de desigualdades se torna invisível quando não se leva em consideração as vulnerabilidades interseccionais dos grupos envolvidos na análise. Judith Butler (2015), ao tratar das questões da interseccionalidade, enfatiza que

As teorias da identidade feminista que elaboram os atributos de cor, sexualidade, etnia, classe e saúde corporal concluem invariavelmente sua lista com um envergonhado “etc”. Por meio dessa trajetória horizontal de adjetivos, essas posições se esforçam por abranger um sujeito situado, mas invariavelmente não logram ser completas. Contudo, esse fracasso é instrutivo: que impulsos políticos devemos derivar desses exasperado “etc”, que tão frequentemente ocorre ao final dessas enumerações? Trata-se de um sinal de esgotamento, bem como do próprio processo ilimitável de significação. É o *supplément*, o excesso que necessariamente acompanha qualquer esforço de postular a identidade de uma vez por todas. Entretanto, esse *etcetera* ilimitável se oferece como um novo ponto de partida para a teorização política feminista (BUTLER, 2015, p. 246-247).

Um terceiro problema a ser evitado diz respeito ao fato de que a realização de uma pesquisa a partir de uma perspectiva interseccional demanda reflexões a respeito do fazer pesquisa, para não incorrer em erros comuns, como tratar as intersecções como adições ou como categorias que possam ser separadas e ranqueadas (BOWLEG, 2008). As vivências dessas mulheres não se dão a partir da soma mulher + lésbica + negra, mas por meio de todas essas intersecções atuando conjuntamente.

É a partir desses pressupostos que elegemos as categorias de gênero, raça e sexualidade como nosso principal foco nesta pesquisa, porém sem perder de vista que outras intersecções aparecem e não podem ser descartadas, menosprezadas ou invisibilizadas, como classe, religião, idade, localização geográfica (tanto no país, onde as nossas participantes estão localizadas como nordestinas; quanto no aspecto mais amplo, em que integram o chamado Sul Global). Para tanto, é necessário o trabalho com alguns aspectos metodológicos que envolvem o trabalho com interseccionalidades, como exposto a seguir.

Tanto a metodologia quanto a análise dos dados de sujeitos interseccionais precisam pensar as categorias como inseparáveis, de acordo com a noção de que identidades e desigualdades sociais baseadas em gênero, raça, orientação sexual (além de outras intersecções) são interdependentes e mutuamente constitutivas. A partir da sua própria experiência em pesquisas qualitativas e quantitativas com interseccionalidade, Lisa Bowleg (2008) cita os três maiores problemas com o qual a pesquisadora que se utiliza dessa perspectiva se depara: formular questões de entrevistas para medir interseccionalidade; analisar dados interseccionais e, por fim, interpretá-los.

Para propor boas questões interseccionais e alcançar os objetivos da pesquisa, a pesquisadora deve procurar, ao máximo, evitar medir a interseccionalidade a partir da adição

das categorias. Fazer perguntas aditivas gerará respostas igualmente aditivas, de forma que deve haver extensa reflexão quanto ao formato das perguntas realizadas. A autora sugere que devemos evitar perguntas com as categorias dispostas em série e que usem conectivos, pois elas podem sugerir a separação das intersecções, como no exemplo: “conte-nos alguma passagem de sua vida em que você sofreu discriminação por gênero, raça e/ou sexualidade”. Em vez disso, a autora sugere pedir à entrevistada que relate sua experiência sem separar as identidades: “conte-nos alguma passagem de sua vida em que você sofreu discriminação por ser uma mulher lésbica negra” (BOWLEG, 2008).

Bowleg (2008) afirma que os dados não falam por si mesmos, de forma que uma interpretação se faz necessária e só se torna possível de ser feita de forma efetiva dentro da perspectiva interseccional a partir de uma estrutura epistemológica coerente; do uso de “lentes” que proporcionem a percepção dos contextos sócio, históricos e culturais envolvidos e o auxílio da multidisciplinaridade, que permite acessar conhecimentos de outros campos e áreas de estudo para dar conta da complexidade das experiências desses sujeitos. A autora chama atenção, ainda, para o fato de que nem sempre a interseccionalidade aparece de forma explícita nos dados, de forma que fica a cargo da pesquisadora depreender a interseccionalidade implícita nas narrativas das mulheres entrevistadas. Aqui, Bowleg (2008) abre uma exceção para o isolamento das categorias: sua proposta é que, em uma fase inicial da análise, a pesquisadora se debruce sobre as categorias separadamente (mas nunca se atenha apenas a esse tipo de análise). Esse olhar para os dados permitirá desvencilhar os dados de gênero, raça e sexualidade, assim como “ter certeza de que sabemos diferenciar o que está acontecendo em função de questões raciais e em função de questões de gênero” (CRENSHAW, 2004, p. 16).

Crenshaw (2002), em seu “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”, em que traz orientações para o trabalho com a interseccionalidade, sugere que uma forma de trabalhar na direção de deixar emergir essas diferenças começa por uma “política de fazer outras perguntas”. Tal política consiste em questionar o dado com perguntas como: onde está o sexismo aqui? Como o racismo age nesta determinada situação? Onde podemos perceber a ação do heterossexismo? (CRENSHAW, 2002).

Importante também é ver as implicações, em nossa pesquisa, de alguns fatores apontados por Crenshaw(2002). Em primeiro lugar, é necessário pensar que as discussões a respeito dos direitos humanos com base no gênero estão em um patamar mais avançado do que com base na raça (e acrescentamos que com base na sexualidade também). Faz-se

necessário, então, abrir espaço na discussão para que as questões da raça e da sexualidade não sejam sobrepostas a outras categorias mais amplamente debatidas. Bowleg (2008) enfatiza ainda que uma pesquisa de perspectiva interseccional será sempre sobre vivências individuais, não cabendo uma generalização despropositada, uma vez que não há uma única realidade de identidade interseccional que abarque os sujeitos todos de um grupo. Da mesma forma, a ausência de determinadas experiências pessoais não neutraliza a desigualdade que mulheres negras lésbicas experienciam enquanto um grupo.

2.2 Sobre Narrativas de Vida e Análise de Conteúdo temática

Com foco em nossos objetivos, optamos pelo trabalho com as narrativas de vida como melhor forma de apreender os fenômenos em questão. Entrevistas que usam como ponto de partida a narrativa de vida são eficazes principalmente quando se pretende trabalhar com categorias de situação, o que é o caso desta pesquisa.

O uso da técnica de entrevista narrativa apresenta-se como um método de pesquisa qualitativa (BAUER; GASKELL, 2002) e caracteriza-se como uma entrevista não estruturada, que permite um aprofundamento em determinados temas. Entendemos narrativa de vida como Daniel Bertaux: “La conception que nous proposons consiste à considerer qu’il y a du récit de vie dès lors qu’un sujet raconte à quelqu’un d’autre, chercheur ou pas, un épisode quelconque de son expérience vécue” (BERTAUX, 2010, p. 35).

É um formato de entrevista em que há um mínimo de interferência por parte da entrevistadora, que participa mais como uma ouvinte encorajadora do que fazendo perguntas. Para um uso adequado do instrumento, faz-se necessário enxergar uma distinção entre história de vida propriamente dita e a narrativa que o sujeito faz dela, assim como ter a compreensão de que aquilo que não é falado, lembrado ou dito diretamente nas narrativas – as “zonas brancas” de que Bertaux (2010) fala – também pode nos dizer muito sobre o objeto de estudo.

Tratemos então da estrutura das entrevistas realizadas neste estudo³. No primeiro encontro, o sujeito é encorajado a contar sua história, a partir de uma questão como “Conte-me como se formou sua família”. É um momento em que a pesquisadora escuta bastante e fala muito pouco, com exceção a palavras de encorajamento e que busquem a manutenção da

³ Uma vez que este estudo, para alcançar seus objetivos, conta com um trabalho de campo que envolve seres humanos, com entrevistas de mulheres mães e interação com suas famílias e em seus locais de moradia, e por esta pesquisa buscar o respeito à dignidade e à integridade humana, submetemos a proposta de pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do Centro de Ciências da Saúde (CCS) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em conformidade com a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. O projeto de pesquisa foi aprovado sob o CAAE 60726316.6.0000.5208

narrativa, com frases como “E então, o que aconteceu depois?”. Nessa fase, como guia da entrevista foi utilizado apenas uma seleção de temas relevantes para a composição da história de vida da participante (infância e família de origem; escola e adolescência; a assunção/reconhecimento da lesbianidade; relacionamentos anteriores; relacionamento atual; desejo da maternidade ou o não desejo; processo de gravidez/adoção; cotidiano atual; relacionamentos com família, com instituições como escola, hospitais e órgãos públicos, comunidade etc; aproximação de movimentos sociais).

Em uma segunda parte da entrevista, foi produzido um novo guia, personalizado para cada casal ou participante de forma a focar cada vivência de maternidade estudada, com algumas dúvidas que restaram da análise das gravações do primeiro encontro e algumas perguntas de teor mais argumentativo, buscando a percepção das entrevistadas a respeito de temas específicos de interesse da pesquisa – porém, mesmo nestes casos, era incentivado que a entrevistada respondesse a partir de alguma história que pudesse contar sobre o assunto, como no exemplo: “Você poderia me contar sobre os desafios cotidianos com que você se depara por ser uma mulher lésbica negra?”. A exceção aqui se deu com a participante que não estava inserida em uma relação no momento – no caso dela, este guia já foi pensado previamente à entrevista, pois já sabíamos o básico a respeito de sua vivência para levantar os temas de interesse – e havia pouca disponibilidade da participante de conceder outro encontro para realização de nova entrevista. No caso dos casais, buscamos ainda realizar uma conversa com as duas mulheres em conjunto e um outro momento com cada uma delas em separado, de forma que as narrativas individuais não fossem influenciadas e/ou inibidas pela presença da companheira⁴.

Sobre o uso da entrevista narrativa e seu procedimento ideal, trazemos o questionamento (BAUER; GASKELL, 2002) sobre se essa ferramenta de coleta de dados separecer mais com uma entrevista semi-estruturada enriquecida por narrativas do que um método novo em si, uma vez que na utilização prática da técnica, alguns entraves podem levar à não execução de uma longa narrativa sem interrupções como a proposta inicialmente. Na nossa experiência neste campo, tivemos participantes que conduziram a história, passando pelos pontos de interesse sem precisar ser questionadas diretamente; e outras que precisaram de conduções pontuais para estabelecer as narrativas. As participantes, em geral, estavam bem

⁴ Sobre questões éticas de pesquisa: entendemos que a presença da pesquisadora e as entrevistas realizadas podem ocasionar desconfortos ou constrangimentos às entrevistadas. Para minimizar tais efeitos, as visitas foram acordadas de maneira a respeitar os desejos e as condições das voluntárias nos acordos de visitas para as realizações das entrevistas, em locais e horários escolhidos por elas, buscando garantir a privacidade de sua fala. Foi garantido o anonimato e o sigilo em relação às narrativas das participantes e a possibilidade de desistência em qualquer etapa da pesquisa.

disponíveis em relação a contribuir para a pesquisa, a maioria delas já havia falado sobre a temática em entrevistas para a mídia ou mesmo para outras pesquisas acadêmicas e se esforçavam em dar detalhes e narrar episódios de suas vidas. Uma entrevista em particular foi bem difícil de guiar, uma vez que a participante contava as histórias resumidas em cerca de três frases e dava por concluída as narrativas. Apesar da frustração que conduzir uma entrevista assim pode causar, procuramos refazer direcionamentos já propostos, mas com palavras diferentes – e percebemos que a participante começou a fazer relatos de episódios um pouco mais longos. No final da entrevista, a participante estava mais à vontade, e terminou apresentando relatos que tornaram possíveis a inclusão de sua participação nesta pesquisa. Essa dificuldade inicial de estabelecimento de narrativas não nos pareceu uma falha no processo – ao contrário, revela, da parte da participante, uma certa reticência a falar do tema, o que é particularmente interessante de se observar uma vez que era justamente ela a única participante que não havia assumido para a família a sua orientação sexual.

Além das gravações das entrevistas, foi produzido, durante toda a investigação, um diário, utilizado para o registro de dados de observação das entrevistas, conversas informais com as participantes, informação contextual sobre os dados colhidos e reflexões sobre os métodos utilizados na pesquisa. Segundo Herbet Altricher, “Os diários são necessários em qualquer tipo de pesquisa no qual uma pessoa ou um grupo tenta compreender a experiência e o olhar do observador é uma variável na investigação”(ALTRICHER; HOLLY, 2015, p. 83).

As entrevistas foram realizadas em um ambiente familiar e de escolha das entrevistadas, a saber: casa da família, casa de uma amiga, condomínio onde mora, restaurante que frequenta, universidade onde estuda. As entrevistas narrativas foram gravadas, com permissão das participantes, e posteriormente transcritas e analisadas, partindo de pressupostos da pesquisa qualitativa de perspectiva feminista e privilegiando as falas dos sujeitos como fonte de informação, procurando situar a análise nos relatos das entrevistadas, sem a manutenção de estereótipos.

Para realizar a análise dos dados, partimos de uma perspectiva interseccional, da Análise de narrativas de vida e da Análise de Conteúdo temática (BARDIN, 1977; GOMES, 2009). Após a transcrição integral das entrevistas, foi realizada, uma “leitura flutuante” (BARDIN, 1977, p. 122) de todas as transcrições e do diário de campo, buscando perceber o material como um todo – auxiliando na tomada de decisões sobre os aspectos teóricos e metodológico a serem aplicados.

O primeiro passo para a análise das histórias de vidas foi a construção de uma tabela com os dados básicos das entrevistadas, como idade, forma como se autodeclararam em relação à cor/raça e à sexualidade, escolaridade, profissão, estado civil e renda familiar⁵. Realizamos, então, a análise das narrativas de forma individual, seguindo pelos temas que guiaram as entrevistas, construindo as trajetórias de vida das participantes. Construimos, ainda, um resumo das observações contextuais realizadas nos encontros, a partir do que foi documentado em diário de campo. Buscamos observar a caracterização do local escolhido pela participante para a realização da entrevista; os aspectos não verbais da interação da entrevistada, possíveis interrupções, interações com a entrevistada antes e após a realização das gravações e interações da entrevistada com outras pessoas (no caso em que a entrevista foi realizada na casa das participantes ou quando a companheira se encontrava no mesmo local). Com essa etapa, nossa intenção era a percepção da entrevista individual (ou do casal) como unidade com características próprias – de forma a não perder de vista a singularidade de cada caso. O material resultante desta etapa de análise foi utilizado para construir a descrição das trajetórias de vida das participantes e das inserções no campo. Para ressaltar o caráter de família, optamos por descrever a trajetória de vida do casal conjuntamente. Apenas a entrevista realizada com uma mulher solteira foi trazida como individual.

A segunda etapa da análise foi composta da formulação e realização de testes de categorias no material analisado, conforme a Análise de Conteúdo temática (BARDIN, 1977; GOMES, 2009). Para Laurence Bardin (1977, p. 105), “fazer uma análise temática consiste em descobrir os núcleos de sentido que compõem uma comunicação, cuja presença ou frequência podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido”. A escolha dos dados analisados seguiu as regras do método, como preceitua Bardin (1977): exaustividade (não deixar de fora do corpus nenhum elemento); representatividade (o material analisado deve ser uma parte representativa do universo inicial); homogeneidade (os dados devem obedecer a critérios precisos de seleção e não se configurar muito singulares em relação ao todo); pertinência (o material deve ser concernente às questões que guiam a pesquisa, buscando respondê-las). Para tanto, foram utilizadas as transcrições das entrevistas na íntegra, a partir das quais demos início aos procedimentos metodológicos de categorização, descrição, inferência e interpretação (GOMES, 2009).

O primeiro passo desta etapa foi a decomposição do material em trechos, divididos por campos temáticos de interesse desta pesquisa (identidades; desigualdades e violações de

⁵ A tabela em questão encontra-se disponível como apêndice deste trabalho.

direitos; identidade materna; família de origem; formação familiar). A seguir, reagrupamos os trechos e, a partir desses conjuntos, buscamos e testamos possíveis categorias de análise, elencadas durante a pesquisa de campo e no momento desta análise, de forma que as narrativas pudessem pautar o caminho de criação das categorias de análise.

As temáticas e subtemáticas trabalhadas na análise foram:

Campos das Identidades

Percepção das Identidades

Sexualidade

Raça

Outras categorias

Descoberta de si: processo de “sair do armário”

Formação identitária da sexualidade

Expressão ou comportamento sexual lésbico

Comunicação dessa sexualidade

Consciencialização lésbica

Campo das Desigualdades

Não percepção de violências e discriminações

Educação

Vivência na escola na infância

Vivência na escola das/os filhas/os

Vivências no Ensino Superior

Religião

Religiões cristãs

Religiões de matriz africana

Saúde

Saúde da mulher lésbica

Saúde da mulher negra

Mercado de Trabalho

Experiências de desigualdade

Oportunidades de trabalho

Justiça e Assistência Social

Experiência da adoção

Campo da Família

Família de Origem

- Relação com a mãe
- Relação com o pai
- Relação com a família extensa
- Formação familiar
 - Solidão afetiva
 - Relações afetivas
 - Percepções de família e casamento
- Campo da Maternidade
 - Assunção da sexualidade para os/as filhos/as
 - Vivências de pluriparentalidade
 - Desejo de ser mãe
 - Percepções da maternidade
 - Percepções da maternidade socioafetiva
 - Divisão dos cuidados

Após a consolidação das categorias finais, distribuímos os trechos e fizemos uma descrição das unidades de sentido encontradas. A análise buscou o contraste máximo e o contraste mínimo entre os dados de forma a descrever as diferentes representações expressas pelas participantes. Por fim, foram realizadas as inferências e interpretações, de acordo com o marco teórico desta pesquisa.

2.3A inserção no campo e o encontro com as participantes

Para encontrar as participantes entrevistadas, iniciamos a busca por meio de pessoas ligadas aos movimentos negro e LGBT da Região Metropolitana do Recife. A pesquisa de campo realizada buscou identificar sujeitos que satisfizessem os critérios de amostragem: mulheres que se identifiquem como lésbicas e como negras, que tenham tido filhas/os no interior de uma relação lésbica ou que tenham filhas/os e estejam em uma relação lésbica no momento. A escolha das entrevistadas tentou garantir diversidade de situações de vida e principalmente de vivências da maternidade. A ideia inicial era entrevistar três casais e uma mãe que estivesse solteira, satisfazendo os seguintes critérios: família que adotou crianças, famílias que fizeram inseminação artificial, famílias recompostas com filhos de relacionamentos heterossexuais anteriores, mulher atualmente solteira com filhos/as. Nossa perspectiva prévia ao campo era de que os casais entrevistados não precisavam necessariamente ser compostos por duas mulheres que se autodeclarassem negras, pois o

intuito de entrevistar a companheira das mulheres negras era o de aprofundar nas vivências da família e nas interações entre o casal. Das sete participantes, apenas uma se autodeclarou branca – e a análise de sua entrevista segue os critérios iniciais de investigar suas interações na família que formou com sua companheira, os reflexos de uma relação interracial e suas percepções quanto às vivências dessa relação em particular.

O nosso maior receio, desde o início, estava na dificuldade de acessar as mulheres para participar do estudo. A situação de invisibilidade em que se encontram estas mulheres fazia-nos pensar não na inexistência de mulheres com esse perfil, mas no fato de que não seria fácil chegar até elas. Era isso também o que indicava as experiências levantadas na revisão de literatura, que enumeravam situações de dificuldades no campo (AMORIM, 2013; CORRÊA, 2012; SILVA, 2012).

Nós começamos a procurar por pessoas de referência no movimento LGBT – e a primeira pessoa indicada foi Makena⁶, por conta de sua participação em diversos movimentos na cidade. Consegui seu contato no final de 2016 – e realizei as primeiras conversas objetivando começar o trabalho de campo no início de 2017. Trocamos mensagens pelo aplicativo de mensagens *Whatsapp*, apresentei a pesquisa e solicitei indicação de nomes para entrevistar. Dessas indicações, consegui o primeiro aceite para uma entrevista, realizando as visitas no mês de janeiro de 2017. Anaya e Dara formavam uma família recomposta com uma filha e um filho adolescentes, e me receberam gentilmente, estando sempre dispostas a colaborar para a realização desta pesquisa, seja com informações, seja com indicação de nomes de outras participantes, seja cedendo o espaço para a entrevista de uma outra participante (amiga deste casal) que não queria ser entrevistada em casa.

Logo no início das buscas ficou evidente que as indicações recebidas para possíveis entrevistas eram de famílias recompostas, não havendo grandes dificuldades de localizá-las, assim como também não houve obstáculos para encontrar uma mãe lésbica negra que estivesse solteira, que foram os primeiros contatos que realizamos. Com o avanço da pesquisa, ficou nítido que não encontraríamos facilmente indicação de mulheres negras que adotaram ou realizaram inseminação artificial numa relação lésbica. Buscamos o artifício de entrar em contato com assistentes sociais e psicólogas, apresentando a pesquisa e informando que buscávamos famílias homomaternais e com histórico de adoção de filha/os. A estratégia funcionou rapidamente – menos de dois dias depois o segundo casal entrou em contato para participar da pesquisa. Jamila e Hovasão uma família composta pelo filho biológico de Jamila

⁶ Nomes fictícios.

e duas meninas adotadas conjuntamente. Fizemos nosso primeiro encontro ainda em fevereiro de 2017 e retornamos em março para as entrevistas individuais. Como este casal foi o único em que não houve a intermediação de uma pessoa conhecida e de confiança das entrevistadas, foi compreensível que elas não tenham sugerido me receber em sua casa – mas no segundo encontro marcaram as entrevistas em um espaço dentro do condomínio em que moram, o que já foi mais que o esperado para a situação.

Paralelamente, tentei marcar com Samia, a mãe “solo” indicada por Anaya e Dara – e essa com certeza foi a mais difícil participação: a participante morava em uma cidade da região metropolitana, não tão próxima do Recife, e não aceitou a realização da entrevista lá, pois sua família não sabia de sua orientação sexual. Durante dois meses tentei marcar encontros com ela, sem sucesso - ela foi a mais relutante das participantes, só realmente concordando em participar depois que foi garantido reiteradas vezes que seria mantido o anonimato de suas narrativas. Conseguimos, enfim, marcar um encontro no mês de março, na casa de Anaya e Dara, que estavam viajando, mas generosamente pediram à filha que nos recebesse. Duas questões contribuíram para esta ser a única entrevista realizada em um encontro apenas: a dificuldade e relutância da participante, que poderia não aceitar um novo encontro e o fato de ser apenas uma mulher entrevistada neste caso, o que tornou possível atravessar todos os pontos de interesse durante nossa primeira entrevista.

Logo percebemos que encontrar uma família que tenha recorrido à inseminação artificial seria uma tarefa inglória. Nenhum dos contatos de movimentos consultados conhecia um casal no perfil, as entrevistadas também não puderam indicar alguém. Não que tenhamos nos surpreendido em relação a isso: quando interseccionamos as categorias de gênero, raça e sexualidade, dificilmente não haveria interferência da categoria classe, de forma que os altos custos de um procedimento de inseminação artificial estariam além das possibilidades da maioria das mulheres lésbicas negras. Como não foi possível durante todo o campo, apesar de muitas buscas, localizar nenhum casal que tivesse procedido à inseminação, optamos por inserir outro casal de família recomposta ao estudo – o que, de certa forma, faz jus à perceptível maioria de famílias nesse formato localizadas nas indicações recebidas. A escolha da participante, dentre as mulheres localizadas, foi baseada pelo número frequente de indicações recebidas nos direcionando à mesma pessoa, de forma que entendemos que esta participante é referência na região quando se pensa em mulher lésbica negra. E em um ciclo, voltamos à primeira pessoa que contactamos para esta pesquisa: Makena.

Entrei em contato com Makena para convidá-la a participar, e ela cordialmente aceitou, marcando comigo após sua aula, na universidade onde cursa mestrado. Makena tem

duas filhas adolescentes e há dois meses vive com sua companheira. Marcamos novamente em sua casa, onde eu poderia também entrevistar sua companheira. No dia marcado, Makena não pode estar presente por conta de problemas familiares e pude realizar apenas a entrevista com sua companheira, de maneira que precisamos de mais um encontro para finalizar a participação do casal, o que fizemos no início de abril.

Com isso, finalizamos o campo desta pesquisa, tendo entrevistado três casais e uma mãe solteira no momento, perfazendo sete mulheres, cujos perfis serão descritos a seguir. As participantes foram renomeadas com nomes de origem africana, com exceção da única participante que se identificou como branca, que será chamada de Clara, de forma a ser identificada rapidamente nas análises. As demais pessoas citadas nas narrativas também receberão nomes fictícios – e alguns dados podem ser adaptados para garantir o anonimato das participantes.

2.4 Trajetórias das participantes⁷

2.4.1 Anaya e Dara – Família recomposta com filhos biológicos de Anaya

Anaya tem quarenta e dois anos, é negra, lésbica e mãe de uma moça de dezessete anos e um rapaz de dezesseis. Filha de empregada doméstica, começou a trabalhar cedo, aos nove anos, tomando conta das crianças da patroa em cuja casa sua mãe trabalhava. Era uma boa aluna na escola, apesar de ter reprovado um ano por conta de ter se dedicado demais ao trabalho e deixado de lado os estudos – fato recriminado por sua mãe e que não mais se repetiu. Foi uma adolescente centrada, caseira, ia a poucas festas, não bebia. Teve seu primeiro namorado aos dezoito anos. Dedicou-se aos estudos, cursou o ensino superior. Seu sonho era proporcionar mais qualidade de vida a sua mãe, ter dinheiro o suficiente para que ela não precisasse mais depender do trabalho doméstico.

Aos vinte e quatro anos conheceu o rapaz que viria a ser seu marido. O casamento teve que ser antecipado em um mês porque Anaya engravidou - teve os dois filhos em um curto intervalo de tempo. Logo em seguida, cansada de depender financeiramente do marido, prestou concurso para agente de saúde e passou, começando a atuar em sua comunidade.

No começo, era um casamento feliz, mas depois de alguns anos a relação deteriorou-se: seu marido chegava em casa sempre bêbado e causando confusão. A separação foi

⁷ Um perfil socioeconômico das participantes pode ser encontrado como apêndice D neste volume.

inevitável, mas eles ainda passaram alguns anos morando juntos após o término, de forma que alguns sofrimentos ainda persistiam. Quando as crianças tinham oito e nove anos, problemas no coração causaram a morte de seu marido, deixando-a viúva.

Nessa época, teve os primeiros contatos com mulheres lésbicas – e logo se apaixonou por uma delas; mas o romance não durou muito, pois a moça era comprometida. Começou a buscar outras mulheres em sites de bate-papo online. Foi lá que conheceu a mulher com quem ela viveria por sete anos, assumindo publicamente sua lesbianidade. A relação teve fim por dois motivos: durante todo esse tempo a moça não trabalhava, o que sobrecarregava Anaya; além disso, o filho de Anaya e a moça não se entendiam muito bem, o que causava conflitos frequentes.

Anaya é militante desde a juventude. Quando pequena foi representante de turma na escola; quando religiosa, participava de forma atuante das ações de solidariedade de uma igreja evangélica. Com sua entrada no mercado de trabalho, aproximou-se das lutas sindicais. Participa ativamente das ações da CUT e trabalha nas gestões da associação de moradores da comunidade onde mora. Como lésbica negra, participa de algumas entidades LGBT e/ou negras da cidade. Foi em um evento de um coletivo lésbico negro que conheceu Dara, moça negra de vinte e nove anos, duas semanas após terminar o relacionamento com sua ex-companheira.

Dara nasceu e viveu sua infância em uma cidade no interior pernambucano. Filha de pais separados, foi criada pela mãe e pela avó, juntamente com seus três irmãos, com pouco contato com o pai, que era caminhoneiro. Muito nova, ainda cursando o ensino médio, veio morar com o pai na capital, com a intenção de estudar. Aos catorze anos teve sua primeira experiência lésbica ao beijar uma menina, amiga sua, fato que não levou muito a sério. Foi em Recife que sentiu aflorar o desejo por meninas, relacionando-se pontualmente com várias, até que, aos dezenove anos, teve um relacionamento sério com uma mulher, ocasião em que se assumiu lésbica para os pais.

Nesse relacionamento, teve a primeira experiência de convívio com uma criança. Sua companheira, Janaína, cuidava da filha adotiva de uma ex-mulher, que havia viajado em busca de melhores condições de vida. Janaína conviveu com a criança desde bebê, e tinha um forte vínculo com ela. Dara e Janaína cuidaram da criança por dois anos, quando, finalmente, a mãe adotiva retornou para buscar a menina. Recentemente Dara teve notícias dessa menina, agora uma moça: soube que ela estava em situação de vulnerabilidade em outro estado do sudeste brasileiro – e se sentiu impotente por não poder ajudá-la.

Depois do fim dessa relação, Dara se envolveu com outras pessoas, homens e mulheres, e passou a se identificar como bissexual (e percebeu essa posição como desconfortável dentro do próprio movimento LGBT, de forma a fazer da identidade bissexual uma de suas agendas políticas). Em 2013, ela se iniciou no candomblé – e foi também a partir disso que sentiu mais forte as discriminações. Passou a atuar em vários movimentos, principalmente aqueles que apresentassem os recortes jovem, negra, de terreiro, lésbica e bissexual. Dara está cursando o ensino superior, e espera terminar seu curso ainda este ano.

Na primeira vez que Anaya e Dara “ficaram”, no evento de seu coletivo, a relação não surpreendeu suas colegas, pois ambas tinham fama de “pegadoras”. Porém, ao contrário do que as colegas militantes imaginavam, a relação foi amadurecendo muito rápido, e em poucos dias as duas estavam namorando sério. Anaya buscava Dara na porta da faculdade, oferecia flores, saíam para namorar em parques e bares da cidade. Por fim, Anaya convidou Dara para uma festa em sua casa. Dara pensou que ela chamaria outras colegas, mas quando chegou à casa de Anaya, em um conjunto habitacional na zona sul da cidade, descobriu que a festa era com a família da sua namorada, inclusive sendo apresentada a sua filha e seu filho.

Depois disso raramente voltava para casa, e alguns meses depois terminou entregando seu apartamento e se mudando de vez – no momento da entrevista estavam convivendo juntas há oito meses e pretendiam realizar o casamento civil ainda naquele semestre. Também planejavam ter filhas/os, mas ainda estavam estudando se por meio de inseminação artificial (Dara engravidaria, neste caso) ou pelo caminho da adoção.

2.4.2 Jamila e Hova - família com um filho biológico de Jamila e duas filhas adotadas pelo casal

Jamila tem quarenta anos e um filho de dezessete anos. De família de classe média tradicional e católica, teve uma adolescência regrada, mas uma vida universitária bem agitada. O namoro da época da universidade findou em uma gravidez não planejada e um casamento organizado para dar conta das novas responsabilidades do casal. Não durou muito: noivado, casamento, nascimento do filho e separação compreenderam um período de dois anos.

Jamila não se percebia lésbica nesse período. Inclusive, quando se deu conta de que suas amigas de faculdade eram majoritariamente lésbicas, literalmente adoeceu. Para ela, era coisa de filme, de novela, não fazia parte da realidade. Depois do choque inicial, a convivência com as amigas levou a que agisse naturalmente em relação à lesbianidade de suas

colegas, inclusive com uma tentativa de sedução de uma amiga, que ela recusou cordialmente, já que se identificava como heterossexual.

Quando seu filho tinha quatro anos e ela estava estagiando, conheceu uma moça que despertou sua atenção. Jamila abriu o jogo com a amiga, falou da forma como se sentia e de como estava com medo em relação a esse sentimento. Foi sua primeira relação lésbica. O namoro não durou muito, porém, primeiro porque Jamila não se sentia apta a assumir uma relação com o nível de compromisso de que a moça gostaria; mas também porque a vida festeira da moça não era compatível com a presença de uma criança – e Jamila não aceitava não inserir o filho na vida delas.

Pouco tempo depois, Jamila conheceu Hova por intermédio de amigas em comum, estando presentes nos mesmos eventos por um tempo, até que se aproximaram e iniciaram a relação. Hova é a segunda filha de cinco irmãos – de mãe professora e pai metalúrgico. Esforçada e focada, sua primeira experiência lésbica foi com Jamila, aos vinte e sete anos, mas ela garante que não teve crise: percebeu-se apaixonada por Jamila e aceitou a situação sem muitos dramas. Elas começaram uma relação séria e dois anos depois fizeram um teste -foram morar juntas com o filho de Jamila por seis meses. Mas antes, precisaram assumir a relação para seus pais e para o filho de Jamila. As reações em ambas as famílias não foram tranquilas, mas os pais de Hova levaram um tempo maior para aceitar a relação. O filho de Jamila, Joaquim, na época com dez anos, também não ficou muito satisfeito – afirmou que preferia não saber – e esse ponto mudou radicalmente sua relação com Hova, que até então era muito boa. Ambas relatam que os primeiros meses foram difíceis porque o garoto e Hova entravam em conflito com alguma frequência. Um dos motivos é que elas divergiam em relação à forma de educar. Como agora o garoto morava com elas, ele precisou se adaptar a uma rotina diferente da que tinha quando morava com a mãe e os avós. Apesar das dificuldades, o casal percebeu, nessa primeira experiência, que valia a pena investir nessa relação e voltaram para casa de seus pais com o intuito de juntar dinheiro para comprar um apartamento.

Em 2011, finalmente se mudaram, dessa vez para um apartamento próprio. Em 2013 oficializaram a união em um casamento comunitário, junto a outros casais heterossexuais – e receberam os cumprimentos de muitos deles que acharam as duas noivas lindas. Ambas têm o posicionamento de não esconder sua família – acreditam que tratar com naturalidade a questão, com leveza, é o caminho para lidar com o preconceito. Inclusive esta leveza foi importante na hora de decidir por adotar: elas queriam que as crianças aceitassem com naturalidade e, para isso, era importante que elas mesmas não tratassem como algo a se esconder ou do que se envergonhar.

Com a situação mais estabilizada por conta da moradia própria e da oficialização da relação, Hova começou a conversar com Jamila sobre a possibilidade de adoção. Jamila foi bastante resistente à ideia, que foi trabalhada e discutida por um tempo entre as duas. Finalmente concordaram em entrar no cadastro e começaram a frequentar o grupo de adoção, cujas reuniões eram obrigatórias. Em agosto de 2013, foram habilitadas no cadastro. Em janeiro de 2014, elas receberam a notícia de que havia uma criança com o perfil etário escolhido disponível para adoção em uma cidade no interior do estado de Pernambuco, porém, havia uma irmã mais velha. O casal decidiu ampliar a faixa etária para abarcar as duas e viajou para o interior para conhecê-las. Logo no primeiro contato, no abrigo, começaram a perceber que havia uma movimentação dos profissionais do lugar para evitar a adoção das meninas por conta de preconceito: regras que só valiam para elas foram criadas e os profissionais desestimulavam as meninas a aceitarem a nova família. Com a discriminação ficando cada vez mais clara, Jamila e Hova procuraram a Vara da Família e solicitaram a transferência das crianças para outra comarca. Com a autorização da Vara, voltaram para Recife já com a guarda provisória das crianças, mas a perseguição não parou aí: tiveram dificuldades em conseguir os documentos das meninas no abrigo de origem – na verdade nunca encontrados - e seis meses depois as crianças ainda constavam no cadastro como disponíveis.

Hova conseguiu a licença maternidade e passou os quatro primeiros meses com as meninas, Hawa e Hazika, que na época tinha nove e seis anos, em casa. Foi um período difícil, de construção do vínculo e acomodação às regras da casa. Na primeira escola tiveram problemas porque as professoras enxergavam as crianças como “coitadinhas” e não estimulavam adequadamente o seu potencial. Mudaram de escola e agora, três anos depois, as relações estão se acomodando. O filho de Jamila aceitou bem as irmãs, o cotidiano se estabilizou e as relações continuam em construção, cada uma se redescobrando na formação dessa nova família.

2.4.3 Makena e Clara - família recomposta com filhas biológicas de Makena

Makena, mulher lésbica negra de trinta e cinco anos, foi indicada para a participação nesta pesquisa por ao menos três pessoas diferentes ligadas ao movimento negro e LGBT da cidade. De origem humilde, foi criada pela avó paterna, a quem considera como mãe. Desde os nove anos arrumou maneiras de ganhar dinheiro, revendendo produtos por meio de revistas. Aos quatorze anos, ela já estava no mercado de trabalho, primeiro como vendedora,

depois como assistente administrativo. Foi mãe pela primeira vez aos quinze anos, repetindo o ciclo da sua mãe biológica, que também engravidou dela com a mesma idade. Nunca teve um bom relacionamento com o pai, que a agrediu algumas vezes e a fez sentir sincero medo de morrer quando ele soube da gravidez. Foi morar um tempo com a mãe biológica, que na época morava com quatro filhos e se mantinha com ajuda de um programa do governo – ocasião em que conheceu a fome e a miséria. Algum tempo depois, a avó se mudou e a chamou novamente para morar com ela – agora sem a presença do pai. O namorado, pai de sua primeira filha, deu assistência nos primeiros meses, mas depois “cada um foi viver sua vida”. Makena voltou a trabalhar quando a filha tinha um mês, pois não suportava a ideia de ser dependente financeiramente de alguém. Ela terminou o ensino médio e já trabalhava de carteira assinada, mas não pensava em cursar o ensino superior. Aos dezenove anos ficou grávida novamente e foi morar com o pai da criança. A sua segunda gravidez foi de risco e ela precisou ficar em repouso por um tempo. Nesse período começou a fazer terapia numa clínica vinculada à universidade e a prestar serviços para uma organização da sociedade civil ligada a questões de gênero – as duas vivências a aproximaram da universidade e a fizeram começar a incluir um curso superior em suas aspirações. Alguns anos depois prestou vestibular e finalmente se graduou.

Makena teve algumas relações com outras mulheres após a separação do pai de sua filha mais nova, chegando a morar com duas delas. Enfrentou muitos problemas em relação às filhas, principalmente a ausência paterna⁸ – situação muito difícil para ela, uma vez que ela mesma sofria e fazia terapia por essa questão. Sua filha mais velha, que hoje tem dezoito anos, passou um período envolvida com drogas e amizades, em suas palavras, “duvidosas”, mas Makena, por meio do diálogo, conseguiu instituir com ela acordos e hoje a menina está mais centrada, estudando e trabalhando numa empresa de telemarketing. A mais nova, com quatorze anos, também teve problemas psicológicos por conta da ausência paterna, mas hoje está mais equilibrada, fazendo terapia e tratamento para a depressão.

Makena conheceu Clara em um seminário sobre gênero e sexualidade realizado em Salvador. Elas ficaram juntas durante o evento e continuaram em contato pelas redes sociais. Um mês depois elas começaram a namorar a distância. Por duas vezes Clara viajou para Recife para vê-la, antes de se mudar definitivamente para morar com Makena, cerca de seis meses após terem se conhecido.

⁸ Importante ressaltar que percebemos a ausência paterna como diferente de ausência de figura masculina: não se trata da falta do homem/pai, mas sim de uma figura de referência e cuidado na vida das crianças. Essa discussão será aprofundada na seção 5, que trata das maternidades e formações familiares.

Clara, atualmente com vinte e três anos, é de uma cidade pequena do interior da Bahia. De família tradicional e católica, perdeu o pai aos dezesseis anos. Teve uma experiência lésbica pontual ainda na adolescência, mas depois engatou um longo namoro com um rapaz. Terminaram na época em que estava na faculdade, período em que teve algumas experiências com outras mulheres. Porém, seu primeiro relacionamento sério com outra mulher foi com Makena. E pela primeira vez, ela assumiu para sua mãe uma relação homoafetiva – foi com dificuldades que a mãe recebeu a informação de que a filha era bissexual e estava se mudando definitivamente para morar com uma mulher em outro estado.

No mesmo dia em que Clara chegou em Recife para ficar, as duas fizeram uma cerimônia de casamento no terreiro da religião de Makena (Clara é espírita, mas elas se entendem e se aceitam bem em relação à religião). Fizeram um almoço, chamaram os amigos. Com dois meses de união, Clara parece bem inserida na família: ficou com ela a maior parte dos cuidados com a casa e as meninas, uma vez que Makena acabou de iniciar seu mestrado e a transferência de faculdade de Clara ainda está em processo. As meninas têm apreciado a presença e o cuidado de Clara, a quem passaram a chamar, carinhosamente, de “pai”. Makena e Clarapretendem dar entrada nos papéis do casamento civil e esperam concretizar em breve mais esse passo.

2.4.4 Samia - Mãe “solo” de três meninos

Samia tem quarenta e dois anos e mora em uma cidade da região metropolitana do Recife com a mãe e seus três filhos. Ninguém em sua família sabe de sua orientação sexual – ela justifica que sua mãe é homofóbica e que assumir sua lesbianidade poderia “matá-la”. Só amigas e amigos próximos, algumas pessoas de seu trabalho e as amigas de militância sabem de sua orientação sexual.

Ela não relata uma infância feliz. Seus pais não tinham uma boa relação e ela acredita que a mãe considera que as gravidezes foram erros. Seu pai, que teve muitos filhos além dela, nunca a registrou – já adulta ele sugeriu alterar seu registro, assumindo a paternidade, mas ela negou.

Samia engravidou aos vinte e quatro anos e a partir daí foi morar com o marido. Teve com ele três filhos, todos homens. O casamento durou nove anos, com alguns relatos de violência psicológica – e foi após a separação que ela percebeu seu desejo por mulheres. Ela

era católica e participava ativamente das atividades da igreja – ainda frequenta a missa, mas não realiza outras atividades por não poder confessar ao padre sua orientação sexual.

Samia é interprete de Libras (Língua Brasileira de Sinais) e sempre esteve em contato com o movimento de pessoas com deficiência. Foi participando de eventos como intérprete para LGBTs surdas na cidade que se aproximou de outras mulheres das organizações lésbicas e negras. Conheceu uma moça numa conferência em Brasília, com quem começou uma amizade e, com o passar do tempo e o constante trabalho de sedução da amiga, terminou por se transformar em uma relação. Não durou muito, porém, pois Samia ainda tinha sentimentos pelo ex-marido e sua amiga não queria se sentir responsável pelo fim de seu casamento. Samia começou a buscar salas de bate papo para lésbicas e a participar de eventos do movimento LGBT local.

Depois dessa primeira relação, Samia ainda namorou uma moça por dois anos. Elas se conheceram online, e a relação foi boa por um tempo, mas como a moça era mais nova, tinha vinte e poucos anos na época, Samia começou a achá-la imatura para manter uma relação. Depois disso, teve apenas relações mais curtas, de um ou dois meses. Atualmente Samia está sozinha e relata dificuldades em encontrar alguém para se relacionar mais profundamente. Acredita que um dos motivos para se manter no armário é o fato de não ter encontrado alguém por quem valesse a pena lutar e se assumir.

3 PERCEPÇÃO E ASSUNÇÃO DA IDENTIDADE NOS CONTEXTOS DE INTERSECÇÃO DE GÊNERO, RAÇA E SEXUALIDADE

A partir de uma perspectiva epistemológica feminista, buscamos, nesta seção, discutir a percepção e o funcionamento das categorias das identidades e suas implicações na vivência de mulheres lésbicas negras. Tratamos de questões que envolvem gênero, sexualidade e raça e as construções identitárias desses grupos, de forma a construir o mosaico do local interseccional no qual as mulheres participantes desta pesquisa transitam. Na sequência, apresentamos os resultados e a discussão dos dados do campo temático das identidades, a partir das categorias “Percepção das identidades” e “Descobertas e de si”.

3.1 As questões da identidade

As questões que envolvem a identidade desde sempre provocaram o imaginário humano, a partir de diferentes perspectivas e posições epistemológicas. Stuart Hall (2006), em debate sobre a questão da identidade, traça um histórico sobre as diferentes perspectivas históricas, identificando três concepções de sujeito: o sujeito do Iluminismo; o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno.

No Iluminismo, o sujeito era compreendido como único, centrado e indivisível. O “centro” ou “núcleo interior” dessa identidade nasceria com o indivíduo e se desenvolveria, mas sua essência permaneceria a mesma. Era uma concepção individualista de sujeito, e comumente era referido como o “Homem”, marcando o fato de que esse sujeito era percebido como masculino (e o sujeito “Mulher” era construído em oposição a ele). Já o Sujeito sociológico foi percebido como uma construção, por meio da interação entre o “eu” e a sociedade, porém mantendo o “eu real”, ontológico: ainda há essa essência do “eu”, mas esse sujeito vai sendo formado e modificado a partir do contato com o exterior. Nas palavras de Hall, a identidade “costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis” (HALL, 2006, p. 12). Na pós-modernidade, o conceito de identidade tem passado por revisões e “está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2006, p. 12). A proclamada unidade do sujeito de outros tempos cai por terra, substituída por uma miríade de identidades possíveis que podem, ao menos temporariamente, causar identificação no sujeito:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (HALL, 2006, p. 13).

Para o autor, na atualidade não é mais possível entender a identidade como algo fixo, prévio, um dado de antemão. A identidade agora é percebida como fluida, podendo o sujeito transitar entre diferentes identidades de acordo com o contexto em que está inserido e optar por uma ou outra conforme a intenção política. Hall (2006) aponta a emergência das novas ciências sociais como os alicerces que criaram instrumentos para essa reconceitualização do sujeito moderno. Em sua visão, cinco “descentramentos do sujeito” culminaram nessa nova visão de identidade, descritos a seguir.

O primeiro descentramento veio das novas interpretações da obra de Karl Marx, especificamente da noção de que

os indivíduos não poderiam de nenhuma forma ser os "autores" ou os agentes da história, uma vez que eles podiam agir apenas com base em condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores (HALL, 2006, p. 34-35).

Essa ideia é problemática por apontar para a não existência de uma agência individual. Para Hall, ainda que existam críticas a essa linha de pensamento, é inegável que ela influenciou o pensamento vigente a respeito das subjetividades.

Um segundo descentramento aconteceu a partir das teorias de Sigmund Freud, que desmontam a ideia de que o sujeito seria cognoscente e racional. A identidade seria então formada por processos inconscientes, sendo sempre um processo em andamento. Hall trata de como, a partir dessa lógica, faz mais sentido tratar de “identificação” do que de “identidade”:

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2006, p.39).

Um terceiro descentramento é causado por Ferdinand Saussure e a linguística estrutural, que enfatizou que a identidade se constrói a partir de um “outro”, em semelhança à língua: “Observe-se a analogia que existe aqui entre língua e identidade. Eu sei quem "eu" sou em relação com "o outro" (por exemplo, minha mãe) que eu não posso ser.” (HALL,

2006, p. 40). Esse descentramento enfatiza que há um processo perene de tentativas de fechamento da identidade, mas que ele seria permanentemente perturbado pelas diferenças.

O quarto descentramento acontece com o pensamento de Michel Foucault e seu conceito de “poder disciplinar”. Na visão foucaultiana, quanto mais poder disciplinar, maior a existência de isolamento, vigilância e individualização do sujeito:

O poder disciplinar está preocupado, em primeiro lugar, com a regulação, a vigilância é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo. Seus locais são aquelas novas instituições que se desenvolveram ao longo do século XIX e que “policiam” e disciplinam as populações modernas — oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas e assim por diante (HALL, 2006, p. 42).

Por fim, Hall reflete sobre o quinto e último descentramento: o movimento feminista, com seu ideário de “o pessoal é político”, e a política das identidades, cujas questões culminam na criação de uma identidade para cada movimento. As discussões a respeito do conceito de gênero e mulheres também foram responsáveis pelas críticas a esse sujeito masculino (“o Homem”) e desenvolvimento de um pensamento a respeito da identidade do sujeito “mulher”, de como se constrói essa identidade e de sua importância e de seus usos políticos.

Butler (2015), ao discutir os problemas envolvidos nas questões das identidades de gênero, realça o fato de que o sujeito do feminismo é produzido e reprimido pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca a emancipação. A autora questiona o uso da categoria homogeneizadora “mulher” para representar esse sujeito, por acreditar que não representa, de fato, ninguém, referindo-se a um sujeito inexistente na realidade. Toda tentativa de achar uma definição que abarque o “ser mulher” previsivelmente apagará a existência de uma vivência específica de algumas mulheres. Segundo a autora,

Para que o sujeito seja um ponto de partida prévio da política é necessário adiar a questão da construção e regulação política do próprio sujeito, pois é importante lembrar que os sujeitos se constituem mediante a exclusão, isto é, mediante a criação de um domínio de sujeitos desautorizados, pré-sujeitos, representações de degradação, populações apagadas da vista. (BUTLER, 2013, p.22)

A autora enfatiza que o sujeito é perpassado pelos eixos de intersecção e que o esforço em desagregar as identidades “secundárias” (raça, classe, geração, sexualidade etc.) aponta para um sujeito incompleto, que não existe na realidade, e esvazia o significado da identidade, sendo uma tentativa mal sucedida tanto teoricamente quanto enquanto estratégia política (BUTLER, 2015). Na tentativa de buscar uma unidade para mulher, o feminismo termina por não representar ninguém. Para sanar essa questão, Butler acredita que não devemos presumir

uma identidade prévia do sujeito “mulher”, ou seja, seguir por um caminho em que a construção variável da identidade se torne pré-requisito metodológico, normativo e político.

Tal caminho, porém, não significa abdicar do uso do termo “Mulher(es)” e de sua potencialidade, principalmente em termos de sua aplicação em políticas públicas, como enfatiza a autora:

No feminismo, parece haver uma necessidade política de falar enquanto mulher e pelas mulheres, e não vou contestar essa necessidade. Esse é certamente o modo como a política representativa funciona e, neste país, os esforços de lobby são virtualmente impossíveis sem recorrer à política de identidade. Assim, concordamos que manifestações, esforços legislativos e movimentos radicais precisam fazer reivindicações em nome das mulheres (BUTLER, 2013, p. 24)

Em sua visão, a desconstrução dos conceitos de matéria e corpo não caminham no sentido de recusá-los; pelo contrário, “significa continuar a usá-los, repeti-los, repeti-los subversivamente, e deslocá-los dos contextos nos quais foram dispostos como instrumentos do poder opressor” (BUTLER, 2013, p. 26). O fato de que “sexo” e “gênero” não descrevem uma materialidade prévia, não significa que eles não produzam e regulem a inteligibilidade da materialidade dos corpos.

Outra perspectiva importante a respeito das identidades e do binômio masculino-feminino vai surgir a partir das discussões de sexualidade. Sendo a sociedade ocidental pautada em discursos da heterossexualidade, a própria identidade feminina é construída em torno do seu opositor “homem” e das posições e papéis que a mulher exerce na relação homem/mulher, anulando a possibilidade de existência de um relacionamento entre mulheres. Como aponta Navarro-Swain (2000), o discurso fundador da humanidade, na passagem bíblica, já insere o homem como a imagem de Deus e a mulher como fraca e sedutora, pré-determinada em seu destino pelos seus erros e condenada à obediência e à dor (NAVARRO-SWAIN, 2000). É um discurso que afeta às mulheres, mas ganha outros tons em relação àquelas que têm sexualidades consideradas desviantes.

Tânia Navarro-Swain (2000) reflete ainda que a definição da identidade lésbica não é tão importante quanto se questionar sobre a necessidade de uma identidade: estaríamos apenas buscando responder à exigência de um pensamento binário? Em debate com as ideias de Rosi Braidotti (BRAIDOTTI, 2011), Navarro-Swain pensa a identidade de mulheres como um conjunto de experiências múltiplas e variadas, que são atravessadas por variáveis como sexualidade, classe, raça, idade – e mesmo espaço e tempo em que se vive. Dessa forma, a identidade precisa ser pensada como “em construção, móvel, fluida, nômade, transitória” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 94).

Sobre a questão das identidades no contexto dos movimentos LGBT, Richard Miskolci debate a respeito do dilema entre duas vertentes conceituais: uma que propõe a “assimilação via normalização” (viés de algumas ativistas dos movimentos identitários) e uma outra que percebe a “aceitação pelo reconhecimento das diferenças” (perspectiva da teoria queer, geralmente promovida pelas acadêmicas no Brasil) (MISKOLCI, 2011, p. 39). O autor avalia essa contenda por meio do histórico do movimento LGBT e de suas conquistas recentes originadas de uma aliança entre ativistas, Estado e academia – criando uma judicialização das pautas do movimento, o que, na sua visão, é um caminho perigoso. A partir das ideias de Carrara (2010), Mikolski cita pelo menos duas consequências danosas dessas relações:

o acesso diferencial à justiça e à sua aplicação em um país desigual como o Brasil pode fazer com que conquistas “legais” gerem resultados concretos desiguais e acessíveis apenas a uma elite e a luta por direitos também marca a definição de quem são sujeitos de direitos, o que pode resultar em uma hierarquização dos que são mais detentores de direitos do que outros e/ou em uma estratificação da respeitabilidade/cidadania a partir da “identidade” sexual. (MISKOLCI, 2011, p. 42).

Mikolski afirma que um caminho alternativo seria a recusa de uma identidade compulsória, socialmente atribuída, e a reconstituição da identidade em termos políticos e não sexuais, “esta outra forma de ‘identidade’ é, no fundo, um posicionamento político que une resistência e oposição aos regimes de normalização, buscando abrir espaços de liberdade dentro dos regimes de poder concretos em que vivemos no presente” (MISKOLCI, 2011, p. 52).

No âmbito das discussões de raça, as questões da identidade coletiva negra e do sujeito desse movimento também trouxeram elementos importantes para pensar a identidade. Crenshaw (1991) aponta que as relações de poder atuam na desigualdade, mas também têm agrupado as pessoas ao redor de certas categorias e negociado as interações com outros grupos identitários. Para a autora, o próprio processo de categorizar é em si mesmo um exercício de poder. E isso ocorre nas duas direções: quando nomear a alteridade a coloca em um lugar de opressão e quando esse nomear converte-se em empoderamento, caso de termos ressignificados como “negro”, “queer”, “vadias”.

Para Crenshaw (1991), a dimensão de dominação mais agravante para a população afroestadunidense não é a categorização racial em si, mas as múltiplas maneiras em que essa população foi colocada em situação de subordinação, de forma que a subordinação impacta mais que a categorização. Na visão da autora, “a história e o contexto determinam a utilidade de uma política identitária” (CRENSHAW, 1991, p.1299). Sua análise parte das diferenças

entre as frases “sou negra” e “sou uma pessoa que casualmente sou negra”, não negando que há verdades nas duas, mas enfatizando que “sou negra” carrega uma identidade socialmente imposta, mas também um discurso de empoderamento e resistência.

A partir do questionamento sobre a necessidade da identidade, Hall (2004) aponta dois direcionamentos importantes. Primeiro, ele afirma que, apesar da problemática do conceito de identidades, ainda existem questões que não podem ser pensadas sem seu uso, não havendo nada com que possamos substituí-las: “[a identidade constitui] uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem sequer ser pensadas” (HALL, 2004, p. 104). Em segundo, ele discute a centralidade do conceito de identidade nas questões da agência e da política – partindo do pressuposto de que o sujeito não deve ser abandonado, mas reconceitualizado.

Mara Lago (1999), ao discutir a noção de identidade, percebe uma simples substituição dos papéis sociais pelo conceito de identidade, mesclando identidade cultural e identidade individual:

Quando falamos de identidades sociais, culturais, as questões são mais claras: referimo-nos a atores sociais que se organizam em grupos que os identificam entre si, diferenciando-os de outros grupos (nós-eles). O fator complicador é que as chamadas identidades individuais, de sujeitos particulares, são também sociais, construídas na cultura, como os sujeitos que a cultura, significando, constitui. (LAGO, 1999, p.121)

Uma forma de compreender essa questão, para Lago (1999), é recorrer a um auxílio da psicanálise. Ao aproximar a noção de identidade da concepção do que é “idêntico”, o que se sobressai é a relação entre os diversos atores sociais e suas características em comum, que os aproximam e ao mesmo tempo os distanciam de outros grupos com características diversas. Assim, são as semelhanças entre os indivíduos que fazem parte de um mesmo grupo que geram a identificação entre eles. E esse sujeito, individual ou coletivo, é sempre significado culturalmente: “O sujeito é constitucionalmente cultural, não há sujeito sem função simbólica, sem cultura”. (LAGO, 1999, p. 122)

Para Avtar Brah (2006, p. 371), a questão da identidade⁹ está relacionada com as questões da experiência, das relações sociais e da subjetividade:

Identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais. A subjetividade – o lugar do processo de dar sentido a nossas relações com o mundo – é a modalidade em que a natureza precária e contraditória do “sujeito-em-processo” ganha significado ou é experimentada como identidade.

⁹A visão de Brah sobre as visões da identidade será melhor debatida na seção 4 deste capítulo, ao abordamos as questões da diferença.

Brah (2006) enfatiza ainda que as identidades coletivas não podem ser redutíveis à soma das experiências dos indivíduos, sendo mais coerente entendê-la como um processo de significação por meio do qual a experiência comum das pessoas localizadas em determinado eixo de diferenciação adquire um significado particular. Para a realização desse processo, alguns traços de outras identidades podem ser apagados e/ou suprimidos – o que não significa que diferentes identidades não possam coexistir no mesmo espaço e tempo, mas implica que não podemos tratar a questão da identidade como algo dado previamente, estático e fixo. Essas identidades coletivas estão sempre em negociação e recontextualização de novas subjetividades, de forma que parece mais interessante pensá-las como “discursos, matrizes de significado e memórias históricas que, uma vez em circulação, podem formar a base de identificação num dado contexto econômico, cultural e político” (BRAH, 2006, p. 372).

É a partir desses pressupostos que utilizaremos, no decorrer deste trabalho, autoras que apontam para a não essencialização das identidades, percebendo-as como relativas e fluidas; mas também autoras que veem a questão das identidades como central no debate que propõem. Vemos que esse diálogo é fundamental na compreensão de como as mulheres participantes descrevem a própria identidade e percebem suas vivências. No caso das mulheres aqui estudadas, as questões identitárias são muitas e em alguns momentos conflitantes, de forma que podem escolher realçar suas condições de raça, sexualidade ou gênero de acordo com o contexto específico em que se encontrem. Discutiremos a seguir essas múltiplas facetas e as formas como essas identidades têm se construído e como são utilizadas politicamente pelos sujeitos.

3.1.1 Os problemas de gênero e a condição lésbica

Para Joan Scott (SCOTT, 1991, p. 21), a definição de gênero deve ser construída a partir de duas proposições: “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos” e “gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. São quatro, segundo a autora, os elementos que permeiam a discussão de gênero como elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos. O primeiro deles são as representações simbólicas que organizam o mundo em masculino-feminino. Em segundo, os conceitos normativos que legislam e legitimam determinados símbolos e comportamentos pautados no binarismo masculino-feminino, auxiliando na manutenção de uma ideia de que tais representações são fixas e ahistóricas. Em terceiro, Scott aponta a necessidade da inclusão da noção do político na discussão, alargando

os enfoques, de maneira a não apenas privilegiar parentesco e família, mas incluir outras esferas no debate, como mercado de trabalho, educação e sistema político. Por fim, apresenta a questão da identidade subjetiva e a função de legitimação que o gênero exerce na sociedade.

Sobre as relações entre gênero e poder, Scott (1991) argumenta que é inegável que existem diferenças entre os corpos sexuados, mas, em sua visão, o que interessa é o modo como são construídos os significados culturais dessas diferenças – consequentemente inserindo-as em relações hierárquicas. Dessa forma, os conceitos de gênero estruturam toda a vida social, e consequentemente, a distribuição de poder.

Para Butler (2015), sexo é tão construído quanto gênero – e ambos são constituídos sob o viés de um binarismo que seria pernicioso e não funcional para atender as demandas das mais diversas formas de identificação de gênero existentes. A autora defende que o gênero não é um substantivo e nem um conjunto de atributos, sendo o gênero *performativamente* constituído pelas expressões que são tidas como seus resultados. Não haveria, dessa forma, uma identidade de gênero original, mas sim uma variedade de expressões de gênero que seriam todas “cópias”. Algumas delas, porém, foram bem-sucedidas em se colocar como naturais e originais (a exemplo da heterossexualidade normativa).

Em relação à identidade lésbica, a definição da lesbianidade como uma identidade esbarra na problemática de que uma prática não é capaz de definir o ser (NAVARRO-SWAIN, 2000). Também não é possível estabelecer padrões e características que possam identificar todas as formas de viver a lesbianidade. Não há, segundo Navarro-Swain, uma única sexualidade lésbica, já que não existe um modelo ou padrão a ser seguido. A autora ressalta ainda que toda definição gera um campo de exclusão: “de que direito uma imagem disporia ao tornar-se mais verdadeira que outras?” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 90). Para Silvia Gromide, o fato de sentir desejo ou se relacionar ocasionalmente com outras mulheres, por si só, não faz com que uma mulher se identifique enquanto lésbica. Assumir-se lésbica envolveria uma aproximação com a subcultura lésbica e uma posição em relação à comunicação dessa situação estigmatizadora para a sociedade (GROMIDE, 2007).

Navarro-Swain apresenta uma categorização que classifica as lésbicas em determinados tipos. O mais característico é o da figura da mulher masculinizada – “mulher-macho, paraíba, sapata, fanchona, caminhoneira, butch, dyke” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 80). São mulheres que mimetizam a aparência e as atitudes consideradas masculinas. Classicamente, é o tipo de lésbica que se aproxima de e atrai mulheres consideradas “femininas” (chamadas “femme”), simulando um casal heterossexual (“butch/femme”). Esse comportamento pode ser uma tentativa de adequar-se a um discurso heterossexual dominante,

mesmo na vivência de uma sexualidade considerada desviante. Navarro-Swain ainda cita outros tipos:

[...] a esportiva, cuja liberdade corporal inspira dúvidas; a lesbian chic, meio andrógina, com especial cuidado no visual, e, quem diria, aquela que não tem nenhum signo externo de suas preferências sexuais e, neste caso, todas as mulheres podem estar incluídas. Este último tipo é talvez atualmente o mais difundido, não como uma forma de esconder a sexualidade, mas para marcar a privacidade de opção. Afinal, por que a sexualidade teria de ser explicitada? A lésbica política teve também sua expressão nos anos 70, no auge dos movimentos feministas, quando algumas mulheres declaravam-se lésbicas mesmo sendo heterossexuais, para mostrar sua recusa do patriarcado como sistema de dominação das mulheres (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 81).

Para Swain, a lesbianidade não “pode constituir uma identidade, já que esta denominação não é senão um conjunto de questões, de práticas, diluídas, no questionamento das categorias mulher e gênero” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 91). O que faria de uma mulher uma lésbica?

Mulheres que amam mulheres? Que fazem sexo com outras mulheres? Que se sentem atraídas, mas não ousam o sexo? Que amam outras mulheres e fazem sexo com homens? A própria bissexualidade que hoje se desvela torna irrelevantes as definições em torno das práticas (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 92).

Um ponto de partida sugerido por Navarro-Swain (2000) é pensar a identidade de mulheres (e de lésbicas, de forma específica), como um conjunto de experiências plurais atravessadas por variáveis múltiplas. Em meio a uma heterossexualidade instituída como padrão, ser lésbica define-se, também, enquanto uma posição política (“amar outra mulher é um ato revolucionário”, bradam jovens feministas da atualidade). Navarro-Swain afirma que “o efeito político do lesbianismo seria a recusa do patriarcado em seus fundamentos, ou seja, a domesticação do desejo, da emoção e do corpo definido biologicamente como feminino” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 60). Mas, na visão de Adrienne Rich, é a identificação consciente de mulheres e entre mulheres a partir do feminismo lésbico (o que ela chamará de “continuum lésbico”), que garantirá que esse conteúdo político atue de forma libertadora. (RICH, 2010).

3.1.2 Tornar-se negra: do racismo ao empoderamento

Para discutir a constituição da identidade negra, precisamos pensar que esta identidade é, além de pessoal, fundamentalmente social e política. Para tanto, é necessário analisar os aspectos históricos e culturais envolvidos na construção desse sujeito e a forma como esses

elementos se compõem na formação de uma identidade coletiva. Movimentos de mulheres negras têm se levantado para criticar o discurso feminista que tem como modelo privilegiado a mulher branca. Para Sueli Carneiro,

As mulheres negras advêm de uma experiência histórica diferenciada, e o discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da diferença qualitativa da opressão sofrida pelas mulheres negras e o efeito que ela teve e ainda tem na identidade das mulheres negras. (CARNEIRO, 1993, p.192)

Segundo Neusa Souza, a identidade negra não é uma condição dada, mas algo a ser construído - “ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 1983, p.77). Para a autora, no contexto brasileiro, há duas opções possíveis: tornar-se negro ou sucumbir ao embranquecimento na busca de uma ascensão social. Nesse processo, há uma tendência que leva a pessoa negra a rejeitar essa identidade e desejar uma realidade branca, como forma de adequar-se às expectativas da sociedade:

visando a evitar a dor, o negro desiste de defender sua “verdade” contra a “verdade” da palavra branca. Expurga de seu pensamento os itens relativos à questão da identidade que ele poderia criar e outorga ao discurso do branco o arbitrário poder de definir o que ele pode e deve pensar sobre si mesmo. (COSTA, 1983, p.13).

Jurandir Costa enfatiza que essa ideologia da cor é, na verdade, uma ideologia do corpo, pois é no controle e vigilância do corpo que se estabelece o racismo. “O sujeito negro, ao repudiar a cor, repudia radicalmente o corpo” (COSTA, 1983, p.05). O racismo, então, age no sentido de apagar os traços de raça neste corpo, apagando a identidade negra. Para Brah (BRAH, 2006), o termo “negro” não necessariamente será construído de forma essencialista, inclusive pelo fato de que pode ter diferentes significados em diferentes contextos. Segundo a autora, “culturas nas diásporas sempre têm sua própria especificidade” (BRAH, 2006, p. 336). Além disso,

o conceito de negro foi mobilizado como parte de um conjunto de princípios e ideias constitutivas para promover a ação coletiva. Como movimento social, o ativismo negro tinha como alvo gerar solidariedade; ele não necessariamente supunha que todos os membros das diversas comunidades negras inevitavelmente se identificariam com o conceito em seu uso britânico (BRAH, 2006, p. 336).

Para Brah (2006), “negro” é um termo especificamente político e constitui um sujeito político, criando uma unidade política contra o racismo. Esse novo sujeito, entre outras coisas, “transformou a política de classe ao interrogar discursos políticos que afirmavam a primazia da classe” (BRAH, 2006, p. 334). Raça encontra-se, muitas vezes, perpassada pela classe, mas

não se deve restringir a análise como se a questão fosse apenas de classe. Angela Davis ressalta que

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 1997, s.p.).

Crenshaw (1991) entende que interseccionalizar não é dividir e desagregar as lutas, mas juntar esforços. É uma base para a formação de uma coalizão, que, por exemplo, una homens e as mulheres negras. Para Brah, em relação aos feminismos, o caminho seria tratar os feminismos negros e brancos “como práticas discursivas não essencialistas e historicamente contingentes”, de forma que mulheres negras e brancas possam “trabalhar em conjunto pela criação de teoria e prática feministas não-racistas” (BRAH, 2006, p. 358).

Vanilda Oliveira (2007, p. 394) ressalta, ainda, que “a afirmação de uma identidade racial é apontada como imprescindível para a militância da mulher negra”, uma vez que permite a tomada de consciência a respeito das relações de poder e endossa a luta contra a opressão. A assunção de uma identidade negra lésbica não tem como única consequência a tomada de consciência e posição na luta, mas também é uma recusa do sujeito em permanecer no lugar de vítima, tomando para si um protagonismo, um lugar de fala e uma perspectiva que se mostra empoderadora para essas mulheres.

3.2 Identidades Lésbicas Negras: percepções e sentidos

Nas narrativas das participantes deste estudo, foram comuns as falas de reafirmação de identidade e articulação com as categorias gênero, raça, sexualidade, classe, idade e religião. São marcas constitutivas da forma como essas mulheres constroem suas identidades, mas também posicionam o sujeito como o outro - o ser hegemônico é homem, branco, classe média, heterossexual -, impulsionando àquela que não se encaixa nessa categoria a não existência, à invisibilidade, à violação de direitos e ao silenciamento. Isso, porém, não ocorre sem resistência.

Mas eu digo e reafirmo: sou mãe, sou mulher, sou negra, sou feminista, eu sou lésbica. Meu lema sempre foi esse (Entrevista com Anaya, 24/01/17).

Anaya, Dara, Makena, Clara, e Samia apresentam um discurso ativista e trazem conceitos próprios dos movimentos sociais, principalmente LGBT e Negro. Jamila e Hova, ao contrário, não participam desses movimentos (declararam-se ativistas pró-adoção apenas). Essa distância do discurso militante é perceptível pelo uso de algumas palavras já preteridas pelo movimento, como “homossexualismo”¹⁰ e “opção sexual”¹¹. Quando questionadas a respeito de como se identificavam em relação à orientação sexual, Hova respondeu rapidamente: “tranquila” – momento em que Jamila a alertou de que, na verdade, ela deveria responder “homossexual ou heterossexual” – embora a própria Jamila tenha se declarado “lésbica”. Tal fato demonstra que, para esse casal, não há diferenças entre se denominarem “lésbicas” ou “homossexuais”. Entretanto, nenhuma das outras entrevistadas usou o termo “homossexual” para se referir a uma mulher lésbica, nem para se referir a si mesmas, em momento algum da entrevista.

Regina Facchini, em suas pesquisas a respeito das vivências de mulheres que têm práticas sexuais com outras mulheres em São Paulo, entre 2003 e 2008, percebeu mudanças na forma de autoidentificação de acordo com estratos sociais e geracionais, sendo as maneiras mais comuns de referência as expressões “entendida”, “homossexual” e “lésbica”, essa última mais frequente em mulheres que se aproximavam do movimento LGBT ou tinham acesso a seu discurso (FACCHINI, 2008). No caso de nossas participantes, para se referir a si mesmas, foi usado predominantemente a identidade “lésbica”, aparentemente por conta da difusão do termo na última década pela visibilidade alcançada pelo movimento LGBT na grande mídia. Em algumas narrativas apareceu também o termo “sapatão”, muito embora este fosse usado mais para tratar da forma como alguém se referiu à pessoa do que como autoidentificação (e na maioria das vezes, de forma pejorativa):

Sempre no começo vai ter: oxe, Anaya agora é sapatão? Mas só ali no começo, mas depois... (Entrevista com Anaya, 05.01.17).

A questão da bissexualidade também apareceu na forma como duas das mulheres decidiram por se apresentar, Dara e Clara. Para ambas, essa forma de se identificar traz problemas na relação com outras mulheres, pois a bissexualidade tende a não ser bem aceita

¹⁰ Sobre o termo “Homossexualismo”: “Termo incorreto e preconceituoso devido ao sufixo ‘ismo’, que denota doença, anormalidade. O termo substitutivo é homossexualidade, que se refere da forma correta à orientação sexual do indivíduo, indicando ‘modo de ser’” (BRASIL, 2016)

¹¹ Sobre o termo “Opção sexual”: “Essa expressão é incorreta. O termo aceito é ‘orientação sexual’. A explicação provém do fato de que ninguém ‘opta’, conscientemente, por sua orientação sexual. Assim como o heterossexual não escolheu essa forma de desejo, o homossexual (tanto feminino como masculino) também não”. (ABGLT, 2010)

nos grupos formados por mulheres lésbicas, ou mesmo pela parceira ou por uma potencial parceira.

Nesse momento da minha vida eu ainda me colocava como lésbica, quando eu tava com Janaína. Aí quando eu terminei com ela eu me posicionei, meu posicionamento como bissexual. Mas esse tempo que fiquei com ela... até porque era bem mais fácil você se colocar como lésbica num ambiente LGBT, muito mais tranquilo do que se colocar como a fuleira do “bi” (Entrevista com Dara, 24/01/17).

Eu acho que [se assumir bissexual] é diferente de você se assumir lésbica ou hetero, porque as pessoas te questionam muito mais quando você se diz bissexual, porque as pessoas não entendem seu desejo direcionado para as duas opções. E aí elas te questionam muito, às vezes acha que é falta de você experimentar algo que tenha sido melhor na sua vida, e por isso você tá indecisa, ou que é falta de vergonha, ou às vezes dizem que ficar com mulher é só pra acompanhar a modinha, que eu sou hetero, que como é que pode, porque eu já tive uma relação muito duradoura com um rapaz, eu namorei quase quatro anos com ele, mas não acabou por conta de eu ter escolhido ficar com mulheres, terminou porque a gente perdeu o interesse, e aí eu fui me abrindo pra outras coisas e passei a ficar com mulher, mas não tem a ver ter terminado com ele pra passar a ficar com mulher, tem a ver com meus desejos, né? E por isso que eu me declaro assim, porque não acho que eu devo por rótulos no que eu sinto, mas já que a sociedade exige que a gente diga, se expresse a maneira que a gente é, então eu acho que às vezes é muito difícil a pessoa compreender, né, essa, essa sua escolha de você ser bissexual, porque acha que é sempre falta de algo, ou que é algum tipo de indecisão, então elas te questionam muito (Entrevista com Clara, 27/03/17).

Essa não aceitação implica na forma como a pessoa decide por se anunciar, principalmente quando ainda está passando pelo processo de descoberta e “saída do armário¹²”, de forma que há uma pressão para que a pessoa “decida”, como se isso implicasse se posicionar do lado do oprimido ou do lado do opressor. A bissexualidade surge, então, como um “estar em cima do muro”, não apenas a respeito da orientação sexual como também sobre de que lado político a pessoa se colocará. Para Anthony Giddens,

a bissexualidade é ainda mais difícil de ser entendida porque parece ser uma mistura de homo e heterossexualidade, comprovando a teoria maior de que a orientação sexual pode se manifestar por vários caminhos e que existe mais de uma possibilidade de relacionamentos afetivo-sexuais. (GIDDENS, 1993, p. 203)

O movimento lésbico vê com reservas algumas definições de sexualidade, como “mulheres que amam mulheres” ou “mulheres que fazem sexo com mulheres”, pois acreditam que isso diluiria e enfraqueceria a identidade lésbica e por extensão, a sua pauta política

¹² “Sair do armário” é uma expressão popular no movimento LGBT para se referir ao processo de assumir publicamente a orientação sexual. Equivalente à expressão *Coming Out* em língua inglesa.

(ALMEIDA; HEILBORN, 2008). Percebe-se que, para almejar a busca de direitos políticos e reconhecimento, faz-se necessária a assunção de uma identidade. E quando essa identidade não é assumida ou não é forte o suficiente, há, como consequência, uma inexistência do sujeito aos olhos do Estado (CAMPOS, 1999).

Apesar disso, mesmo entre as mulheres que se identificam como lésbicas, houve um momento de transição que pode ser percebido pelas participantes como de bissexualidade, como na fala de Samia a seguir:

Teve um momento que eu fiquei sendo bi. Ficava com homem com mulher. Depois eu desisti. Porque quando a gente se envolve com uma mulher, no caso, a mulher, né? a gente que já foi casada com homem, teve toda uma vivência, a gente começa a comparar, as relações, as formas. Então eu me identifico mais com mulher (Entrevista com Samia – 17/03/17).

A questão da identificação de raça/cor também não escapou de causar alguma confusão e conflitos. Na nossa visão de pesquisadora, interessava-nos perceber como se daria essa identificação mais do que se prender a categorias pré-concebidas, portanto deixamos em aberto a livre identificação. O único critério era de que ao menos uma das companheiras precisava se identificar como pertencente à população negra, de acordo com o entendimento do IBGE de que esta população é composta por pardos e negros (embora julgávamos aceitáveis quaisquer variações disso, como as populares autodenominações “morena”, “mulata”, “cor de jambo”, “cor de canela” etc.).

Nas respostas iniciais (com o questionamento direto “como você se identifica em relação à cor/raça?”), Makena, Samia e Anaya declararam-se negras, Dara e Jamila como pardas e Hova atrelou ambas as formas em sua identificação, declarando-se parda/negra. Clara foi a única que se declarou branca.

No momento da declaração, Anaya questionou a companheira Dara sobre se identificar como parda e não como negra - Dara justificou que, na sua concepção, pardas fazem parte da população negra. Outra situação relevante foi o caso de Jamila. Nos contatos iniciais, em uma tentativa de confirmar a declaração de raça das, naquele momento, possíveis entrevistadas, foi questionado se alguma das mulheres do casal era negra. Sua resposta foi que sua companheira era, dando a entender que ela própria não se considerava assim. Porém, quando questionada diretamente se identificou como parda – e em meio à narrativa, referindo-se à cor de sua filha mais nova, comentou: “branca sou eu! Ela é negra!” – de forma que percebemos algum conflito em sua forma de se identificar quanto à cor/raça. Hova, sua companheira, assim definiu sua família, ao trazer a dificuldade da filha adotiva em reconhecer seu pertencimento de raça:

Hawa é que veio um pouquinho ainda com... não aceitando a cor dela, entendeu? A mais velha. Ela veio ainda dizer... eu disse, “filha tu é uma negra tão linda”. Ela dizia, “eu não sou negra, não. Sou morena”. Eu disse, “não, você é negra. Muito bonita por sinal”. Aí a gente foi trabalhando, conversando muito. “Vê, a nossa família é toda misturada, tem Joaquim que parece um copo de leite. Hazika tá meio um prato de papa com canela. Aí tu vem com uma cor de jambo. Eu nem sou amarela nem sou branca, sou parda, sei lá o que é que sou. E Jamila também só Deus sabe. Vê que mistura de cor. E aí ela foi aceitando. Hoje ela se assume que é negra...Fala, fala. Ela externa. Ela consegue externar (Entrevista com Hova, 27.03.17).

A percepção de raça, entre as participantes, perpassa por duas visões: a primeira associa raça à questão da descendência e miscigenação; e a segunda traz raça como algo que se materializa no corpo e fenótipos. Essas visões não foram excludentes – algumas participantes apresentaram a presença de ambas em seus relatos.

Na primeira categoria de descendência e miscigenação, Anaya explicita que, na sua visão, não existem pessoas não miscigenadas no Brasil, de forma que não haveria ninguém totalmente negro ou totalmente branco em nosso país – ainda que ela própria reconheça a identidade negra como forte marcador na constituição de sua identidade.

É porque assim, a gente já tem, pelo menos eu, né, a minha companheira, a gente tem uma cultura, eu tenho uma cultura, que aqui no Brasil, a gente não existe branco e nem existe preto, né? Só existe branco lá pro lado de fora e o negro também, né? Mas assim, eu me considero, assim, o nosso coletivo, eu acho que é 90% de mulheres negras, né? E eu gosto, né? (Entrevista com Anaya, 24/01/17).

(...) como algumas pessoas não entendem esse processo da questão racial no Brasil dizem que eu não sou negra, né? Nega-se meu lugar de negra, e eu me afirmo negra, porque minha família toda é negra. Minha filha é negra, minha mãe, meus avós, todo mundo da minha família é negro. Então eu me assumo dessa forma (Entrevista com Makena, 06/04/17).

Na visão de Makena, é também a descendência e seu pertencimento ao grupo familiar que demarcam sua identidade negra, ainda que nem todas as pessoas de sua família se reconheçam como negras. A identidade negra, a partir de sua assunção, promove a constituição de um grupo que partilha elementos simbólicos e vivências, sendo um processo de construção identitária, mas também de resistência. Porém, essa assunção negra não é um processo automático. Não sendo a identidade negra uma condição dada, para Neusa Souza esse processo exige uma construção, um “tornar-se negro” (SOUZA, 1983, p.77).

O conflito na identificação racial caracteriza a forma como a população brasileira se enxerga e se identifica. O mito da democracia racial, que afirma que no Brasil não há distinção das raças pelo processo de miscigenação ocorrido, tem sido eficiente em

invisibilizar as diferenças e em dificultar o fortalecimento das identidades. Nos Estados Unidos, a classificação étnico-racial é baseada na origem (NOGUEIRA, 1985). Havendo descendência negra, ainda que mínima (“uma gota de sangue”), caberá ao indivíduo essa identidade (e as consequências do racismo). Não há meio termo: ou se é branco, ou se é negro. Já em nosso país, a classificação se baseia em marcas corporais e na aparência – de forma que a intensidade da vivência do racismo varia de acordo com a presença de fenótipos, principalmente cor de pele e cabelo. Mais do que uma ideologia da cor, temos uma ideologia do corpo, agindo no controle e na vigilância (COSTA, 1983).

Para o mestiço, o processo de reconhecimento de raça pode não ser tão fácil – ainda mais em uma sociedade em que o padrão de beleza e de sucesso é “embranquecido”, de forma a impulsionar essa parcela da população a se aproximar mais desse padrão e menos de um reconhecimento de raça. Para Oracy Nogueira (1998, p. 72), “quanto mais a cor da pele se distanciar da negritude, menor os efeitos do racismo” – o que torna menor também a possibilidade de um desenvolvimento de uma resistência. É a partir de uma revalorização das marcas da negritude, com o movimento “Black Power”, nascidos nos Estados Unidos, que marcadores fenotípicos como o cabelo serão alçados ao lugar da identidade e da resistência. “Black Power” passou a designar, mais do que um movimento político, a expressão de um “desejo do povo negro de ter o poder dos seus direitos como cidadãos” (VAUGHAN, 2000, p. 59). Com falas como “Black is Beautiful”, o movimento desperta o orgulho da origem e da raça.

No Brasil, o fenômeno da transição capilar, em que muitas pessoas negras têm assumido e valorizado seus cabelos cacheados e crespos, mostra-se um caminho fecundo para a adoção concomitante de uma identidade racial. Seja porque a pessoa se reconhece negra ao realizar a transição capilar, seja porque a pessoa se percebe negra e busca demonstrar isso em seus cabelos, fato é que essas questões se mostram correlacionadas nas narrativas de assunção da identidade. Dessa forma, é a partir do corpo e fenótipos que o reconhecimento e assunção de identidade primeiro se manifesta e se faz notar.

Eu alisava. Ó, Eu parei de alisar... (...) quando me identifiquei Negra. Que foi num seminário. E foi recente, em 2010. Eu fui pra um seminário, Encontro latino americano lésbico e feminista, na Guatemala. E lá, antes de eu ir, eu alisava meu cabelo, e eu deixei de alisar. Cortei ele bem curtinho e deixei ele crescer. Quando eu tava pra ir viajar, eu inventei de dar um permanente afro. E aí, a mulher deu, além do afro, ela deu a química pra baixar a raiz, e eu não queria baixar a raiz, pelo contrário, eu queria deixar ele mais black(Entrevista com Makena, 06.04.17).

Anaya acredita que esse reconhecimento é importante, a ponto de incentivar outras pessoas a fazê-lo:

Aqui dentro da comunidade mesmo, eu vou... agora mesmo eu tô fazendo um (...) recadastramento, e a gente é obrigado a perguntar, né? A Cor/raça. E o povo negro, preto, e diz 'eu sou moreno claro'. Ai não sou eu que vou dizer, né? Alguns que eu tenho intimidade, aí eu digo. Eu chego e digo. [eles retrucam:] 'Não, Anaya, tu não é negra não, tu é branca, morena clara'. Mas eu, os que tenho intimidade, eu faço. Faço assim, na real mesmo. Mas os que eu não tenho muito, os evangélicos assim, eu só risco lá e acabou-se (Entrevista com Anaya, 24/01/17).

A identidade negra, dessa forma, necessita de um empoderamento que é mais frequente na imersão dos movimentos sociais e nas discussões a respeito de raça – criando um ambiente propício ao empoderamento. No caso das duas participantes candomblecistas, Dara e Makena, a religião é um traço que aparenta compor fortemente sua construção identitária – tanto quanto à raça e por conta dela – de forma que a religião e a raça, nesses casos, atuam em unicidade, tanto para a constituição da identidade, quanto na forma como vivenciam o mundo.

Eu comecei a me envolver, e aí de cabeça no movimento social a partir da minha iniciação do candomblé. Engraçado, com todas as vertentes, a partir do candomblé que eu senti de fato a discriminação. Quando eu cheguei na faculdade com o torso, e que as pessoas olhavam torto, e os olhares e as falas, e enfim (Entrevista com Dara, 17/01/17).

O trabalho que o mito da democracia racial fez no sentido de esconder a cor cai por terra com a adesão a uma religião afro-brasileira: o que antes poderia ser “disfarçado” ou “embranquecido” torna-se algo aparente pelo uso das guias, de torsos e de roupas brancas – e a reação é forte, uma vez que destoa do senso comum que gostaria de não perceber as diferenças. Para Dara, é essa expectativa não consumada que gera ainda mais preconceito e engloba discriminação de raça, sexualidade, gênero e religião:

(...) primeiro da aparência, porque eu tenho essa... essa coisa de além da lésbica, negra, a questão de eu não ser o padrão, né? Estar fora dos padrões da sociedade. Não é aquela, a negra gostosa da globo, a globeleza, não, é um corpinho de quibe, então já foge do padrão, tá mais para a 'mãe preta', é mais pra esse lado, de ser transformada mais nesse estereótipo, e como eu trago na minha identidade já a questão da negritude, de colocar batons de cores fortes, de colocar um pano na cabeça, de trazer junto com isso a minha identidade de matriz africana, de terreiro, de sair com uma guia, de estender na frente de casa roupas brancas. Então assim, para algumas pessoas, 'macumbeira': 'Vixe, além de sapatão é macumbeira!'. (Entrevista com Dara, 24/01/17).

A mulher lésbica negra, para ser aceita na sociedade, deveria então se “embranquecer” e permanecer no “armário”, afastando-se de quaisquer traços que deixassem evidentes sua

raça e sua sexualidade. Para Carneiro, esses efeitos da hegemonia da “branquitude” interferem nas relações sociais concretas travadas pelas mulheres negras, sendo “uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade das mulheres negras, resvalando na afetividade e sexualidade destas” (CARNEIRO, 2003, p.122). No contexto brasileiro, o racismo, por seu caráter histórico, subalternizou a imagem da mulher negra, que estão, frequentemente, vinculadas a representações de servilismo profissional e sexual. Ana Cláudia Pacheco (2013), ao discutir a solidão afetiva da mulher negra¹³, enfatiza que a

mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável (PACHECO, 2013, p. 25).

Na fala de Dara, ela traz sua experiência enquanto mulher gorda, que sofre a pressão da sociedade para que ela se encaixe em um determinado padrão estético, fato comum a muitas mulheres. Porém é interessante perceber que, na percepção da entrevistada, essa problemática sofre a intersecção da raça. Uma vez que o lugar dado à mulher negra em nossa sociedade é hipersensualizado, no estereótipo da “Globeleza” ou da “mulata exportação”, aquela que não se encaixa no padrão desejado para esse papel é relegado a outro estereótipo, o da “mãe preta”¹⁴.

Outras categorias de articulação também vão aparecer nas narrativas como constituintes de identidade, como a idade, as questões de gênero e feminismo e a maternidade¹⁵. O termo feminista foi assumido explicitamente nas narrativas de Anaya, Makena e Samia e implicitamente, no apoio ao movimento de mulheres e em discussões de gênero, por exemplo, nas falas de Dara e Clara. Dara, atuante em movimentos da juventude, coloca esse ponto como constituinte, ainda que de forma temporária, de sua identidade:

Então estou entregando a juventude, (...) aquele troféu, quando eu fizer 30. (...) Mas até então é isso, juventude, mas é juventude negra, mulheres

¹³ Aprofundaremos a questão da solidão da mulher negra ao tratarmos das relações afetivas entre mulheres lésbicas negras, na seção 5 deste trabalho.

¹⁴ Lélia Gonzalez nos traz a origem do estereótipo da “mãe preta”. Ele nasce em Gilberto Freyre, que se refere à mulher negra como a “figura boa da ama negra” que cuida dos filhos da sinhá e “cerca o berço da criança brasileira de uma atmosfera de bondade e ternura” (PRADO JUNIOR, 1976, p. 343). Gonzalez problematiza que esse estereótipo traz uma visão romantizada dessa posição, uma espécie de “colher de chá” dada às negras que exerceram essa função, mas que a mãe preta “não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento” (GONZALEZ, 1983, p. 235). Para Gonzalez, a mãe preta é, unicamente, a mãe, já que é ela quem exerce a criação efetiva da criança.

¹⁵ A discussão sobre identidade materna, porém, será trazida na seção 5 deste trabalho, que tratará das questões da maternidade e da família.

negras, a questão do povo de terreiro, sempre trazendo esse recorte racial (Entrevista com Dara, 24/01/17).

3.3 Processos de descoberta e vivência da Sexualidade

A partir dos anos de 1970, uma atenção tem sido dada aos processos de “saída do armário” e assunção de uma identidade LGBT, com teorias sendo desenvolvidas a respeito das experiências de jovens lésbicas e gays. Entre as teorias mais difundidas, estavam o modelo de Cass e o modelo de Coleman. O modelo interacionista de Vivienne Cass (1979) apresenta seis estágios nesse processo de descoberta e assunção: confusão identitária, comparação, tolerância, aceitação, orgulho e síntese. Já Eli Coleman (1981) divide em cinco etapas a formação da identidade desses sujeitos: *pré-coming out*; *coming out*; exploração; primeiras relações; e integração identitária.

Na visão de Jessica Morris (1997) esses e outros modelos falham em capturar a complexidade das experiências. A autora problematiza que se pense esse processo em “estágios” - a visão de Cass (1979), por exemplo, poderia levar a crer que àquela que não se engajasse no movimento lésbico, buscando a exposição (“orgulho”) ou mantivesse a identidade lésbica como a de maior relevância em sua identidade (sem passar por um processo de “síntese”) não teria alcançado os últimos níveis do processo. Ademais, esses modelos negligenciam a identidade bissexual, já que a percebem apenas como uma passagem na escala, um estágio intermediário (RUST, 1993). Outra crítica diz respeito ao fato de que tais modelos foram criados com base na vivência de homens gays e que não levam em conta as intersecções de outras categorias de articulação, como raça e classe (FRAZÃO; ROZÁRIO, 2012).

Esses modelos também esbarram no fato de que o processo de assunção não se finaliza – o sujeito vivencia, ao longo de sua existência, várias situações do “se revelar”, de forma que é uma constante na vida de pessoas LGBT (SEDGWICK, 2007). Morris (1997) também ressalta que a dificuldade de pensar um modelo esbarra no fato de que não há trajetórias idênticas – nem mesmo duas delas, e concorda com Paula Rust (1993), que afirma que:

this pattern is by no means universal. Variations on this experience are too common to be considered deviations from the norm. The developmental model must be replaced by a social constructionist model of sexual identity formation in which variation and change are the norm. (RUST, 1993, p. 68)

A partir da revisão de diversos modelos e tendo em conta as questões acima elencadas, Morris (1997) aponta quatro momentos frequentes nas visões do *coming out*, que não

necessariamente acontecem em etapas, podendo inclusive acontecer concomitantemente na vida da mulher lésbica. Os momentos são: formação identitária da sexualidade; comunicação dessa sexualidade aos outros; expressão ou comportamento sexual lésbico; e consciencialização lésbica.

Nos relatos de nosso estudo, momentos similares aparecem. Em relação à formação identitária da sexualidade, na infância, na adolescência e por vezes na juventude, há um sentimento de diferença, que pode não ser entendido na ocasião. A juventude e a vida adulta trarão os elementos que permitirão a presença de um estranhamento e de questionamentos a respeito dessa identidade. Em uma busca de si mesmas, as mulheres procuraram um comportamento de experimentação lésbica. Mais conscientes, ocorre um sentimento de libertação, que acontece muitas vezes em paralelo com a comunicação da sexualidade.

Para pensar a saída do armário, é preciso levar em conta que a construção de uma subjetividade será sempre relacionada a um contexto sócio-histórico, de forma que as experiências serão diversas em diferentes períodos de tempo (MORRIS, 1997), como atestam pesquisas que demonstram que a idade da assunção tem se tornado cada vez mais precoce, passando dos 19 a 21 anos entre jovens gays e 21 a 23 anos entre lésbicas da década de 1980; para os 16 anos entre adolescentes da década de 1990 (FRAZÃO; ROZÁRIO, 2012).

Em nossa pesquisa, a idade da assunção pública da sexualidade variou entre as gerações, porém todas elas excedendo os padrões acima citados – o que pensamos ser causado pelo recorte da maternidade e pelo fato de algumas dessas mulheres terem vindo de uma relação prévia de alguns anos com um homem, o que teria “atrasado” a percepção e assunção da identidade por essas mulheres. John Gagnon (2006) aponta que mudanças de orientação sexual entre mulheres são comuns de acontecerem em um estágio mais avançado da vida por conta do não conhecimento da lesbianidade (a falta de modelos da vida cotidiana faz com que essas mulheres não percebam o amor entre mulheres como possível) ou pelo fato de as mulheres estarem sociabilizadas para o amor heteronormativo, o casamento e os filhos. As participantes mais velhas de nossa pesquisa (atualmente com idades entre 39 a 42 anos), assumiram a sua sexualidade entre os 28 e 31 anos; as mais jovens (atualmente com idades entre 24 e 35 anos), entre os 17 e os 24 anos. Isso não significa que, antes dessas idades, não tenha havido nenhum indício de lesbianidade, porém eles não foram compreendidos na ocasião, aparecendo nas falas das entrevistadas como um “sentir-se diferente” e/ou um “estranhar-se”.

O sentimento de diferença costuma ocorrer ainda numa tenra idade, de forma que as meninas e jovens apenas o percebem, mas não sabem o que o ocasiona.

*E também a parte da infância eu não entendia alguns comportamentos que era **diferente** de todas as pessoas, que conviviam ao meu redor... De sentir desejos por meninas, mas não conscientemente, entendeu? Era uma coisa meio que... **na época eu não conseguia entender**, né, na infância e no início da adolescência (Entrevista com Makena, 16/03/17).*

*a gente vai fazer um retrocesso e a gente vê que eu me apaixonei, eu digo hoje que é paixão porque eu sei, eu me apaixonei por uma pessoa da escola minha. Na igreja teve uma menina, da igreja, que eu me apaixonei pela menina, que era paixão mesmo, aquela coisa de você querer ver, de querer tá junto, entendesse? **Aí hoje em dia que a gente percebe** que era, né? Mas eu nunca tive, nunca fui, mas também nunca fui muito fã de homem não, sabe? (Entrevista com Anaya, 05/01/17).*

Fernando Teixeira e autoras (2012) percebem, em pesquisa com jovens gays e lésbicas, ainda na infância/adolescência, esse sentimento de diferença: “ainda que não tenham noção do significado da palavra hetero, homo ou bissexualidade, sentem que não são como os outros, e, invariavelmente, percebem que isso não é bom” (TEIXEIRA et al., 2012, p.21) – essa percepção ocasiona uma sensação negativa a respeito de si mesma, em uma fase em que a criança/jovem não tem as informações nem os instrumentos necessários para lidar com a situação. Além do sentimento de diferença, há também nos relatos uma recorrência da sensação de, uma vez assumida a identidade lésbica na vida adulta, a pessoa passar fatos do passado em revisão e perceber só então, que alguns indícios estiveram lá desde sempre, sem serem percebidos como tal.

O processo de saída do armário propriamente dito, por sua vez, iniciou-se quando as participantes, munidas de mais vivências e informações, passaram a se questionar e o sentimento de diferença retorna como uma sensação de estranhamento.

*“De repente assim tu virasse sapatão?”. **Aí eu sempre lembro da minha amiga Joana e de Aminah, que a gente já nasce**, mas aí há uma fase, um momento, uma fase da vida, que você... eu, na verdade como eu disse para você, no começo, **eu me estranhava**(Entrevista com Anaya, 05/01/17).*

*Não tive crise. Todo mundo me pergunta como foi, porque, e tu endoidou? Não! Depois que eu me assumi, a gente começou **um processo de porquês**, e porquês, e porquês. E assim, eu acho que você não vira! Né? Não é lobisomem pra virar e depois desvirar... Eu acho que é uma condição, acho que você na verdade, **você nasce**. Agora você escolhe querer viver ou não, né?. Então por muito e muito, é ...por esse mundo a fora aí, acho que tem um monte de gente aí, que se identifica, que gosta, e não se permite viver. Então vai viver uma vida infeliz, vai fazer um casamento que não quer, vai construir uma família que não quer e não vai ser feliz, né? Então, assim, eu não tive crise, se é pra ser então vamos ser (Entrevista com Hova, 27.03.17).*

Entre as participantes da pesquisa, o estranhamento foi uma sensação comum, com exceção de Hova, que afirma não ter sentido a emergência de um estranhamento, mas uma busca pelas razões e porquês, o questionamento – também presente nos relatos de outras participantes, como na fala de Anaya acima.

Andrea Lacombe (2010), em sua pesquisa com mulheres lésbicas realizada entre 2006 e 2008 no Rio de Janeiro, apontou para duas percepções do sujeito entre suas entrevistadas: a lésbica “autêntica” e a lésbica por “opção”. No primeiro caso estão àquelas que, durante seus percursos de vida, não mantiveram relações com homens (ou ao menos, não vivenciaram uma conjugalidade). Elas se perceberiam como “autênticas”.

A autenticidade colocada no registro de “ter nascido desse jeito” adquire uma força de verdade e de veracidade irrefutável que outorga certa autoridade sobre aquelas mulheres que, em algum momento de sua trajetória sexual, abandonaram os intercursos heterossexuais em prol dos homossexuais. Assim sendo, se poderia pensar que a autenticidade está atrelada à noção de natural, não como resignação de “não se poder ser outra coisa”, como justificativa de um lugar de fraqueza mas, ao contrário, como legitimação e valor. (LACOMBE, 2010, P. 151)

O segundo viés apontando por Lacombe traria as mulheres que chegaram à lesbianidade após relações estáveis com homens – e o ponto que realçam aqui é o fato de ter o conhecimento do “outro lado” e terem exercido um “poder de escolha”. Nos relatos de nossas entrevistadas, as duas percepções estão presentes. Apesar de todas elas terem tido alguma relação heterossexual anterior, a teoria mais explicitamente expressa pelas entrevistadas seja de que a condição lésbica é inata, “a gente já nasce”. Camila Medeiros (2006), em sua pesquisa etnográfica com uma família lésbica periférica de São Paulo, também relata que esta posição aparece nas falas de suas interlocutoras. A autora percebeu que o discurso da bissexualidade era mais frequente em lésbicas de classe média (do “centro”), enquanto na periferia a assunção de uma lesbianidade era mais penosa e, portanto, seria necessária uma maior estabilização dessa identidade.

O “ser lésbica na periferia” ilumina a concepção do “ser lésbica” na medida em que, para essas mulheres, não se assume lésbica a pessoa que não tem certeza de sua condição. Isso porque o bairro da periferia onde elas moram é caracterizado como de extremo preconceito a lésbicas e gays, e várias situações homofóbicas de agressão física e atentados de morte foram narradas. Por conseguinte, dada a violência que podem vir a sofrer, ninguém parece se arriscar a se assumir lésbica se não tiver certeza de sua condição – a ameaça de violência não seria propícia a um livre experimentar. (MEDEIROS, 2006, p. 539-540)

Na experiência das mulheres de nossa pesquisa, o conflito a respeito da bissexualidade e de como essa posição é vista entre os pares parece confirmar uma maior valorização de uma lesbianidade mais “autêntica” por uma parcela das mulheres lésbicas, ainda que esta

autenticidade não se meça pela ausência de relações anteriores com homens, mas pelo compromisso de, a partir da assunção, apenas se relacionar com mulheres, o que explica o incômodo sentido pelas mulheres que se declararam bissexuais neste estudo. Para Medeiros (2006, p. 541), a bissexualidade ou o “estar lésbica” implicaria, na visão de suas interlocutoras da periferia, em “um esvaziamento do teor político, pois significaria ficar em cima do muro por receio das consequências advindas do ‘ser lésbica’”.

Sobre as relações anteriores com homens, os relatos trazem algumas situações de violências físicas e psicológicas, como aponta a fala de Anaya, além da inexistência do prazer sexual, como traz Makena.

A gente viveu bem até 2003, aí 2003 eu descobri que ele tava me traindo com uma pessoa aqui da comunidade e pronto, aí foi, eu perdoei, a gente viveu bem depois, aí foi aquela coisa, né, ele tentou me matar várias vezes, sofri muito com ele, ele bebia... (Entrevista com Anaya, 05.01.17).

Eu comecei a me questionar algumas coisas sobre sexualidade, né... Que até então eu nunca tinha me questionado e esse questionamento surgiu a partir da minha madrasta, que ela veio me questionar porque eu me relacionava com homem, mas eu vivia me questionando porque eu não conseguia ter prazer sexual (Entrevista com Makena, 16/03/17).

A despeito da ideia de que tais relatos possam apontar para a lesbianidade como meramente consequência da má experiência com homens, é importante enfatizar que experiências de violências ocorrem com mulheres heterossexuais constantemente, sem que com isso haja necessariamente uma mudança de desejo ou de orientação sexual das vítimas. Ainda que algumas mulheres inclusive explicitem a vontade de mudar seu desejo como forma de fugir de relações abusivas com homens, essa vontade, por si só, não é capaz de modificar sua orientação sexual. Para Stéphanie Arc, nos casos de agressões contra mulheres (mais especificamente as de caráter sexual), “não é somente a orientação sexual que é colocada em questão, mas toda a sexualidade” (ARC, 2009, p. 82). Longe de ser uma causa, tais violências, e mesmo a ausência de prazer sexual em relações heterossexuais, refletem muito mais uma situação de desigualdade de gênero, a qual muitas mulheres estão submetidas, do que a uma característica da lesbianidade. Algumas problemáticas nas relações com os homens já trazem, inclusive, traços de caráter lesbofóbico: os ex-maridos de Anaya e Jamila acusavam-nas de serem lésbicas (ainda que nem elas mesmas tivessem percebido, vivenciado ou assumido isso na ocasião). Certo é que tais quebras de confiança em relação aos homens vão influenciar nos compromissos firmados por mulheres, sejam elas lésbicas ou heterossexuais – e tal ideia é a base para o que Adrienne Rich (2010) chamará de “continuum lésbico”, um conjunto variado de experiências de identificação entre mulheres, sejam elas

lésbicas ou heterossexuais, capaz de empoderar as vidas de todas as mulheres. Arc, ao tratar de uma possível correlação entre lesbianidade e violências sexuais, afirma:

Se algumas mulheres, dispostas a amar novamente, se voltam para a homossexualidade, esse não é seguramente o caso de todas. Longe disso. A homossexualidade, na maior parte das vezes, não tem nenhum tipo de correlação com a violência sexual. E, para concluir, é preciso lembramos da seguinte evidência: não se é homossexual porque se detesta ou teme os homens, mas porque se ama e deseja as mulheres (ARC, 2010, p.83).

Para Arc (2009), o fato de muitas mulheres lésbicas terem tido relações heterossexuais anteriores explica-se porque, nas sociedades modernas, tudo condiciona à heterossexualidade, de forma que esta parece ser a única via possível. A heterossexualidade aparece, então, como uma etapa sistemática da vida dessas mulheres, por meio do condicionamento exercido desde a infância. Na visão da autora, é esse contexto que torna válido afirmar que não se nasce lésbica, mas torna-se, e que esse “tornar-se” pode não ser imediato, mas se estender por um período em que a mulher toma contato com a lesbianidade, vivencia a experiência e começa a perceber-se como tal.

Retornando ao processo de saída do armário das mulheres entrevistadas, há, ainda, um momento de conflito interno e uma busca de si. A pessoa percebe que não se encaixa no rótulo heteronormativo imposto pela sociedade, mas nem sempre consegue perceber, imediatamente, onde deve se inserir – e há uma busca em torno dessa tentativa de se encaixar e de definir a si própria, a partir da experimentação de relações lésbicas.

E aí depois só quando adulta que eu vim começar a pensar sobre isso, aí foi um uma reviravolta na minha vida, né? Eu me assumir, quanto lésbica. E quando eu me assumi como lésbica eu tinha 24 anos, foi assim que eu me separei do meu primeiro casamento, né... e aí eu disse não... Se eu não senti desejo por homens, eu devo sentir desejo por mulheres, né... E comecei a refletir sobre isso, foi quando eu me relacionei com a primeira mulher, e aí eu fiquei com uma menina que trabalhava comigo e tal e não gostei... Eu disse: Pronto! Lascou! Não tem como né? Eu sou... sei não, extraterrestre, alguma coisa desse tipo, né? E depois eu disse: Não! Vamos ver com outra pessoa, né, pra ver como é que funciona o processo, né... E aí foi quando eu me identifiquei e me apaixonei... (Entrevista com Makena, 16/03/17).

Aí quando eu fui pro mundo eu comecei, disse, per aí... eu vou descobrir isso, já sei como eu vou descobrir. Foi na época que eu tava com o pai do meu filho, com meu primeiro namorado, com uma menina que eu conheci... saindo com os três, no mesmo dia. Já saindo... eu vou ter que descobrir, por bem ou pelo mal eu vou ter que descobrir (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Sobre as primeiras experiências e relações, Morris (1997) discute a mudança de significado atribuída ao termo “sair do armário”. Em pesquisas realizadas nos anos 1930 a

1950, nos Estados Unidos, o termo “*coming out*” foi utilizado para se referir à primeira relação lésbica (KENNEDY; DAVIS, 1993). Morris, porém, observa que o uso atual do “sair do armário” não está exatamente ligado ao ato sexual ou relação afetiva, estando a identidade lésbica muito mais inclinada a uma convicção política e ideológica, de perspectiva feminista, do que ao fato de estar se relacionando, no momento, com uma mulher. A relação por si só não necessariamente define essa identidade (GROMIDE, 2007). As experimentações, apesar desses fatores, aparecem como possibilidades de descobrir do que se gosta e aprender mais sobre si mesma – e, no caso de nossas participantes - terminam por tecer um caminho para um local onde as participantes podem se encaixar.

Quanto à comunicação da sexualidade, as narrativas trazem as questões do “estar no armário” em oposição a uma exposição da orientação sexual. É importante refletir que o próprio ato de aceitar participar de uma pesquisa como a nossa já permite evidenciar que há uma busca por visibilidade por parte dessas mulheres. A disponibilidade para pesquisas e para a mídia faz parte de sua estratégia de visibilidade, por acreditarem que assim estariam contribuindo para mudanças de paradigmas nas pessoas a quem os resultados dessas pesquisas e produtos midiáticos pudessem alcançar. A proximidade com movimentos sociais parece ser preponderante para o desenvolvimento dessa política de visibilidade, mas mesmo Hova e Jamila, casal de classe média e distante de movimentos sociais, apresentou, a sua forma, uma inclinação para a exposição da lesbianidade visando ganhos sociais – estampando, de tempos em tempos, matérias de jornal com a história de sua família.

Sobre os motivos para a permanência no armário, Samia, única das entrevistadas que não assumiu publicamente sua orientação sexual, relata o medo de que, ao se reconhecer publicamente, haverá possíveis prejuízos em suas relações em sociedade:

*Minha família não sabe, minha mãe é homofóbica doente. Assim, acho que ela deve desconfiar, porque já tem uns sete anos que eu sou separada, e ninguém me vê com ninguém, é meio estranho pra uma pessoa que já foi casada. Meus filhos também não sabem, o pai deles ainda fica atrás, aí eu **tenho medo também de contar pra não ter problemas né?** Ele ficar no meu pé e querer jogar os meus filhos contra mim (Entrevista com Samia, 17.03.17).*

*Eu **tinha muito medo de dizer as minhas amigas**, eu disse depois, porque como eu sou uma amiga muito brincalhona, então eu tinha medo de, de repente, elas pensarem que eu estava dando em cima. Meu medo só era esse (Entrevista com Samia, 17.03.17).*

O medo é uma sensação comum na hora da revelação, uma vez que esse fato pode incidir em conflitos no seio familiar e social, muitas vezes dificultando relações já não tão

fáceis, como a relação com o pai biológico dos/as filhos/as, além de colocar a pessoa em uma situação de marginalização social, sendo excluída de determinados círculos sociais importantes para o indivíduo, como amigos/as e colegas de trabalhos. Samia expressa também o receio de que a revelação termine por, literalmente, “matar sua mãe”: “Porque assim, ela sempre foi a pessoa que me apoiou, e a idade que ela tem, eu acho que eu ia matar ela”. Esse receio se origina no fato de que, ao se revelar, outras pessoas passam a sentir a interferência dessa condição. A família do indivíduo, muitas vezes, relata a sensação de se colocarem, a partir da revelação, juntamente com o parente no interior de um armário social, de forma que a assunção não afeta apenas ao indivíduo.

Quando pessoas gays se assumem em uma sociedade homofóbica, por outro lado, talvez especialmente para os pais ou cônjuges, é com a consciência de um potencial de sério prejuízo provavelmente nas duas direções. O próprio segredo patogênico até pode circular contagiosamente como segredo: uma mãe diz que a revelação de seu filho adulto para ela a mergulhou, por sua vez, no armário em sua comunidade conservadora. Na fantasia, mas não só na fantasia, contra o medo de ser morto (ou desejado morto) pelos pais numa tal revelação, é provável que ocorra a possibilidade, muitas vezes imaginada com maior intensidade, de que a revelação os mate (SEDGWICK, 2007, p. 39).

Outro ponto que pode ser crucial da decisão de assumir publicamente a identidade é a questão financeira – que incide com mais ou menos força dependendo do nível de dependência da pessoa em relação à família:

Todo mundo sabe, desde esse processo, desde que eu contei pra mainha e pras meninas, né, eu não escondia de ninguém, quem ia na minha casa via que eu tinha namorada. “Quem é essa?”, “Minha namorada”, né, e a minha família, a maioria é evangélica, né, mas todo mundo sabe e respeita minha orientação sexual, talvez respeite porque eu não precise financeiramente e emocionalmente deles, né, mas assim todo mundo sabe (Entrevista com Makena, 16.03.17).

Eu assim não tenho problemas com outras pessoas, não fico escondida nem, não ligo para o que as pessoas pensam essas coisas, só com ela [a mãe] mesmo. Até porque ainda moro na casa dela, né? Saí da minha casa e moro com ela e meus filhos (Entrevista com Samia, 17.03.17).

É comum que gays e lésbicas esperem a estabilidade financeira para poderem assumir, para suas famílias, a homossexualidade. Isso garantirá que, na pior das reações, eles possam abrir mão daquele vínculo e continuar a vida, ainda que com perdas emocionais, ao menos com a possibilidade de subsistir. Outro ponto que aparece nos relatos são as experiências de jovens oriundas de cidades do interior que migram para as capitais buscando mais aceitação e fugindo da LGBTfobia que, infelizmente, ainda é mais intensa nessas cidades, por conta do maior conservadorismo. Entre nossas participantes há o caso de Clara

(do interior da Bahia), que se mudou para Recife para morar com Makena; e Dara, de uma cidade do interior pernambucano, que veio estudar em Recife, onde se reconheceu bissexual e decidiu por fixar residência.

Outro ponto citado como motivo para a permanência no armário é o fato de a pessoa não ter encontrado, ainda, alguém por quem “valesse a pena” correr os riscos de uma assunção pública. Há, nessa perspectiva, o caráter do amor que dá significado ao processo de saída do armário.

*E eu ainda não assumi, porque eu ainda num, **num conheci uma mulher que eu possa dizer assim, eu vou me assumir por ela.** Porque eu sei que vai ter alguém que vai me dar um apoio. Pois assumir por se assumir, eu não vejo graça nenhuma nisso* (Entrevista com Samia, 17.03.17).

*nunca tinha encontrado alguém que me fizesse dizer que **valia a pena e assumir essa postura*** (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Para Amorim (2013), a assunção de um relacionamento também aparece como uma das motivações para a publicização da lesbianidade:

Para aquelas que “se sabiam lésbicas desde pequenas” esse processo ocorreu cedo, muitas vezes quando ainda viviam com seus pais. Para outras, que tiveram suas experiências lésbicas posteriormente à adolescência e que já se encontravam mais independentes da rede familiar o ter de assumir-se veio mais em função de outras prerrogativas, como a vida conjugal ou ainda a maternidade (AMORIM, 2013, p. 55).

Uma característica importante do “armário” LGBT é que, mesmo entre as pessoas que tornaram pública sua orientação sexual, “há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas.” (SEDGWICK, 2007, p.22). O processo de saída do armário, assim, não tem fim, sendo revivido e revisitado - a cada nova interação social cria-se um novo armário a ser quebrado. O indivíduo questiona se deve fornecer a informação à outra pessoa, se é relevante fazê-lo e quais prejuízos pode ter ao finalmente revelar sua condição. Isso faz do armário uma instituição que marca a experiência de pessoas LGBT em uma sociedade LGBTfóbica.

Sobre a questão desse armário que se faz cotidiano, encontramos algumas posições entre as entrevistadas. A maioria das participantes procura publicizar a sexualidade sempre que tem oportunidade, mostrando um posicionamento político, uma vez que, na percepção delas, essa exposição pode provocar mudanças estruturais na sociedade, abarcando não apenas elas, mas o restante da população lésbica. Por outro lado, há também, nos relatos, a colocação desse assunto como pertencente ao âmbito privado, de forma que há momentos em que as mulheres preferem não expor ou apenas expor quando perguntadas.

Aí lá tem também as redes sociais, tem os primos, tem essas coisas todas... e eu nunca fui muito de me esconder, sabe? As pessoas perguntam. Eu também não vou ficar, “Ó, muito prazer, meu nome é Dara, eu sou bi... eu sou lésbica” (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Eu sou meio demente em relação a isso. É sério. Eu não me importo muito com os que os outros acham, não. Mas assim, geralmente olham assim, meio estranho, você vê pelo semblante, né? “Tua mãe?! Como é que pode?”. Quando eu tô, por exemplo, com Hawa, Hawa é a mais morena. “Tua mãe? Tua mãe?”. Fica assim, “tua mãe?”, querendo explicações, mas.... Eu não dou. Hawa não dá. E todo mundo fica com aquelas interrogações na cabeça, perguntando, né? “Hã?” Às vezes, tem aquele que... “Teu marido é negro, é?” Aí eu, “não!”. Também nem digo que é marido, que é mulher. Quem já tem aproximação, que já me conhece, já sabe. Quem não me conhece, deixo pensar o que quiser, sabe? Não dou muita satisfação, não (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

O caminho da visibilidade, porém, foi a forma mais frequente de lidar com suas identidades e as relações com a sociedade encontradas nos relatos. As participantes colocam-se politicamente em um lugar de expor suas identidades, e percebem essa atitude como uma forma também de se proteger da discriminação e de reduzir os preconceitos – acreditando que as pessoas, ao conviver com mulheres como elas, podem desenvolver a empatia necessária para alcançar outra percepção a respeito do diferente, ao “fazer-se ver pela sociedade em geral, postulando para si uma identidade que se afaste progressivamente da possibilidade de estigma” (ALMEIDA; HEILBORN, 2008, p. 231). Amorim (2013, p. 55) também percebe a “necessidade de publicizar a sua homossexualidade” como um marco que une as mulheres de seu estudo.

Inclusive, todo local que eu vou, eu faço questão de dizer que sou lésbica. Tem até uma amiga minha, minha ex mesmo, ‘não, mas não precisa tu...’. Não, em qualquer lugar que eu vou, eu digo. Sou mulher, sou feminista, sou negra, sou lésbica, sou mãe (Entrevista com Anaya, 24/01/17).

Então, quando eu vim, quando eu entrei na universidade, que eu me assumi publicamente, né? Que eu disse que era lésbica, me considerava negra, feminista, tudo mais. Houve um, tipo, um “como assim, ela já chega dizendo essas coisas”, né? (Entrevista com Makena, 06/04/17).

Tanto Anaya quanto Makena relatam que o comportamento de evidenciar essas facetas de sua identidade costuma surpreender a quem ouve, mas para elas, essa publicização assume uma função política de não se deixar apagar, de marcar sua existência. Ambas são militantes de um coletivo de mulheres lésbicas negras e percebem a autoidentificação como forma de promover visibilidade. Apesar de Hova não ter inserção em movimentos sociais, apresenta uma posição similar a respeito. Para ela, é necessário tratar do assunto com

naturalidade, pois, em sua visão, o comportamento contrário seria como assumir que há alguma anormalidade em sua existência.

É engraçado que por mais atual que seja, mas quando a gente chega nos lugares, as pessoas acham que a gente se coloca como constrangida, e no decorrer do tempo a gente foi trabalhando muito isso, né? E viu que a gente precisa se desvincular disso, pra que as coisas comecem a ficar mais leve, né? E até pelo fato da adoção, pra quando as meninas chegassem, não pensar que era uma coisa errada, que é uma coisa que não se pode falar... Então a gente começou a trabalhar (Entrevista com Hova, 20/02/17).

Todavia, um contraponto precisa ser feito à posição da busca de visibilidade. Essa compreensão pode levar ao pensamento de que o estigma é uma reação ao desconhecido, de forma que bastaria à sociedade conhecer para extirpar esse preconceito. Para Gláucia Almeida e Maria Luíza Heilborn,

Trata-se de uma abordagem do estigma bastante simplificadora, pois exclui a influência de ideologias e posicionamentos francamente conservadores na composição de processos de estigmatização, circunscrevendo seu enfrentamento ao plano da informação e da “visibilidade”. Daí se poderia deduzir que, para uma sociedade sem estigma, bastaria que todas as identidades fossem hipervisíveis e exaustivamente descritas (ALMEIDA E HEILBORN, 2008, p. 231)

Não se trata de negar a visibilidade como um caminho para o enfrentamento do preconceito, mas de não pensá-la como única estratégia política, ainda mais quando tal visibilidade pode desencadear riscos de agressões lesbofóbicas. É compreensível que algumas pessoas optem por “se resguardar”. Apesar dessa reflexão, não se pode negar que foi por esse caminho que muitos dos direitos atualmente concedidos à população LGBT foram conquistados. Entre os relatos, a busca de direitos foi outro motivo referenciado pelas participantes para a exposição. Esse discurso reflete o alcance de direitos a partir de uma crescente demanda de legislação e pressão exercida nos governos pelos movimentos e ativismos LGBT e de Direitos Humanos no Brasil nas últimas duas décadas. Hova e Jamila, inclusive, oficializaram sua união no mesmo ano em que o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu que as uniões entre pessoas do mesmo sexo partilhavam dos mesmos direitos e deveres decorrentes da união entre homem e mulher, e sua fala traduz a necessidade de expor a identidade para ver reconhecido seus direitos:

eu deixei muito claro no meu ambiente de trabalho, né? Muito claro mesmo. (...) Então é direito meu, então eu vou casar, vou casar no papel, quero meus três dias de licença. Coloquei Jamila no meu plano de saúde da empresa, sabe? Então, hoje, hoje não, desde sempre eu fui muito aberta (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Um último momento citado por Morris (1997) nos processos de *coming out* diz respeito a uma consciencialização lésbica. Essa condição se refere às interações do indivíduo com o movimento LGBT, com seus pares e com o feminismo. Nem todas as lésbicas, porém, estão imersas nessas discussões e locais, de forma que esse momento pode não ser evidente em todas as vivências. Entre nossos casais, Hova e Jamila não se identificam como feministas ou militantes LGBT, de forma que essa consciência lésbica aparece ainda como uma experiência mais individual do que coletiva em suas falas.

Sobre a política da visibilidade e a adesão ou não por outras lésbicas negras, Anaya vai questionar àquelas colegas que, mesmo inseridas em movimentos sociais, preferem não expor sua sexualidade. Já Samia, ainda no “armário” em relação à família, acredita que essa exposição não deve ser imposta nem seria tão necessária assim, por fazer parte de uma área privada da sua vida e que não aloca tudo que ela é enquanto pessoa – nem minimiza sua necessidade de respeito.

E assim, eu, quando a gente fazia parte do coletivo, só eu me identificava como lésbica e todas eram negras, né? E assim, tinham algumas companheiras que eu sabia que eram, e tinha algumas que assim, eu achava que era, e assim, ninguém se colocava como lésbica. Aí, quando eu fui ter a roda, a primeira vez, eu, “oxente, só eu que sou lésbica?”. Porque ninguém... porque pediram para dizer, né? Quem quisesse dizer, né? (Entrevista com Anaya, 24/01/17).

Qual a importância? Eu acho que seja importante, não a questão da identidade lésbica, mas o que você é. Não devo nada a ninguém, a não ser a minha mãe, né? Mas de poder dizer e de ter o respeito das pessoas, porque eu não vejo Anaya como lésbica, eu vejo ela como pessoa, eu vejo as meninas, cada uma como pessoa. E a gente tem que ser respeitada pelo que a gente é (Entrevista com Samia – 17/03/17).

Quanto à relação da exposição da sexualidade entre as mulheres negras, na literatura são comuns os relatos de que, uma vez a pessoa vivenciando a identidade negra, é difícil a abertura para se afirmar também enquanto lésbica, pelo receio de ter outra frente de luta e fonte de discriminação a ser combatida (ALMEIDA, 2008; OLIVEIRA, 2006). A raça, embora possa ser minimizada ao emular uma imagem mais próxima de padrões brancos, não pode ser totalmente apagada da imagem, de forma que sua assunção se torna menos negociável. A sexualidade, porém, pode ser mais facilmente “guardada no armário”, tornando opcional a assunção. Há ainda a possibilidade de que a homossexualidade da mulher negra seja vista, por seus pares negros, como desonra à cor/raça (MARCELINO, 2016).

A assunção lésbica negra tem, então, o caráter de quebrar expectativas a respeito desses lugares e de fazer fluir um orgulho que caracteriza a adoção dessas identidades como

bandeiras de luta e de contestação, de forma que, quando a mulher lésbica negra orgulhosamente se assume, “ela frustra as expectativas de que um sujeito marcado pelo gênero “dominado”, pela raça “inferiorizada” e pela sexualidade “anormal” seria uma mera vítima das desigualdades sociais” (OLIVEIRA, 2007, p. 400). E, a partir desse reconhecimento, emerge uma sensação de libertação.

A coisa veio aflorar aqui, depois que eu tava aqui, com dezessete anos. Aí depois da primeira, foram várias e várias meninas que eu fiquei, mas, foi a partir de minha libertação (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Eu não escondia pra ninguém que eu tava me relacionando, apesar de eu vim de uma formação evangélica, né, e eu participava da igreja, eu era dirigente do círculo de oração, né... Então, assim, para algumas pessoas foi um choque, né, porque achavam que eu era aquela mulher tradicional e tal, mas pra mim foi algo libertador, refletir, inclusive refletir sobre a sexualidade, sobre o meu corpo mesmo, a sexualidade a partir não da sua relação com o outro, mas a relação comigo mesma, a questão do toque, a questão do se autoconhecer, né... Então foram processos que eu vivenciei a partir dos vinte e quatro anos e quisera que tivesse sido desde a adolescência (Entrevista com Makena, 16.03.17).

O que parece ser constante, porém, nas narrativas analisadas é a ideia de que, ao assumir essas identidades, houve uma mudança mais ampla nas formas como essas mulheres passaram a perceber o mundo – e a ser percebida no mundo.

Assim, pra mim foi uma descoberta, assim, muito grande e foi uma construção de identidade na minha vida, que serviu pra repensar todas as minhas bases que eu tinha, que eu achava que eu tinha, né, de formato de família, de formatos de relações, até de amizade, todo modelo machista, heteronormativo, né... (Entrevista com Makena, 06/04/17).

Contrariando a afirmação de que a lesbianidade seria uma condenação a uma infelicidade, por conta dos enfrentamentos e discriminações que a lésbica vive em nossa sociedade, Arc (2009) afirma que pode ser uma grande fonte de prazer finalmente “compreender quem somos realmente e porque não éramos plenamente felizes antes, ter a coragem de dizer isso, de fazer as escolhas necessárias, saber que estamos no caminho certo” (ARC, 2009, p. 122-123). A tomada de consciência e a assunção pública também permite que mulheres lésbicas se conectem, formando redes e possibilitando o pertencimento a um grupo.

A percepção das identidades pelas mulheres entrevistadas deixa emergir o caráter de constituição das subjetividades dessas mulheres interseccionalizadas por gênero, raça e sexualidade. Evidencia-se o processo de “tornar-se” mulher lésbica negra em uma sociedade que induz ao embranquecimento e à permanência no armário, que tem como consequência a construção de resistência e empoderamento vinculados a essa assunção. Essa busca de si,

porém, não é isenta de conflitos e nem é automática: há um caráter de processo e ideias conflitantes podem conviver nas percepções dos sujeitos, que permanecem em construção.

As vivências de saída do armário demonstram a necessidade de interseccionalizar a discussão, uma vez que questões como condições financeiras, pertencimento de raça e a vivência da maternidade podem influir na opção por se revelar ou se esconder – embora reste evidente o desejo dessas mulheres de visibilizar, como ferramenta política, sua orientação sexual, em um enfrentamento às normas heteronormativas da sociedade.

A mesma diferença que serve como base para essa construção de identidade baseada na agência e na resistência, pode, porém, gerar desigualdades. Na próxima seção discutiremos como a teoria interseccional discute as questões da diferença e da desigualdade, apresentando, em seguida, as experiências de discriminação e violências trazidas pelas mulheres entrevistadas, assim como suas estratégias de resistência.

4 INTERSECCIONALIDADE NA VIVÊNCIA DE MULHERES LÉSBICAS NEGRAS – IDENTIDADE, DIFERENÇA E DESIGUALDADE

Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negras/o, porque milhares de lésbicas e gays são negras/os. Não existe hierarquia de opressão.

Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frentes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você (LORDE, 2012, p.02)

Nesta seção, será apresentado um histórico do conceito de interseccionalidade, de suas origens no ativismo feminista negro a sua difusão na academia de perspectiva feminista. A seguir, trataremos das diferentes abordagens das perspectivas interseccionais, suas aplicações e seus limites. Por fim, discutiremos o caráter peculiar das discriminações e violências sofridas pelas mulheres nos contextos de gênero, raça e sexualidade, apresentando as narrativas de nossas participantes, que trazem suas experiências em diversos âmbitos de suas vidas.

4.1 Interseccionalidades e diferenças

Audre Lorde, escritora caribenha-americana e feminista interseccional, expõe, na epígrafe desta seção, o caráter específico da vivência de mulheres lésbicas negras. Dentro da comunidade negra, essas mulheres são percebidas como mulheres lésbicas. Dentro da comunidade LGBT, são percebidas como mulheres negras. É como se não houvesse um lugar próprio, onde suas vozes tivessem protagonismo nas estruturas por meio das quais os movimentos identitários se constituem. Não é uma opção, porém, esquecer uma parte do que se é, privilegiar alguma parte de si, quando as situações cotidianas com as quais se depara incidem sobre o conjunto das coisas que se é.

Para enfrentar o desafio dessa complexidade identitária e de opressões, a interseccionalidade surge como uma forma de, ao mesmo tempo, considerar todas as facetas que constituem a identidade de determinada posição interseccional, sem apagar a ação de cada faceta em particular ou impor a uma única faceta todo o peso da opressão. É necessário

desagregar para buscar uma melhor compreensão, mas sempre considerando seu caráter indivisível e inseparável.

As primeiras referências a uma experiência simultânea no que tange às vivências de diferentes categorias começa a aparecer, nas décadas de 1960 e 1970, nas falas de ativistas do feminismo negro. Patricia Hill Collins (2017) denuncia como as narrativas a respeito da emergência do conceito de interseccionalidade comumente atribuem à Kimberlé Crenshaw sua criação na década de 1980, apagando os legados de diversas ativistas e pesquisadoras anteriores, como o livro “The Black Woman”, escrito nos anos 1970 por mulheres afro-estadunidenses, em que já se percebia uma interseccionalidade implícita na visão de que “as mulheres negras nunca ganhariam sua liberdade sem perceber sua raça, classe e gênero” (COLLINS, 2017, p.08). O coletivo *Combahee River*, formado por mulheres lésbicas afro-estadounidenses, na década de 1970, também já externava sua percepção de que não havia como separar gênero e raça na forma como elas vivenciavam o mundo, em seu manifesto “A Black Feminist Statement”:

Nós acreditamos que a política sexual sob este sistema patriarcal se assenhora da vida das vidas das mulheres Negras tanto como a política de classe e raça. Também achamos difícil separar a opressão de raça, da de classe e da de sexo, porque em nossas vidas as três são uma experiência simultânea (COLECTIVE COMBAHEE RIVER, 1977, p. 05).

No Brasil, o ativismo também já apresentava uma percepção dessas intersecções, que começava a chegar à academia pela voz de pesquisadoras negras comprometidas com as discussões de gênero e raça, como Lélia Gonzalez, Jurema Werneck e Sueli Carneiro. Lélia Gonzalez foi uma forte precursora, sendo responsável por pleitear o lugar da mulher negra nos debates de raça e gênero, ao articular racismo e sexismo em artigo apresentado à ANPOCS já em 1984:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Segundo Collins, o conceito de interseccionalidade chegará à academia para legitimar o campo até então denominado apenas de “estudos de raça/classe/gênero”, oferecendo “um termo guarda-chuva reconhecível, que fixava essas relações dinâmicas de modo a tornar o campo compreensível nas normas acadêmicas de autoria, propriedade e descoberta” (COLLINS, 2017, p.10). Entre as principais teóricas que trabalham com interseccionalidade,

duas vertentes podem ser concebidas. Baukje Prins (2006) categorizou como abordagem sistêmica/estrutural e abordagem construcionista a essas duas formas de conceber e pensar a articulação de categorias. A abordagem sistêmica surge predominantemente nos Estados Unidos e preocupa-se principalmente com os efeitos do sistema na formação das identidades. Nessa perspectiva surgem vozes relevantes como Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, entre outras (PLATERO, 2012; HENNING, 2015).

Ao final dos anos 1980, os trabalhos de Kimberlé Crenshaw difundiram o termo interseccionalidade para tratar das questões que envolviam a interação de diferentes categorias, especialmente gênero e raça. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics" (1989) e "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color" (1991) tornaram-se textos seminais para a discussão a respeito dos aspectos interseccionais na construção dos sujeitos e na vivência da desigualdade.

Para Crenshaw (1991), há duas formas de atuação de aspectos interseccionais na manutenção da opressão contra mulheres que se encontram nos eixos de intersecção. A primeira forma seria a "Interseccionalidade Estrutural", que determina, estruturalmente, como se dará a vivência do sujeito interseccionado por gênero e raça, e na maioria das vezes, classe. A autora utiliza como exemplo a situação de mulheres que sofrem violência doméstica em Los Angeles e de como as políticas instituídas (produzidas a partir de uma perspectiva da mulher branca) são incapazes de atender às demandas de mulheres negras e pobres que buscam assistência, por não levar em conta as vulnerabilidades que são inerentes a esse grupo de mulheres. A segunda forma seria a "Interseccionalidade Política": estando a mulher negra inserida em ao menos dois grupos políticos distintos que muitas vezes têm agendas diferentes ou conflitantes, essa condição termina por gerar um desempoderamento com o qual homens negros e mulheres brancas não precisam lidar, impedindo o desenvolvimento de um discurso próprio das mulheres negras e acentuando suas vulnerabilidades. Na perspectiva da autora, a não abordagem dos aspectos interseccionais poderia levar a violações de direitos, inclusive no interior dos movimentos sociais. Para a autora, ignorar as diferenças intragrupo gera tensões dentro dos próprios movimentos sociais e identitários, de forma que os grupos falham em representar alguns de seus elementos. Isso aconteceria porque o privilégio branco e masculino, por ser implícito, termina não sendo perceptível para aqueles que o detêm. É o caso do movimento negro que falha ao não abarcar a pauta das mulheres negras e ao questionar quando uma demanda das mulheres se sobressai no movimento, como se as questões de gênero não importassem ou fossem questões menores; ou ainda quando uma

mulher negra assume um papel de liderança e é questionada por não representar o grupo como um todo. Da mesma forma, na visão da autora, o feminismo estaria fracassando em dar voz a mulheres interseccionalizadas por gênero, raça e classe, de forma a deixá-las em um lugar sem discurso (CRENSHAW, 1991).

Na perspectiva de Crenshaw, a interseccionalidade seria uma forma de mediar a tensão entre a reafirmação de identidades múltiplas e a necessidade de desenvolver políticas identitárias. A autora acredita que algumas interpretações pós-modernas de identidade podem distorcer o conceito de construção social da identidade e sua relevância política, como na afirmação infundada de que, ao considerar que as identidades sejam todas socialmente construídas, não existiria algo que se possa chamar de “negro” ou “mulher”, e, portanto, não haveria sentido em continuar utilizando essas categorias. Crenshaw condena essa distorção porque, apesar de entender as categorias “negro” e “mulher” como socialmente construídas, isso não significa que não haja resultados materiais na forma como as pessoas que são incluídas nessas categorias vivenciam as relações sociais. Há um ponto, porém, que Crenshaw acredita que a discussão pós-moderna poderia contribuir: “the way power has clustered around certain categories and is exercised against others” (CRENSHAW, 1991, p. 1297). Importa então, entender como essas categorias agem no sentido de promover privilégios e criar hierarquias de poder.

Collins (2015) chama atenção para a necessidade de não enxergar essas categorias como somatórias ou aditivas, mas sim imbricadas. Para a autora, “aderir a comparações e hierarquizações de opressões – o proverbial ‘sou mais oprimido que você’ – nos prende em uma perigosa dança em que competimos por atenção, recursos e supremacia teórica” (COLLINS, 2015, p. 14). A posição “ou/ou”, usada para categorizar as pessoas dentro de caixas binárias (homem/mulher; branco/negro; heterossexual/homossexual, etc) é problemática porque o ser não deixa de ser uma coisa para ser outra. Collins enfatiza que nossas identidades são “ambas/e”: “eu sou ambos: professora universitária e mãe – eu não paro de ser uma mãe quando deixo meu filho/a na escola, ou tampouco esqueço tudo que eu aprendi quando limpo uma privada”(COLLINS, 2015, p. 17). Insistir em uma posição “ou/ou” impossibilita a posição “ambos/e” – e invisibiliza o fato de um mesmo indivíduo ser, simultaneamente, oprimido e opressor, de acordo com as categorias que lhe interseccionam.

O problema da abordagem sistêmica/estrutural, para Adriana Piscitelli(2008), é a fusão das ideias de diferença e desigualdade, unindo em um mesmo espaço, por exemplo, raça e racismo. Isso ocultaria a capacidade de resistência e a possibilidade de empoderamento que pode advir do pertencimento a uma identidade.

As teóricas da segunda vertente, a abordagem construcionista, posicionam-se por pensar a interseccionalidade a partir do conceito de diferença. Composta por teóricas principalmente radicadas no Reino Unido, essas autoras apresentaram uma visão mais próxima da noção foucaultiana de poder, percebendo a capacidade do sujeito interseccional de exercer um poder de agência e construir sua identidade social. É o caso das escritoras Anne McKlinctock e Avtar Brah, além de Stuart Hall (PLATERO, 2012; HENNING, 2015).

Brah partirá do conceito de diferença para discutir as questões da interseccionalidade – para tanto, a autora aponta quatro maneiras de perceber a diferença: a diferença como experiência, como relação social, como subjetividade e como identidade. A experiência é apresentada como um conceito-chave do feminismo – visto aqui não como uma realidade pré-determinada, mas como uma construção cultural. A autora enfatiza que a experiência individual não reflete a experiência coletiva, ainda que dialoguem: “o sujeito adquire significado em relações socioeconômicas e culturais no mesmo momento em que atribui significado dando sentido a essas relações na vida cotidiana” (BRAH, 2006, p. 362). Assim, a experiência sempre será uma interpretação e demandará ser interpretada (SCOTT, 1991). Já a diferença enquanto relação social é a perspectiva que coloca as questões como estruturais, apontando para “um passado e destinos coletivos compartilhados” (BRAH, 2006, p. 362), tratando dos percursos históricos que produzem as diferenças e a construção das identidades de um grupo. Experiência e relação social devem ser entendidas como não habitando diferentes lugares dentro dessas discussões, sendo melhor entendê-las como coabitando esses espaços. Ao tratar da questão das subjetividades, Brah retoma os embates epistemológicos sobre as concepções de sujeito, para nos confrontar com a ideia de que ainda nos faltam

molduras conceituais que possam tratar plenamente a questão de que os processos de formação da subjetividade são ao mesmo tempo sociais e subjetivos; que podem nos ajudar a entender os investimentos psíquicos que fazemos ao assumir posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas (BRAH, 2006, p. 370).

Por fim, Brah discute a diferença como identidade. Para a autora, as identidades são “marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito”, estando em permanente processo de construção e reconstrução (BRAH, 2006, p. 371). A identidade é, então, relacionada às questões da experiência, das relações sociais e da subjetividade.

Para Henning, a abordagem construtivista “aborda os efeitos coercitivos das relações de poder através das interseccionalidades, mas ao mesmo tempo preocupa-se com os pontos de fuga, de resistência e agência que práticas interseccionais igualmente podem produzir”

(HENNING, 2015, p. 114), e esse é um caminho desejável para o trabalho com as categorias de articulação. Trata-se, para o autor, de

evitar uma análise engessada no âmbito de estruturas absolutas que condicionariam identidades e subjetividades, criando sujeitos meramente subalternos, submetidos, invisibilizados, silenciados e desempoderados. É importante ressaltar, no entanto, que obviamente nem todos os sujeitos estabelecem táticas agenciais sempre bem sucedidas, assim como não se propõe aqui, de modo algum, que se ignore ou se secundarize, a priori, o impacto das estruturas sociais na formação de identidades, subjetividades e na própria capacidade de agência (HENNING, 2015, p. 117).

Brah (2006) acredita que devemos atentar não para a diferença em si mesma, “mas a quem define a diferença, como diferentes categorias de mulheres são representadas dentro dos discursos da ‘diferença’ e se a ‘diferença’ diferencia lateral ou hierarquicamente”(BRAH, 2006, p. 358). A partir dessa visão, a diferença não necessariamente será um marcador de hierarquia e opressão. Focalizar apenas os efeitos “pode tornar invisível a operação de tais processos ideológicos e materiais, assim dificultando nossa compreensão das complexas bases das desigualdades” (BRAH, 2006, p. 354). Dessa forma, a mesma posição interseccional que gera a desigualdade pode funcionar como catalisadora de uma agência política e da construção de novas formas de resistência.

Jasbir Puar (2011), porém, chama atenção para o fato de que, ao contrário da abordagem sistêmica, a interseccionalidade entre as teóricas radicadas no Reino Unido não nasceu no seio dos movimentos sociais. O interesse dessas teóricas pela interseccionalidade demonstra um reconhecimento tardio da necessidade de discussão das questões de raça e, assim, a manutenção de um viés euro-americano se mantém em relação aos estudos de mulheres e da história do feminismo.

Outro posicionamento relevante quanto à interseccionalidade partiu de pesquisadoras materialistas. Danièle Kergoat (2010) discute o tratamento “cartográfico” dado aos dados interseccionais e a possibilidade de isso levar à naturalização das categorias analíticas, mascarando as relações sociais. Para a autora, as categorias utilizadas na análise interseccional não se referem a relações sociais, e ainda assim são colocadas em um mesmo plano de análise. Segundo Helena Hirata,

o ponto essencial da crítica de Kergoat ao conceito de interseccionalidade é que tal categoria não parte das relações sociais fundamentais (sexo, classe, raça) em toda sua complexidade e dinâmica (Hirata, 2014, p. 65)

Na visão de Kergoat (2010), há, no uso do conceito de interseccionalidade proposto por Crenshaw, uma valorização da categoria raça em detrimento da categoria classe. A

problemática disso perpassaria pela rigidez da posição social nessas análises - “as posições não são fixas; por estarem inseridas em relações dinâmicas, estão em perpétua evolução e renegociação” (Kergoat, 2010, p. 98). A partir dessas críticas, Kergoat (2010) defende a consubstancialidade das relações sociais: as relações que descreve seriam consubstanciais por gerar experiências que não podem ser separadas (a não ser com o intuito da análise) e coextensivas por se coproduzirem mutuamente, construindo-se de maneira recíproca. Hirata entende que essa controvérsia é causada pelo que irá chamar de “interseccionalidade de geometria variável”:

Assim, se para Danièle Kergoat existem três relações sociais fundamentais que se imbricam, e são transversais, o gênero, a classe e a raça, para outros [...] a intersecção é de geometria variável, podendo incluir, além das relações sociais de gênero, de classe e de raça, outras relações sociais, como a de sexualidade, de idade, de religião etc. (HIRATA, 2014, p. 66)

O receio de Kergoat é que essa multiplicidade de categorias seja responsável por uma fragmentação, que poderia, em sua visão, levar à manutenção e reprodução de violências. Compartilhamos, entretanto, da visão de Raquel (Lucas) Platero (2012): não se trata de colocar a sexualidade em um lugar privilegiado em relação às já clássicas discussões de gênero, raça e classe, mas de escolher, de forma consciente e estratégica, alçar, de dentro do mar dos “etcéteras” intermináveis, a sexualidade a um lugar visível. Para o autor, “estudiar aquellas sexualidades tildadas de ‘abyectas’, o ‘pretenecientes a los márgenes’, o ‘dissidentes’“, no debe entenderse como uma tarefa menor, porque justamente son estas sexualidades las que nos ayudan a entender como funciona el poder y el privilegio em todas las sexualidades y em todas las personas” (PLATERO, 2012, p. 18). Entendemos que a eleição da sexualidade pode nos auxiliar a compreender o local interseccional que mulheres lésbicas negras experienciam, assim como o estudo das sexualidades dissidentes podem contribuir para as discussões da interseccionalidade.

No contexto latino-americano, as discussões a respeito de raça, a princípio, giravam em torno dos processos de miscigenação. No Brasil, o mito da democracia racial foi responsável pela crença de que, por conta da miscigenação presente na população, não se poderia falar de racismo ou de identidade negra, uma vez que não existiriam brancos, negros e índios, sendo todas/os as brasileiras/os descendentes das três raças/etnias. Mas esse fato não significa que a realidade não se mostrasse estruturalmente racista para aqueles que traziam traços, nos corpos, de origem negra. Historicamente o sexismo atuou criando grandes diferenças nas vivências de mulheres brancas e mulheres negras, de forma que as relações historicamente desiguais de raça e gênero perpetuam desigualdades por conta do mito da

democracia racial. Mara Viveros Vigoya (2008), ao tratar da trajetória do conceito de interseccionalidade na América Latina, percebe distintas visões, como a ideia de que a interseccionalidade não traria nada de novo que as mulheres latino-americanas já não soubessem, uma vez que suas experiências já traziam a percepção de simultâneas e intersectadas formas de opressão. As teóricas latino-americanas criticam o fato de que a categoria de classe tenha sido colocada de lado, ou seja, apenas mencionada na discussão de algumas teorias estadunidenses de interseccionalidade. Essas teóricas planteiam ainda que diferenças de gênero, raça e classe não são universais, de forma que é necessário, dentro dessas discussões, que haja uma reflexão sobre a colonialidade (VIVEROS-VIGOYA, 2008).

Atualmente, na América Latina, tem sido dada atenção ao tema da sexualidade e do desejo sexual em relações racializadas, com bastante ênfase na população negra (VIVEROS VIGOYA, 2008). A representação negra, estereotipada sempre como extremamente sensual, afeta homens (marcados por uma virilidade e desejo acima da média) e mulheres (na figura da “mulata”, sexualizada e posta como objeto, de decoração e de uso). Viveros Vigoya (2008, p. 184) ressaltará que, nesses estereótipos, “se asume que las mujeres y los varones negros son evidentemente heterossexuales y vuelve imposible para ellos las practicas sexuales que no se adhieren a estas suposiciones”, criando o dilema: ou ser uma negra autêntica ou ser lésbica. Collins (2015) também tratará disso ao afirmar que o racismo e o heterossexismo atuam juntos de forma a permitir um pensamento que enxerga todas as pessoas negras como heterossexuais e todas as pessoas LGBT como brancas. Para a autora,

Apenas quando percebermos que existem poucos/as que são puramente vítimas ou opressores, e que cada um de nós experimentamos uma variedade de punições e privilégios de um sistema de opressão múltiplo que enquadra nossa vida, estaremos em condição de ver a necessidade de novas formas de pensamento e ação (COLLINS, 2015, p. 14).

Viveros Vigoya (2008, p. 192) reforça ainda a necessidade de entender o local, por exemplo, de homens brancos heterossexuais de classe média como também marcado interseccionalmente. Para a autora, é necessário “empezar a nombrar la blanquitud con el fin de desplazarla de ese estatus de no marca y no nominación que no es sino un efecto de su dominación”. Platero (2012) também ressaltará a necessidade de perceber o local ocupado por aqueles detentores de privilégios como igualmente interseccional, de forma a não representar suas características como neutras ou naturais, como se também não tivessem gênero, raça e sexualidade.

Uma última reflexão a respeito do uso de uma epistemologia interseccional parte do questionamento de Puar (2011): a interseccionalidade teria se tornado um alibi para um re-

centramento do feminismo branco neoliberal? Na visão da autora, mesmo após décadas de utilização da perspectiva interseccional, “a diferença continua a ser ‘diferença de’, isto é, a diferença de ‘mulher branca’” (PUAR, 2011, sn.). Além disso, há um temor de que a teoria tenha sido incorporada pelos discursos neoliberais. Tal preocupação também é encontrada em Collins (2017), que receia que, na passagem do conceito do movimento para o campo dos estudos acadêmicos, um espaço para a apropriação do debate por um discurso neoliberal tenha se tornado possível. Na visão de Collins, com a qual pactuamos, a incorporação de um *ethos* de justiça social e o compromisso com uma política emancipatória são necessários para um uso crítico e pertinente do conceito.

4.2 Desigualdades: Lesbofobia e Racismo

O racismo e a lesbofobia têm um paradigma compartilhado: ambos são preconceitos que designam um “outro” e geram aversão e hostilidade em relações a indivíduos por conta do seu pertencimento a um determinado grupo social. Olga Viñuales (2002) aponta quatro características comuns a preconceitos: sentimento de superioridade; desumanização; sentimento de ser merecedor de direitos por estar na posição “correta”; e o sentimento de ameaça do diferente ao status, posição e poder do indivíduo. Na visão da autora, o sentimento de superioridade parte de uma crença estabelecida por uma hierarquia oriunda de processos históricos e culturais. Da mesma forma que a heterossexualidade é alçada, em nossa sociedade, por meio da medicalização da sexualidade e da heterossexualidade compulsória, a um lugar de normalidade; a branquitude é percebida como um padrão neutro, um lugar sem marcas e, portanto, definidora do outro, o negro. Esse outro criado a partir dessa alteridade é desumanizado por meio dos discursos e representações da sociedade heteronormativa e racista, e os traços que identificam essas identidades são valorados negativamente. O ser homofóbico acredita ser detentor de privilégios por ocupar o lugar considerado correto, normal e natural – e enxerga nas demandas dos grupos minoritários um excesso e uma transgressão de valores. A pessoa gay e negra representa, então, para o sujeito branco homofóbico, uma ameaça ao *status quo* e a seus valores (VIÑUALES, 2002).

Ambas as expressões de desigualdade e violências são também interseccionadas pelo gênero. Gonzalez (1984) afirma que a articulação do racismo com o sexismo apresenta efeitos violentos em relação à mulher negra e Viñuales (2002), de forma similar, aponta que quanto mais sexista uma sociedade é, mais intensa será a ação da lesbofobia e da misoginia. Na perspectiva de Crenshaw (2002), na intersecção de gênero, raça e sexualidade, a lesbofobia e

a discriminação racial afetam mulheres, assim como a discriminação de gênero afeta negras e lésbicas, de modo que essas categorias precisam ser consideradas mutuamente. Discutiremos a seguir as manifestações da lesbofobia e do racismo, e suas interações com as questões de gênero.

Em relação à sexualidade, três pilares parecem pautar a lesbofobia: a heterossexualidade compulsória, a misoginia e a invisibilização das mulheres lésbicas. A invisibilidade talvez seja uma das formas mais eficiente de promover a desigualdade em relação às mulheres lésbicas. Para Navarro-Swain, a “a política do silêncio é a melhor aliada da política do esquecimento” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 26). Não se fala do que não existe – e esse ciclo é poderoso na manutenção da inexistência da lésbica. A sociedade tende a apagar a existência dessas mulheres, uma vez que o “pensamento hetero” não pode conceber uma cultura, uma sociedade em que a heterossexualidade não ordenaria não só todas as relações humanas, mas também a sua própria produção de conceitos e todos os processos que escapam ao consciente (WITTIG, 1980, p. 4). Esse discurso não se restringe ao senso comum e religioso, mas atravessa as ciências e teorias, de forma a agir na materialidade e na realidade de corpos e mentes. Essa agência é tão forte que submete o discurso das oprimidas a um lugar inferior, desacreditado:

Todos os oprimidos conhecem este poder e têm de lidar com ele. É aquele que diz: não tens o direito de falar porque o teu falar não é científico e não é teórico, estás a um nível errado de análise, estás a confundir discurso e realidade, o teu discurso é ingênuo, compreendes mal esta ou aquela ciência (WITTIG, 1980, p. 6).

Monique Wittig nomeará de “Pensamento Hetero” a essas categorias que funcionam como conceitos primitivos e naturais e pautam os diversos discursos presentes na sociedade, universalizando a ideia de que a relação heterossexual é o padrão a ser aplicado em todos os lugares, épocas e indivíduos (WITTIG, 1980). A heterossexualidade compulsória torna-se, então, “um mecanismo regulador de práticas e definidor de papéis, restritos aos desenhos morfológicos e genitais, isto é, à correspondência exata entre sexo biológico/gênero social que o lesbianismo e a homossexualidade em geral desmentem” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 77).

Esse pensamento molda a experiência das mulheres de tal forma que Rich afirmará que mais importante do que combater a “desigualdade de gênero”, para as feministas, deveria ser tratar do problema da heterossexualidade compulsória, uma vez que esse discurso serve como “um meio de assegurar o direito masculino de acesso físico, econômico e emocional a elas” (RICH, 2010, p.34). Segundo a autora, como resultado de não priorizar esse embate, há

um reforço involuntário da invisibilidade lésbica, e conseqüentemente a marginalização desses indivíduos, de forma que a suposição de que a maioria das mulheres é heterossexual de forma inata torna-se um obstáculo político para o feminismo (RICH, 2010).

Outra consequência do discurso da heterossexualidade enquanto padrão é a permanência da sujeição e da opressão de mulheres. Wittig assinala que não é de se admirar “que haja apenas um inconsciente e que esse seja heterossexual” (WITTIG, 1980, p. 5). Dessa forma, a partir do discurso de que mulheres são diferentes e que essa diferença demonstra sua inferioridade, legitima-se a sujeição e a dominação das mulheres na sociedade. A diferença evidencia o outro, e esse outro, ao ser apontado por aquele que é socialmente dominante, automaticamente encarna o papel de dominado. Para Navarro-Swain, “a heterossexualidade compulsória e a naturalização dos papéis fazem de uma relação assimétrica e hierárquica o espelho do natural, do certo, do bom” (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 35). Isso estabelece quem vai poder ocupar as posições de poder e de voz na sociedade, fazendo com que as/os outras/os sejam classificadas dentro do espectro da anormalidade, do desvio, da inversão e da exclusão.

As mulheres logo percebem, ainda na adolescência, de forma inconsciente, a posição desfavorável em que se encontram, e terminam por buscar uma identificação com os homens. Para Rich, o efeito dessa identificação nas jovens é a desvalorização das relações com outras mulheres: “a doutrinação em termos da credibilidade e do *status* masculino podem ainda criar sinapses no pensamento, negação de sentimento, ideias sugestionadas e uma confusão sexual e intelectual profunda” (RICH, 2010, p.33). Dessa forma, perde-se a oportunidade das trocas e redes de apoio que essas relações permitiriam. Segundo Rich, “a identificação entre mulheres é uma fonte de energia e de poder feminino potencial, contido e minimizado pela instituição da heterossexualidade” (RICH, 2010, p.40).

Dentro do movimento LGBT, por vezes, a invisibilidade lésbica perpetua-se ao se colocar a mulher lésbica como correspondente feminino da homossexualidade masculina. Gays e lésbicas teriam em comum apenas a vivência da exclusão e da rejeição social, uma vez que as mulheres lésbicas sofreriam uma intersecção a mais de opressão em relação a seus pares homens (NAVARRO-SWAIN, 2000; VIÑUALES, 2002). Para Rich, há diferenças que colocam homens gays e mulheres lésbicas em patamares diversos, como “a falta de privilégio econômico e cultural das mulheres, comparado aos homens” (RICH, 2010, p. 37).

A existência lésbica, termo usado por Rich para se referir tanto à “presença histórica de lésbicas quanto da nossa criação contínua do significado dessa mesma existência” (RICH, 2010, p. 35), traduz-se em inúmeros significados. Evidentemente, trata-se de uma ruptura de

tabu e rejeição da heterossexualidade compulsória, e, como tal, uma forma de vetar o “direito” dos homens a desfrutar do acesso irrestrito às mulheres. É, também, uma resistência e uma recusa ao patriarcado. Mas há um outro lado, obscuro, em que as lésbicas precisam lidar com o ódio, o isolamento e os aspectos emocionais e sociais que fazem parte do pertencer a um grupo marginalizado. Essa existência sobrevive mesmo com a tentativa de apagamento sofrida pelas mulheres lésbicas da e na história. Durante séculos, a visão a respeito das causas da lesbianidade passaram sobre o viés da escolha; do fracasso de uma sexualidade “normal”; da acusação de que tais mulheres seriam mal-amadas e rejeitadas, e, portanto, frustradas em relação ao sexo oposto; e até mesmo sua localização enquanto crime e/ou doença.

Quanto ao racismo, trataremos aqui de algumas de suas faces mais evidentes em nosso contexto nacional: a questão da mestiçagem, do embranquecimento e do apagamento da raça; a intersecção de raça e classe; a sexualização, especificamente aqui direcionada à mulher negra; o racismo velado; e o racismo institucional.

O discurso de uma unidade nacional foi responsável pela difusão da ideia de que a miscigenação fez com que não existam brancos e negros no Brasil, de forma que todos os brasileiros seriam mestiços. Essa ideia, ainda que pareça clamar uma noção de igualdade e boa convivência, tem como consequência o apagamento das desigualdades causadas pela raça. Em levante à ideia dessa democracia racial, surge nos anos de 1970 uma série de vozes dissonantes, que buscaram pensar o Brasil como uma nação plurirracial e pluriétnica – como Abdias Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Téofilo de Queiroz Jr.

Para Kabengele Munanga, “ou a sociedade brasileira é democrática para todas as raças e lhes confere igualdade econômica, social e cultural, ou não existe sociedade plurirracial democrática” (2008, p. 85). Há um componente pernicioso no uso feito por essa imagem do mestiço no Brasil: oculto nesse discurso, existe uma busca pelo embranquecimento da população, minando as possibilidades de reconhecimento racial e de origem da população negra brasileira. É um processo de caráter perverso: o “embranquecer-se” confunde-se com a busca por não sofrer as consequências da desigualdade racial e atende ao interesse hegemônico de impedir uma identificação que proporcione uma unidade da população negra, que, sem exercer uma consciência coletiva, permaneceria alheia das discussões políticas. Outro aspecto do projeto de embranquecimento é a ascensão social: é como se o negro que galga degraus sociais e econômicos se tornasse menos negro, de forma que a classe interferiria na vivência do racismo por esses indivíduos – ainda que efeitos econômicos não os inocule completamente do preconceito.

A nossa história escravocrata e patriarcal foi especialmente prejudicial para a mulher negra, que arcou com as consequências de uma desproporção entre homens e mulheres no Brasil colônia e com a assimetria nas relações senhor-escravo. Colocada no lugar de objeto e de um usufruto sexual, foi retirado dela o direito à constituição familiar e o acesso à renda. Tais fatos fazem com que a idealização do “mulato”, fruto dessas relações assimétricas, como prova da boa convivência racial no Brasil seja um equívoco impertinente, baseado numa normalização dos abusos e agressões sofridos pela mulher negra (MUNANGA, 2008). É essa história que serve de base para a promoção de uma imagem estereotipada da mulher negra como hipersexualizada. Para bell hooks,

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado (hooks, 1995, p. 469).

Consequência ainda da reverberação do mito da democracia racial brasileira, o racismo velado é uma das formas mais frequentes do racismo no Brasil. Ora, se não existem brancos e negros em nossa sociedade, também não se poderia falar em racismo, de forma que expressões e atitudes racistas são tidas como naturais ou explicadas no nível da individualidade. Trata-se da ideia de que as pessoas negras se encontram em situação de vulnerabilidade por uma questão de meritocracia (“não se esforçaram o bastante”), ou por conta de uma pretensa personalidade natural comum à população negra (“preguiçosas”; “malandros”) (GONZALEZ, 1984). Esse pensamento permeia o senso comum, de forma que suas expressões não são lidas e percebidas como racistas em nossa sociedade. Outra característica da desigualdade de raça no Brasil é o racismo institucional. Esse conceito refere-se à percepção de que o Estado historicamente legitimou o racismo ao se ater a princípios considerados universalistas na teoria, mas na prática favorecendo apenas a uma parcela da sociedade. Isso gerou uma dívida social por parte do Estado em relação à população negra, o que exige uma reparação (LÓPEZ, 2012). Entre as políticas de ação afirmativa que buscam reparar as desigualdades históricas, cita-se:

políticas de acesso e permanência de estudantes negros nas universidades ; a aplicação de conteúdos de história e cultura afro-brasileira e africana, assim como práticas de educação antirracista nas instituições de Ensino Fundamental e Médio (Lei Federal 10639/03) (Brasil, 2004); a reserva de vagas para negros no mercado de trabalho; o reconhecimento étnico e a regularização fundiária de comunidades negras rurais e urbanas (chamadas na Constituição Federal de “remanescentes de quilombos”), e a própria Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (LÓPEZ, 2012, p. 124).

Apesar da implementação dessas ações e do combate ao racismo institucional, ainda persistem, em nosso país, políticas e tratamentos que ainda apresentam marcas do racismo nas instituições, principalmente no que tange à educação, à saúde e à segurança. A truculência policial e o genocídio dos jovens negros; a falta de programas que tratem de condições que afetem à população negra, como o glaucoma e a anemia falciforme; a dificuldade de inserção das temáticas de história e cultura afro-brasileira nas escolas e a intolerância religiosa em relação às religiões de matrizes africanas são exemplos dessa persistência.

Estando o racismo, no Brasil, extremamente atrelado às marcas fenotípicas, de forma que é no corpo que se materializa o racismo, é importante apontar o papel dos cabelos como uma marca de resistência. Para Nilma Gomes (2008, p. 26), “o cabelo crespo na sociedade brasileira é uma linguagem e, como tal, comunica e informa sobre as relações sociais”. Atualmente, percebe-se na mídia e no marketing brasileiro um fenômeno de revalorização da estética afro – uma estratégia de apropriação capitalista das identidades. Produtos de beleza para pele e cabelos negros têm se difundido, e a expressão “transição capilar” retorna milhares de resultados em sites de busca. Apesar dessa apropriação, não se pode negar que tais processos de assunção dos fios cacheados e crespos têm contribuído para uma retomada da uma busca pelo reconhecimento racial e consequente construção de uma resistência.

É importante ressaltar que todos esses discursos de exclusão e submissão não foram capazes, em tempo algum, de extinguir a resistência por parte de grupos de mulheres que, a duras penas, lutaram pelos seus direitos e contra sua invisibilidade na sociedade. Uma posição interseccional que localiza o sujeito em uma situação de desigualdade social pode, ao mesmo tempo, funcionar como catalisadora de uma agência política e de uma construção de novas formas de resistência, além da ocupação de espaços antes negados a essas mulheres.

4.3 Percepções e vivências de discriminação de gênero, raça e sexualidade

No trabalho com narrativas de vida, a pesquisadora evita ao máximo realizar perguntas, sempre com o objetivo de que a participante mantenha um fluxo narrativo próprio e autônomo. Porém, quando a narrativa se esgota e a participante já discorreu sobre todos os pontos de interesse da pesquisa, pode-se realizar perguntas de caráter mais descritivo ou argumentativo. Nesta pesquisa, fizemos dois questionamentos diretos a respeito da percepção da violência (tentando, porém, manter o teor de narrativa) nos momentos finais da entrevista: “Você poderia me contar sobre os desafios cotidianos com que você se depara por ser uma mulher lésbica negra?” e “conte-nos alguma passagem de sua vida em que você sofreu

discriminação por ser uma mulher lésbica negra”. Surpreendentemente, as participantes (com exceção de Dara e Clara) responderam, nessas questões diretas, não ter sofrido discriminação, nem enfrentar desafios cotidianos.

Pra ser sincera pra você, eu não tenho desafios nenhum, não encontro dificuldade alguma (Entrevista com Anaya, 24.01.17).

Nunca tive, não, infelizmente eu nunca tive, porque eu queria processar, né, pra ver se pegava um dinheirinho, mas nunca (Entrevista com Makena, 16.03.17).

Apesar das negativas, todas as participantes, no decorrer das narrativas, trouxeram vivências de discriminação e violações de direitos no âmbito do gênero, da sexualidade, da raça, da religiosidade, da classe, com episódios claros de lesbofobia e racismo. Tal fato nos faz refletir sobre quais os motivos para a não percepção dessas violências. Uma primeira hipótese é a naturalização da violência: a lesbofobia e o racismo são tão cotidianos que param de ser percebidos como discriminação ou desafio a ser superado. No exemplo abaixo, Anaya até percebe o indivíduo como preconceituoso, mas, na sua visão, não havendo uma ação ativa diretamente direcionada a ela, não há discriminação.

No meu trabalho, nunca, assim, eu soube que falavam por trás, né? Minha médica é muito preconceituosa, homofóbica, mas eu até dizia a ela: a senhora vai ser a madrinha do meu casamento... Ela: “oxe, Anaya, Deus me livre!”, ela disse. Mas nunca me tratou mal (Entrevista com Anaya, 24.01.17).

Uma segunda possibilidade de interpretação aparece nos relatos: a ideia de que a postura adotada influencia na forma como as pessoas tratarão essas questões: a não existência de dificuldades é relacionada à postura que apresentam, à forma como se colocam em sociedade.

Fui muito bem acolhida. Mas acho que é da forma que você se posiciona. Se você vai de uma forma que dizer, ah, porque assim, porque assado e que é algo de errado... As pessoas, lógico, né?... Mas eu sempre tratei muito naturalmente. Muito, muito naturalmente. Nunca tive problema não. No dia que tiver, eu dou duas ‘esculhambações’ e pronto (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Mas eu, justamente, eu acredito que é pela forma de eu lidar com as pessoas, eu sou muito amorosa, sou muito cuidadosa, né? E eu acho que com isso, faz com que as pessoas me vejam de outra forma, né? Assim, gostam muito de mim, não querem me magoar e não querem... não sei, eu acho que é dessa forma (Entrevista com Anaya, 24.01.17).

Estando o preconceito baseado no fato de “não conhecer”, é possível entender as falas das participantes: as pessoas podem, de fato, mudar suas posições a respeito ao se relacionar

com pessoas inseridas nessas posições, de forma a desconstruir seu preconceito. É importante, porém, tomar cuidado para não colocar sob a responsabilidade da vítima a opressão que sofre, como se esse indivíduo sofresse opressão pela ausência de uma postura ou de um determinado comportamento, bastando, dessa forma, mudar a si mesma para deixar de sofrer as consequências das desigualdades de gênero, raça, sexualidade, etc. Além disso, precisamos não idealizar esse sujeito: como qualquer outra pessoa sociabilizada em nossa sociedade, é possível até mesmo a reprodução de comportamentos racistas, LGBTfóbicos e sexistas, pois “não são, necessariamente, pessoas totalmente questionadoras, livres de preconceitos e não opressora” (OLIVEIRA, 2007, p. 401).

Adiante partiremos dos relatos das participantes para elencar as dificuldades em algumas esferas, como educação, religião, saúde, justiça, assistência social e mercado de trabalho.

4.3.1 Educação: Lesbofobia e racismo nas escolas e universidades

As primeiras opressões aparecem nos relatos das participantes ainda na infância, perpassando as categorias de gênero, raça e sexualidade. A escola é percebida pelas participantes como um dos primeiros lugares a questionar seus comportamentos e a tentar encaixá-las em rótulos e lugares sociais. Para algumas delas, a lesbofobia na escola tem um caráter perverso por se dirigir a um fato ainda inexistente: a lesbianidade em si ainda não se caracteriza como algo presente em suas vidas, apesar de as mulheres já relatarem a presença de um sentimento de diferença em relação às demais crianças¹⁶. A lesbofobia, então, não é meramente a aversão a lésbicas, mas àquelas pessoas, no caso jovens e crianças, que por algum motivo, não parecem se adequar completamente aos papéis esperados de gênero. É uma clara misoginia: uma vez que as meninas não performam o papel feminino esperado, são tidas como desviantes e defeituosas. Um exemplo desse comportamento vem à tona em relação às experiências das participantes com a prática de esportes e como isso era percebido pela sociedade ao redor:

E nos esportes, eu gostava de praticar, mas minha mãe censurava bastante. No interior, essa coisa de se juntar com time, porque tinha muita... as meninas eram “rapariga”, era “sapatão”, esse tipo de coisa... (Entrevista com Dara, 24.01.17).

¹⁶Tratamos melhor dessa questão do sentimento de diferença na seção 3, ao discutirmos o processo de “saída do armário”.

quando era mais na minha infância, me incomodou, porque eu nem tinha despertado pra essas questões e as pessoas me rotulavam e me excluía, né, tinham pessoas da minha idade que não brincavam comigo porque as mães diziam: “Ó, ela anda de chuteira, não ande com ela não, porque ela é sapatão” e eu só gostava de jogar, então não era, não dizia nada sobre a minha sexualidade (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Hoje, adultas, essas mães precisam lidar com as situações de racismo e lesbofobia presentes na vivência dos seus filhos e filhas. Diferente da vivência de pais heterossexuais, estes casais precisam se preparar e preparar seus filhos para lidar com a lesbofobia, já que o ódio e o preconceito direcionado a elas muitas vezes resvala em suas crianças e jovens.

A gente fez uma pesquisa de escola, exatamente pra contar qual seria a realidade, qual seria e se a escola aceitava, enfim, pra gente evitar ter problemas. Então a princípio, antes de entrarem no colégio, onde a questão de aceitação foi tranquila, porém, de desenvolvimento, a gente teve um problema muito sério, pedagógico, porque a escola era a aquela coisa, “as bichinhas são adotivas, a mãe falecida, filha de duas mulheres e que num sei quê, que num sei quê”, ao ponto de dar questão das provas pras meninas, fazer a prova pras meninas, e, ou seja, tudo que a gente plantava pra que elas corressem atrás e desenvolvessem, a gente tinha da escola o contrário, e quando a gente descobriu, a gente tirou elas imediatamente da escola, né? (Entrevista de Jamila, 20.02.17).

E ele chegou, que o menino da escola foi dar nele, não sei o quê, chegou nas mães. “E tua mãe que é sapatão?”, né? Aí, pô, ele, me defendeu, né? “Melhor ter uma mãe sapatão que cuida de mim, do que ter uma mãe que rouba, que isso, que isso, que isso...”. Aí, pá, ele dizia na cara, né? E outra vez também, brigando na escola, o diretor da escola me chamou, porque o menino chamou que a mãe dele era sapatão, e ele pegou, deu no menino, alguma coisa assim. E ele disse: “não aceito não você me chamar minha mãe de sapatão não, viu? Porque minha mãe, minha mãe, eu não tenho pai”, aí sempre era na ponta da língua. “Minha mãe que me cria, não é porque ela vive com mulher... melhor viver com mulher do que viver com certos homens por aí feito teu pai que toma uma cachaça e dá em tu todo dia!”. E essa foi a resposta dele (Entrevista de Anaya, 05.01.17).

Marcos Garcia e autores (2007), em pesquisas com mães lésbicas, encontraram vivências similares de discriminação em relação a filhos e filhas na escola. Para os autores, esse tipo de situação desenvolve um sentimento de insegurança em relação à possível acusação de irresponsabilidade por serem, ao mesmo tempo, mães e lésbicas, o que pode gerar o desenvolvimento de um comportamento de “discrição” para proteção das filhas e filhos - fato igualmente encontrado nos achados de Souza (2005) e Medeiros (2006). No caso de nossas entrevistadas, elas parecem preferir lidar com essa situação buscando a visibilidade. O caso das filhas de Jamila e Hova demonstra que a escola camufla essa percepção de “irresponsabilidade”, expondo uma face do preconceito, que é a percepção do outro como

alguém que não tem as mesmas condições, que precisa da condescendência dos ditos “normais”. Em relação às meninas do casal, essa percepção se exacerbava pela quantidade de categorias articuladas: órfãs, adotadas, negras, oriundas de cidade do interior, filha de duas mães lésbicas. Elas não eram enxergadas como sujeitos de direitos, como potenciais agentes de suas vidas, mas como pessoas a quem se dirige um pesar e uma consternação. Já na vivência do filho de Anaya, o preconceito ganha nome: ser filho de uma “sapatão” é trazido como um fato passível de ser usado como ofensa – e a reiteração desse comportamento demonstra como a educação para os direitos humanos e a respeito da sexualidade tem falhado em ser fazer presente na escola, proporcionando que o ambiente escolar torne-se um lugar propício à violência.

O racismo também se mostra presente nessas relações, principalmente entre as crianças que apresentam fenotípicos mais marcados, como o cabelo crespo e a pele mais escura, caso da filha mais nova de Makena: “E Nia, por ser negra e ser mais sensível, né? Ela sofre muito com esse processo do racismo, na escola, nas relações” (Entrevista com Makena, 06.04.17).

Um dado importante a respeito das mulheres participantes desse estudo é o elevado grau de escolaridade das mulheres entrevistadas. Todas as participantes, independentemente de sua classe social, apontaram ter nível superior ou estar cursando uma graduação. Esse aumento do número de pessoas negras na universidade reflete-se como resultado das políticas públicas de ação afirmativa, como as cotas e o financiamento universitário. Porém, a universidade também é citada por Makena como um lugar de opressão: “dentro da academia é um ranço muito maior, né? (...) a gente prega os direitos humanos, não ao racismo, não a misoginia, num sei o quê... Mas acaba reproduzindo tudo isso, né?” (Entrevista com Makena, 06.04.17). Apesar de ainda existir nesses espaços uma percepção de situações de opressão e de apagamento de pessoas LGBT, para Sandra Marcelino (2016), o espaço universitário é um importante lugar de organização, formação e negociação política. Em sua pesquisa com ativistas lésbicas negras no Rio de Janeiro, em 2010, “a vida universitária foi um alicerce importante para a tomada de consciência crítica e compreensão da dinâmica social e política em relação à questão racial e à identidade negra” (MARCELINO, 2016, p. 119). A pesquisadora realça, porém, que esse reconhecimento não ocorre apenas pela via da educação formal, mas pode se dar no contato com os movimentos sociais e na convivência com seus pares.

4.3.2 Instituições religiosas: o não acolhimento e a integração

Em relação ao envolvimento das participantes com a religião, dois núcleos de sentido se fazem presentes. Em relação àquelas mulheres que pertenciam a religiões cristãs, há a sensação de não acolhimento, o que fez com que as participantes ou se desligassem completamente da religião, ou continuassem a frequentar, mas sem uma integração real com a comunidade religiosa (em outras palavras, mantendo-se no “armário” enquanto na igreja).

Quando eu me assumi... quando eu me reconheci como lésbica, eu deixei de participar das coisas da igreja. Porque eu era catequista, recebia comunhão. Era muito da igreja. Então como pra igreja isso é pecado, então eu me isolei, me fechei. Eu vou a missa; assisto a missa; muitas vezes interpreto lá na missa. Mas não participo. Porque não tenho como chegar pro padre pra me confessar, pra dizer... e também para escutar o que ele vai me dizer em relação a isso, então eu fiquei... me afastei (Entrevista com Samia, 17.03.17).

A gente foi levar as meninas, queria frequentar, na verdade a igreja que eu batizei, tudinho, e aí a gente queria batizar elas lá, e aí o pastor disse, olha, vocês primeiro têm que conquistar a comunidade, pra eu depois ter a possibilidade de batizar, vocês batizar elas. Aí a gente agradeceu, e nunca mais voltou (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Marcelo Natividade (2013) identificou que dados provenientes de pesquisa aplicada no Rio de Janeiro, nos anos 2000, entre participantes das Paradas do Orgulho LGBT, apontaram que esse público tende a mudar de suas religiões iniciais (geralmente católicos e evangélicos, como a maior parte da população brasileira) para crenças espíritas, ou, ainda, optaram por abandonar a religião. Para o autor, a discriminação no ambiente religioso é o motivador dessa mudança. Sobre a inserção de pessoas LGBT em religiões de matriz africana, o autor afirma que, apesar “de serem vistos como espaços mais abertos à diversidade sexual, cultos de matriz africana também podem excluir pessoas em razão da sua orientação sexual” (NATIVIDADE, 2013, P. 37), a depender da corrente da religião em questão. Já entre as participantes de nossa pesquisa que são adeptas de religiões de matriz africana, parece haver uma integração não problemática, com assunção de sua sexualidade e, inclusive, a celebração de rituais de casamentos, como foi o caso de Makena e Clara. Dara comenta, inclusive, a boa recepção que é dada a sua companheira em seu terreiro: “Minha companheira já foi para lá em dia de festa, muito bem recebida, mas ela não faz parte” (Entrevista com Dara, 05.01.17).

4.3.3 Saúde: invisibilidade e ausência de políticas específicas

Em relação às instituições de saúde, os relatos das participantes passam por questões cruciais da atenção à mulher lésbica negra: as especificidades da mulher negra e a invisibilidade da mulher lésbica nos sistemas de saúde. Durante o trabalho de campo desta pesquisa ocorreu o II Seminário Estadual de Lésbicas e Bissexuais (LB), realizado nos dias 30 e 31 de agosto de 2017 e promovido pela Secretaria da Mulher do Estado de Pernambuco. Um fato que nos chamou a atenção, durante a mesa de abertura do evento, foi a priorização da pauta do acesso à saúde na agenda das ativistas (e, ao menos no discurso, igualmente das gestoras). Na fala das lésbicas e bissexuais militantes, a ausência de acesso a preservativos específicos para o sexo oral e para os dedos; o aumento do número de casos de problemas de saúde mental entre lésbicas e bissexuais (relacionando questões como suicídio, depressão e desemprego); e a falta da informação relativa à orientação sexual nos prontuários são alguns dos problemas enfrentados pelas mulheres desse grupo. Como resultado da versão anterior desse seminário, realizado em 2015, o Coletivo de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de Pernambuco (CONLÉS) lançou a Cartilha “Se você é lésbica, a/o profissional de saúde precisa saber”, cujo teor trata da atenção à saúde integral dessa população.

Sobre a necessidade de visibilizar essa questão nos serviços de saúde, Makena reitera em seu relato, a importância de informar a orientação sexual:

E assim, em médicos eu vou, sempre falo desse lugar. E agora com o ambulatório da mulher que a gente tem um atendimento diferenciado, aí é que é mais tranquilo mesmo. Assim, mas independente de ser lá ou não eu nunca nego esse processo em momento algum (Entrevista com Makena, 06.04.17).

A demanda para que o serviço receba essa informação serve ao propósito de dimensionar a população e conhecer suas necessidades, de maneira a melhor adequar o tratamento e o cuidado oferecido. Essa estratégia seria eficiente para combater uma das maiores dificuldades trazidas pelas participantes de nosso estudo em relação aos serviços de saúde, que é o fato de que a mulher lésbica inexistente para esses serviços, que são focados na atenção a crianças e jovens e a gestantes:

O acesso da gente à saúde é um dos piores. Assim, porque para você ter um acompanhamento no posto, você tem que ter um dos fatores de prioridade, sabe? Ou... se você é jovem, você tem que estar gestante... Se não for gestante, você não é incluída nesse acompanhamento que deveria ser feito, então assim, eu acho que as piores privações de nossos direitos é em relação ao preventivo de saúde, porque a rede só vai buscar quando já tá

no final, assim, sabe? Esse preventivo, eu acho que é a pior parte de várias e várias experiências de saúde (Entrevista com Dara, 24.01.17).

A falta de programas que tratem de condições que afetem à população negra (como o glaucoma, a anemia falciforme e a hipertensão) também é um problema citado por Dara.

Nas mulheres negras, a gente tem uma incidência de doenças que são diferenciadas das mulheres brancas. Eu tenho 29 anos, mas desde os 22 eu sou hipertensa. Porque a pessoa negra, as mulheres, e os homens negros também, têm essa predisposição para ter hipertensão. A gente tem essa predisposição para ter câncer de colo uterino. A gente tem uma predisposição pra determinadas doenças que mulheres brancas não têm. (...) então a gente precisa ter essa sensibilidade nos meios de saúde para essas doenças específicas das mulheres negras, que é o caso da hipertensão arterial, do câncer de colo uterino, e de outras doenças, entendesse? (Entrevista com Dara, 24.01.17).

As especificidades da saúde da população negra estão na pauta do movimento negro e de intelectuais negras há algumas décadas. Para as ativistas, o frequente direcionamento dado de que os males à saúde eram ocasionados unicamente pela pobreza seria equivocado, apontando que esse posicionamento era apenas mais uma variante do mito da democracia racial (MAIO; MONTEIRO, 2005).

Nas experiências de duas das mães biológicas que participaram de nossa pesquisa, outro ponto que emerge são os relatos de violência obstétrica, ainda que não percebidas pelas participantes como tal.

Fez um toque, aqueles toques horríveis, né, eu aperreei lá no hospital e eu disse que não ia me retirar, porque se acontecesse alguma coisa com a minha filha, ele seria o culpado, né, aí ele se estressou, me internou, disse: “Vou lhe internar, mas não vou fazer nada em você, viu?” Eu disse: Tá certo! Mas a responsabilidade é sua, aí eu fiquei lá no hospital, no outro dia, o dia todinho sem comer, porque ele disse: “Fique em jejum, porque qualquer coisa, né... Vou fazer os exames tudinho em você” e isso o dia todinho, deu 5 horas da tarde e cadê? Fui lá na sala dos médicos, “doutor, tô aqui ainda!”. “Minha filha, esqueci de você”(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Violência obstétrica são ações e omissões da equipe de saúde em um momento de vulnerabilidade da mulher: intervenções e procedimentos mal indicados, julgamentos morais, ironias, silenciamento, reclusão, negligência médica – associados a uma relação de poder médico-paciente, ou, de uma forma institucional, hospital-paciente. Uma em cada quatro mulheres brasileiras sofreu algum tipo de violência durante o parto, de acordo com pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo (2010). Na atenção à saúde da mulher negra, a violência obstétrica aumenta em número e intensidade: mulheres negras morrem mais de causas maternas e ainda sofrem discriminação nos serviços de saúde (Brasil, 2011).

Segundo Fátima Oliveira (2003), devido a não atenção às especificidades da população negra e à persistência de um racismo institucional, algumas condições fisiológicas podem contribuir para a evolução de alguma doença nessa população, a saber: o crescimento, a gravidez, o parto e o envelhecimento. Para a autora, “equivale dizer que esses quatro fatos biológicos naturais, quando são afetados pelas condições negativas referidas, constituem, para grande parcela da população negra, situações de risco para o aparecimento de doenças” (OLIVEIRA, 2003 p.94). A maternidade aparece, assim, como um contexto de risco ampliado para mulheres negras.

4.3.4 Mercado de trabalho: um lugar subalterno

Uma vez que as condições financeiras e a capacidade de auto sustento impactam a vivência de pessoas negras LGBTQs, a esfera do mercado de trabalho é alçada a uma instância crucial: ela pode ser a chave que define o quão negativamente a LGBTQfobia familiar irá interferir na qualidade de vida do indivíduo. Ao mesmo tempo, é um espaço em que as discriminações são frequentes. As participantes relatam discriminações sofridas em seus ambientes de trabalho e a diferença de oportunidades por conta de raça, sexualidade, gênero e classe.

Entre as situações de desigualdade na vivência dessas mulheres, percebe-se a vivência de trabalho infantil, assédio, desrespeito a direitos básicos (como a demissão após gravidez), situações de racismo, sexismo e lesbofobia. Dado frequente na vivência de mulheres negras de periferia, o trabalho infantil aparece nas narrativas de Makena e Anaya. Ambas começaram a trabalhar informalmente aos nove anos, como relata Anaya: “eu comecei a trabalhar com nove anos de idade. Eu era babá. Babá, assim, eu era um pouco de tudo, porque minha mãe trabalhava na casa” (Entrevista com Anaya, 05.01.17). Diferenças de tratamento causadas pelo gênero também são percebidas nos relatos:

Por incrível que pareça, na empresa privada eu não tive esses problemas e eu sempre me assumi. Disse que era lésbica e tal, né? Todo mundo na empresa sabia, e na empresa eu não tive isso. Mas na ONG e no governo eu tive esse processo, muito mais, não por ser negra, mas pela questão de ser mulher (Entrevista com Makena, 06.04.17).

Não é um dado inesperado, entretanto. É na esfera do trabalho em que a desigualdade de gênero consolida-se, de forma a manter a mulher vinculada ao trabalho reprodutivo. O assédio, o desrespeito à maternidade e a não ocupação de espaços de poder refletem como o sistema ratifica esse não lugar, apesar da imagem que se vende de que as mulheres

conquistaram seu espaço no mundo do trabalho produtivo na sociedade atual. O aumento do número de famílias chefiadas por mulheres (FONTOURA; PEDROSA, 2010) traduz uma ampliação de responsabilidades impostas à mulher, que apenas teve adicionadas atividades, sem haver uma divisão de tarefas entre indivíduos.

Quando eu engravidei, eu trabalhava no escritório de contabilidade, (...) Aí quando eu disse que eu tava grávida, como não tinha nenhum registro, aí disseram: “Não, não venha mais não, a gente tá em crise”, essas coisa né... e aí eu fiquei sem trabalho(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Na época meu gerente sabia[da sexualidade da entrevistada]. Que trabalhou comigo ano passado, ele sabia. Foi. Assim, ele desconfiou. Desconfiou, porque assim, eu trabalhava num ambiente onde tinha a cultura de todo mundo ficar com todo mundo lá dentro, né? Os homens, as mulheres. Eu era a diferente, né? Inclusive teve até um assessor meu, que veio insinuar pra mim, veio dizer que tinha sonhado eu beijando uma mulher(Entrevista com Samia, 17.03.17).

Na intersecção de gênero e sexualidade, o assédio masculino é ao mesmo tempo, uma ação recorrente em relação às mulheres, mas também se configura em lesbofobia, em um desrespeito à orientação sexual da mulher lésbica, por dois vieses: no primeiro, a lesbianidade é vista como a serviço do desejo masculino, pelo outro, assemelha-se em intenções ao estupro corretivo, numa busca por “corrigir” o comportamento lésbico. Esse assédio adquire outros matizes no ambiente de trabalho, dada a hierarquia e a situação de poder desproporcional.

Quando se trata da inserção da mulher lésbica negra no mercado de trabalho, faz-se necessário remeter-se às diferenças de oportunidade. Uma diferença que será pautada pelas categorias de articulação que incidem no indivíduo e estabelecerão o lugar que poderá ser ocupado nas hierarquias e postos de trabalho. A presença de mulheres, de lésbicas e de negras no mercado de trabalho, então, soa a uma maquiagem da realidade: estão ali, amenizam a consciência coletiva que prega a democracia racial e de gênero, cumprem uma espécie de “cota” social, mas sem de fato realizar mudanças estruturais em benefício desses grupos.

Nesse mercado de trabalho, a gente é muito... é só... é uma cota, sabe? É uma cota que é obrigatória, não é reconhecida. (...) Então assim, “não, a gente tem uma funcionária negra”, mas tá ali, no figurativo, vai trabalhar mais do que todos, para ter a metade do que eles têm. É bem esse o ponto: trabalhar duas vezes mais e ter metade do que o outro tem, que não é negro, assim, então, no mercado de trabalho eu acho que tem um potencial muito legal, que poderia ser explorado, e não é por estereótipo (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Há a indicação muito mais dos homens, né? (...) Aí quando essas mulheres negras e lésbicas conseguem algum espaço dentro do governo especialmente, é muito mais espaços subalternos, entendeu? Não é uma questão de gerência.(...) E há um processo de que ah, a gente não vai ficar

contigo, vai ficar com esse homem, porque esse homem é... consegue ser mais desenrolado, consegue sentar na mesa do bar pra beber e ela... então é institucionalizado isso(Entrevista com Makena, 06.04.17).

Dois pontos citados por Dara apontam para outras questões que incidem em relação às oportunidades de trabalho que serão disponibilizadas à mulher lésbica negra: um atendimento a um padrão estético e a uma feminilidade para ocupar determinados lugares:

(...) dar preferência para estar numa seleção, até em uma ONG mesmo, tô falando nem [de] um cargo público, a uma pessoa de uma aparência que seja no padrão, mesmo que seja uma negra, seja uma negra TOP, com um black babado, entendeu? A negra gorda já não vai... e nem é tão negra assim... entendesse? Não... foge do padrão do cabelo perfeito, do black perfeito e da estética corporal perfeita, então acho que, isso tá muito entrelaçado no cotidiano (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Se ela for lésbica, negra e masculinizada, então a oportunidade dela na comunidade vai ser pra tráfico... Porque se ela fosse uma lésbica feminina, e aí nem colocasse questão de negritude, ela ia servir pros padrões de outros tipos de trabalho além do tráfico, mas essa lésbica negra masculinizada, ela ia servir pra isso (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Nesses relatos, o corpo em si determinará as vivências do indivíduo: a sua aparência e performance servirão como base para estabelecer as suas possibilidades de inserção no mercado de trabalho. Nessa questão entram os aspectos das nuances aceitáveis de raça e sexualidade: pode ser negra, contanto que tenha a pele mais clara, o cabelo de cachos perfeitos e atenda ao padrão de mulher negra hipersensualizada; pode ser lésbica, desde que seja discreta, feminina e agradável ao olhar masculino. Fora dessas fronteiras, aquelas que não se adequam serão estereotipadas, marginalizadas e determinadas a ocuparem apenas certos espaços - e, como consequência, determinados patamares de classe - garantindo que sua posição na sociedade não será modificada e mantendo essas mulheres presas ao estigma e apartadas da “normalidade”.

4.3.5 Justiça e assistência social: o caso da adoção

Um dos relatos mais reveladores da violência na vivência de mulheres lésbicas nesta pesquisa é a narrativa do processo de adoção das meninas Hawa e Hazika pelo casal Jamila e Hova. Após um período no cadastro de adoção, o casal recebeu a ligação com a informação de que havia duas irmãs em uma cidade no interior de Pernambuco que condiziam com o perfil procurado. O que era para ser um momento de alegria, porém, tornou-se um processo difícil, pautado por violências e discriminações. Jamila aponta que já havia percebido que teriam problemas nas primeiras visitas, pois as regras impostas a elas eram diferentes da que

outros amigos do grupo de adoção haviam compartilhado. Elas poderiam passar apenas uma hora com as meninas (enquanto os outros passavam uma tarde inteira); o tempo todo com a supervisão de diversos profissionais do abrigo.

E aí no terceiro encontro a mais velha chega... “Tia, eu posso...” (que na época eu era tia, né?) “Tia, eu posso dizer uma coisa a vocês?” Aí eu disse, diga! “É porque as tias do abrigo disseram que a gente não fosse com vocês porque vocês são sapatão! E a gente vai virar também se a gente for com vocês!”(Entrevista com Jamila, 20.02.17).

A partir da confirmação do preconceito, Jamila e Hova confrontaram as profissionais da Vara, acionaram a justiça, e, mesmo com um parecer não favorável da assistente social do caso, o juiz concedeu a guarda ao casal:

Elas ainda deram parecer não favorável, achavam que eram muito cedo pra as meninas irem. E aí o promotor de justiça perguntou pra ela: “Por que é muito cedo? As crianças quase quatro anos abrigadas! Sem perspectiva nenhuma, porque você acha que é muito cedo?”. Aí o promotor disse... o promotor deu favorável. E aí o Juiz deu favorável também. Pronto (Entrevista com Hova, 20.02.17).

O relato é permeado pelo preconceito dos profissionais do abrigo e do sistema de adoção: regras aleatórias só a elas dirigidas; busca incessante por outro casal para adotarem as meninas entre os intervalos das visitas; atraso proposital em qualquer etapa que dependesse deles; pareceres não favoráveis sem justificativa, perda dos documentos das meninas; e, por fim, a permanência das crianças no cadastro de adoção seis meses após a guarda ter sido entregue ao casal.

Uma das falas de Jamila demonstra que a lesbofobia é imbricada pelas questões de gênero. Ela afirma: “Vocês não tão trabalhando com leigas. Não é porque a gente é casal de mulher que a gente é idiota e não sabe os nossos direitos” (Entrevista com Jamila, 20.02.17). Na perspectiva de Jamila, a ação dos profissionais foi impulsionada não só por uma questão de serem um casal de lésbicas, mas ainda, de uma possível impunidade por serem um casal de mulheres, a quem poderia ser atribuída a ideia de “leigas” que “não sabem dos seus direitos”. Há uma quebra da expectativa da mãe que recebe o filho adotivo em seus braços enquanto o pai resolve as burocracias envolvidas na adoção: aqui não há essa figura masculina – no senso comum, não há a figura da proteção e da agência, de forma que, igualmente, não há um receio por parte da equipe em exercer a discriminação.

Da mesma forma que Jamila e Hova procuraram a via judicial para enfrentar essas questões, nas últimas duas décadas tem aumentado a busca pela justiça na mediação de relações que envolvem questões de diversidade sexual – e essas demandas tornaram-se

importantes por gerar um debate social e alcançar decisões que, na ausência de leis que regulem as questões da diversidade, suprimam algumas necessidades da população LGBT. Porém este ainda é um caminho tortuoso, visto que as instituições que compõem a justiça e que decidem tais questões permanecem compostas majoritariamente por homens brancos heterossexuais de valores conservadores, o que por vezes gera resultados tão LGBTfóbicos quanto a atitude que gerou a demanda (OLIVEIRA, 2007). Para Sérgio Carrara (2012), há ainda uma problemática que precisa ser levantada quanto a essa judicialização das pautas LGBT, que é a ideia de que, em um país como o Brasil, com tantas desigualdades atuando, tais conquistas gerem resultados desiguais, os quais apenas uma parcela da população LGBT teria condições de usufruir, hierarquizando quem, dentro da “sopa de letrinhas” poderia ser considerado sujeito e detentor de direitos. Um olhar mais amplo e interseccional se faz necessário para garantir, de fato, que todas as pessoas, independente de gênero, raça, sexualidade e classe possam ter acesso amplo a direitos básicos, como o respeito à dignidade e à formação de família.

As desigualdades vivenciadas pelas mulheres neste estudo informam que a lesbofobia, o racismo e o sexismo atuam da infância à vida adulta e em várias esferas de suas vidas. Vivências comuns na trajetória do sujeito, como frequentar a escola, aderir a uma religião, ir ao médico, conseguir um emprego e formar família mostram-se impactadas por esses marcadores da diferença, de forma que a relação tanto com pessoas quanto com as instituições sofrem interferência do local que é determinado à mulher lésbica negra na sociedade.

A escola persiste como um local perpetrador das primeiras violências (juntamente com a família¹⁷), denunciando a ausência de uma prática pautada na Educação em Direitos Humanos. A religião mostra-se, em grande parte, não acolhedora. A saúde, que tem merecido atenção nos discursos das ativistas lésbicas negras, invisibiliza a existência dessas mulheres – e talvez esta seja a invisibilidade mais cruel que essa população sofre, já que seus resultados geram sofrimento (mental e físico), adoecimento e morte. A manutenção dessas mulheres em espaços específicos e pré-determinados no mercado de trabalho e a ausência de oportunidades melhores inviabilizam que uma ascensão de classe minimize os demais os efeitos. E quando todas as outras instituições falham em garantir direitos, não há certeza se uma justiça frequentemente preconceituosa poderá minorar esses prejuízos.

Há, porém, muita resistência. A presença das famílias homoparentais e homomaternas na escola traz a discussão sobre sexualidade para seu interior; assim como a presença de

¹⁷Uma discussão mais aprofundada sobre as relações com a família de origem é realizada na seção 5.

LGBTs em variadas igrejas forçam uma abertura de dentro para fora, construindo pontes e diálogos (ainda que não sem conflitos). Os ativismos persistem na tarefa de dar visibilidade a essas desigualdades e a pressionar para que mulheres, negras e lésbicas não sejam apagadas nas instituições de saúde, assistência social e justiça, combatendo os estereótipos que prendem à mulher lésbica negra em espaços pré-definidos. Essas mulheres então ressignificam as dores e prejuízos sofridos pela exposição da sexualidade e da raça por meio da assunção e do orgulho.

Na próxima seção, abordaremos as questões de família e maternidade, apresentando as experiências de maternidade das participantes, além de suas relações com a família de origem e a formação familiar.

5 PERCEPÇÕES DA IDENTIDADE E DA VIVÊNCIA DA MATERNIDADE

Trataremos, nesta seção, especificamente das identidades e vivências de maternidade e família. Partiremos de um histórico dos conceitos de maternidade e família, seus aspectos sócio-históricos, suas sucessivas mudanças até chegar a uma visão atual do ser mãe, do fazer materno e das novas configurações familiares. A partir das narrativas das entrevistadas, discutiremos as relações com a família de origem e extensa, a formação de família, e o modelo de família homomaterna. Por fim, apresentaremos as percepções da identidade materna presentes nas narrativas das mulheres entrevistadas.

5.1 Maternidade, maternagem e família: alguns pontos de partida

As concepções a respeito de maternidade se modificam, moldando-se aos valores e aos conceitos de família e do “ser mulher” presentes na sociedade. Tempo e espaço interferem na forma como a maternidade será percebida e construída, fazendo com que “a valoração e a vivência da maternidade e da maternagem variem historicamente e de acordo com a inserção das mulheres em culturas específicas” (GRADVOHL et al, 2014, p. 56). Na sociedade ocidental, podemos perceber momentos de desvalorização e de valorização do papel materno. Na Idade Média, mulheres eram moeda de troca nos casamentos arranjados, de forma que tanto elas quanto as suas crianças tinham bem pouco valor social. Não havia uma relação afetiva envolvidas nessas interações, e as crianças eram vistas como miniatura de adultos (ARIÉS, 1981). Como consequência, não havia um incentivo à criação dos filhos e filhas, que era realizada geralmente por camponesas pobres, que abrigavam bebês e crianças em número acima do que poderiam dar conta e em condições difíceis, o que resultava em uma alta taxa de mortalidade infantil (BADINTER, 1985). Um ciclo repetia-se nesse cenário: não se dava atenção às crianças por serem frágeis e com poucas chances de sobrevivência; e a falta de cuidados causava uma maior vulnerabilidade dessas crianças (ARIÉS, 1981).

As famílias também tinham uma composição diferente: em uma mesma casa, moravam um grande número de pessoas, não necessariamente todas compartilhando um vínculo biológico. Não existia divisão de cômodos nas casas, não havendo o que entendemos hoje como privacidade (ARIÉS, 1981). A partir dos séculos XVII e XVIII isso começa a mudar com o desenvolvimento da esfera privada. Dado que ao homem foi autorizada participação pública e o acesso à rua e ao poder, o lugar atribuído à mulher foi o do privado, o da casa. E nesse ambiente, a mulher teria um valor crucial – era a responsável pela

manutenção doméstica e pela criação das crianças. Se antes a autoridade paterna reinava soberana sobre a família, com a nova perspectiva de criança e a necessidade de mantê-las vivas, agora o amor materno se valoriza, ao instituir a mãe como maior responsável pelo bem-estar dos novos súditos. Cada vez mais a mãe será valorada nessa função, em detrimento do pai (BADINTER, 1985).

Com essa mudança de perspectiva, desenvolve-se a ideia do instinto materno – um amor incondicional que seria espontâneo e automático em relação aos filhos e filhas. Esse ideário consolidou a figura da mulher-mãe, cujo objetivo máximo da vida era o casamento e a maternidade. Em contraponto às teorias que postulam a existência desse “instinto materno”, inato e universal, Elisabeth Badinter (1985) defende que seja um mito, dotado de um alto valor social, com potencial para dirigir os desejos das mulheres. Tal potencial não significa, porém, que ele seja, de fato, universal, muito menos instintivo. Ao fazer um levantamento das atitudes maternas no decorrer da história, Badinter não encontrou nenhuma conduta universal ou que parecesse necessária ao fazer materno – o que se percebe é o oposto: uma extrema variação, pautada pela cultura da sociedade vigente e por questões individuais da mulher. “Tudo depende da mãe, de sua história e da História” (BADINTER, 1985, P. 367).

Em meados do século XIX, a importância dada à vida familiar e à educação das crianças começou a refletir na valorização do trabalho das mães – consideradas, por serem as únicas aptas a gestar e parir, as responsáveis pela construção dos novos cidadãos (MOURA, 2004). Dentro desse contexto, o “ser mulher” começa a confundir-se com o “ser mãe”, de forma que se desenvolve uma pressão social que impulsiona todas as mulheres para a maternidade, como único caminho possível. Por conta dessa maternidade compulsória, no pós-guerra até meados da década de 1960, o movimento feminista de caráter igualitário passou, em suas agendas, a pontuar que a maternidade era responsável pela dominação masculina das mulheres na sociedade. Para combater essa desigualdade, era necessário afastar-se da ideia de maternidade como um determinismo biológico para começar a pensá-la como uma construção social: “o lugar das mulheres na reprodução biológica - gestação, parto, amamentação e consequentes cuidados com as crianças - determinava a ausência das mulheres no espaço público, confinando-as ao espaço privado e à dominação masculina” (SCAVONE, 2001, p. 138-139). Simone de Beauvoir, ao tratar da questão da maternidade em “O Segundo Sexo”, começará sua análise justamente pela discussão que envolve o aborto e a possibilidade de escolha entre ser mãe ou não ser – e como essa escolha (ou ausência dela) impactava na vida das mulheres (e consequentemente, na de suas filhas e filhos). Para Beauvoir, “todo um conjunto de razões econômicas, sentimentais, define a criança como um

fardo, uma cadeia, ou uma libertação, uma joia, uma segurança” (BEAUVOIR, 1967, p. 276).
Em sua perspectiva,

A mulher de vida pessoal mais rica será a que mais dará ao filho e menos lhe pedirá; será quem adquire no esforço e na luta o conhecimento dos verdadeiros valores humanos, será a melhor educadora. Se atualmente muitas vezes a mulher tem dificuldade em conciliar o ofício, que a retém durante horas fora do lar e lhe toma todas as forças, com o interesse de seus filhos, é porque, por um lado, o trabalho feminino é ainda frequentemente uma escravidão, e, por outro, porque nenhum esforço se fez para assegurar o cuidado, a guarda, a educação das crianças fora do lar. Trata-se de uma carência social; mas é um sofisma justificá-la alegando que uma lei inscrita no céu ou nas entranhas da terra determina que a mãe e o filho se pertençam exclusivamente um ao outro; essa mútua pertinência não constitui, na verdade, senão uma dupla e nefasta opressão (BEAUVOIR, 1967, p. 293).

Segundo a perspectiva das feministas da igualdade, a liberação feminina precisava ter, como principal objetivo, o afastamento da mulher unicamente do local de mãe, a partir da recusa da maternidade. Na década seguinte, com as novas tecnologias reprodutivas, como os anticoncepcionais e as cirurgias de esterilização, o que antes era um desejo de liberação passa a ser uma possibilidade mais palpável de escolha. Entretanto, uma vertente de mulheres, identificadas a uma abordagem do feminismo da diferença, passa a perceber a maternidade como uma condição positiva: gestar e parir seriam um poder feminino a ser valorizado, e, como tal, parte da identidade das mulheres. Teóricas como Nancy Chodorow e Adrienne Rich, tratarão a diferença como algo a ser resgatado, reinterpretado e revalorizado. Adrienne Rich (1995), em seu “Of Woman Born”, mescla sua experiência de mãe com uma importante literatura acadêmica para defender uma mudança na representação do “ser mãe” a partir da própria mulher, por meio da liberação do imperativo da reprodução (STEVENS, 2007). Já Nancy Chodorow (2002) analisou a maternidade, por um ponto de vista da psicologia, para entender como se desenvolvem e se consolidam os papéis atrelados ao fazer materno. Embora pareça claro nas pesquisas realizadas na área de psicologia sobre o tema que o indivíduo saudável, criado em uma família atenciosa, terá totais condições de efetuar uma boa maternação, Chodorow discute que ainda é esperado que o maternar apareça apenas nas mulheres, de forma que ela se pergunta o “que acontece com as capacidades potenciais dos homens de cuidar de crianças?” (CHODOROW, 2002, p. 118). Na visão da autora, a presunção de que a fisiologia responde por isso nubla a visão desses analistas, jogando na penumbra o papel do pai na relação com as crianças. Outra presunção comum é de que as mulheres se identifiquem com suas mães, transformando-se, elas mesmas, em mães. Para a autora, o desenvolvimento da maternação apenas em meninas “resulta de experiências relacionais-objetais diferenciais, e dos modos como essas experiências são internalizadas e

organizadas” (CHODOROW, 2002, p. 121). Dessa forma, mulheres desenvolvem o maternar porque foram maternadas por mulheres, enquanto homens, ao serem maternados por mulheres, não desenvolvem. Para Chodorow, precisamos, então, integrar os homens no cuidado com as crianças para que, ao ter essa experiência de cuidados realizada por homens, as crianças possam modificar esse padrão nas futuras gerações:

qualquer estratégia para mudança cuja meta inclua a libertação das constrictões de uma organização social desigual do gênero deve tomar em consideração a necessidade de uma fundamental reorganização do cuidado dos filhos, de modo que o cuidado primário seja partilhado por homens e mulheres (CHODOROW, 2002, p. 265).

É a partir da discussão sobre paternidade que o conceito de parentalidade se desenvolve, referindo-se à construção do relacionamento entre pais/mães e filhos/as, em que o cuidado e a maternagem ocorrem independente de gênero (GRADVOHL et al., 2014).

Sobre as discussões das feministas diferencialistas, porém, Cristina Stevens (2007) argumentará que é preciso atentar para que as arqueologias ginocêntricas, propostas por essas teóricas, não terminem por reforçar um essencialismo conservador. Essa compreensão termina levando a uma terceira posição: a de que não é o fato biológico da reprodução que determina a posição social das mulheres, mas o significado social atribuído, pelas relações de dominação, à maternidade (SCAVONE, 2001). Entramos, então, em um terceiro momento, ainda vigente, que procura redefinir e reinterpretar os conceitos de “mãe”, “maternal” e “maternidade”. Para Stevens, isso se configura como uma encruzilhada, pois

a maternidade é um dos pilares que sustentam o patriarcado e também um componente inalienável da identidade feminina – a maternidade é ao mesmo tempo, um lócus de poder e opressão, auto realização e sacrifício, reverência e desvalorização (STEVENS, 2007, p. 24).

Para Lucila Scavone, a maternidade apresenta-se por meio de inúmeras facetas: um ideal de realização feminina, um símbolo de opressão das mulheres, um símbolo de poder das mulheres, etc. Para a autora, a maternidade “pode ser compreendida como constituinte de um tipo de organização institucional familiar”, ou ainda um “símbolo construído histórico, cultural e politicamente resultado das relações de poder e dominação de um sexo sobre o outro” (SCAVONE, 2001, P. 142-143). Para Navarro-Swain, há uma distinção entre “procriação” e a representação social da maternidade. A procriação não exige que todas as mulheres procriem – essa totalidade não seria necessária para atingir o objetivo de perpetuar a espécie. Já a maternidade “é o resultado de significações sociais e torna-se assim um fato de

“natureza” à toda uma parte do humano” – dessa forma, para a autora, ela “aprisiona e desenha os corpos, os desejos e o ser no feminino” (NAVARRO-SWAIN, 2007).

Ao tratar das questões da maternagem, Christine Everingham (1994) argumenta que é necessário falar de “maternal attitudes” em vez de “Maternal thinking”, uma vez que um pensamento materno pode ser percebido de forma essencialista, e convém a nossa análise perceber a maternagem como uma experiência que se apresenta em um contexto particular, construindo uma experiência materna. Para Emily Jeremiah (2006), a maternidade deve ser entendida como uma prática: a subjetividade materna não seria algo estático. Em uma remodelação do conceito, a maternagem passa a ser compreendida pela perspectiva de que a mãe é um sujeito ativo no processo de matinar, em vez de apenas sofrer o processo “natural” e passivo da maternidade essencialista. Essa mudança de perspectiva abre espaço para diversas teorias a respeito da vivência da maternidade pelas mulheres contemporâneas (assim como dos homens).

A partir dos pressupostos butlerianos, Jeremiah (2006) defende que a maternidade também pode ser performativa, de forma que o discurso sobre a maternagem termina por criar aquilo que ele nomeia. Mielle Chandler referenda essa posição: "It is my position that 'mother' is best understood as a verb, as something one does" e, ainda, "to be a mother is to enact mothering" (CHANDLER, 1999, p. 273). A ciência dessa construção do sujeito mãe também permite a sua transformação, a partir de um discurso que promova formas outras de “ser mãe” – e a partir disso, “matinar” se torna uma potencial forma de subversão e uma politização da maternidade, por meio da agência da mulher/mãe. Jeremiah (2006) acrescenta, porém, que a possibilidade de reinvenção desse sujeito mulher/mãe esbarra na necessidade do bebê/criança, um sujeito dependente, fator que limita a possibilidade de ação da mulher/mãe. O caminho seria, então, “recusar-se a recusar” e lutar por melhores práticas de maternidade nos âmbitos social, econômico e político.

Partindo do pressuposto de que “ser mãe é enunciar-se como tal”, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre o papel materno exercido por mulheres sem vínculos biológicos com suas filhas e filhos. Apesar de não haver, na Constituição Federal, a palavra afeto na definição de família, cada vez mais a doutrina e a jurisprudência tem considerado o afeto como elemento nuclear de todas as entidades familiares (PAES et al., 2015). Dessa forma, a sociedade brasileira tem reconhecido como família laços outros além do biológico. É o caso de madrastas e padrastos, por exemplo, que, embora não possuam vínculos biológicos, assumem a criação da criança e por ela nutrem um afeto parental. Famílias recompostas colocam, então, em xeque a ideia de que a parentalidade existe apenas no binômio pai e mãe,

alargando essa possibilidade para a existência de uma terceira ou quarta pessoa dentro dos laços afetivos formados em cada família. A maternidade socioafetiva é, dessa forma, entendida aqui como maternidade de fato (podendo, por meio da justiça, converter-se em de direito)¹⁸.

A adoção é uma forma outra de enunciar-se mãe. É importante refletir que toda maternidade nasce de uma adoção – há sempre uma escolha e uma decisão envolvida no momento em que a mulher percebe aquele outro ser como filha/o e assume a relação de maternidade. Uma decisão que antecede o amor, que, como vimos, é construído na convivência, de forma que ambas, mães biológicas ou adotivas, não amam a princípio, embora essa posição seja assumida por essas mães, já que a sociedade cobra esse amor materno instantâneo e incondicional (SONEGO, 2007).

O caso das famílias homomaternais faz emergir a questão do exercício da maternagem por duas mães. Arc (2009) discutirá que um dos principais argumentos utilizados para vetar a homomaternidade é o interesse superior da criança. Na visão dos opositores, casais LGBT não oferecem as condições necessárias para a educação de filhos saudáveis e equilibrados. As razões apontadas são a ausência de um referencial de cada gênero, privando a criança de um pai ou de uma mãe, e a hostilidade que a criança poderá enfrentar na sociedade por ser filha de mães/pais LGBTs. Sobre a ausência do pai na relação lesboparental, Arc (2009) entenderá que, a princípio, nos casos de família recomposta e adoção, esse pai existe, ainda que seu papel tenha sido somente o de gerar a vida – de forma que este pai ou assumirá as relações paternas ou seguirá existindo simbolicamente. Aqui, cabe ressaltar que a relação heterossexual não tem sido eficaz em estabelecer os laços afetivos das crianças com seus pais, vide o alto número de crianças brasileiras que não têm o nome do pai no registro, ou, ainda que tenha, segue sofrendo o abandono paterno. Mariana Eizirik e David Bergmann (2004), ao tratar da questão da ausência paterna e dos malefícios associados a ela, discutem os achados de pesquisa que revelam a interferência da forma como a mãe reage à influência dessa ausência:

Pode-se dizer que os efeitos da ausência paterna sobre crianças são mediados pela interação da mãe com o filho e pelos recursos emocionais da mãe. O mesmo se pode dizer da participação dos fatores ambientais e da família como um todo, que cercam a criança (EIZIRIK; BERGMANN, 2004, p. 332).

¹⁸ Recentemente, o novo modelo de Certidão de Nascimento definido pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) abriu a possibilidade de inclusão dos nomes de pais socioafetivos (TRUJILLO, 2017).

Entre os pesquisadores do tema na área da psicologia, há um conflito: enquanto alguns pensam que apenas o pai biológico pode assumir a função paterna, outros entendem que o inconsciente se adaptaria a uma outra realidade, reestruturando-se. Uma das formas é a identificação realizada pela criança, que vê em uma das mães um cuidado de caráter mais maternal e em outra um cuidado considerado paternal:

Valores “masculinos” e valores “femininos” (autoridade versus suavidade) não se polarizam necessariamente em duas pessoas distintas. Essas qualidades estão presentes em cada um de nós” (ARC, 2009, p. 113-114).

Dessa forma, a simples ausência do pai na relação não será um problema se não estiver associado a outros fatores estressores ambientais e/ou nas relações com a mãe e a família. Além disso, justamente pelo fantasma dessas acusações, muitos casais de lésbicas criam estratégias para lidar com a ausência paterna, como explicar à criança a sua família e origem desde cedo; ou ainda a eleição de uma figura masculina, uma espécie de padrinho, próximo à criança (ARC, 2009). Há um entendimento de que o pai biológico não é o único referencial de masculinidade possível: “a criança tem em torno dela todas as referências sexuais de que precisará para construir sua identidade sexual: a língua, a cultura e a sociedade nos bombardeiam, caracterizando o que são um homem e uma mulher” (ARC, 2009, p. 114).

Quanto à questão das dificuldades que as crianças podem sentir na sociedade por serem filhas de mães lésbicas, Arc (2009) argumenta que, assim como outras crianças, elas desenvolvem estratégias de defesa e proteção. Os estudos realizados até o momento com crianças nessa situação demonstram que elas não estão “nem melhor nem pior do que outras crianças” (ARC, 2009, p. 115). Boa parte dos argumentos utilizados para negar a essas famílias a parentalidade não são considerados problemas em relação a famílias e pessoas heterossexuais. Pessoas solteiras podem adotar, e isso não é um problema quanto à ausência masculina/feminina que isso pode gerar. Igualmente não se questiona o bem-estar de crianças em casais heterossexuais, apesar de situações de violência, ausência e abandono existirem em alto número. O receio de que essas crianças tornem-se elas mesmas LGBTs também não se sustenta, primeiro porque os estudos realizados não mostram diferenças nesse sentido (ARC, 2009); segundo que isso só seria um problema se considerarmos que ser LGBT é uma coisa negativa ou indesejável. Falar em influência da família na orientação sexual de crianças e adolescentes é não perceber que essa influência é comum em nossa sociedade – criamos crianças e jovens para se tornarem heterossexuais, e ainda assim a homossexualidade existe, o que nos leva a questionar o poder dessa influência.

João Ricardo Silva (2008) identifica que ainda que envolva situação de dúvidas e conflitos, a homomaternidade é percebida por essas mulheres como uma vivência feliz: “a realização pessoal que esta experiência proporciona faz com que cada uma delas invista, cada vez mais, nas múltiplas possibilidades que a própria experiência parental promove” (SILVA, 2008, p. 19). A vivência dessas famílias tem colocado em xeque as funções rigidamente demarcadas paternas e maternas, permitindo pensar na possibilidade de uma família mais livre de hierarquias e sem papéis fixos e baseados em representações de gênero (GRADVOHL, 2014).

Precisamos atentar, ainda, para as especificidades na vivência da maternidade de mulheres negras. Andrea O’Riley (2004) observa que a maternidade, diferente da visão feminista tradicional que a percebe como uma instituição patriarcal opressora, apresenta-se de forma positiva entre mulheres negras, sendo vista, de uma forma política, como libertação e condição para um empoderamento de seus filhos e filhas em relação ao enfrentamento do racismo. Collins (1987) também afirma que há diferenças entre o modelo de maternidade nas famílias afroestadunidenses e o modelo de ideologia eurocentrada, das quais ela cita três principais. A primeira é a quebra com a ideia de que a maternidade ocorre inserida no âmbito privado da família nuclear. Collins alerta que a própria ausência de recursos econômicos torna a maternidade entre mulheres negras estadunidenses mais compartilhada, ampliando as responsabilidades com as crianças entre família extensa e comunidade. Em segundo, ela observa que a divisão de papéis por gênero/sexo é menos acentuada nessas famílias do que em famílias brancas. Por fim, ela aponta que a necessidade de que a mulher negra trabalhe para prestar suporte financeiro a suas famílias implica que há uma visão menos centrada na ideia de mãe em tempo integral (COLLINS, 1987). Stevens enfatiza que, nessa perspectiva,

o lar é também um espaço político onde os cuidados da mãe propiciam um mecanismo de resistência a uma sociedade opressora: a criança negra encontra no amor da mãe a dignidade que a sociedade muitas vezes lhe nega (STEVENS, 2007, p. 49).

Família e cuidados parentais são fenômenos universais na história humana, embora as configurações distintas e diversas nos orientem a pensá-los como construídos a partir de fatores econômicos e históricos e valores socioculturais (CARVALHO et al, 2013). A família ocupa um aspecto central em nossa sociedade por conta de suas múltiplas funções, entre elas, “reprodução humana, reprodução social, regulação social, suporte afetivo e moral, socialização, consumo etc” (NASCIMENTO, 2013, p. 163). Tais funções exercem uma grande influência na formação do indivíduo, de forma que se apresenta como “o principal

contexto de desenvolvimento e como a instituição responsável pela transmissão da cultura” (ALCÂNTARA, 2013, p. 63).

O formato de família, tal qual o conhecemos, é fruto de dois binários que se conectam: a separação entre público e privado e masculino e feminino. Esse modelo é baseado nas desigualdades de gênero em relação à divisão dos papéis de homens e mulheres na família, condição que tem sido combatida, buscando uma substituição por configurações em que haja um maior equilíbrio entre os papéis e atribuições. A ruptura com essas dicotomias tem trazido mudanças que apontam para uma fragilidade do modelo tradicional de família moderna. Entre essas mudanças, chamam atenção a

(...) a queda da taxa de fecundidade, devido ao acesso aos métodos contraceptivos e de esterilização; tendências de envelhecimento populacional; declínio do número de casamentos e aumento da dissolução dos vínculos matrimoniais constituídos, com crescimento das taxas de pessoas vivendo sozinhas; aumento da taxa de coabitações (casal que vive junto de maneira informal), o que permite que as crianças recebam outros valores; menos tradicionais; aumento do número de famílias chefiadas por uma só pessoa, principalmente por mulheres que trabalham fora e têm menos tempo para cuidar da casa e dos filhos (PEREIRA, 1995, P.135).

Tais situações nos inclinam a repensar esse modelo e a questionar se a família moderna, tal como a concebemos, não estaria passando por um esgotamento. Rosângela Castro afirma que “a família, não apenas formada por parceiros do mesmo sexo, é um espaço ‘privilegiado’ de lutas, conflitos e violências, onde ainda predominam estruturas hierárquicas e não-igualitárias, especialmente em termos de gênero e geração” (CASTRO, 2007, p. 103-104). Isso não significaria, a princípio, que algo novo deve ser criado para substituí-la, mas que um processo de reinvenção se faz necessário, caminhando em direção a uma família mais ampliada, não pautada em vínculos unicamente biológicos e cujas atribuições sejam compartilhadas de forma mais equilibrada. Para Marcos Nascimento (2013), porém, em todo processo de mudança há uma convivência entre elementos novos e velhos, de forma que é de se esperar que o modelo tradicional heteronormativo persista exercendo influência nessas novas configurações. Na visão do autor, independente do modelo, o que persiste em nossa sociedade, sem dúvidas, é o desejo de formar família (NASCIMENTO, 2013).

5.2 Família de origem: das experiências de filhas

Segundo Sarah Schulman (2012), existem duas experiências que são compartilhadas pela maioria das pessoas LGBT: a primeira é o momento de assumir sua orientação sexual e o segundo é o processo de inferiorização da pessoa por sua própria família, por conta de sua

orientação sexual. Essa LGBTfobia familiar pode causar danos variados nas vivências de mulheres lésbicas, com gravidade a depender da rede de apoio e da existência de pessoas (familiares ou não) que podem auxiliar nesse processo. Para Sandra Marcelino, “as mães, com frequência, apresentavam uma grande dificuldade em aceitar a lesbianidade das filhas. O processo de aceitação é, em geral, muito lento e implica várias perdas dentro de casa como, por exemplo, a liberdade, a confiança e a afetividade” (MARCELINO, 2016, p. 121). Nas experiências das participantes desta pesquisa, o momento da revelação da lesbianidade para a mãe, enquanto categoria, apresentou uma experiência de não aceitação inicial em todos os relatos, relacionada aos seguintes núcleos de sentido:

- a) vergonha: nesse viés, a filha lésbica é acusada de ser fonte de vergonha para a família.

*minha foi a primeira pessoa que eu contei, né, e ela disse que era pra eu ser feliz do jeito que eu achava (...), minha mãe que eu falo é a minha avó, então ela já era um pouco mais velha, né, e aí ela morava comigo na época e ela começou a dizer depois, né, depois de dias que ela pensou um pouquinho mais sobre o que eu tinha dito a ela, aí ela disse que eu era a **vergonha da família**, né, que não sei porque eu tinha feito aquilo e não sei o que, essas coisas né? Até chegar uma situação assim, da gente ter que separar de casa mesmo, porque ela não aceitava (Entrevista com Makena, 16.03.17).*

- b) não legitimação: a condição lésbica da filha é questionada, sendo referida como uma fase. Esse sentido foi frequente entre as entrevistadas, uma vez que a maioria delas teve relacionamentos anteriores com homens, levando ao julgamento de que as experiências com mulheres não seriam uma coisa séria, ou partiriam de uma espécie de “escolha” da mulher – uma escolha que causava sofrimento. A lesbianidade então é vista como uma espécie de ação inconveniente, uma atitude rebelde, inconsequente e danosa.

*Pronto, aí ela me perguntou, minha filha, aí eu contei isso a ela, né? Mas isso é **safadeza!** Ela dizia que era safadeza. É safadeza que tu nunca ficasse com mulher, não sei o quê (Entrevista com Anaya, 05.01.17).*

*Olha, mainha, eu tô ficando aí, tô ficando com uma menina. Eu não fingi que a senhora não sabe, que a senhora já leu... Ela, “não, isso é **uma fase...**” (Entrevista com Dara, 24.01.17).*

- c) Negação: outro sentido percebido, que é próximo da não legitimação, é o de negação da lesbianidade da filha, em um processo de camuflar a realidade e ignorar a condição lésbica:

Assumir tem pouco tempo, pra minha mãe (...) aí quando eu conheci, depois que eu conheci Makena, aí eu assumi pra ela, falei que eu tava em uma relação, falei que tava vindo pra cá, só que a maneira que ela escolheu pra

lidar foi de... Ouvir, escutar, mas fingir que nada tá acontecendo, tanto que ela se refere às vezes a Makena como minha amiga (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Na categoria “relação atual com a mãe”, encontramos alguma aceitação, ainda que em diferentes graus. A base da mudança de atitude é o afeto e um desejo de manutenção da relação mãe e filha.

Mainha é tranquila nesse sentido assim, ela aceita, não é o que ela escolheu para mim, mas ela aceita(Entrevista comDara, 05.01.17).

Eu digo pra todo mundo, por me amar tanto, ela acabou aceitando minha companheira(Entrevista com Anaya, 05.01.17).

Em alguns casos, porém, antes dessa aceitação há um período de afastamento: “eu dei um tempo de ir lá” (Entrevista com Anaya, 05.01.17). Houve também uma busca das entrevistadas em compreender a posição da mãe e suas dificuldades na aceitação da lesbianidade.

Eu entendo também que... pela questão cultural dela, pela idade, pelos valores dela... ela viveu a vida inteira uma vida heterossexual, pra casa, pros filhos, ela nunca trabalhou, então, pra ela, aquilo era vida(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Em uma direção contrária a da possibilidade de aceitação, temos o caso de Samia, única participante que não se revelou para a família: é justamente a lesbofobia familiar que inibe sua assunção. Na sua percepção, a aceitação por parte de sua mãe seria uma coisa impossível de acontecer e a revelação ocasionaria o fim do laço afetivo entre as duas.

*Como eu trabalhei em[programas sociais associados ao LGBT], então assim, ela sempre fica dizendo coisa, tal, não sei o quê... E uma vez ela me disse a mim que **preferia que eu morresse** do que descobrir que eu era tal, assim. Essas coisas assim, né?... Aí a gente que trabalha com esse movimento sabe, né, o que é **homofobia** e o que não é, né? Mas assim eu acredito que ela não aceitaria de jeito nenhum (Entrevista com Samia, 17.03.17).*

O relacionamento com as mães, pertencentes a uma geração diferente e com uma carga de conservadorismo maior, costuma ser conflituoso nas relações das mulheres entrevistadas. Apesar da resistência inicial, com traços de lesbofobia, há, de ambas as partes, com poucas exceções, uma iniciativa no sentido de resolver as diferenças e tornar possível o relacionamento. Essa dedicação parece ser, de alguma forma, um reconhecimento ao fato de que suas mães foram dedicadas e batalhadoras na criação de suas filhas e filhos de forma a gerar uma predisposição para o perdão e aceitação de suas posições pelas filhas lésbicas.

A vida dela sempre foi muito sofrida, criar 8 filhos, numa casa de família, meu sonho era eu trabalhar, ganhar bem, pra tirar minha mãe do emprego(Entrevista com Anaya, 24.01.17).

Mainha sempre foi muito mais batalhadora que meu pai(Entrevista com Hova, 27.03.17).

Porém, essa predisposição é diferente em relação ao pai. Enquanto com a mãe há uma tentativa de manutenção dos laços apesar das divergências, com os pais a experiência é de violência e/ou de não legitimação do laço afetivo. É frequente na fala das entrevistadas o conflito com a figura paterna. Os relatos apresentam: ausência paterna, comausência total ou parcial do pai na infância e adolescência dessas mulheres, levando, por parte delas, ao não reconhecimento da paternidade.

pra mim, na minha cabeça, eu não tenho pai, né. Só não fui gerada de proveta, como o povo diz, né?(Entrevista com Anaya, 05.01.17).

nisso em nenhum momento, meu pai conviveu com ela como eu sendo filha dele, desde da barriga, e aí quando eu nasci, também foi da mesma forma, mesmo eu morando numa casa que era muito próxima dele, ele nunca me reconheceu como filha, assim na relação, né, no papel ele registrou como filha, né, mas foi só no papel, e ele também, mas a gente não tinha esse laço afetivo, enquanto pai e filha. Assim, eu fui ensinada a chamar ele de pai, né, então eu chamava ele de pais, só que quando eu comecei a entender com meus 12...13 anos, comecei a entender que ele, não cumpria aquele papel que eu via outros pais cumprindo, eu comecei a questionar(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Meu pai sempre foi um pai, mas um pai que não foi tão presente, né. Mas assim, nosso pai.(Entrevista com Hova, 27.03.17).

Quando ou enquanto presentes, as experiências com os pais não melhoram esse cenário. São frequentes os relatos de violências físicas e psicológicas, como o machismo, o medo e as agressões físicas (ameaças de morte incluídas).

*ele estava sozinho em casa e eu cheguei, né, aí ele foi pra cima de mim, me bateu, eu me tranquei no quarto, (...) só que ele tinha esse jeito, machão né, machista de vivenciar a vida, então, **ele achava que tudo se resolvia na porrada.** (...)e aí mainha pediu pra eu ir embora, porque eu não podia tá lá, porque assim, como ele bebia sempre, geralmente nos finais de semana, eu precisava sair dali pra não ser, pra não correr o risco de ser morta, porque ele bom, como ele dizia, ele bom não fazia nada não, mas quando ele bebe, não fique junto, se você vê ele no meio do caminho, se esconda, corra, faça qualquer coisa, e ele tinha uma arma, né, porque ele era o cara, e aí eu tive que ir embora(Entrevista comMakena, 16.03.17).*

E meu pai muito conservador, machista. (...) E assim, quando entrei na adolescência, eu comecei a colocar as garrinhas de fora, em relação a tentar quebrar com esse machismo dentro de casa, dentro da estrutura mesmo familiar. Pegava muito pau com meu pai, muito, muito, muito, muita

briga de foice, né, porque não aceitava... era do tipo, que... o meu pai tinha o lugar na mesa, o prato, o talher tudo dele, mainha, ninguém podia sentar na mesa antes dele, e aquele bem coronelismo, né? e assim, homem não fazia nada em casa, só as mulheres, embora a gente tivesse sempre a menina que trabalhou lá em casa, mas nas mínimas coisas, quem tinha que ajudar eram as mulheres, por exemplo, final de semana ela não ia, então só eu e minha irmã tinha que lavar prato, tal e fazer as coisas. E aí eu comecei a dar alteração dentro de casa em relação a isso, que tinha que ser tarefas divididas, que esse negócio já era do século passado(Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Por conta desses fatores, há uma ausência de vínculo: não há, entre essas mulheres e seus pais, o mesmo desejo de manutenção do vínculo encontrado nas relações com as mães. As relações atuais são inexistentes ou pouco profundas.

É... quando fui conversar com meu pai, comecei a conversar com meu pai, ele queria, me registrar, agora depois de adulta já, eu disse a ele que não, minha identidade é meu nome, e é sem pai. Não tinha raiva, tenho mágoa dele, não tenho raiva, mas não o considero pai(Entrevista com Samia, 17.03.17).

hoje eu me relaciono normal com a minha mãe biológica e com meu pai também, assim a gente se fala e tal, né, mas não tem aquela, aquela afetividade, aquele cuidado(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Em relação à família de origem, os dados apresentados demonstram como as relações com a mãe e o pai são construídas de formas diversas: a ausência afetiva e física e a violência perpetrada pelos pais das entrevistadas culminaram na inexistência de desejo de vínculo. É também em consequência disso que as mães aparecem como batalhadoras em suas narrativas: são elas que arcaram com a ausência do outro responsável pelos filhos e filhas. É, possivelmente, um reconhecimento desse papel que faz com que, apesar da lesbofobia engendrada nas relações mãe-filha a partir do momento da revelação, ainda assim haja o desejo de manutenção do vínculo afetivo por essas mulheres.

Em relação à família extensa, apesar de alguns relatos falando em aceitação, outros trazem a dificuldade e as tensões imbuídas nesses relacionamentos, além de claras situações de lesbofobia.

por minha mãe é uma coisa, mas é um ciclo de dentro da família, aquela coisa, atenção, né, dos tios e primos e outros agregados, familiares, já é uma, já é aquela tensão (Entrevista com Dara, 05.01.17).

um tio meu morava, que é filho dela, né, morava na mesma casa que a gente e tava passando uma reportagem, foi em 2008 isso, eu ia até para primeira Conferência Nacional LGBT e tava passando uma reportagem dizendo que um gay foi assassinado, né, e ele sabia da minha orientação sexual, né? Ele disse: “era bom que tudinho morresse com um tiro na cabeça”. Aí eu me estressei, botei ele de casa pra fora, porque eu era provedora maior no

momento, né, disse que não queria mais conviver com ele, que ele sabia que eu era lésbica, que ele via minha namorada na minha casa e ele tava me desrespeitando, né, então eu pedi pra ele se retirar, eu ia viajar de madrugada, quando eu voltasse não queria mais que ele estivesse lá, e aí quando eu voltei, ele realmente não estava mais (Entrevista com Makena, 16.03.17).

A lesbofobia resulta, por sua vez, em um afastamento da família extensa que não aceita a condição de lesbianidade.

5.3 Família, casamento e relações igualitárias: percepções e vivências

Antes de tratarmos das percepções de família e do casamento dos casais entrevistados, é importante focar em uma questão ainda pouco tratada na literatura, que diz respeito à solidão da mulher negra – e algumas possíveis causas dessa solidão. Ana Cláudia Pacheco (2013), em pesquisa realizada com mulheres negras na cidade de Salvador/BA, discute como gênero e raça se interseccionam para explicar as razões da solidão que a mulher negra enfrenta na sociedade baiana. A autora trata de como essas mulheres, por conta da hipersensualização da mulher negra, terminam sendo preteridas pelos homens brancos, que a veem apenas como opção para relações casuais e não assumidas publicamente; e pelos homens negros, que apresentam uma inclinação preferencial para a relação com mulheres brancas. Apesar de o foco de sua pesquisa ser a relação entre homens e mulheres, uma de suas entrevistadas, chamada por ela de Dandara, apresentava vivências com mulheres, tendo, ao longo de sua trajetória, assumido uma orientação mais inclinada à lesbianidade. Se isso permitiu que a entrevistada tivesse alguns bons relacionamentos com mulheres negras, ainda assim não foi capaz de mudar completamente o ciclo de solidão em que estava inserida. Essa solidão se apresentou também, em nossa pesquisa, a partir dos relatos de Samia, mãe “solo” que lamenta a solidão afetiva:

Tá solteira no momento é ruim. Eu sou uma pessoa... eu tenho medo de me envolver, hoje eu tô com medo de me envolver, porque eu sou muito sentimental (Entrevista com Samia, 17.03.17).

Mas a causa dessa solidão não parece ser unicamente a raça – a maternidade parece ter uma grande influência na forma como a mulher será percebida por parceiras potenciais, e em mais de uma ocasião as mulheres relatam relações que não foram bem-sucedidas pelo fato de elas serem mães e precisarem ter um estilo de vida que fosse compatível com a maternidade. Entre as que são mães e que se relacionaram com outras mulheres igualmente com filhos e filhas, ainda que essa situação sugira uma possível união de universos similares, essa ideia

não se sustenta pela diversidade de formas de educar, o que culmina em crianças que, apesar de habitarem a mesma casa, são regidas por dinâmicas diferentes de criação.

Essa última antes de Hova, não deu certo porque ela não gostava de criança. Então assim, na verdade isso aí foi o divisor de águas. Porque eu era alucinada por ela. Só que assim, a gente batia muito de frente por conta de criança. Ela vivia um momento, assim, de farra, de festa, que não cabia criança. E eu já estava em outro momento. Aí eu disse, “não dá, não é isso que eu quero”. Pra quem tá comigo, tem que tá, tem que aceitar meu filho, tem que dar, tem que ter espaço na vida pra ele, porque, é aquela coisa assim, do meu filho eu não vou abrir mão. Ele é uma coisa que não tá em jogo, a relação que vier, é a relação que vai vir pra somar, pra abraçar ele antes mesmo de me abraçar(Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Só a primeira, tinha um menino, e era um inferno, Deus me livre, hashtag preconceito com mãe. Mesmo eu sendo mãe. É muito difícil compartilhar uma casa com filhos, né? A vibe da relação é outra. É totalmente diferente. Assim, e como cada uma tem seu processo de criação, né, então assim, você às vezes tem o estranhamento da forma como as pessoas criam, né(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Nesse contexto, a solidão e o preconceito sofrido tanto por mulheres mães quanto por mulheres negras no momento de se relacionar afetivamente parecem transcender a relação heterossexual e afetar, igualmente, mulheres lésbicas.

Os casais lesboafetivos aparecem, na literatura, em muitos momentos, como uma configuração que aspira a uma relação igualitária: a ausência da figura masculina, fonte da opressão e da dominação, faria dessa configuração afetiva linear e não hierárquica (HEILBORN, 2004). Para Gillian Dunne, “a focus on lesbian experience offers a marvelous opportunity to explore the limits and possibilities of egalitarianism without recourse to science fiction” (DUNNE, 2000, p. 14). De acordo com a autora, as soluções que essas mulheres encontram para o problema de tempo para criar os filhos e filhas e se sustentar poderiam guiar modelos para feministas, sejam elas lésbicas ou não. Tal perspectiva, porém, carece de um olhar interseccional, pois a ausência de desigualdade de gênero não apaga desigualdades outras que possam operar sobre os indivíduos desse casal. Não existem dois seres humanos em que não haja a atuação de ao menos algum marcador de articulação que possa desequilibrar a balança da relação.

Em relação às mulheres lésbicas, entre as situações que têm algum potencial de gerar hierarquias e desigualdades, podemos pensar: casal inter-racial; casal em que uma das mulheres detenha a única renda da casa, ou tenha uma renda bem maior em comparação à companheira; casal formado por uma mãe e outra mulher que não seja mãe; casal com uma grande diferença de idade. Esses fatos em si, isolados, não significariam a existência de uma

desigualdade material, principalmente se há um cuidado entre as mulheres em minimizar os efeitos negativos dessas diferenças – mas não havendo ou, em algum momento da relação, cessando esse cuidado, a diferença estará lá, e pode gerar desigualdades. É importante, então, não idealizar a relação lésbica como se tais relações fossem isentas de problemas: isso invisibiliza questões que precisam ser pensadas e combatidas, como os relacionamentos abusivos e as violências domésticas no interior de casais lésbicos. Outro ponto que contradiz a ideia de relação igualitária sem a interferência de desigualdades de gênero é a emulação, em um casal lésbico, de uma relação heterossexual. O problema aqui é que se pode reproduzir, nessa relação, justamente as desigualdades de gênero que se aponta não existir entre esses casais.

Nas narrativas desta pesquisa, há uma recorrência à busca de uma “família margarina”¹⁹, que, ainda que não tenha a presença de um pai, obedeça ao que a sociedade vende hoje como família perfeita, aos moldes heteronormativos, como podemos perceber na forma como Hova e Jamila apresentaram sua família às duas meninas que buscavam adotar:

O problema era que a gente tava com medo de como elas fossem receber. Mas aí elas olharam assim, como assim duas mães, sem pai? Aí foi quando a gente explicou, na casa da gente tem mamãe Jamila, mamãe Hova, tem Joaquim que já é filho. (...) e a gente queria ter duas meninas pra completar a família, a gente tem um cachorrinho. A família perfeita, né? Tinha até cachorro (Entrevista com Jamila, 20.02.17).

Não é de se espantar que algumas lésbicas procurem adequar suas vivências em um mimetismo da relação heterossexual: desde pequenas, meninas e jovens mulheres são sociabilizadas e ensinadas que cada sexo tem características, desejos, atitudes e proibições bem delimitadas. São ritos, mitos e ideias pré-concebidas que atravessam o imaginário e o inconsciente e interferem na forma como as mulheres vivem suas relações e expressam desejo. Para Navarro-Swain,

no processo de sociabilização, o que é consequência é tomado como causa: as meninas e mulheres aprendem a controlar, a disciplinar, a negar seus desejos e seus corpos em nome da moral e dos bons costumes, e toda lésbica foi um dia uma menina. Uma vez anulados o desejo e a paixão, alega-se que não os possuem (NAVARRO-SWAIN, 2000, p. 83)

É a ação da heteronormatividade, “um conjunto de prescrições que fundamenta processos sociais de regulação e controle, até mesmo aqueles que não se relacionam com pessoas do sexo oposto” (MISKOLCI, 2009, p. 156). Dessa forma, a relação amorosa tida

¹⁹ O termo vem da difusão da imagem de famílias formadas por um casal heterossexual com dois filhos (geralmente um casal) que comumente aparece em propagandas, especialmente de margarina, com a família reunida em torno da mesa do café da manhã - uma alusão à família perfeita.

como modelo é a heterossexual – e será esse padrão que, consciente ou inconscientemente, as mulheres buscarão alcançar.

Em diálogo com a ideia da “família margarina”, há aqui também a busca pela oficialização do casamento entre as mulheres entrevistadas, com efeito de atestar a existência e a validade da relação. Para Navarro-Swain (2007), há uma estreita ligação entre casamento, maternidade e heterossexualidade. Essa posição levanta o debate a respeito de que o casamento “constituir-se-ia em um mecanismo de normalização social poderoso”, cujas consequências deveriam ser melhor discutidas pelo movimento LGBT (MISKOLCI, 2007, p. 110). Para Richard Miskolci, “o direito à parceria civil corre o risco de se tornar uma norma e a única maneira de legitimar a sexualidade. Pior, esse debate tende a reduzir a sexualidade ao casamento e este como o único meio para a aquisição de legitimidade social.” (MISKOLCI, 2007, p. 122).

Dos três casais entrevistados, um é casado no civil (Jamila e Hova), o segundo é casado em ritual candomblecista, com pretensão de oficializar a união afetiva em breve (Makena e Clara) e o terceiro tem planos de oficializar a união a curto prazo (Anaya e Dara). Nos relatos das entrevistadas, a busca pela legalização da união apresentou dois vieses: por um lado, uma adequação da relação lesboafetiva a uma heteronormatividade; por outro lado, uma real necessidade de acesso a direitos (tanto para as mulheres, quanto para seus filhos e filhas). A aceitação social é outro ponto importante: o casamento legitimaria a existência daquela família, e poderia ser um caminho para a redução de discriminações e uma busca por segurança social para o casal e, principalmente, para seus filhos e filhas (LIRA et al., 2016).

5.4 Percepções da Identidade Materna: o ser, o fazer e o tornar-se mãe

Assim como as demais identidades (mulher, lésbica, negra) não são capazes de definir o todo do sujeito de que tratamos, igualmente não podemos, a partir da identidade “mãe”, ousar delimitar esse indivíduo. É necessário, então, como reflete Braidotti (1994), pensar esse indivíduo a partir da experiência e do seu caráter “em construção”. Um sujeito nômade se apresenta: trocamos de posições, mas não deixamos de ser; somos, mas isso não nos delimita, nem pode nos definir essencialmente. A identidade materna, porém, por vezes pode prevalecer sobre as outras incorporadas pela mulher, por conta da construção de maternidade e maternagem vigente, que é centrada na criança e muitas vezes associada a uma renúncia da própria vida em prol das filhas e filhos (SOUZA, 2005). A partir da compreensão dessa

identidade materna como socialmente construída, como prática demarcada pelos valores vigentes, pode-se afirmar que não se nasce mãe, torna-se: é a convivência diária que estabelece o amor e a atitude materna em relação aos filhos e filhas.

Um caráter interessante das participantes desta pesquisa é que os três casais formaram famílias recompostas com filhos biológicos de relações anteriores – mesmo o casal cujo critério de inclusão havia sido o fato de ter adotado crianças no interior da relação lésbica, antes da adoção já existia um filho biológico de uma delas²⁰. Isso permitiu pensar, além das maternidades biológicas e adotivas, o caráter das maternidades socioafetivas.

Para Catherine Donovan, papéis e responsabilidades entre pessoas de uma família podem ser reforçadas por meio de dois caminhos: pelos nomes dados a cada um dos membros e pelas atividades que cada um performa. “Naming people in families is essential to ‘fixing’ the family constructo” (DONOVAN, 2000, p.156). Em relação à forma como são nomeadas nossas entrevistadas por suas filhas e filhos, encontramos situações diversas, que deixam emergir as localizações na família. No casal formado por Anaya e Dara, Anaya é a mãe e Dara é chamada de formas diversas: pelo próprio nome, de tia e, recentemente, de madrasta. Hova e Jamila, em relação às filhas adotivas, são as duas mães: mãe Hova e mãe Jamila – o filho biológico de Jamila chama Hova pelo nome. No caso de Makena e Clara, as filhas biológicas adolescentes de Makena chamam Clara de pai. Clara não se importa com o tratamento masculino, que não tem relação com o gênero que ela performa, já que ela não apresenta uma performance ou aparência considerada masculina em nossa sociedade. O nome aparece em tom de brincadeira, apesar de o contexto revelar uma necessidade de ocupar essa posição por parte das meninas; e conforme Donovan (2000) afirma, o nome é eficaz em reforçar o papel de cada membro no interior da família.

Não houve, em nossa amostra, crianças nascidas no seio da união lesboafetiva, de forma que, nessas famílias, houve um momento de “saída do armário” para as crianças/adolescentes, geralmente atrelado à assunção de um relacionamento afetivo. As mulheres relatam que o momento dessa assunção é sempre tenso: a relação com o filho ou a filha, diferentemente da relação com outros membros da família, não pode ser desfeita tão facilmente, de forma que uma recepção negativa da notícia pela criança/jovem pode significar um abalo difícil de ser superado por toda a família. Porém, pelas narrativas, o processo de aceitação das crianças ocorreu de maneira mais rápida do que em relação à família de origem, apesar de, nos relatos, aparecerem uma ou outra resistência.

²⁰ Uma vez que todas as indicações recebidas para participação nesta pesquisa foram de famílias recompostas, parece-nos que essa é a formação mais comum entre as famílias homomaternais em Recife.

Naki, eu tava no ônibus com ela e eu disse, eu morava com minha primeira namorada, eu morei com ela e eu disse: “Naki, mainha tem um negócio pra te contar”, ela fez: “Que foi mainha?”. Eu disse: “Eu namoro com tia Luísa”, ela fez, olhou pra mim e fez: “Eu já sabia, mainha, eu já sabia, a senhora dorme todo dia com ela, mainha... eu disse: “É...Pois é, a gente namora”, e tal, ela disse: “Que bom, mainha, eu gosto de tia Luísa”, e pronto. Ela tinha 7. E Nia tinha 4, né... E aí Nia foi mais complicado, porque era mais novinha e ela dizia, né, ela tinha na cabeça dela que eu precisava voltar pro pai dela, né, e ela dizia que não aceitava a minha relação, porque ela queria que eu vivesse com o pai...(Entrevista com Makena, 16.03.17).

Mas aí cheguei pra ele, disse “Joaquim, preciso conversar com você muito sério”. Ele disse: “o que foi?”. Aí eu disse, “olhe, a gente tá indo morar no apartamento” - que ele já sabia aqui, né?- “Hova não é só amiga de mamãe, é uma pessoa muito querida, mamãe tem uma relação tipo namorado”. Ele olhou pra minha cara e disse, “você não podia me poupar disso não?”. Ele tinha dez anos. “Podia me poupar disso não?”. Eu disse, “não, porque pelo pai que você tem, que você conhece, ou pelas outras pessoas que sabem, depois a história vai chegar aqui paravocê de qualquer jeito e você vai ser o primeiro a jogar na minha cara que fui falsa com você”, e você sabe, sempre criei ele na verdade, doa a quem doer. (...) “Mas eu não precisava saber disso, não”. Aí eu disse, “precisava. Eu sei que não é fácil. Mas você precisava. Não espero que você entenda, não, mas que respeite. E outra, foi pra poupar você de saber coisas, porque o mundo é muito cruel. Então, assim, chegue pra você de qualquer jeito ia ser muito pior”. Aí ele ficou com raiva. Ficou com raiva de Hova. Aí passou dois anos aqui muito difícil(Entrevista comJamila, 27.03.17).

Em ambos os relatos, a figura do pai das crianças aparece como referência importante nos processos: seja pelo desejo comum entre filhos e filhas de pais separados de ter mãe e pai coabitando; seja pelo receio das mães em relação a uma possível posição de enfrentamento quando esses pais souberem de sua lesbianidade. A figura paterna paira como uma sombra nessas vivências. Nas narrativas, de forma similar à experiência das mulheres, a participação do pai das crianças vai da ausência total a uma presença eventual. Essas relações ausentes põem em xeque a ideia de que a família homomaterna teria um potencial para o desenvolvimento de uma parentalidade que abarcasse mãe, pai e mãe socioafetiva. Medeiros (2006) observou, porém, em sua pesquisa com casais homomaternais, que a pluriparentalidade possível nessas famílias não se observa na prática, dada a frequente ausência dos pais. A parentalidade é então assumida pela mãe e sua companheira.

Amorim (2013), em estudo sobre maternidade lésbica, destaca o lugar da “mãe social” na relação lésbica, e as implicações nas relações e configurações familiares, a partir de uma maternidade socioafetiva. Nesse contexto, o lugar vago deixado pelo pai abre espaço para que a companheira da mãe supra necessidades afetivas antes negadas a essas crianças. Para Ana

Maria Carvalho e autoras (2013), apesar da diversidade de formatos de família na história da humanidade, “há um componente comum entre esses modelos: algum grau de compartilhamento do cuidado parental parece ser necessário para a criação bem sucedida da criança” (CARVALHO et al., 2013, p. 100).

Tratando das relações travadas entre as mulheres e os filhos biológicos de suas companheiras, apresentam-se três experiências diferentes:

- a) a madrasta - Dara sente-se feliz de ter sido “alçada ao posto de madrasta” pelo rapaz, que assim a apresentou a uma amiga. O uso do termo parece legitimar o lugar ocupado por ela na família:

No Natal a gente tava ali fora e aí chegou uma amiguinha dos meninos, (...) Aí chegou: aqui é minha mãe e essa aqui é minha madrasta. Aí eu fiquei assim, sério? Tipo, subi ao patamar de madrasta!(Entrevista com Dara, 05.01.17).

- b) a companheira da mãe - Hova, apesar de reconhecer um vínculo afetivo, não se sente mãe do filho de Jamila – enfatiza que ele é o filho de sua companheira apenas. Ela acredita que isso se deve à forma como a relação foi construída por ambas:

Jamila queria que eu fosse mãe de Joaquim, junto com ela, mas só no amor. Na hora da dor era ela que tinha que fazer. Então não, eu não quero (Entrevista com Hova, 27.03.17).

- c) a outra mãe – Apesar da relação recente, Clara sente que assumiu a maternidade das filhas adolescentes de Makena, aceitando de bom grado o tratamento de “pai” dado por elas:

eu tinha um conceito muito baseado de mãe de acordo com aquilo que me foi dado pelo que eu vi com a minha avó, com minha mãe, né, mas quando você troca de papel, que eu sempre fui filha e agora querendo ou não, sou “pai”, né, que é na verdade como as meninas me chamam, sou mãe das meninas e isso me carrega uma responsabilidade muito grande mesmo as meninas não terem saído de fato da minha barriga, né, mas eu assumi esse papel, de verdade, de coração (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Florencia Herrera, em pesquisa com mulheres lésbicas de classe média de Santiago do Chile, aponta três fatores que interferem no reconhecimento como mãe por parte da companheira da mãe: fazer parte da vida da criança desde cedo; participar nos cuidados e criação; e ser reconhecida como tal pela mãe biológica e outros familiares (HERRERA, 2007, P. 216). Entre nossas participantes, parece haver uma ligação maior com a proximidade/existência do pai das crianças: quando ele existe e participa, ainda que minimamente, da vida da criança, a tendência é a assunção de uma localização mais situada

como madrasta ou companheira da mãe. Na ausência do pai, esse lugar vago pode ser rapidamente preenchido pela companheira.

Quando questionadas em relação ao desejo de ser mãe, um determinismo biológico aparece, entre as participantes, travestido de sonho, amor por crianças ou de desejo universal das mulheres, demonstrando que a maternidade compulsória e uma construção estrutural desse desejo persiste em nossa sociedade.

Toda mulher deseja, mas assim, eu não programei, até porque eu só namorava e engravidei, mas aí em nenhum um momento eu pensei em tirar, gostei da ideia de ser mãe (Entrevista com Samia, 17.03.17).

Olhe, nos meus projetos de vida, que a gente tem, quando a gente é pirralha, né? Meu projeto de vida, o único que eu tinha, num queria, num sabia como ia ser, como que iria ser, meu único projeto de vida era ser mãe aos dezoito anos (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Sempre sonhei, eu mesma disse: se eu tivesse dinheiro mesmo, eu adotava, comprava uma casa bem grande, pegava umas cinco pessoas para me ajudar e adotava acho que uns vinte, trinta meninos (Entrevista com Anaya, 05.01.17).

Entre os casais entrevistados, percebemos em todos a ocorrência de conversa sobre a possibilidade de ter outros filhos ou filhas, seja por adoção ou por meio de tecnologias reprodutivas, como a inseminação artificial. Mas apenas um deles havia de fato concretizado a maternidade no interior da relação, adotando duas irmãs, na época com seis e nove anos. O desejo da adoção partiu especialmente de Hova, que desejava ser mãe e especificamente por meio da adoção. Jamila a princípio mostrava-se receosa com a possibilidade de adoção – estando mais inclinada a realizar uma inseminação artificial. O alto valor do procedimento e o não desejo de gravidez por parte de Hova fizeram Jamila reconsiderar e apoiar o desejo da companheira, após desconstruir alguns preconceitos durante as vivências nos grupos de adoção, como relata o casal:

Você vai se preparando, porque aí, eu quero você comigo, mas você vai ter que aceitar da mesma forma que eu aceito seu filho. E aí a gente entrou no grupo de apoio. Ela relutou muito, relutou muito, mas depois eu acho que Deus tocou no coração dela, e ela começou a ficar mais tranquila. E aí, assim, por descargo, por uma questão dela também, antes da gente ir na vara da infância a gente foi ver a questão de inseminação. Fomos até a clínica, pra saber informação, e quando a gente chegou lá, só tinha trigêmeos, quadrigêmeos... e aí começou a me passar umas histórias que poderia acontecer da quantidade de medicação que a gente poderia tomar, que no caso eu iria tomar, hormônio, eu já tinha passado por uma miomectomia, então eu tinha só 60% de chance de engravidar. E no final de tudo isso, ele me veio com um preço, na época, de 12mil e quinhentos reais. Fora o esperma, né? Que pra mim foi o fim. Era como se fosse um mercado.

Eles passam pra você, uma informação, uma lista... Aí... quando olhei pra ele, 12 mil e quinhentos, eu disse, “tá vendo, Jamila, que não tem condições!”. 12 mil e quinhentos dá pra fazer o quarto num sei pra quantas crianças aí. Aí nesse mesmo dia a gente foi pra vara da infância. Aí pegou a documentação, que precisa pra fazer o cadastro, aí providenciou as documentações todinhas, as certidões negativas que tem que pegar no foro, certidão médica, psicológica, seu estado mental e aí demos entrada (Entrevista com Hova, 20.02.17).

Aí, quando eu entrei no grupo de adoção, realmente, comecei a ver que as crianças não eram ETs, era aquela coisa, “oxe, eu vou criar filhos dos outros, eu não sei quem são, eu não sei nada”, aí fui desmistificando (Entrevista com Jamila, 20.02.17).

Anaya e Dara também fazem planos de ter outros filhos. Elas priorizam a possibilidade de inseminação, embora a questão da paternidade em caso de doador conhecido – situação que diminui o valor do procedimento - deixe o casal preocupado com as implicações jurídicas. O doador anônimo permitiria o pedido de dupla filiação por parte delas, mas o valor é um entrave, o que faz com que elas considerem a adoção.

Eu e Amor, a gente pretende, o ano que vem, a gente pretende, ou adotar ou fazer inseminação. Assim, eu sou louca por criança, pudesse eu tinha uns cem filhos, assim, se eu tivesse dinheiro, todas as crianças, filho e cachorro. Se eu pudesse eu tinha todos (Entrevista com Anaya, 05.01.17).

O ideal, pra gente, seria eu engravidar, porque eu não tive o... a experiência ainda, mas como, como é um processo que leva muito dinheiro, muito tempo, a gente pensa também em adotar, pelas vias legais, ou... não tão legais assim (Entrevista com Dara, 24.01.17).

Os meios “não tão legais assim” a que Dara se refere é a adoção “à brasileira”, que consiste em registrar uma criança de outra pessoa como se fosse um filho/a natural. Apesar de ser um crime tipificado no Código Penal, a prática ainda é frequente, principalmente nas periferias e pequenas cidades. Estima-se que, no Brasil, o número de adoções irregulares seja maior que o das adoções legais (NASCIMENTO, 2014). Como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) reconhece o vínculo afetivo e o interesse superior da criança, muitas decisões têm caminhado no sentido de conceder perdão judicial nesses casos, mas especialistas receiam que isso termine por dificultar o processo legal de adoção, sendo injusto em relação às pessoas habilitadas que podem ficar na fila de espera por anos aguardando, além de potencialmente se tornar um incentivo ao tráfico de bebês. Para as mães periféricas, porém, essa é uma forma de ter algum controle da situação e poder, de longe, acompanhar a vida da criança. A família que recebe o bebê também percebe essa relação mais calorosa do que a frieza da burocracia legal. Segundo Claudia Fonseca (2006), essa escolha é permeada por questões de classe: enquanto famílias de classe média buscam os meios legais de adoção,

a adoção à brasileira ainda é o meio que as mulheres periféricas preferem. Uma vez que a adoção legal por lésbicas e gays só se tornou uma possibilidade há pouco mais de uma década, podemos igualmente vislumbrar que essa forma de adoção, juntamente com a adoção informal (como criar, como filhos, os sobrinhos/as e primos/as ou filhos de pessoas conhecidas) eram o meio de alcançar a parentalidade sem precisar enfrentar uma justiça que se mostra, muitas vezes, LGBTfóbica²¹.

Um motivo apontado para a eleição da inseminação artificial em detrimento da adoção foi a compreensão de que existiria uma “maternidade completa”. A ideia aqui compreendida é de que, ao receber a criança ainda recém-nascida, a mãe passaria pela experiência de todas as fases da maternidade. Interessante notar que a mesma expressão é usada por Hova para atestar que, mesmo numa adoção tardia²², ela sentiu ter vivenciado uma “maternidade completa”.

o processo legal demora às vezes muito tempo pra um recém-nascido, aí já vem uma criança já maior, e eu queria passar toda a experiência da maternidade completa, sabe? Desde bebezinho, desde o recém-nascido até... quando Deus permitir (Entrevista com Dara, 24.01.17).

eu vivi, eu acho, que a maternidade completa. Porque por maiores que elas eram, elas tiveram as fases delas. Hawa acordava todas as noites com pesadelo. Todas as noites. Parecia que tinha que levantar, que eu tinha que levantar, ou Jamila, dar a mamadeira dela e botar pra dormir. Mas não era a questão da mamadeira, de botar pra dormir. A questão é que ela tinha medo. Ela tinha pesadelos fortíssimos. Então ela acordava todas as noites assustada. Teve noite que ela acordou cinco, seis vezes na noite. Aí eu disse, “pronto, eu tô vivendo a maternidade que todo mundo quer, né?”. Bebezinho, acordar toda noite, toda hora, e todo instante pra dar de mamar. Então a gente acordava toda hora e todo instante pra poder acalmar. Todas as noites, não era uma, nem duas vezes na semana não, era de domingo a domingo, Hawa acordava chorando, gritando, com pesadelo e tal, aí a gente ia pra cama dela, deitava, orava, tal... Aí quando ela dormia voltava pro quarto... de novo... Vai pro quarto. Foi todo um processo de maternidade mesmo (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Já entre o casal Makena e Clara, apesar de Clara manifestar a vontade de planejar um filho/a em algum momento de sua vida, a maternidade não é percebida de forma positiva. Makena enfatiza que suas ex-companheiras desistiram do projeto de filho ao vivenciar, com suas filhas, uma maternidade “real”, vivência trazida também no relato da atual companheira:

As minhas namoradas que eu tive, assim, não tinha filhos. Vieram: “Poxa eu quero engravidar, eu quero ter filhos”. Quando conviveu comigo, não passou muito tempo não, elas disseram: “Não, eu não quero ser mãe mais não, peraê, que é muito difícil, né, quero não, como é que vocês aguentam?”

²¹ A experiência de Jamila e Hova é um exemplo da lesbofobia no processo de adoção – mais sobre isso foi discutido na seção 4.

²² Adoção tardia é a adoção realizada com crianças com idades mais avançadas.

Não, não, não, não, primeiro gasta muito, dá muito trabalho, dá muita preocupação, quero não!”. Todas, minha filha, não teve uma que manteve o projeto de ser mãe, infelizmente, porque ser mãe é realmente muito difícil. É se doar muito (Entrevista com Makena, 16.03.17).

Eu sempre tive, desde que eu fui amadurecendo que eu queria ser mãe, até tinha dito pra Makena isso, quando a gente começou a conversar, “olha, eu tenho o desejo de ser mãe, ela disse: “Olha, deixa eu terminar mestrado, quando eu começar o doutorado, você engravida”, ela tinha dito pra mim, só que até o próprio convívio com as meninas me mostrou a responsabilidade que a gente carrega de ser mãe, então hoje eu já fico reavaliando essa minha ideia. (...)Então hoje eu analiso se eu realmente quero ter outro filho, mas de fato seria um plano que não seria pra agora, ficaria pra mais tarde ainda (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Outras percepções da experiência da maternidade se dividem em polos mais negativos, que entendem essa experiência como um desafio, que pode ser vivenciado com algum arrependimento; e polos mais positivos, que enxergam a maternidade como uma aprendizagem.

Ser mãe é muito pesado, né? É muito tenso, assim, eu não vejo esse romantismo de ser mãe. Porque pra mim, ser mãe é muito mais responsabilidade do que qualquer outra coisa, né? Então... eu acho que já mencionei várias coisas e ser mãe é um desafio na sociedade que a gente vive, né? Porque é muita violência, muita discriminação (Entrevista com Makena, 06.04.17).

Hova foi bem paciente, de esperar o meu tempo, de esperar a oportunidade, de eu estar mais segura, mais tranquila, mas às vezes bate um arrependimento. De repente se a gente não tivesse tomado esse rumo, como é que podia tá? Mas aí depois, no momento depois, a gente faz assim, não tá tudo certo, sabe? Mas às vezes, eu ainda, de vez em quando, eu entro em surto (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

Rich (2010) compara a experiência lésbica com a da maternidade, uma vez que ambas estão inseridas em uma experiência de caráter profundamente feminino, e cujas opressões, significados e potencialidades são peculiares. A vivência da maternidade em uma sociedade em que ainda impera a ideia de que a missão última da mulher é a maternidade, acompanhada de um amor incondicional e uma entrega absoluta, é causa para que muitas mulheres se acreditem “defeituosas” por não se sentirem adequadas nesses locais onde se espera que elas se encaixem. As narrativas e representações da maternidade persistem associando-as à imagem do sagrado e da felicidade – e os sacrifícios impostos pela maternidade são colocados como necessários e, até desejáveis. Certo é que tais sacrifícios são frutos de uma sociedade que não constrói estruturas para abarcar mulheres mães e seus filhos e filhas, de forma que a opressão que surge nessas vivências é estrutural.

Lucila Scavone (1985), em pesquisa com mães da periferia de São Luiz, no Maranhão, aponta que a maternidade se manifesta de forma ambígua, oscilando entre o desejo e o fardo: “se por um lado a maternidade é valorizada, por outro lado, não são dadas as condições materiais para sua realização” (SCAVONE, 1985, p. 43). Toda a responsabilidade pela criação das crianças é colocada sob os ombros da mãe e o espaço privado é delegado como seu lugar (consequência de se proibir ou não facilitar a entrada e permanência de bebês e crianças em determinados locais ou reprovar a amamentação em público, por exemplo). O acesso à educação e ao mercado de trabalho não é socialmente proibido, mas a falta de flexibilização de horários e a ausência do suporte de creches inviabiliza o exercício pleno das funções maternas e profissionais – com prejuízos pendendo pelo sacrifício da função materna. Junto a isso, há cada vez menos senso de comunidade na criação de crianças – se antes as famílias numerosas dividiam-se nos cuidados, atualmente essa maternidade costuma ser solitária. Nesse cenário, não é de se admirar que muitas mulheres percebam a maternidade de forma negativa, apontando-a como mais uma fonte de opressão. O “peso” da maternidade, porém, não impede que Makena a perceba como uma experiência que agrega aprendizado:

Minhas filhas, elas são as pessoas que me ensinam muito na vida, né, que às vezes a gente pensa que a gente não aprende com os filhos, né, mas a gente aprende muito com os filhos e conviver com elas, assim... (Entrevista com Makena, 16.03.17).

A forma como as mães biológicas se referem às suas companheiras também nos diz muito sobre como percebem a maternidade. Em duas ocasiões, participantes usaram a expressão “mais mãe do que eu” para se referir à companheira. Aqui, igualmente há percepções bem distintas. Para Anaya, isso se dá porque Dara é “razinza, chata, fica puxando que horas os meninos chegam” (Entrevista com Anaya, 05.01.17). Para Jamila, Hova é “muito carinhosa, muito maternal” (Entrevista com Jamila, 27.03.17). A consciência do tornar-se mãe aparece, então, baseada, sobretudo, na ocupação e preocupação do fazer materno. Ser mãe, então, traduz-se nas atitudes.

E então na verdade eu percebi que eu tinha me encaixado nesse papel quando eu comecei a me preocupar mais do que comigo, que é o que acontece com as meninas hoje, né, tanto que eu tenho várias coisas pra fazer, mas Nia tá ali com o pé quebrado, aí eu fui fazer comida pra ela, fazer as coisas e deixei um pouco as coisas da casa pra poder fazer isso, então eu percebi que elas tinham, essa base da família, centrada em mim e em Makena e que elas já tinham afeto e confiança suficiente em mim pra me colocar nesse papel, então eu abri meu coração e assumi o cargo (Entrevista com Clara, 27.03.17).

Quando elas chegaram eu confesso a você que fiquei meio que desesperada. Eu disse, “meus Deus, agora é pra sempre, né?”. Mas acho que foi pouco tempo depois. Dias depois, sabe? Que eu já comecei a sentir a necessidade de preparar um almoço legal pra elas irem pra escola, de ter aquele prazer de ir buscar elas na escola, de ir deixar. De levar no meu trabalho pra todo mundo conhecer. E assim, como elas realmente começaram a me chamar de mainha, de mãe, aí eu disse, “pronto, agora vai” (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Essas atitudes, porém, podem permanecer um tanto essencializadas, uma vez que a maternagem permanece sendo vista como unicamente da mulher - a começar pelo nome, inclusive a palavra “paternagem” nos remete a símbolos e atitudes outras. Isso aparece de forma emblemática no relato de Jamila, sobre como se sentia “pai” quando suas filhas adotivas chegaram à família:

Eu me vi assim, num tipo, ela era a mãe, eu era o pai. Eu me via muito naquele papel de pai. Como eu vivi com Joaquim, eu era a mãe, aquela que acolhia, tinha todo o suporte, tinha o peito, tinha todo o processo. E aí com as meninas não, eu me via no papel do pai, porque eu tive que trabalhar, eu saía de manhã, só chegava de noite (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

As referências frequentes aos modos de lidar com as crianças e às tarefas que são atribuídas a cada uma das mulheres do casal nos levaram a lançar um olhar mais atento a como se dava essas configurações e se existiriam nelas, diferenças e desigualdades – e, havendo, em quais marcadores se baseariam. Nos três casais, há uma divisão do trabalho doméstico e materno bem definida. No primeiro casal, Anaya trabalha fora e Dara encontra-se desempregada, de forma que tem absorvido mais as atividades da casa: “Dara, como tá sem trabalhar, fica em casa, mais contato com eles, né?” (Entrevista com Anaya, 05.01.17). Já Jamila e Hova contam dividir as atividades. Em relação às filhas, porém, algumas atividades são realizadas mais por uma do que pela outra:

Chega em casa, aí, tem que dar atenção, tem que saber, eu mais, porque eu passo o dia fora. Jamila ainda tem umas tardes meio que livres, que dá pra passar a tarde com elas, de organizar tarefinha, ela puxa muito pra essa questão de tarefa, de estudo, de aprendizado, sabe, eu puxo muito pra questão de organização, de tratamento, do guarda roupa, o guarda-roupa eu vou, vejo, só sai quando estiver arrumado, enfim, organização da casa e questão temperamental dela, questão de comportamento, diante das pessoas, como se comportar, respeitar, limites, essas coisas (Entrevista com Hova, 20.02.17).

Já o terceiro casal ainda está em processo de adaptação, uma vez que estão juntas há poucos meses. Mas como Makena está cursando mestrado e Clara ainda não conseguiu a transferência para a universidade local para retomar seus estudos; por essa razão, tem assumido mais tarefas em relação à casa e às adolescentes:

Como eu estou no mestrado e ela tá em casa atualmente, então tá muito mais, assim, organizado da seguinte forma, ela cuida mais das questões da casa e das meninas também, porque como eu tô um pouco saturada com todos esses processos que tá acontecendo, né? E como ela tá fresquinha na função, né? Então ela consegue ter um acompanhamento maior (Entrevista com Makena, 06.04.17).

Contrariando a ideia do senso comum de que nessas famílias haveria uma igualdade de gênero estendida à criação de seus filhos, chama atenção o fato de que, nos dois casais com filhos homens, esses rapazes não fazem ou fazem menos atividades domésticas que suas irmãs e suas mães. A diferença nos relatos é que Anaya justifica essa situação por seu filho trabalhar demais, enquanto Hova questiona a criação do filho da companheira e procura mudar essa realidade:

Como amor falou, a gente reveza nas tarefas de casa (...) Só Bomani que, hoje ele só trabalha. Antigamente ele tinha a função de colocar o bujão de água e jogar o lixo, pra jogar o lixo fora hoje dá mais trabalho, né? Mas eu entendo também, porque ele acorda cedo, trabalhar com mecânica é muito pesado e chega, estuda... (Entrevista com Anaya, 05.01.17).

Então as regras da casa que ele morava eram totalmente diferentes dessa daqui. Mudou porque ele tinha que ter obrigações, mudou porque ele tinha que lavar a cueca dele, que ele tinha que lavar o prato que ele sujava, ele tinha que descer o lixo da casa, mudou porque ele precisava acordar pra vida, né? Porque eu não acho justo, como também não acho até hoje, eu sair pra trabalhar o dia inteiro e chegar em casa e encontrar prato sujo, não acho justo. Não acho justo encontrar as meninas sem um direcionamento, sem ter tomado banho, sem ter jantado, sem ter organizado as coisas. Elas mesmas, né? Então, vou tá criando filho pra eu ser empregada? Não concordo. (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Outro achado de interesse é a forma como a maternidade lésbica é percebida pelas mulheres e foi recebida pela sociedade. Jamila expõe que, a princípio, a decisão de adotar foi tida como “loucura”, o que, em sua visão, traduz um sentimento de que não seria permitido vivenciar a lesbianidade e a maternidade ao mesmo tempo, e, ao escolher a lesbianidade, a mulher teria que se privar da maternidade:

Mas o processo de, da gente pensar e adotar, e a chegada das meninas, sempre o primeiro impasse, para nossas amizades... “tu é doida, é?” Foi logo isso, a primeira coisa! “Tu é doida, é? Pra que isso? Por quê?”. E vai procurar, teve um amigo nosso que disse assim: “Rapaz, vai viver tua vida, vai fazer num sei o quê... vai fazer, vai acontecer, tem necessidade”, né? Mas hoje, não. Depois que as meninas chegaram, que viram tal, e tudo, pelo contrário, a gente conseguiu reverter. Trazer mais mães... Mais mães não, mais as mulheres a querer realizar esse desejo, ver que na realidade é possível, ter as duas coisas. Ter uma relação e ser mãe. Porque assim, o que vejo, é que na cabeça de muitas, é como se elas não tivessem o direito. Entendeu? “Ah, se eu escolhi esse lado, não tem nada a ver. Eu não vou

pegar uma criança, ter uma criança pra poder... sofrer os preconceito, ou ver toda a discriminação, tarará, tarará, por conta de mim”. Tanto é que eu tenho uma amiga psicóloga, que é até da vara, não, assistente social, ela disse, “se vocês tivessem a dimensão de como vocês mudaram a realidade do homossexualismo (SIC) em geral”, ou melhor, “vocês não têm dimensão, de como vocês conseguiram inverter padrões”, né? Eu disse, que bom! Né? Que bom que a gente pode tá aí ajudando (Entrevista com Jamila, 27.03.17).

O senso comum costuma colocar a mulher lésbica em um lugar de não-mulher e a maternidade está inserida em um contexto de intensa adesão ao “feminino” - o que explica essa compreensão de que a maternidade lésbica seria algo incompatível. O caso de Jamila e Hova, porém, mostra que, entre aquelas pessoas que tomaram contato com a experiência de adoção do casal, há uma mudança de perspectiva, que levou, inclusive, algumas lésbicas conhecidas a igualmente buscar a maternidade. Por meio do exemplo e da visibilidade, constroem-se caminhos para que não seja necessário escolher entre “ser lésbica” e “ser mãe”.

Eu só acho que fiquei mais respeitada. Diante das minhas amigas, depois que eu fui mãe (Entrevista com Hova, 27.03.17).

Essa sensação de sentir-se “mais respeitada” é efetiva na integração dessas mulheres na sociedade. Para Viñuales (2002), a chegada de uma criança em um lar lesboafetivo aproxima essa família da família extensa: esta criança é uma neta, uma sobrinha de alguém, consolidando os laços de parentesco. Além disso, cria um vínculo temático que aproxima mulheres lésbicas e heterossexuais. Na visão da autora, “la maternidad lésbica logra integración social en la medida en que se integra en las redes de parentesco” (VIÑUALES, 2002, p. 113).

Por fim, Makena acredita que a maternidade lésbica se configura como um espaço em que as crianças também se beneficiam, ao entrar em contato, desde cedo, com a diversidade:

É bem complicado, mas também é muito bom, no sentido de refletir minhas posturas e delas também terem a oportunidade de ter uma mãe que não é uma mãe que tá dentro dessa “tradicionalidade” (Entrevista com Makena, 16.03.17).

As percepções da vivência de maternidade aqui encontradas são, ao mesmo tempo, semelhantes e distintas da maternidade vivenciada na relação heterossexual. A visão do ser mãe como um desejo e como fardo, a associação de determinados tipos de cuidado como pertencentes à esfera materna, a solidão e o abandono paterno são comuns nas experiências de mulheres heterossexuais e lésbicas. Porém as experiências de discriminação, a não legitimação social desses laços e a quebra da expectativa da sociedade em relação a como uma família deve ser composta provoca mudanças na forma de experienciar essa maternidade.

Em conformidade com os achados de Aline Lira e autores (2016), encontramos em nossas narrativas uma dualidade entre a ruptura com uma lógica heteronormativa, em direção a projetos homomaternais, e uma continuidade com normas heterossexistas. Estando essas mulheres imersas em uma sociedade heteronormativa é compreensível que permaneça uma referência de família ainda dentro do escopo heterossexual. Dessa forma, a família de origem, enquanto perpetradora dessa estrutura simbólica heteronormativa, termina por interferir na visão de família que as mulheres lésbicas podem ter na vivência de suas próprias formações familiares. Na experiência dessas mulheres, em um balanço entre o modelo heteronormativo e outras descobertas sobre a vivência de “ser mãe” e “ser lésbica”, vão se construindo, ainda que conflituosamente, novos sentidos e percepções de família e maternidade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inserção das lutas do movimento LGBT ao ideário das discussões de Direitos Humanos, a partir das ideias da garantia da não discriminação e da extensão de direitos, permite-nos refletir as articulações entre igualdade e diferença nesse debate. Afasta-se de pensar essa população como única, entendendo as diferenças no interior do grupo (PAIVA, 2007), ao mesmo tempo em que se busca realçar a igualdade para o acesso a direitos. A politização e a publicização da identidade lésbica (e bissexual) mostra-se válida para o combate à invisibilidade da mulher lésbica e bissexual, responsável por inúmeras desigualdades. É importante frisar, porém, que a busca pela igualdade não pode prescindir de abarcar toda essa população, especialmente os sujeitos interseccionalizados por raça.

Diante disso, esta pesquisa se propôs a dar visibilidade a outras subjetividades, partindo das narrativas de vida dessas mulheres, com o objetivo de investigar como mulheres lésbicas negras vivenciam e atribuem significado à identidade e à maternidade, através de uma perspectiva interseccional. Procuramos, com isso, oferecer subsídios para uma discussão que abarque as diferenças existentes neste grupo, evidenciando que há mulheres lésbicas entre as negras e mulheres negras entre as lésbicas – e que suas demandas, vivências e especificidades podem orientar para direcionamentos que não seriam os mesmos sem a presença de um olhar interseccional.

Trabalhar com Interseccionalidade mostrou-se desafiador pela literatura reduzida sobre o tema em língua portuguesa e pela ausência de discussões metodológicas mais aprofundadas de seu uso. Tal fato sugere que, apesar da Interseccionalidade ter se difundido amplamente no discurso acadêmico brasileiro, seu uso efetivo enquanto teoria e método ainda não está consolidado. Esperamos que o “trabalho de garimpo” de referências aqui realizado sirva como ponto de partida para pesquisadoras interessadas na perspectiva interseccional.

O trabalho de campo desta pesquisa proporcionou o encontro com mulheres plurais, que, por acreditarem no caminho da visibilidade e na importância de contar essas histórias, compartilharam, entre risos e lágrimas, suas narrativas pessoais. As participantes abriram suas casas e nos ofereceram a oportunidade de observar o mundo pelas suas óticas. A escolha de trabalhar com narrativas de vida mostrou-se acertada: a riqueza dos relatos foi além das expectativas iniciais. Entre as percepções das identidades, pudemos perceber que o caráter de construção está presente em todas as suas facetas: não se nasce uma mãe lésbica negra, torna-se – mas não de forma automática e estável. Há um processo de constituição em que se esbarram as descobertas de si e as expectativas e preconceitos da sociedade. A vivência desse

processo será impactada por diversas questões, entre elas, a classe e a maternidade – que podem ditar o quanto o racismo, o sexismo e a lesbofobia irão afetar o sujeito.

O apoio da família também é preponderante a respeito de como a pessoa passará pelo processo de assunção. Infelizmente o seio familiar e a escola seguem sendo as duas instituições em que as primeiras desigualdades se fazem presentes. É urgente pensar o espaço escolar como o local por excelência para os debates a respeito de gênero, raça e sexualidade, a partir de uma educação pautada pelos Direitos Humanos. Uma educação transformadora garantiria que a escola deixasse de ser um lugar propício ao desenvolvimento de opressão e violências, orientando-se em direção ao respeito à diversidade humana, de forma que as futuras gerações sejam capazes de formar famílias mais acolhedoras e não violentas.

Outras desigualdades apareceram nos relatos, nas esferas da saúde, da justiça e assistência social e do trabalho. Na atenção à saúde, a mulher lésbica negra encontra-se na intersecção de duas especificidades: a saúde da população negra, ainda que tenha ganhado visibilidade nos últimos anos nas políticas públicas brasileiras, ainda está longe de ter suas necessidades plenamente atendidas, além de enfrentar a persistência do racismo institucional; já a saúde das mulheres lésbicas e bissexuais, por sua vez, ainda luta para sair da invisibilidade.

Apesar das várias conquistas no âmbito do Direito, a justiça ainda permanece estruturalmente reproduzindo lesbofobia, sexismo e racismo. O caso de discriminação na adoção sofrida por um dos casais demonstra que mesmo a assistência social pode ser perpetradora dessas violências. O mercado do trabalho, por sua vez, demarca as posições que essas mulheres podem ocupar – e com frequência seus direitos básicos trabalhistas são desrespeitados. Nesses contextos, a discriminação de cunho LGBTfóbico configura-se como uma punição àquelas pessoas que ousaram subverter as estruturas heteronormativas da sociedade (OLIVEIRA, 2007). Essa subversão, porém, atrai a possibilidade de resistência, por meio do pertencimento à luta contra o racismo, o sexismo e a lesbofobia.

Em relação às percepções de família e maternidade, as mulheres entrevistadas apresentam a dualidade de desconstruir conceitos conservadores e, ao mesmo tempo, reforçar, em alguns pontos, a visão clássica e heteronormativa de família. A percepção da maternidade se aproxima e se afasta das encontradas em relação a mulheres heterossexuais. Entre o que as unem está a visão da maternidade em conflito entre o desejo e o fardo. O desejo de ser mãe, ainda bastante vinculado à maternidade compulsória, persiste no contexto de uma sexualidade não heteronormativa. Já a visão da maternidade enquanto um peso e um fardo é inerente à forma como a sociedade tem pautado o que significa “ser uma boa mãe”, sem que seja dada

nenhuma estrutura para a consecução desse objetivo. Porém, no caso dessas mulheres, ainda precisam lidar com o fato de que sua (boa) maternidade será questionada e/ou negada por conta de sua orientação sexual, uma vez que “ser mãe” e “ser lésbica” são consideradas condições incompatíveis entre si no senso comum vigente. Além disso, precisam enfrentar os efeitos do racismo em relação a elas mesmas e seus filhos e filhas.

A construção das relações das companheiras das mães com as crianças e jovens demonstra uma semelhança com as relações travadas em famílias recompostas heterossexuais, embora matizada pelas diferenças advindas da expectativa de que há um gênero pré-definido para a realização de determinados cuidados. É importante ressaltar que relações e formações familiares são diversas e complexas, de forma que mesmo entre as mulheres entrevistadas nesta pesquisa, as construções de relação com os filhos e filhas e entre elas mesmas são distintas entre os casais, não se podendo perceber a família homomaterna como única.

A família é uma instituição potencializadora de mudanças sociais – da mesma forma que percebemos, neste estudo, como as famílias de origem dessas mulheres influenciaram suas próprias percepções de família e maternidade, podemos entrever que as crianças que hoje estão inseridas em configurações familiares outras estarão muito mais aptas a pensarem a família de forma mais ampla e equilibrada. Quando ampliamos a família e não vinculamos seus papéis aos laços biológicos e a gêneros pré-definidos, caminhamos em direção a uma configuração que se mostra menos desigual em relação a gênero – e que, pela vivência da diversidade, pode gerar indivíduos mais empáticos e solidários em relação ao diferente. Tais discussões possibilitam perceber a família como um conceito que, longe de estar em um processo de destruição, tem se desconstruído e se reinventado, tornando-se uma miríade de arranjos e possibilidades.

No campo dos estudos sobre famílias e maternidades, este trabalho proporcionou a pluralização das possibilidades de vivência da maternidade e da maternagem²³. Por meio da articulação da maternidade como um constituinte da identidade e gerador de desigualdades específicas, podemos perceber as dificuldades não mais como inerentes a uma maternidade essencialista que carrega o peso de ser um sacrifício imposto ou um instrumento de dominação masculina, para pensá-la como passível de transformação, como experiência

²³É interessante notar que, de forma semelhante à invisibilidade lésbica na literatura acadêmica, também não é dada a devida atenção às experiências das maternidades, o que nos faz refletir como as questões de gênero, fator comum às duas temáticas, igualmente influem na escolha dos temas que receberão a atenção da comunidade acadêmica.

subversiva marcada por formas outras de maternar, entendendo que não há uma forma única de ser (boa) mãe.

Ressaltamos, porém, que o tempo e o espaço desta pesquisa não poderiam ser suficientes para abarcar todas as complexas e ricas questões que o trabalho com maternidades lésbicas negras proporciona, nem de preencher todas as lacunas que os anos de invisibilidade impetrados à mulher lésbica negra ocasionaram na literatura sobre a temática. Entre as discussões que não foram possíveis abarcar, pontuamos a importância de melhor investigar o impacto das desigualdades de gênero, raça e sexualidade na saúde dessa população. Entre as dificuldades que apontamos estão: o acesso dificultado pelo receio da lesbofobia, que leva lésbicas e bissexuais e a não frequentarem consultórios médicos ou a não informarem sua orientação sexual; a falta de informação entre as/os profissionais de saúde, o que dificulta, por exemplo, a difusão de métodos de proteção para o sexo lésbico seguro; e a presunção institucionalizada de que mulheres lésbicas não desejam a maternidade (ou não deveriam ser mães), o que impossibilita o acesso a tecnologias reprodutivas. A saúde mental das mulheres lésbicas e bissexuais também merece mais atenção, pois as dificuldades enfrentadas conduzem a um aumento nos índices de adoecimento e suicídio.

Em relação às maternidades, o estudo das relações entre a companheira da mãe e os/as filhos/as merece uma maior atenção da literatura, principalmente pelo fato de que cada vez se torna mais frequente o afastamento ou abandono paterno ao fim das relações e as figuras de madrastas e padrastos passam a ter um papel de mais relevância nas configurações dessas famílias. Resta também uma necessidade de aprofundar a discussão sobre uma maternidade menos idealizada e mais orientada às vivências reais das mulheres, em uma politização do ser/tornar-se mãe e do fazer materno.

A maternidade lésbica negra possibilita o desenvolvimento de diversos campos de estudo e análise, e esperamos que a apresentação deste trabalho possa gerar debates fecundos que tragam à luz as questões invisibilizadas referentes a essa população e possam guiar pressupostos políticos na busca pela garantia de direitos a essas mulheres e suas famílias.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LÉSBICAS, GAYS, BISEXUAIS, TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. **Manual de Comunicação LGBT**. MARTINS, Ferdinando et al. (Org.) Curitiba: Ajir Artes Gráficas e Editora, 2010.

AIRES, Lídia Marcelle Arnaud. **Gestando afetos, concebendo famílias**: reflexões sobre maternidade lésbica e reprodução assistida em Aracaju - SE. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2012.

ALCÂNTARA, Miriã. Nascimento e morte na família: originalidade e evidência da existência humana. In: ALCÂNTARA, Miriã; RABINOVICH, Elaine; PETRINI, Giancarlo. **Família, natureza e cultura**: cenários de uma transição. Salvador: EDUFBA, 2013.

ALMEIDA, Gláucia; HEILBORN, Maria Luíza. Não Somos Mulheres Gays : Identidade Lésbica na visão de ativistas brasileiras. **Niterói**, v. V. 9, p. 225–249, 2008.

ALMEIDA, Guilherme. Notas sobre a possibilidade de enfrentamento da homofobia pelos/as Assistentes Sociais. **O Social em Questão**. ano XI, n. 20, 2008.

ALTRICHTER, Herbert; HOLLY, Mary. Diários de Pesquisa. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy (Org.). **Teoria e Métodos de Pesquisa Social**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. “**Nós já somos uma família, só faltam os filhos**”: maternidade lésbica e novas tecnologias reprodutivas no Brasil. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

ARC, Stéphanie. **As lésbicas**: Mitos e Verdades. São Paulo: Edições GLS, 2009.

ARIÉS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cad. Saúde Pública**, v. 19, Sup. 2, p. 465–469, 2003.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

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

BARROSO, Luís Roberto. Diferentes, mas iguais: o reconhecimento jurídico das relações homoafetivas no Brasil. In: VON BOGDANDY, Armin; PIOVESAN, Flávia; ANTONIAZZI, Mariela Morales (Org.). **Direitos Humanos, Democracia e Integração Jurídica**: avançando no dialogo constitucional e regional. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2011.

BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.v. 2.

BERTAUX, Daniel. L'approche biographique: sa validé méthodologique, ses potentialités. **Cahiers int sociol**, v. 69, p. 197–225, 1980.

_____. **Le récit de vie**: L'enquête et ses méthodes. 3a. ed. ed. Paris: Armand Colin, 2010.

BOBBIO, Noberto. **A Era dos Direitos**. São Paulo: Campus, 2004.

BOWLEG, Lisa. When Black + Lesbian + woman =/ Black Lesbian woman: The methodological challenges of qualitative and quantitative intersectionality research. **Sex Roles**, v. 59, n. 5–6, p. 312–325, 2008.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, p. 329–376, 2006.

BRAIDOTTI, Rosi. **Nomadic Subjects**: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York: Colombia University Press, 2011.

BRASIL.CNDH. **Caderno de Propostas**. 3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Brasília, 2016

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher**: Princípios e Diretrizes. 2011. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_mulher_principios_diretrizes.pdf> . Acesso em: 27 nov. 2017.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, v. 11, p. 11–42, 2013.

_____. **Problemas de Gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. 9. ed. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Roberta Close e M. Butterfly: transgênero, testemunho e ficção. **Estudos Feministas**, v. 7, n. 1/2, p. 37-52, 1999.

CARNEIRO, Sueli. Identidade Feminina. **Cadernos Geledés**, v. no. 4, 1993.

_____. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117–132, 2003.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo. **Bagoas**-Estudos gays: gêneros e sexualidades, v. 4, n. 05, 2012.

CARVALHO, Ana Maria; BUSSAB, Vera; RABINOVICH, Elaine. Família e cuidado parental no ser humano: um olhar. In: ALCÂNTARA, Miriã; RABINOVICH, Elaine; PETRINI, Giancarlo. **Família, natureza e cultura**: cenários de uma transição. Salvador: EDUFBA, 2013.

CARVALHO, Grasiela A. et al. **Violência obstétrica**: uma questão de gênero, raça e saúde. 2015. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Gênero, Desenvolvimento e Políticas Públicas) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, p. 1–136, 2015.

CASS, Vivienne. Homosexual Identity formation; a theoretical model. **Journal of Homosexuality**, no. 4, p. 219-235, 1979.

CASTRO, Rosangela. Amor e ódio em relações 'conjugays'. In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

CAVALCANTI, Gabriela G. **Homoparentalidade e os efeitos da matriz heterossexual: uma análise Queer sobre a adoção conjunta por pessoas do mesmo sexo no judiciário**. 2015. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

CEDAW. **General Recommendation n. 28**. Disponível em: <<http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/CEDAW-C-2010-47-GC2.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

CHANDLER, Mielle. Queering maternity. **Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement**, v. 1, n. 2, 1999.

CHODOROW, Nancy. **Psicanálise da maternidade**: uma crítica a Freud a partir da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

COLECTIVE COMBAHEE RIVER. **Uma declaração Negra feminista**. Disponível em: <<https://apoiamutua.milharal.org/files/2012/07/combahee-river-zine.pdf>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

COLEMAN, Eli. Development stages of the coming out process. **Journal of Homosexuality**, 7, 31-43, 1981/1982.

COLLINS, Patricia Hill. Em Direção a uma nova visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: MORENO, Renata (Org.). **Reflexões e práticas de transformação feminista**. São Paulo: SOF, 2015. p. 96p.

_____. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v.5, n.1, 2017.

_____. The meaning of motherhood in Black culture and Black mother/daughter relationships. **SAGE: A Scholarly Journal on Black Women**, 4(2), p. 3-10, 1987.

CORRÊA, Maria Eduarda Cavadinha. **Duas mães?** Mulheres lésbicas e maternidade. 2012. Tese (Doutorado em Ciências) - Faculdade de Saúde Pública - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CORRÊA, Sônia; ALVES; José JANNUZZI, Paulo. Direitos e Saúde Sexual e Reprodutiva: marco teórico-conceitual e sistema de indicadores. In: CAVENAGHI, Suzana. (Org.). **Indicadores municipais de Saúde Sexual e Reprodutiva**. Rio de Janeiro: ABEP, 2006. p. 27–62.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa. S. **Tornar-se negro**. As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

CRENSHAW, Kimberlé. **A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero**. Brasília: UNIFEM, 2004.

_____. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**: Vol. 1989, Iss. 1, Article 8, 1989.

_____. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Rev. Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002.

_____. Mapping the Margins. **Stanford Law Review**, v. 43, p. 1241, 1991.

CRESWELL, John. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 3a.ed. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs.6a63yuU>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

DONOVAN, Catherine. Who needs a father? Negotiating biological fatherhood in British lesbian families using self-insemination. **Sexualities**, v. 3, n. 2, p. 149-164, 2000.

DUNNE, Gillian A. Opting into motherhood: Lesbians blurring the boundaries and transforming the meaning of parenthood and kinship. **Gender & Society**, v. 14, n. 1, p. 11-35, 2000.

EIZIRIK, Mariana; BERGMANN, David Simon. Ausência paterna e sua repercussão no desenvolvimento da criança e do adolescente: um relato de caso. **Revista de psiquiatria do Rio Grande do Sul**. Vol. 26, n. 3 (set./dez. 2004), p. 330-336, 2004.

EVERINGHAM, Christine. **Motherhood and modernity**: An investigation into the rational dimension of mothering. Open University, 1994.

FACCHINI, Regina. **Entre umas e outras**: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

FONSECA, Claudia Lee Williams. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. **Cadernos Pagu**, n. 26 (jan./jun. 2006), p. 11-43, 2006.

FONTOURA Natália; PEDROSA Cláudia; DINIZ, Cristiane. **PNAD 2009** - Primeiras análises: Investigando a chefia feminina dos lares. Brasília, IPEA, 11 nov. 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FRAZÃO, Pedro; ROSÁRIO, Renata. O coming out de gays e lésbicas e as relações familiares. **Análise Psicológica**, v. 26, n. 1, p. 25-45, 2012.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. **Mulheres Brasileiras e Gênero nos Espaços Público e Privado**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.

GAGNON John. **Uma interpretação do desejo**. Ensaio sobre o estudo da sexualidade. Ed. Garamond, Rio de Janeiro, 2006.

GARCIA, Marcos R. Vieira et al. “Não podemos falhar”: A busca pela normalidade em famílias homoparentais. . In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

GIDDENS, Anthony. **As transformações da intimidade**. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Autêntica, 2008.

GOMES, Romeu. Análise e Interpretação de Dados de Pesquisa Qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília. **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2009.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, Luiz Antonio. **Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos**, Brasília, ANPOCS, 1984.

RADVOHL, Silvia; OSIS, Maria José; MAKUCH, Maria Yolanda. Maternidade e formas de maternagem desde a idade média à atualidade. **Pensando famílias**, v. 18, n. 1, p. 55-62, 2014.

GROMIDE, Silvia. Formação da identidade lésbica: do silêncio ao Queer. In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa da identidade? SILVA, Tomaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, v. 8, 2000. 2004.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par**: gênero e identidade sexual em contexto igualitário. Editora Garamond, 2004.

HENNING, Carlos Eduardo. Interseccionalidade e pensamento feminista : As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. **Mediações**, v. 20 N. 2, p. 97–128, 2015.

HERRERA, Florencia. La outra mamá: madres no biológicas em la pareja lésbica. In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, Brasil, v. 26, n. 1, p. 61-73, jun. 2014.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

JEREMIAH, Emily. Motherhood to Mothering and Beyond. **Journal of the Association for Research on Mothering**, v. 8, n. 1–2, p. 21–33, 2006.

KENNEDY, Elizabeth; DAVIS, Madeline. **Boots of leather, slippers of gold**: The history of a lesbian community. New York: Penguin, 1993.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 86, p. 93-103, Mar. 2010.

LACOMBE, Andrea. **Ler[se] nas entrelinhas**. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, Rio de Janeiro, 2010.

LAGO, Mara. Identidade: a fragmentação do conceito In: SILVA, Alcione ; LAGO, Mara; RAMOS, Tânia (Orgs.). **Falas de gênero**: teorias, análises e leituras. Santa Catarina: Editora Mulheres, 1999.

LIRA, Aline; MORAIS, Normanda; BORIS, Georges. (In) Visibilidade da vivência homoparental feminina: entre preconceitos e superações. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 36, n. 1, p. 20-33, 2016.

LÓPEZ, Laura. O conceito de racismo institucional: aplicações no campo da saúde. **Interface - Comunic., Saude, Educ.**, v.16, n.40, p.121-34, jan./mar. 2012.

LORDE, Audre. **Textos escolhidos de Audre Lorde**. Heretica Difusao Lesbofeminista Independente, p. 1–36, 2012.

LÚCIO, Firley Poliana. **Representações Sociais sobre a Maternidade no Contexto Social Heteronormativo construídas por Mães Lésbicas**. 2016. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

MAIO, Marcos; MONTEIRO, Simone. Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos** v. 12, n. 2, p. 419-46, maio-ago. 2005.

MARCELINO, Sandra Regina. Entre o Racismo e a Lesbofobia: relatos de ativistas negras lésbicas do Rio de Janeiro. **Revista Gênero**. v.16, n.2, 1,p. 111 – 129, sem. 2016.

MCCALL, Léslie. The Complexity of Intersectionality. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 30, n. 3, p. 1771–1800, 2005.

MCKLINTOCK, Anne. **Imperial leather, Race, gender and sexuality in the colonial contest**. Routledge, 1995.

MEDEIROS, Camila. "Uma Família de Mulheres": Ensaio etnográfico sobre homoparentalidade na periferia de São Paulo. **Revista Estudos Feministas**, v. 14, n. 2, 2006.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre , n. 21, p. 150-182, Jun. 2009.

_____. Não somos, queremos – reflexões queer sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro (Org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?**. Salvador: EDUFBA, 2011.

_____. Pânicos morais e controle social– Reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, n. 28, p. 101-128, 2007.

MORRIS, Jessica. Lesbian Coming Out as a Multidimensional Process. **Journal of Homosexuality**, 33:2, 1-22, 1997.

MOURA, Solange Maria; ARAÚJO, Maria de Fátima. A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 24, n. 1, p. 44-55, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3ª. Ed. Editora Vozes, 2008.

NASCIMENTO, Joacinay Fernanda. Adoção à brasileira. In: **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XVII, n. 125, jun. 2014.

NASCIMENTO, Marcos Roberto. Família líquida: desafios para as políticas sociais. In: ALCÂNTARA, Miriã; RABINOVICH, Elaine; PETRINI, Giancarlo. **Família, natureza e cultura: cenários de uma transição**. Salvador: EDUFBA, 2013.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Homofobia religiosa e direitos LGBT: notas de pesquisa. **Latitude**, v. 7, n. 1, 2013.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. **O que é o lesbianismo**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2000.

_____. Meu corpo é útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In: STEVENS, Cristina. **Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2007.

NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.

O'REILLY, Andrea. **Toni Morrison and motherhood: A politics of the heart**. SUNY Press, 2004.

OLIVEIRA, Fátima. **Saúde da população negra**. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, v. 114, 2003.

_____. Ser negro no Brasil: alcances e limites. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 57–60, 2004.

OLIVEIRA, Vanilda. Identidades interseccionais e militâncias políticas. . In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. **Um olhar interseccional sobre feminismos, negritudes e lesbianidades em Goiás**. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2006.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). ALTO COMISSÁRIO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS DIREITOS HUMANOS. **Nascidos Livres e Iguais**. Brasília: UNAIDS Brasil, 2013.

PACHECO, Ana Cláudia L. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PAES, Erica et al. Novas Parentalidades: a resignificação da família em razão da construção jurídica do conceito de afeto. **DIKÉ Revista do Mestrado em Direito da UFS**, v. 4, n. 1, p. 181-199, 2015.

PAIVA, Antonio. **Reservados e invisíveis: o ethos íntimo das parcerias homoeróticas**. Campinas: Pontes Editora, 2007.

PALMA, Yáskara A. Gênero, Família e escola: a homomaternidade na sala de aula. 2014. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

_____. **Mamãe e... mamãe?** apresentando as famílias homomaternais. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia) -Pontícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

PEREIRA, Potyara. Desafios contemporâneos para a sociedade e a família. **Revista Serviço Social e Sociedade**, v. 16, n. 48, p. 103-114, 1995.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263–274, 2008.

PLATERO, Raquel (Lucas). Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la Sexualidade. In: PLATERO, Raquel (Lucas) (Org.). **Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada: temas contemporâneos**. Barcelona: Bellaterra, 2012.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo** (Colônia). São Paulo, Editora Brasiliense, 1976.

PRINS, Baukje. Narrative accounts of origins: a Blind Spot in the Intersectional Approach. **European Journal Women's Studies**, v. 13, n. 3, p. 277–290, 2006.

PUAR, Jasbir. 'I would rather be a cyborg than a goddess': Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics. **Meritum, revista de Direito da Universidade FUMEC**, v. 8, n. 2, 2013.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Revista Bagoas**, v. 4 n. 5, p. 17–44, 2010.

_____. **Of woman born: Motherhood as experience and institution**. WW Norton & Company, 1995.

RIO GRANDE DO SUL. **Manual para uso não sexista da linguagem**. 2014. Disponível em: <[http://www.spm.rs.gov.br/upload/1407514791_Manual para uso não sexista da linguagem.pdf](http://www.spm.rs.gov.br/upload/1407514791_Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf)>. Acesso em: 17 maio. 2017.

_____. Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul. **Processo número 10802177836**. 8a Vara de Família e Sucessões. Juiz de Direito: Cairo Roberto Rodrigues Madruga. Julgado em 12 de dezembro de 2008. Disponível em: <<http://www.direitohomoafetivo.com.br/anexos/juris/19.pdf>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

RUST, Paula. "Coming out" in the age of social constructionism: Sexualidentity formation among lesbian and bisexual women. **Gender & Society**, v. 7, p. 50-77, 1993.

SANTOS, Gustavo G. D. C. **Cidadania e Direitos Sexuais: um estudo comparativo do reconhecimento legal das uniões entre pessoas do mesmo sexo no Brasil e na África do Sul**. 2011. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

SANTOS, Dayse. Família para uma criança: considerações sobre a adoção de crianças por casais homoafetivos. **18o Redor**, p. 2984–3007, 2014.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 137-150, 2001.

_____. As múltiplas faces da maternidade. **Cadernos de Pesquisa**, n. 54, p. 37-49, 1985.

SCHULMAN, Sarah. Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. **Bagoas -Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 4, n. 05, 2012.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. Recife: SOS Corpo, 1991.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, Jun. 2007.

SILVA, Daniele Andrade. **Enfim mães!** Da experiência da reprodução assistida à experiência da maternidade lésbica. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SILVA, João Ricardo. A parentalidade de cara nova: quando os homossexuais se decidem por filhos. In: CONSELHO DE PSICOLOGIA. **Adoção**: um direito de todos e todas. Brasília: CFP, 2008.p. 17-22.

SILVA, Marina Maria T. Políticas Públicas de atenção ao Parto no Brasil. 2012. Trabalho de conclusão de curso (Especialização em Gestão Pública) - FAINTVISA, Vitória de Santo Antão, 2012.

SONEGO, Joice Cadore. **A experiência da maternidade em mães adotivas**. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

SOUZA, Érica. **Necessidade de filhos**: maternidade, família e (homo)sexualidade. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

_____. Sentidos e práticas da maternidade lésbica : um caso ímpar na mídia brasileira
Meanings and practices of lesbian mothering : a singular case in the Brazilian media.
Omertaa, Journal for Applied Anthropology, p. 56–64, 2007.

SOUZA, Neusa. S. **Tornar-se Negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2a ed ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STEVENS, Cristina. Maternidade e feminismo: diálogos na literatura contemporânea. In: STEVENS, Cristina. **Maternidade e Feminismo**: diálogos interdisciplinares. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2007.

TEIXEIRA, Fernando Silva et al. Homofobia e sexualidade em adolescentes: trajetórias sexuais, riscos e vulnerabilidades. **Psicol. cienc. prof.**, vol.32, no.1, p.16-33, 2012.

TRUJILLO, Décio. Novo modelo de certidão de nascimento permite inclusão de nome de padrasto. **Agência Brasil**, 21 de novembro de 2017. Seção Geral. Disponível em <<http://agenciabrasil.etc.com.br/geral/noticia/2017-11/novo-modelo-de-certidao-de-nascimento-permite-inclusao-de-nome-de-padrasto>>. Acesso em 24 nov.2017.

UZIEL, Anna Paula. Conjugalidade, parentalidade e homossexualidade: rimas possíveis. In: CONSELHO DE PSICOLOGIA. **Adoção**: um direito de todos e todas. Brasília: CFP, 2008.

VASCONCELLOS, Karina. **A Representação social da Família**: desvendando conteúdos e explorando processos. 2013. Tesa (Doutorado em Psicologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

VAUGHAN, Patrícia Anne. A imagem americana de beleza física e as mudanças provocadas pelo “Black Power” na década de 60. **Rev. de Letras** - no . 22 - Vol. 1/2 - jan/dez. 2000.

VIÑUALES, Olga. **Lesbofobia**. Edicions Bellaterra, 2002.

VIVEROS VIGOYA, Mara. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. **Revista Latinoamericana de estudios de familia**, v. 1, p. 63–81, 2008.

WITTIG, Monique. **O Pensamento Hetero**. 1980. Disponível em:
<https://we.riseup.net/assets/134062/Wittig,+Monique+O+pensamento+Hetero_pdf.pdf>.
Acesso em: 19 abr. 2017.

APÊNDICE A – Guia de entrevista



Título do projeto: “A Identidade e a Vivência da Maternidade Lésbica e Negra em Recife/PE”.

Pesquisadora responsável: Marina Maria Teixeira da Silva

Instituição/Departamento de origem do pesquisador: Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos | Universidade Federal de Pernambuco (UFPE | PPGDH)

Guia de Entrevista

Entrevistada no. _____

Dados pessoais

- | | |
|------------------|--|
| a) Nome: | g) Estado civil: |
| b) Idade: | h) Quantidade e idade de filhas/os: |
| c) Cor/raça: | i) Renda familiar: () Até 01 salário mínimo |
| d) Sexualidade: | () 01 a 03 salários mínimos () 04 a 10 |
| e) Escolaridade: | salários mínimos () 10 a 20 salários |
| f) Profissão: | mínimos () acima de 20 salários mínimos) |

Questão inicial: *Estou pesquisando histórias de vida de mulheres lésbicas e negras, para isso, preciso conhecer mais sobre as suas histórias. Gostaria que você me contasse a sua história, da maneira como desejar: quem diz por onde começar, por onde terminar é você. Pode levar o tempo que quiser. Caso seja necessário, podemos inclusive continuar em outro encontro. O importante é que você me ajude a compreender melhor a sua experiência de vida. Eu não irei interrompê-la; apenas ao longo e ao final da entrevista, farei algumas perguntas para esclarecer melhor algum trecho da sua fala.*

Tópicos de interesse:

- família de origem e infância
- Escola e adolescência
- O assumir a homossexualidade (“Saída do armário”): reconhecimento/descoberta
- Relacionamentos anteriores
- Relacionamento atual
- Desejo da maternidade ou o não desejo
- Processo de gravidez/adoção
- Cotidiano após a chegada da criança
- Cotidiano atual
- Relacionamentos com família, com instituições como escola, hospitais e órgãos públicos, comunidade etc)
- Aproximação de movimentos sociais (ou não)

Caso algum desses tópicos não seja levantado pela entrevistada em sua narrativa inicial, é o momento de usar perguntas imanentes, sempre buscando uma resposta narrativa:

“Que aconteceu então quando?”

“Conte-me como era seu dia a dia na escola na adolescência?”

“E depois que sua filha chegou? Conte-me sobre a história de vocês...”

Perguntas descritivas que busquem a compreensão por parte da pesquisadora podem ser trazidas ao final:

“Não entendi quando você falou sobre...”

“Como as pessoas lidavam com a questão da sexualidade na sua adolescência”...

“Como você se sentiu naquela situação?”

APÊNDICE B – Perfil das mulheres entrevistadas								
Tipo de Casal	Participante ²⁴	Idade	Cor/raça	Orientação sexual	Escolaridade	Profissão	Estado Civil ²⁵	Renda Familiar
Família Recompоста	Anaya	42	Negra	Lésbica	Superior Completo	Agente de Saúde	Viúva	01 a 03 salários mínimos
	Dara	29	Parda	Bissexual	Superior incompleto	Estudante	Solteira	
Família adotiva	Jamila	40	Parda	Lésbica	Pós-graduação	Educadora física	Casada	04 a 10 salários mínimos
	Hova	39	Negra/parda	Homossexual	Superior incompleto	Supervisora de RH	Casada	
Família recompоста	Makena	35	Negra	Lésbica	Pós-graduação	Educadora/cientista social	Solteira	01 a 03 salários mínimos
	Clara	24	Branca	Bissexual	Superior incompleto	Estudante	Solteira	
Mãe “Solo”	Samia	42	Negra	Lésbica	Superior incompleto	Professora/intérprete de Libras	Solteira	01 a 03 salários mínimos

²⁴ Nomes fictícios.

²⁵ Apesar do estado civil oficial, Anaya e Dara coabitam há alguns meses, categorizando-se como união estável; e Makena e Clara consideram-se casadas, inclusive por terem realizado uma cerimônia de casamento na religião de Makena.