



Organização

Mara Coelho de Souza Lago

Miriam Pillar Grossi

Cristina Tavares da Costa Rocha

Olga Regina Zigelli Garcia

Tito Sena

Interdisciplinaridade em diálogos de gênero

Este livro se originou do diálogo em torno de questões de gênero entre pesquisador@s de vários países, no II Seminário Internacional de Assuntos Interdisciplinares realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, pelo Programa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, em novembro de 2003.

Misturando artigos de professor@s convidad@s e de doutorand@s que cursam a área de concentração Estudos de Gênero desse programa de pós-graduação, o primeiro bloco da publicação dá destaque a reflexões sobre as temáticas da homossexualidade feminina, homossexualidade masculina, detendo-se também nos temas da sexualidade e da prostituição.

Voltad@s para questões epistemológicas, o segundo bloco de articulist@s reflete sobre as posições do gênero nos campos da psicologia brasileira e sociologia. Trata também de questões metodológicas envolvidas no encontro intersubjetivo da pesquisa.

O último bloco de artigos traz reflexões, em enfoques peculiares, sobre gênero e religião, objeto de uma das mesas redondas do evento.

Pela diversidade dos temas, acreditamos que o livro será de amplo interesse para @s estudios@s que incorporam o enfoque de gênero em suas pesquisas.

Mara C. de S. Lago e Miriam P. Grossi

INTERDISCIPLINARIDADE EM DIÁLOGOS DE GÊNERO:

TEORIAS, SEXUALIDADES, RELIGIÕES

INTERDISCIPLINARIDADE EM
DIÁLOGOS DE GÊNERO: TEORIAS,
SEXUALIDADES, RELIGIÕES

Organizadores:

Mara Coelho de Souza Lago

Miriam Pillar Grossi

Cristina Tavares da Costa Rocha

Olga Regina Zigelli Garcia

Tito Sena



Ilha de Santa Catarina

Editora Mulheres

2004

2004, Editora Mulheres

Organização

Mara Coelho de Souza Lago
Miriam Pillar Grossi
Cristina Tavares da Costa Rocha
Olga Regina Zigelli Garcia
Tito Sena

Revisão

Autores

Editoração

Rita Maria Xavier Machado

Capa

Louise Lazzari

Sobre Egon Schiele (1890-1918), *Moça com cabelo negro*, 1911. Aquarela e plumbagina.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Leny Helena Brunel - CRB 10/442

161 Interdisciplinaridade em diálogos de gênero: teorias, sexualidades, religiões / organizado por Mara Coelho de Souza Lago, Miriam Pillar Grossi, Cristina Tavares da Costa Rocha, Olga Regina Zigelli Garcia e Tito Sena. - Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

ISBN 85-86501-39-5

284 p.

I. Gênero - Ensaios. 2. Interdisciplinaridade. I. Lago, Mara Coelho de Souza. II. Grossi, Miriam Pillar. III. Rocha, Cristina Tavares da Costa. IV. Garcia, Olga Regina Zigelli. V. Sena, Tito.

CDU 82-4

Editora Mulheres
CNPJ 014 790 49/0001-31
Caixa Postal 5031
88040-970 Florianópolis, SC
Fone/Fax: (048) 233-2164
e-mail: editoramulheres@floripa.com.br
homepage: <http://www.editoramulheres.com.br>

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>HOMO/SEXUALIDADES</i>	
BREVE RESEÑA DE ALGUNAS TEORÍAS LÉSBICAS Jules Falquet	19
PRÁTICA SEXUAL ENTRE MULHERES: IDENTIDADE OU PLURALIDADE SEXUAL? Olga Regina Zigelli Garcia	48
CIÊNCIA E GÊNERO: A MENOPAUSA EM MULHERES COM ORIENTAÇÃO HOMOERÓTICA Nádia T. Covolan	75
SEXUALIDADE E GERAÇÕES: IDADES E IDENTIDADES HOMOSSEXUAIS MASCULINAS Júlio Assis Simões	86
INICIANDO A PESQUISA: O TRAJETO EM BUSCA DE INFORMANTES. Luiz Fernando Neves Córdova	99
TRANSCENDENDO O GÊNERO: TRAVESTIS E TRANSEXUAIS Eduardo Saraiva	121
DIREITOS SEXUAIS DIREITOS REPRODUTIVOS: CONFLITOS NA ATRIBUIÇÃO DE SIGNIFICADOS Miriam Aldana Santyn	132
PRODUCIDAS PARA EL AMOR: ESTIÉTICA CORPORAL DE LAS PROSTITUTAS CALLEJERAS Susana Rostagnol	152
<i>EPISTEMOLOGIAS</i>	
UM LUGAR NO SOL? A TEORIA FEMINISTA E SEU LUGAR NO CAMPO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS Miriam Adelman	165
RELAÇÕES DE GÊNERO NAS REDES SOCIOTÉCNICAS: DESAFIOS ATUAIS NO COTIDIANO Cristina Tavares da Costa Rocha	176

OS ESTUDOS DE GÊNERO E MICHEL FOUCAULT Tito Sena	198
GÊNERO, PSICOLOGIA SOCIAL E INTERDISCIPLINARIDADE Adriano Henrique Nuemberg	209
<i>FEMINISMO E RELIGIÃO</i>	
REFLEXIONES DE UNA FEMINISTA ESTUDIANDO MUJERES PENTECOSTALES Mónica Tarducci	231
REFERÊNCIAS AO FEMININO NAS PRÁTICAS NEO-ESOTÉRICAS Elisete Schwade	246
TEOLOGÍA (ECO-)FEMINISTA LATINOAMERICANA EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN Sandra Lassak	264
SOBRE OS AUTORES	279

APRESENTAÇÃO

Os textos aqui reunidos são de autoria dos participantes do II Seminário Internacional de Estudos Interdisciplinares, realizado em novembro de 2003, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), pelo Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, organizado por professoras e alunos/as da Área de Concentração em Estudos de Gênero deste programa de pós-graduação. O seminário teve como foco das apresentações e debates, a temática interdisciplinar gênero, que caracterizamos como diálogos peculiares entre gênero, teorias, sexualidades, homossexualidades, religiões

A área de concentração Estudos de Gênero, criada inicialmente como linha de pesquisa do Doutorado Interdisciplinar (DICH), em maio de 2000, resultou de um longo exercício de interdisciplinaridade que vem ocorrendo na UFSC entre professoras de vários Departamentos e Centros da instituição, cuja trajetória foi bem descrita por Miriam Grossi, no posfácio da coletânea *Falas de Gênero* (1999). Como ressalta a autora, interdisciplinaridade praticada desde as primeiras discussões de pesquisas individuais, que enfocavam inicialmente as condições das mulheres, em estudos das ciências sociais humanas e de letras, literatura, lingüística, com a realização de eventos, já em 1989, como "Estudos Sobre a Mulher na UFSC", no Centro de Filosofia e Ciências Humanas e o concorrido "III Encontro Nacional de Mulher e Literatura", do Centro de Comunicação e Expressão. O encontro Fazendo Gênero, que reuniu as pesquisadoras da UFSC no Centro de Comunicação e Expressão (CCE), em 1994, foi o embrião dos encontros bianuais que já estão em sua sexta edição e adquiriram um caráter internacional, com o envolvimento de pesquisadoras/es de várias

áreas disciplinares da UFSC e de outras instituições acadêmicas e organizações feministas do Brasil e de outros países, onde a troca de experiências e reflexões têm sido a tônica, envolvendo os vários núcleos e laboratórios da UFSC que se voltam para as questões de gênero. Núcleos e laboratórios que, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), dão sustentação à área de concentração Estudos de Gênero do DICH.

Estas práticas acadêmicas capacitaram as pesquisadoras do CFH e CCE a assumirem, em 1999, a edição da *Revista Estudos Feministas*, em uma proposta editorial participativa.

No programa de Doutorado Interdisciplinar, que iniciou centrado nas questões de Sociedade e Meio Ambiente, o exercício da interdisciplinaridade no ensino de gênero começou em 1995, com as disciplinas de Movimentos Sociais, ministradas pela professora Ilse Sherer -Warren que chamava a participação de outras/os professoras/es do CFH, entre elas/es, Joana Maria Pedro, História, e Mara Lago, Psicologia, discutindo as teorias e o movimento feministas e as questões de gênero. Disciplinas ministradas em diversos semestres, com a participação discente de alunos/as de outros programas de pós-graduação do CFH e da UFSC, proporcionando uma rica experiência de reflexão e troca acadêmica, para docentes e discentes.

A partir dessas experiências e com o envolvimento de outras professoras que ministravam disciplinas sobre gênero em vários cursos de graduação e pós-graduação do CFH, foi proposta ao Doutorado uma disciplina optativa específica (Seminários Temáticos Sobre Gênero), cujos temas, definidos pelos alunos em função de seus projetos de tese, eram ministrados por diferentes professoras, envolvendo vários Departamentos (Antropologia, História, Sociologia, Psicologia). Foram experiências interdisciplinares de docência que culminaram com a implantação de uma linha de pesquisa em estudos de gênero, logo transformada em área de concentração do Doutorado Interdisciplinar, lócus ideal, em nosso entendimento, para abrigar os estudos de doutoramento dos alunos advindos de diferentes campos disciplinares, que privilegiavam, em suas propostas acadêmicas, pers-

pectivas de gênero. Pelo caráter intrinsecamente interdisciplinar da temática, acordamos que esse seria o programa de pós-graduação em que melhor se desenvolveriam estudos/pesquisas sobre gênero.

Assim, tanto nas disciplinas ministradas, quanto nos núcleos que dão apoio aos estudos de gênero do DICH, há um dinâmico intercâmbio entre professores/as e alunos/as dos programas de pós-graduação e, através das pesquisas e estágios docentes, com graduandos/as de diferentes cursos da UFSC. As/os alunas/os do DICH têm-se tornado agentes ativos nestas dinamizadoras trocas de experiências interdisciplinares, nos vários eixos de pesquisa, ensino, extensão.

Como foi implantada mais recentemente no Programa, a área de Estudos de Gênero ainda tem poucas teses defendidas (a de Marlene Tamanini foi defendida em 2003 e a de Mirian Adelman, em maio de 2004). Vários dos doutorandos estão desenvolvendo trabalhos que nos permitem prever novas defesas até 2005.

O II Seminário de Estudos Interdisciplinares: a questão de gênero, foi realizado em relação de continuidade com o II Encontro de Publicações Feministas, razão porque pode trazer várias convidadas internacionais, como Jules Falquet, da França, Mônica Tarducci, da Argentina, Susana Rostagnol, do Uruguai e Sandra Lassak, da Alemanha. Foram convidado/as também professor/as do próprio país, como Júlio Simões, da USP, Bila Sorj, da UFRJ, Sandra Azeredo, da UFMG, e Lourdes Bandeira, da UNB. Pesquisadoras convidadas para debater os projetos de tese de nossos doutorandos, em três blocos de discussões, enfocando os temas: homossexualidades, famílias e gerações; sexualidades e direitos reprodutivos; epistemologias de gênero e tecnologias com gênero. Agradecemos a essas professoras e ao professor Júlio Simões, as contribuições que puderam prestar aos trabalhos dos/as alunos/as do doutorado. Agradecemos ainda a participação da professora Maria Regina Lisboa, na função de debatedora dos trabalhos apresentados na mesa redonda Gênero e Religião.

Essa publicação, constando das palestras proferidas pelos convidados que compuseram as duas mesas redondas apresentadas no

evento, reúne também artigos elaborados pelos doutorandos da área de Estudos de Gênero do DICH, referidos a aspectos dos trabalhos de tese que estão desenvolvendo.

O primeiro bloco de artigos trata de sexualidades, reunindo os textos de Jules Falquet e das doutorandas Olga Regina Zigelli Garcia e Nádia Covolan, que se referem à homossexualidades femininas. O artigo de Júlio Simões enfoca homossexualidades masculinas e os doutorandos Luis Fernando Córdova e Eduardo Saraiva, abordam questões homossexuais em geral. Os artigos seguintes tratam da sexualidade, Susana Rostagnol escrevendo sobre prostituição e Miriam Santin sobre direitos sexuais e reprodutivos.

Jules Falquet articula os efeitos dos questionamentos dos movimentos das minorias e dos movimentos lésbicos, em especial, sobre as teorias feministas e os estudos de gênero, comparando essa imbricação entre estudos acadêmicos e militância na França e Estados Unidos. Seu artigo é um relato histórico da relação tensa e profícuca entre movimentos sociais e teorias.

Olga Regina Zigelli Garcia reflete sobre a pluralidade das práticas sexuais hetero e homoeróticas, debruçando-se sobre o material de pesquisa realizada com mulheres que, definindo-se como heterossexuais, relacionam-se sexualmente com homens e com outras mulheres.

Nádia Covolan apresenta sua proposta de investigação da menopausa em mulheres de orientação homoerótica, analisando os discursos da biomedicina e os aportes feministas de gênero sobre este acontecimento da vida sexual reprodutiva feminina. Discorre sobre a naturalização da heterossexualidade em relação ao homoerotismo feminino, apresentando algumas de suas entrevistadas e discutindo questões norteadoras de suas reflexões.

Júlio Simões reflete sobre a obra de pesquisadores de língua inglesa que buscaram articular o tema da periodização da vida, com as questões da identidade homossexual masculina, em contextos modernos da chamada cultura gay urbana, detendo-se na questão do envelhecimento homossexual.

Luis Fernando Córdova etnografa sua trajetória de pesquisador em busca dos sujeitos que vai entrevistar, em seu estudo sobre gays e lésbicas de diferentes gerações em Florianópolis.

Eduardo Saraiva, comentando, em seu artigo, autores orientados pela teoria psicanalítica, reflete sobre a inconveniência da utilização do conceito de identidade homossexual, frente a multiplicidade das práticas, no que se refere à sexualidade humana.

Susana Rostagnol apresenta as reflexões que desenvolve a partir da análise do material etnográfico obtido em sua pesquisa com prostitutas de rua em Montevideo. Destacando a prostituição como fenômeno que se situa nas intersecções entre sexualidade, economia, trabalho, poder, moral, relações de gênero, a autora analisa mulheres que se produzem como prostitutas conforme modelos estereotipados de gênero.

Miriam Santin discorre sobre os debates que integram a construção do campo dos direitos reprodutivos e direitos sexuais, no interior das discussões sobre direitos humanos, conforme definidos pelos fóruns internacionais promovidos pela Organização das Nações Unidas. Analisa a questão da universalidade dos direitos individuais, no confronto com as diversidades multiculturais de práticas e valores.

O segundo bloco de trabalhos discute questões epistemológicas interdisciplinares, foco das teses de alguns de nossos doutorandos. Assim, Miriam Adelman discorre sobre os estudos de gênero e seu lugar na sociologia contemporânea, as resistências que encontram ainda nas teorias sociais, marcadas, em sua difusão, inclusive pelo gênero de seus autores.

Cristina Rocha relata surpresas encontradas em estudo etnográfico preliminar focado nas relações de gênero, que se estabelecem na complexidade das redes sociotécnicas dos ambientes presenciais e virtuais. Estas relações são provocadoras de dilemas e desafios epistemo-metodológicos, na tentativa de contemplar as alteridades e as intersubjetividades presentes no jogo da dádiva dos encontros entre pesquisadora e pesquisadas.

Tito Sena aborda, em seu artigo, a apreensão da produção intelectual de Michel Foucault pelas estudiosas feministas, ao tomarem gênero como categoria discursiva, na crítica ao essencialismo e na utilização das concepções do autor sobre o poder que circula nas micro-relações cotidianas, marcadas pelas assimetrias de gênero.

Adriano Nuernberg apresenta um panorama das características da participação da psicologia social brasileira nos estudos de gênero, analisando a forma como a disciplina incorpora a categoria gênero, através da produção acadêmica de autoras protagonistas desse processo.

O terceiro bloco da publicação foi composto com os textos produzidos pelas convidadas para a mesa redonda sobre feminismo e religião. Sandra Lassak enfoca, como objeto central de sua análise, a questão das interrelações entre os desenvolvimentos da teologia eco-feminista e os processos de globalização neo-liberal, refletindo sobre diferenças e similitudes em relação à vivência do processo de globalização por mulheres dos chamados países do Sul e do Norte. Detém-se na consideração da teologia eco-feminista na América Latina.

O artigo de Mônica Tarducci destaca a importância do enfoque de gênero nos estudos de religião, descrevendo e refletindo sobre sua experiência de mulher, antropóloga, atéia, em estudo sobre mulheres pentecostais, na década de noventa, em um bairro da Grande Buenos Aires/Argentina.

O artigo produzido por Elisabete Schwade, argumenta sobre a importância do *feminino* no interior do fenômeno neo-esotérico, situando-o como elemento estruturante, constitutivo, concatenado com a afirmação da espiritualidade e princípios ecológicos que caracterizam o universo neo-esotérico.

A organização do "II Seminário de Estudos Interdisciplinares: a questão de gênero", assim como a desta publicação, são devedoras do trabalho engajado, incansável, dos doutorandos Cristina Tavares da Costa Rocha, Olga Regina Zigelli Garcia e Tito Sena, proporcionando todo o apoio e esforço que tornaram possíveis estas realizações.

Agradecemos também o trabalho realizado por Rita de Cássia Flores Müller, do NIGS (Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero e Subjetividade), na correção e formatação do material deste livro.

O evento contou com o apoio da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, Revista Estudos Feministas – REF, Fundação FORD e CAPES

Miriam Pillar Grossi e Mara Coelho de Souza Lago



101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200

Homo/sexualidades



201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250

BREVE RESEÑA DE ALGUNAS TEORÍAS LÉSBICAS

JULES FALQUET

Este trabajo* presenta algunas teorías y luchas de las lesbianas y de sus movimientos en diferentes partes del mundo. Deja de lado muchos temas más conocidos, como la patologización y represión del lesbianismo, y también la mayor parte de las tendencias insertadas en el movimiento homosexual mixto. Generalmente vinculadas con la lucha contra el SIDA, y más recientemente con reivindicaciones hacia el «matrimonio» y la igualdad de derechos, estas tendencias se enmarcan en una defensa de la «preferencia sexual» y de la «tolerancia», o sea en una búsqueda de «reconocimiento» por parte de la sociedad heterosexual. Se perfilan por tanto como luchas de signo "liberal" por la libertad individual y la integración, que, aunque importantes, no cuestionan de fondo el sistema social. Aquí quiero rescatar más bien elementos menos conocidos que tienden a una crítica radical, tanto de la sexualidad en su conjunto, como de la heterosexualidad como sistema político, y del sistema patriarcal, racista y clasista imperante. También quiero señalar que el presente texto se basa sobre todo en grupos y reflexiones provenientes del mundo francófono por una parte, norteamericano por otra parte, y también latinoamericano y del Caribe. La historia lésbica de Asia, Africa y Oceanía, deberá ser buscada en otras partes. Finalmente, debo subrayar que por la misma situación política de hegemonía occidental, tienden a ser producidas más teorías en los países del Norte y por parte de mujeres blancas, urbanas y de clase media, teorías que gozan de más amplia difusión que las que se originan en otras lesbianas, lo que refleja este artículo y que no deja de ser una limitación.

En este texto entonces, que invita sobre todo a la profundización, presento seis puntos que intentan reconstruir cierto orden cronológico e hilación política-lógica —aunque a costa de simplificaciones y arbitrariedades, como toda reconstitución *a posteriori* y desde una posición de implicación en el movimiento. Primero, evoco la relatividad de lo que se llama «lesbianismo» y a la vez la importancia de usar el término «lesbiana» frente a una concepción general-masculina de la homosexualidad. En un segundo momento, abordo los conflictivos lazos del movimiento lésbico con los movimientos homosexual y feminista, así como los fundamentos teóricos del movimiento lésbico autónomo,¹ el cual se forma progresivamente. A continuación, presento otros desarrollos de la teoría y de las luchas lésbicas, en especial los aportes y cuestionamientos de las lesbianas no-blancas y de los sectores populares. Finalmente, evoco las teorías liberales “prosexo” y “queer”, que se dibujan más bien como una vuelta hacia posiciones fuertemente influenciadas por el pensamiento masculino.

VARIEDAD DE LAS PRÁCTICAS SEXUALES Y AMOROSAS ENTRE MUJERES Y DE SUS INTERPRETACIONES

En muy diferentes culturas y épocas, ha habido mujeres que se relacionan sexualmente, amorosamente y/o afectivamente con otras mujeres. Los ejemplos son de los más variados. Se encuentra una larga lista de poetas quienes en primera persona dieron testimonio de su vivencia lésbica, desde Sapho, de la antigua isla de Lesbos, hasta la afronorteamericana Audre Lorde, desaparecida en 1993, quien fue a la vez teórica, militante y notable escritora (Lorde, 1982 a, 1984). En la India en la época pre-védica, se encuentran mitos que hablan del papel destacado de las mujeres y esculturas muy explícitas de relaciones sexuales entre mujeres (Thadani, 1996). En Zimbabwe, la recién desaparecida Tsitsi Tiripano y el grupo lésbico-gay GALZ en el que militaba son una prueba fehaciente de que el lesbianismo existe en culturas africanas (Aarmo, 1999). En Sumatra, Indonesia, las «tomboy» son mujeres «masculinas» que establecen relaciones de pareja con otras mujeres (Blackwood, 1999). La antropología por su parte señaló hace mucho el caso de las y los «berdaches» en las poblaciones indígenas de los llanos del norte del continente americano: son personas

que, a pesar de haber nacido hombres o mujeres, son consideradas socialmente como pertenecientes al sexo/género opuesto y por tanto buscan pareja de su propio sexo.² De forma más general, varias poblaciones indígenas del continente manejan la noción de personas de «doble espíritu», que a menudo tienen poderes mágicos-chamánicos y cuyo comportamiento sexual podría ser visto como homosexual en el marco de las concepciones occidentales actuales (Lang, 1999).

Sin embargo, cada sociedad construye e interpreta estas prácticas sexuales y amorosas entre mujeres de forma diferente, y su visibilidad y legitimidad varían enormemente según la concepción que cada sociedad tiene de lo que es ser mujer u hombre, como lo analiza la antropóloga francesa Nicole Claude Mathieu en un profundo artículo sobre la diversidad de las formas de articulación entre sexo, género y sexualidad (Mathieu, 1991). Por ejemplo, hay sociedades que solo conciben la existencia de un género (el masculino), que luego se divide en dos sexos, como la sociedad africana !Kung del desierto del Kalahari. A su vez, la sociedad Inuit, cerca del círculo polar, atribuye un(os) género(s) a las-los recién nacidas en función del género de la(s) persona(s) que en ella o él se reincarnaron. De esta manera, una bebé hembra puede ser considerada socialmente como un varón, si en ella regresa el espíritu de su abuelo. Sin embargo, al llegar a la edad reproductiva, sufren una reubicación social en su sexo biológico, en vista al matrimonio reproductivo. En varias sociedades africanas, existe matrimonio entre mujeres, sin embargo ello no significa que sean lesbianas. Más bien se trata de una forma para mujeres mayores y relativamente ricas de asegurarse una descendencia, obteniéndola de la mujer más joven que toman como esposa y quien para este fin tiene relaciones sexuales con varones.

En medio de esta complejidad de los arreglos culturales en torno al sexo, al género y a la sexualidad, no es tan simple definir, ni lo que es una mujer, ni aún menos lo que son entonces la heterosexualidad y la homosexualidad. Sin embargo, en la mayoría de las culturas hoy conocidas y existentes, dominan arreglos sociales netamente patriarcales y basados en la heterosexualidad como norma obligatoria. Muchas religiones se encargan además de condenar

absolutamente todo lo que no sirve explícitamente a la reproducción. Por tanto, las relaciones sexuales y amorosas entre mujeres son casi siempre a la vez tabúes, severamente condenadas e invisibilizadas. De allí que esas relaciones hayan sido muy poco estudiadas y muchas veces desformadas y tratadas con poca seriedad científica, como lo ejemplifica el caso de las famosas Amazonas. De ellas se ha dicho alternativamente que vivían en la Grecia antigua o en la Amazonía, y se han inventado toda clase de fantasías en torno a sus supuestas formas de vida, mezclando esas mitificaciones con el estudio posterior de las feroces guerreras del rey de Dahomey. Hasta hoy, ningún estudio histórico serio ha demostrado la existencia de las Amazonas, ni mucho menos ha podido dar cuenta de sus prácticas sexuales —a pesar de que constituyen uno de los más poderosos símbolo del lesbianismo.

Solo es de forma muy reciente, y en el marco del pensamiento occidental, que se empieza a atribuir a la gente una personalidad e identidad sexual específica y supuestamente fija, en base a sus prácticas sexuales. Aún así, la categoría y el término de lesbiana se construyeron de forma progresiva. Algunas historiadoras documentan la aparición del término «tribadismo» para nombrar las relaciones sexuales entre mujeres al comienzo del siglo XVIII (Bonnet, 1995). Ya a mitad del siglo XIX, la medicina y sobre todo la psiquiatría nascente empiezan a interesarse por lo que llaman el «tercer sexo», interviniendo fuertemente en su categorización como «invertidas-os» y su patologización, para luego buscar su «curación» (Lhomond, 1991). La sexología, que aparece a finales del siglo XIX, continua esta tendencia clasificadora y normalizadora (Jaspard, 1997). Havelock Ellis, uno de sus fundadores, desarrolla la hipótesis de un origen congénito de la homosexualidad, con la esperanza de sustraer a las y los homosexuales a la represión y a los intentos de «curación». El modelo sexológico se complejiza al incorporar elementos del psicoanálisis —igualmente determinista, aunque ya no ubique la causa de la homosexualidad en la biología sino que en la psicología. Básicamente, Freud interpreta la homosexualidad femenina como una simple simetría de la homosexualidad masculina y una prueba de «inmadurez» en el desarrollo psico-sexual de las mujeres. Simultáneamente, en Europa,

en los años veinte y treinta, las lesbianas se hacen bastante visibles: en París, la celebre pareja norteamericana compuesta por Gertrude Stein y Alice Toklas organiza círculos literarios en el barrio artístico de Montparnasse. En Berlín se multiplican los lugares de sociabilidad lesbica antes de que el fascismo arrasara con todo, asesinando u obligando al exilio o a la clandestinidad a lesbianas y homosexuales. En Londres, Radclyffe Hall publica su celebre «Pozo de la soledad» que le valdrá la violenta condena de la sociedad bien pensante (Tamagne, 2000).³ A manera de contrafoco, en Francia la literatura heterosexual y la industria de la moda popularizan el ambiguo personaje de «la garçonnette», mujer «moderna» de pelo corto y moralidad desafiante, pero que en sí no necesariamente es lesbiana.

LESBIANAS U HOMOSEXUALES FEMENINAS?

Aunque muchas veces se usen de forma relativamente indistinta los términos lesbianas, homosexual femenina o mujer gay, existe un debate político en torno al tema, derivado de la reflexión feminista.

De hecho, la palabra homosexual se refiere a un conjunto de prácticas sexuales, amorosas, afectivas, entre dos o más personas del mismo sexo. Al ser «descubiertas», estas prácticas «privadas» conllevan diferentes grados de represión. Sin embargo, las personas involucradas las pueden dar a conocer públicamente en forma voluntaria, haciéndolo su «coming out» o «salida del clóset», reivindicando orgullosamente una «identidad» estigmatizada. Llamar a sí misma «gay» u «homosexual» tiene la ventaja de visibilizar una vivencia (sexual, pero también social y cotidiana) en parte diferente de aquella de quienes se apegan a la norma social de la heterosexualidad. Sin embargo, el paralelismo que establecen los términos «homosexual» o «gay» con la situación de los hombres es muy reductor y engañoso, cuando se aplica a mujeres. De hecho, el feminismo ha demostrado ampliamente que la opresión patriarcal las coloca en una posición social estructuralmente muy diferente a la de los varones en casi todas las culturas que se conocen. Para habitar su cuerpo, ejercer su sexualidad y simplemente, vivir, las mujeres están ubicadas en condiciones bastante menos ventajosas que los varones, aunque fuesen ellos homosexuales. Usar el término de *lesbiana*, por tanto,

permite evitar la confusión entre prácticas que si bien son todas homosexuales, no tienen en absoluto el mismo significado, las mismas condiciones de posibilidad, ni mucho menos el mismo alcance político, según el sexo de quienes las llevan a cabo.

Es así como en Francia por ejemplo, se usa poco el término "gay" para referirse a las mujeres, y si bien es cierto que últimamente, la palabra lesbiana ha pasado en el lenguaje común para designar a las mujeres homosexuales, inicialmente su uso fue especialmente reivindicado por el movimiento lésbico feminista para subrayar el sentido colectivo y político de dichas prácticas. En este contexto, la palabra lesbiana refiere a un lesbianismo político, que se plantea como una crítica en actos y un cuestionamiento teórico al sistema heterosexual de organización social. Según el análisis lésbico-feminista, dicho sistema heterosexual descansa sobre la estricta división de la humanidad en dos sexos que sirven de base para construir dos géneros rigurosamente opuestos y forzados a mantener unas muy desiguales relaciones de «complementariedad». Esta "complementariedad" no es otra cosa que la justificación de una división sexual del trabajo rígida, que se basa en una despiadada explotación de las mujeres, en lo doméstico, en lo laboral, en lo reproductivo, en lo sexual y en lo psico-emocional. En este sentido, al problematizar y criticar el sistema heterosexual, el lesbianismo en su dimensión política cuestiona profundamente el sistema dominante. Representa una ruptura epistemológica fundamental e invita a una revolución cultural y social de gran alcance.

MOVIMIENTO LÉSBICO, MOVIMIENTO HOMOSEXUAL Y MOVIMIENTO FEMINISTA

Es a finales de los 60 que el movimiento social lésbico aparece, tanto en el mundo occidental como en muchas metrópolis del Sur. Nace en una atmósfera de prosperidad económica y de profundos cambios sociales y políticos que incluyen tanto el desarrollo de la sociedad de consumo y la «modernidad» triunfante, como la descolonización y un auge de las más variadas perspectivas revolucionarias. Aunque haya sido bastante menos estudiado que el movimiento de los derechos civiles, negro, indígena, estudiantil o de mujeres, es uno de los llamados «nuevos movimientos sociales» que

surgen en la época, desbordando las organizaciones de corte clasista que dominaban hasta aquél entonces. El movimiento lésbico se desarrolla en estrecha vinculación ideológica y organizativa con otros dos movimientos muy fuertes: por un lado, el movimiento feminista llamado de la «segunda ola», y por el otro, el movimiento homosexual, que se va construyendo rápidamente después de la «insurrección urbana» de 1969 en Stonewall («insurrección» que responde a una provocación policiaca en bares homosexuales de Nueva York, y que hoy es celebrada cada final de junio a través del mundo por las manifestaciones del «orgullo lésbico y gay»).

Sin embargo, progresivamente, el movimiento lésbico se va autonomizando. Por un lado, en diferentes países se repite la misma experiencia: como mujeres, las lesbianas no tardan en criticar la misoginia, el funcionamiento patriarcal y los objetivos falocéntricos del movimiento homosexual, dominado por los hombres (Frye, 1983; Mogrovejo, 2000). Armadas de la crítica feminista, explican públicamente sus desacuerdos y fundan sus propias organizaciones, como las Gouines Rouges (Marimachas Rojas) en Francia. Por el otro lado y en forma más o menos simultánea, como mujeres homosexuales, muchas lesbianas no terminan de sentirse plenamente identificadas con el movimiento feminista. Más bien dicho, el movimiento feminista constituye para ellas, al principio, un espacio muy importante en el que luchar y encontrar mujeres que, como ellas, combaten los estereotipos y limitaciones sociales asociados a la femineidad, y la opresión de las mujeres. También constituye un bienvenido lugar de encuentro con otras lesbianas, favorable a la elevación de su auto-estima y a su "salida del clóset". Por tanto, muchas lesbianas contribuyen muy activamente a la construcción del movimiento feminista, del cual al principio se sienten totalmente parte, ya sea como personas o como grupos lésbicos. Sin embargo, se van dando cuenta con el tiempo que algunas feministas las perciben como un cuestionamiento amenazador a su posición heterosexual o a su lesbianismo «de clóset», lo que a menudo provoca roces interpersonales. Sobre todo, en lo colectivo, buena parte del movimiento feminista se deja intimidar por el mensaje social que exige al feminismo, para ser mínimamente respetado, silenciar, invisibilizar

y postergar al lesbianismo. Mientras que las lesbianas luchan por todas las causas de las mujeres, aunque no les atañen tan directamente (por ejemplo, para la anticoncepción o la interrupción voluntaria del embarazo), las demás mujeres se muestran generalmente reacias a la hora de luchar por causas lésbicas o cuestionar la heterosexualidad (CLEF, 1989). Algunas lesbianas empiezan entonces a buscar una vía propia, generando espacios autónomos de quehacer político lésbico.

AFIRMACIÓN TEÓRICA DEL MOVIMIENTO LÉSBICO

Frente a este doble desafío, a finales de los 70, se van multiplicando los análisis teóricos específicamente lésbicos, especialmente desde una profundización de las reflexiones feministas. Dos grandes pensadoras encauzan la reflexión, en orden de ideas un poco diferentes.

Por un lado, la poeta norteamericana Adrienne Rich abre una profunda brecha con su famoso artículo «Compulsory heterosexuality and lesbian existence» (Heterosexualidad obligatoria y existencia lésbica), publicado en 1980 por la revista feminista *Signs* (Rich, 1980). En él, Rich denuncia la heterosexualidad forzada en cuanto norma social que exige y causa la invisibilización del lesbianismo, incluso en el mismo movimiento feminista. Enfoca el lesbianismo en la perspectiva de un «continuum lésbico» que une a todas las mujeres que de una u otra forma se alejan de la heterosexualidad e intentan crear o reforzar los vínculos entre mujeres, compartiendo sus energías en la perspectiva de la lucha en contra del sistema patriarcal. Habiendo también reflexionado en otras ocasiones sobre la maternidad y los lazos madre-hijas e hijos en su libro «Nacida de mujer», así como sobre el racismo entre mujeres y entre lesbianas, Rich apunta a la construcción de una verdadera «sororidad» feminista, no «natural» e ingenua, sino que voluntaria y claramente política, que da cabida a todas, tanto lesbianas como heterosexuales y bisexuales, en la lucha por la liberación común. Así es como afirma, hace casi veinte años: «Es fundamental que entendamos el feminismo lesbiano en su sentido más profundo y radical, como es el amor por nosotras mismas y por otras mujeres, el compromiso con la libertad de todas nosotras, que trasciende la categoría de «preferencia sexual» y la de derechos

civiles, para volverse a una política de formular preguntas de mujeres, que luchan por un mundo en el cual la integridad de todas —no de unas pocas elegidas— sea reconocida y considerada en cada aspecto de la cultura.» (Rich, 1983).

Por otro lado y casi simultáneamente, la francesa Monique Wittig, radicada hace ya unos años en Estados Unidos, elabora una reflexión bastante novedosa que cuestiona las mismas bases del análisis feminista. Enunciado ya en una conferencia realizada en 1978 en Estados Unidos, su análisis es publicado en francés en 1980 por la revista *Questions Féministes*, en dos artículos fundadores: «On ne naît pas femme» (No se nace mujer) y «La pensée *straight*» (El pensamiento «cuadrado», en el sentido de heterosexual). Más allá del sistema patriarcal, Wittig plantea la existencia de un *régimen político* aún más central, que es la heterosexualidad, cuyo eje ideológico es precisamente lo que ella llama «el pensamiento *straight*» (Wittig, 2001). Su análisis está firmemente anclado en el feminismo materialista francés: retoma la noción de «clases de sexo», según la cual mujeres y hombres son *categorías políticas* que no pueden existir una sin la otra.⁴ Explica: «Es más: «lesbiana» es el único concepto que conozco que esté más allá de las categorías de sexo (mujeres y hombres), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo ideológico. Porque de hecho, lo que constituye una mujer, es una relación social específica a un hombre, relación que otrora hemos llamado servaje,⁵ relación que implica obligaciones personales y físicas, tanto como obligaciones económicas («asignación a residencia», tediosas tareas domésticas, deber conyugal, producción ilimitada de hijos e hijas, etc.), relación de la cual escapan las lesbianas, al negarse a volverse o quedarse heterosexuales. Somos prófugas de nuestra clase, de la misma manera que las y los esclavos «marrones» norteamericanos lo eran cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían mujeres y hombres libres. Es decir que es para nosotras una absoluta necesidad, así como para ellas y ellos, nuestra sobrevivencia nos exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase —las mujeres— en la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto solo se puede lograr a través de la destrucción de la heterosexualidad como sistema social, basado en la opresión y

apropiación de las mujeres por los hombres, la cual produce un cuerpo de doctrinas sobre la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión". Con esta reflexión, Wittig sienta las bases de una teoría lésbica autónoma, abriéndole paso a un poderoso caudal de análisis y prácticas políticas que desembocan en la constitución de un verdadero movimiento lésbico, el cual en algunos casos se separa del feminismo. Por ejemplo en Francia, sus afirmaciones nutren los cruentos debates que ya habían empezado dentro del movimiento feminista, originados, entre otro, por un nuevo grupo lésbico creado en 1979, «Les lesbiennes de Jussieu» (Las lesbianas de la universidad de Jussieu) y que desembocan en una ruptura política bastante dura a partir de 1980, con la aparición del movimiento que será conocido como el de las lesbianas separatistas.

De manera más general, el «lesbianismo político» nace en diferentes partes y épocas, de las rupturas y a la vez de los intentos de conciliación con el feminismo. Por tanto, se presenta bajo formas y denominaciones bastante variadas, a veces entremezcladas y difíciles de separar cabalmente. La dificultad es aún mayor si se toma en cuenta la forma en que las teorías viajan de un país a otro, con traducciones a veces aproximadas —dado que un mismo término como «radical» o «separatista» tiene connotaciones muy diferentes según los idiomas y sobre todo la historia de las luchas en cada país.

Aquí a grandes razgos y simplificando reflexiones bastante complejas, distinguiremos tres grandes corrientes: el lesbianismo separatista, el lesbianismo feminista y el lesbianismo radical.

El lesbianismo separatista es teorizado desde 1973 en Estados Unidos por Jill Jonston (Jonston, 1973). Tiene expresiones y connotaciones bastante diversas según los países, pero por lo general desemboca en la creación o toma de espacios físicos o simbólicos por y para lesbianas únicamente, ya sea que las separatistas crean comunidades o comunas en casas ocupadas o en el campo, que organicen festivales de cine o de música, revistas, casas editoriales o espacios de sociabilidad y de lucha política. Al igual que en el feminismo, algunas de sus seguidoras rayan en el esencialismo, como lo señala un análisis crítico de Ti Grace Atkinson (Atkinson, 1984). Otras se orientan a la recuperación de las diosas y a la búsqueda de una

espiritualidad diferente, mientras que otras se dedican a la creación de grupos políticos. Fundamentalmente, todas luchan para la (re)creación de una cultura y de una ética lésbicas (Hoagland & Penelope, 1988; Hoagland, 1989, Demczuk, 1998).

El lesbianismo feminista por su parte, critica el heterofeminismo por su falta de reflexión sobre la cuestión de la heterosexualidad, pero no deja de insistir en la necesaria solidaridad política de las mujeres (como clase de sexo) y en la objetiva convergencia de intereses que las une a todas en contra del heteropatriarcado (Green, 1997). El análisis de la lesbofobia como una arma contra el conjunto de las mujeres se vincula con esa posición (Pharr, 1988). Efectivamente, aunque se focalice externamente sobre «los modales» y la apariencia, la lesbofobia defiende intereses económicos masculinos muy concretos en el marco la división sexual patriarcal del trabajo. Sirve por ejemplo en contra de todas las mujeres quienes, independientemente de sus prácticas sexuales, aspiran a tener acceso propio a los medios de producción o a ejercer profesiones «masculinas» (es decir: mejor remuneradas o que conlleven poder), y quienes pueden ser acusadas en cualquier momento de ser lesbianas y así condenadas a un verdadero ostracismo social.

Finalmente, el lesbianismo radical —tendencia marcadamente francófona que se articula en torno al pensamiento de Monique Wittig y de la revista quebequense *Amazones d'Hier, Lesbiennes d'Aujourd'hui* (AHLA, Amazonas de Ayer, Lesbianas de Hoy —⁶ retoma entre otros los trabajos de la feminista materialista francesa Colette Guillaumin sobre el «sexaje» (Guillaumin, 1992), para articular progresivamente un análisis más complejo de la opresión de las mujeres. Para esta corriente, las lesbianas ciertamente escapan a la apropiación privada por parte de los hombres, pero no se libran de la apropiación colectiva, lo que las vincula a la clase de las mujeres e implica luchas conjuntas (Turcotte, 1998, Causse, 2000).

Todas esas diferentes tendencias, muchas veces revueltas en la práctica cotidiana, compondrán el movimiento de las lesbianas, con grupos tan diversos como Oikabeth («Mujeres guerreras que abren caminos y esparcen flores») que empieza en 1977 en México, o el Colectivo Ayuquelén, fundado en 1984 en Chile, durante la dictadura

(Mogrovejo, 2000), las Entendidas en 1986 en Costa Rica, o los Archivos de investigación y cultura lésbica en París. Rápidamente, este movimiento busca formas de articulación internacional, entre las cuales destacan el Frente Lésbico Internacional, creado en 1974 en Frankfurt, ILIS (Sistema de información lésbica internacional), creado en 1977 en Amsterdam, o desde 1987, los encuentros lésbico-feministas latinoamericanos y del Caribe —mientras que los grupos lésbicos asiáticos están organizando diversas redes en el siguiente decenio. Los años 80 en especial están marcados por un auge del movimiento lésbico, con el florecimiento de revistas, eventos, marchas, lugares de encuentro, e incluso de «archivos lésbicos», que empiezan a constituir una memoria del movimiento, desde México hasta Moscú, pasando por Nueva York.

MULTIPLICIDAD DE LAS LESBIANAS

Simultáneamente, aparecen una serie de críticas a la hegemonía del modelo lésbico (y feminista) blanco, occidental y de clase media, tanto desde el incipiente medio académico de estudios lésbicos, como desde los grupos activistas.

En el ámbito universitario, donde el lesbianismo es principalmente abordado desde la historia y la literatura, se empiezan a desarrollar investigaciones sobre las «amistades románticas» entre mujeres del siglo XIX (Faderman, 1981), rescatándolas como vínculos políticos y desafío a la moral vigente, en épocas en que ni siquiera el feminismo se atrevía a cuestionar la heterosexualidad. Sin embargo, a menudo, las protagonistas de esta valiosa historia son mujeres occidentales y de clase media-alta. Desde otro ángulo, hay lesbianas que quieren escribir una historia más amplia, con perspectivas de clase y de «raza».7 Por un lado, aparecen trabajos que enfatizan la gran contribución de las lesbianas proletarias y no necesariamente blancas a la construcción de verdaderas comunidades lésbicas, mucho antes de la década de los 70, cuando entra en escena el feminismo de la segunda ola, dominado por mujeres de clase media viviendo en grandes ciudades. Un ejemplo de ello es el estudio de Davies y Kennedy sobre la comunidad lésbica de la provinciana ciudad de Buffalo, en los años 50, en Estados Unidos (Davis & Kennedy, 1989).

Muchas de esas comunidades funcionaban en el medio bastante hostil de las pequeñas ciudades y de los bares populares. Allí defendían una visibilidad relativa en base a los códigos amorosos y sociales de «butch» y «fems» (diciéndoseles «butch» a las lesbianas «masculinas» (Feinberg, 1993; Triton, 2000) y «fems» a las «femeninas» (Nestle, 1981)). Si bien el feminismo desde los años 70 ha criticado estos roles como una reproducción de la heterosexualidad, que ya no son necesarios ni deseables desde la utopía feminista, en las décadas posteriores son de nuevo reivindicados, tanto en el Sur como en el Norte. Sus defensoras los presentan como una forma de existencia y visibilización bastante valiente —siendo las «butchs» un desafío evidente al monopolio masculino sobre las mujeres y sobre ciertas maneras de comportarse, vestirse etc... También insisten en que se trata de una forma deliberada de juego, burla y subversión de los códigos masculinos y femeninos heterosexuales, por demás perfectamente arbitrarios. Sobre todo, afirman que esta manera de vivir les gusta y corresponde a una búsqueda erótica que afirma sin complejos la dimensión sexual del lesbianismo (Lemoine & Renard, 2001). En este mismo orden de ideas, algunas lesbianas reivindican el término de «dyke»,8 bastante despreciativo en su origen, no solo como una forma de escapársele a la imagen «lisa y llana», clasemediera y aceptable, de las lesbianas, sino también por sus connotaciones populares, como otrora la «Jules» en Francia.

Varias feministas y lesbianas Negras de Estados Unidos, muchas veces también proletarias, empezaron a criticar el racismo y el clasismo del feminismo desde los años 70. Fundan organizaciones autónomas, entre las cuales *Salsa Soul Sisters* o el *Combahee River Collective*, ubicado en Boston. Este último, que constituye desde 1974 un grupo político pionero, produce en 1977 la muy importante «Declaración feminista negra». En ella, afirma su compromiso de luchar «contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista». Agrega la declaración que «Como Negras vemos el feminismo negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color» (Moraga, Anzaldúa, 1981). En 1979, a iniciativa de dos Chicanas, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, nace el proyecto de un libro que recoja

las experiencias y voces, y permita unir y visibilizar al conjunto de las mujeres y lesbianas «de color» de Estados Unidos. Allí, Negras, Indígenas, Asiáticas y Latinas, así como migrantes y refugiadas, afirman su imposibilidad de escoger entre su identidad como mujeres y como personas de color. Denuncian el sexismo y la lesbofobia de los movimientos progresistas y anti-racistas, pero también el racismo y el clasismo que se manifiestan en el movimiento feminista y lésbico — en el que las mujeres blancas, «anglos» o «caucásicas» las quisieran tener calladas (Moraga, Anzaldúa, 1981; Lorde, 1984). Para que su palabra no siga negada ni apropiada, crean sus propias estructuras editoriales, tal como *Kitchen Table Press*, fundada entre otras por Barbara Smith, Cherrie Moraga y la ya mencionada Audre Lorde, que se dedica a publicar exclusivamente trabajos de feministas y lesbianas de color (Smith, 1983).

Poco a poco, no solo como feministas sino que específicamente como lesbianas, varias mujeres no blancas afirman su existencia y sus luchas, ya sean como lesbianas Negras, Black o Afro (Clarke, 1986, Mc Kinley & De Laney, 1995; Curiel, 2000), como lesbianas Asiáticas (Mason-John, 1995), Latinas, Autóctonas o Judías (Bulkin, 1988; Torton Beck 1989; Balka & Rose, 1991). Muchas de ellas, en su accionar político, están fuertemente comprometidas con corrientes feministas revolucionarias y “socialistas”, con las luchas contra el racismo, en los movimientos antiimperialistas, y con los grupos de barrios y comunitarios que pelean de manera muy concreta contra los efectos conjuntos de la opresión racista, de clase y de sexo. De hecho, muchas se deslindan del separatismo lésbico, al considerar que no pueden desligar del todo sus luchas de aquellas de las mujeres heterosexuales y de los hombres de sus comunidades.

Más recientemente, en parte dentro del marco del post-modernismo que critica el sujeto universal, y con una reflexión sobre el post-colonialismo, existen notables tendencias que continúan la reflexión sobre las identidades culturales múltiples de las lesbianas. Actualmente, en un mundo bastante «globalizado», muchas lesbianas critican cierta tendencia universalista que consiste en proyectar sobre el conjunto de las lesbianas una lectura del lesbianismo y unos objetivos de lucha bastante occidentales y clasemedios. Ciertamente, existen prácticas

sexuales entre personas que poseen un «cuerpo sexuado femenino» en culturas tan diferentes como las de Lesotho, Tahiti, Perú y Tailandia (Wieringa, 2000). Pero calificarlas sistemáticamente —desde fuera— de prácticas lésbicas, muchas veces constituye una simplificación reduccionista, sobre la cual pesa una legítima sospecha de post-colonialismo. En Francia y con una perspectiva bastante crítica, el «Grupo del 6 de noviembre», fundado en 1999, reúne por primera vez exclusivamente a lesbianas provenientes de las migraciones pasadas o presentes, de la esclavización y de la colonización. Denuncian con fuerza el racismo del movimiento lésbico francés (Groupe du 6 novembre, 2001).

Con todos sus componentes, la visibilidad del lesbianismo ha ido creciendo de una manera hasta hace poco inimaginable, entre otro, al crearse varios espacios de convergencia internacional. A menudo, las lesbianas han aprovechado eventos convocados por el movimiento gay mixto para organizar actividades propias, como la marcha de centenares de miles de lesbianas que tuvo lugar en Nueva York para los 25 años de Stonewall en 1994, o los debates de lesbianas durante eventos deportivos como los «Gays games» en Amsterdam de 1997. También crean espacios propios en eventos de mujeres como la Conferencia mundial sobre la Mujer de Beijín en 1995, y en eventos meramente feministas como los Encuentros Feministas Latinoamericanos y Caribeños. En Latinoamérica y el Caribe, a pesar de bastante dificultades ligadas a la represión lesbofóbica, ya se han realizado cinco Encuentros lésbico-feministas continentales, en México, Costa Rica, Puerto Rico, Argentina y Brasil.¹⁰

A la vez que el movimiento se desarrolla y se internacionaliza, grandes organizaciones como ILIS y su organización hermana mixta ILGA (International Lesbian and Gay Association, Asociación lésbica y gay internacional, con estatuto consultivo en la ONU) han podido ser criticadas por su tendencia a exportar estrategias organizativas y de acción —bastante institucionales— de los países del Norte en muchos países del Sur (Mogrovejo, 2000). De hecho, es notable que a la vez que se desarrolló el movimiento, se ha institucionalizado considerablemente. Sus contenidos se han homogeneizado bastante y han perdido radicalidad, constituyéndose una suerte de línea gene-

ral que parte de la lucha contra el SIDA y se articula ahora en torno a la reivindicación de la libertad de "preferencia sexual"¹¹ y de la "diversidad" y del "matrimonio gay", en el marco de la tolerancia y de la integración social. Esto se puede analizar en parte como el efecto de un nuevo acercamiento a las posiciones e intereses de los varones gays, a la vez que como el resultado de las influencias de las organizaciones financiadoras del Norte, de las cuales las nuevas "instituciones" lésbicas se han vuelto cada vez más dependientes, y sobre todo en el marco de una derechización social general.

"REVOLUCIÓN SEXUAL", VUELTA AL GÉNERO, POSTMODERNISMO Y DESPOLITIZACIÓN

Los años 80 son, en Estados Unidos, marcados por la crisis económica y el reforzamiento del moralismo más conservador, simbolizado por el desarrollo del movimiento «Provida» (antiabortista, pero también antifeminista y extremadamente lesbofóbico). Es la época del auge del movimiento lésbico (feminista, separatista o radical), y a la vez de una "segunda revolución sexual" que desde este mismo movimiento lésbico, se puede leer más bien como un retroceso teórico y práctico, con una vuelta al pensamiento masculino-gay y una relectura despoltizante del concepto de género.

En el interior del movimiento feminista, estalla un fuerte debate, cuyo punto álgido es la Conferencia anual del Barnard College de 1982, que se proponía analizar la «política sexual» del movimiento. Por un lado, se desarrolla una línea "liberal" en torno a la sexualidad, con reflexiones como la de Gayle Rubin. Según su análisis, el problema radica en la jerarquización de las sexualidades, situándose arbitrariamente en la cúspide la heterosexualidad reproductiva y monógama, mientras que las sexualidades «desviantes» son discriminadas y condenadas. Desde este punto de vista, lo importante es conseguir una alianza de todas las «minorías sexuales» que de una u otra manera subvierten a la heterosexualidad (Rubin, 1984). Este análisis reduce una vez más el lesbianismo a la sexualidad, y la sexualidad lésbica a una sexualidad "diferente" entre muchas. Es decir, que desdibuja del todo el cuestionamiento político global de la sociedad originalmente propuesto desde el lesbianismo feminista, radical o separatista. Yendo aún más lejos en esta dirección "pro-sexo" liberal, algunas lesbianas

como Pat Califia y el grupo S/M Samois no dudan en reivindicar abiertamente el sadomasoquismo lésbico como una manera de empoderarse a través de la sexualidad (Califia, 1981 y 1993 ; Samois, 1979 y 1981). Numerosas lesbianas y feministas han denunciado vigorosamente esta tendencia como anti-feminista, por basarse en la tradicional erotización patriarcal de la violencia y de la dominación. Audre Lorde por ejemplo afirma: "Como mujer perteneciente a una minoría, sé perfectamente que el dominio y la sumisión no son temas propios del dormitorio." (Lorde, 1982 b). Sin rechazar en forma mojigata ni la sexualidad, ni la búsqueda del placer, ni el erotismo (Lorde, 1993), con ella, varias autoras consideran que volver a regirse nuevamente por patrones de conducta sexual típicamente masculinos —y gays— presentados como el "verdadero sexo caliente", demuestra una caída de la auto-estima de las lesbianas, quienes desde hace años se proponían más bien una búsqueda sexual diferente, y congruente con sus aspiraciones feministas. Plantean que el uso de la pornografía y prostitución, aunque sean "lésbicas", solo refuerza un imaginario patriarcal y multiplica las ganancias de la industria del sexo, conduciendo por ende a la explotación de mujeres y lesbianas por otras lesbianas (Jeffreys, 1996).

A esta primera tendencia, se une otra, con orígenes distintos —no el análisis de la sexualidad sino que del género— pero con bastante concordancias: el pensamiento «queer» (extraña/extraño), popularizado por la norteamericana Judith Butler y la italiana establecida en Estados Unidos Teresa de Lauretis. Con fuerte influencia post-modernista y del pensamiento gay y psicoanalítico, Butler afirma que el género sería un «performance», algo fluido, cambiante y múltiple, lo que les permitiría a las mujeres "jugar" sobre un registro identitario variado y cambiante (Butler, 1990). Las y los «transgéneros», las y los travestis, las y los transexuales, los *drags-kings* y las *drags-queens*¹² e incluso las y los heterosexuales disidentes vendrían a romper la trágica bipolaridad de los géneros y a cuestionar su "naturalización".¹³ Existen algunas confluencias entre parte del movimiento *queer* y los aportes de las lesbianas y feministas no-blancas, en la medida en que ambas corrientes tienen interés en la crítica post-modernista del sujeto "universal" del pensamiento «moderno», que esconde exclusivamente los

intereses de los solos hombres blancos heterosexuales y solventes (hooks, 1990). De Lauretis, por su parte, hace una reflexión más bien desde la semiótica de la imagen cinematográfica, y conceptualiza en este marco a las lesbianas como «sujetos ex-céntricos», capaces de lanzar una mirada nueva sobre el mundo. En Francia, el primer grupo *queer*, el ZOO, formado en 1998, se inspira en Butler y trabaja a su difusión y traducción al francés (Bourcier, 2001; Preciado, 2000). Aunque el movimiento *queer* en sí no se destaque por su carácter militante o callejero, tiene un indudable eco ideológico, por ejemplo si se mide por la multiplicación de las lesbianas que quieren luchar con otras “minorías sexuales”, como lo atestiguan las referencias cada vez mayores a un movimiento «LGBT» (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgénero o Transexual). No obstante, existe una fuerte crítica feminista, como la que expone magistralmente Sheila Jeffreys, que señala que la perspectiva *queer*, bastante influenciada por imaginarios sexuales y sociales masculinos y su concepción de la “liberación sexual”, tiene connotaciones profundamente individualistas e idealistas que dejan incólumes las bases materiales de la explotación, en especial de la explotación de las mujeres (Jeffreys, 1996). Como lo escribe Barbara Smith: “Las y los activistas “queer” trabajan sobre cuestiones “queer” y los temas de racismo, opresión sexual, y explotación económica no parecen interesarles, a pesar del hecho que la mayoría de las personas “queers” sean gente de color, mujeres y de clase trabajadora. Cuando mencionan otras opresiones u otros movimientos, es para construir un paralelismo que sustente la validez de los derechos lésbicos y gays, o para pensar en alianzas con organizaciones “respetables” [mainstream]. Construir coaliciones unificadas hoy, que desafíen el sistema y en última instancia preparen el camino para un cambio revolucionario, simplemente no es lo que las y los activistas “queer” tienen en mente.” (Smith, 1998).

Para concluir esta presentación de diferentes líneas de pensamiento lésbico, debo subrayar que la realidad es mucho más compleja y que las influencias recíprocas y las mezclas ideológicas múltiples hacen bastante difícil una definición unívoca de los grupos y movimientos. Aunque indudablemente haya habido una acumulación de fuerza y una profundización teórica y práctica del movimiento

lésbico con el paso de más de cuatro décadas, cada corriente pierde y gana fuerza a ritmos diferentes y en la actualidad todas coexisten, a la vez en un contexto de unificación ideológica, y de persistencia de profundas diferencias políticas, que se originan tanto en realidades cotidianas bastante diferentes, como en utopías divergentes.

Hoy, el lesbianismo como movimiento y sobre todo como forma de vida, aflora por todas partes, cada vez más complejo y variado. Posee —en forma más o menos abierta— lugares de sociabilidad y de diversión, espacios culturales y artísticos, una importante literatura y medios de comunicación propios, algunos espacios en los márgenes de la institución universitaria, así como redes políticas que se desarrollaron principalmente en el marco de estrategias de visibilidad y de «identidad». Sin embargo, esa tendencia «comunitaria» ha sido criticada, a veces por su carácter encerrador, a veces como la expresión de un modelo «gay» importado del movimiento homosexual masculino, y otras veces aún como una política reformista de institucionalización que lleva a la recuperación del movimiento y a su neutralización o normalización. La lucha en contra del SIDA contribuyó a reforzar la organización de las lesbianas, pero sobre todo a menudo las volvió a acercar al movimiento homosexual mixto, en el cual muchas veces desaparece su problemática propia. En unos cuantos países o ciudades del Norte y del Sur, han sido conquistadas algunas legislaciones progresistas, que prohíben la discriminación por «orientación sexual» o que reconocen la unión entre mujeres y le conceden algunas de las ventajas propias de la unión heterosexual —aunque los temas de la adopción y de la procreación siguen siendo problemáticos. En Francia, el PACS (Pacto de unión civil) ha sido ganado por la presión de la lucha homosexual mixta —en la que se destacaron las lesbianas—, mientras que la Coordinación Nacional Lésbica (feminista y no mixta) propone una ley específica en contra de la lesbofobia. En México y en Brasil, entre otros, se siguen caminos semejantes.

Se puede al respecto hablar de conquistas, pero también se puede analizar como un progresivo proceso de integración social, en el marco de una despolitización general en un mundo cada vez más individualista, capitalista y racista. La extensión de la «ciudadanía» a las lesbianas, a los gays, a las mujeres, a la gente Negra o Indígena

puede ser vista como un objetivo de lucha para la profundización de la democracia, tanto como una manera por parte del sistema de integrar y volver leales nuevas capas de la sociedad a un proyecto neoliberal en profunda crisis de legitimidad. En todo caso, esas evoluciones no deben hacer olvidar el carácter profundamente radical, subversivo y transformador de algunas propuestas políticas lésbicas, como la de las Radicalesbians de Nueva York que escribían en 1970: «una lesbiana, es la rabia de todas las mujeres concentrada hasta su punto de explosión!», o la de la lesbiana negra Cheryl Clarke que afirma que «Ser lesbiana en una cultura tan supremacista-machista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista como la de los Estados Unidos, es un acto de resistencia —una resistencia que debe ser acogida a través del mundo por todas las fuerzas progresistas.» (Clarke, 1988). Hoy, la feminista chilena Margarita Pisano nos interpela: «Sin repensar un movimiento lésbico, político y civilizatorio, no podremos desarticular el sistema. Sin una mirada crítica, no sabremos si es desde dentro del propio movimiento lésbico que estamos traicionando nuestras políticas y nuestras potencialidades civilizatorias. ¿Qué costos ha tenido esta sucesión de ruegos a la maquinaria masculinista para que nos acepte y nos legitime?»

Finalmente, hay que recordar que en general, el desarrollo del lesbianismo ha acompañado los avances y retrocesos de la situación de las mujeres. Ciertamente, ha habido algunas evoluciones favorables, pero también retrocesos profundos: la miseria y la explotación de las mujeres ha aumentado más que nunca en la historia, sobre todo en los países del Sur, las religiones patriarcales se han reforzado considerablemente y el militarismo guerrillero domina. Sería un grave error olvidar que muchas mujeres en el mundo no estamos libres ni felices, y que en muchísimos lugares, y en especial lejos de las grandes ciudades, el lesbianismo sigue siendo tabú, reprimido, perseguido, duramente castigado, y puede incluso ser pretexto para el simple y llano asesinato. Por tanto, queda bastante lucha por delante.

NOTAS

* Aunque este artículo solo refleje mis posiciones personales, debo agradecer por sus aportes bibliográficos y teóricos, numerosas mujeres y grupos, entre otras Nicole Claude Mathieu, Brigitte Lhomond, Michèle Causse, Claudie Lessellier, Louise Turcotte, Christine Delphy, Christine Bard, Marie Jo Bonnet, el «Groupe du 6 novembre», Faina, Roxana Reyes y Cecilia Riqueleme. Por sus aportes a la versión final, y por motivarme a publicarla, todos mis agradecimientos a Anne Hugon, Melissa Cardoza y Ochy Curiel.

Este trabajo se basa en un primer texto escrito en francés para la rubrica «lesbianismo» del *Diccionario crítico del feminismo* publicado a iniciativa del GEDISST (Grupo de Estudios sobre la División Sexual y Social del Trabajo), en París. Agradezco a la Editorial Síntesis, de Madrid, que adquirió los derechos de traducción al español del diccionario del GEDISST, su amable autorización para publicar esta nueva versión, considerablemente enriquecida, de mi trabajo. Recomendando asimismo el *Diccionario crítico del feminismo*, Editorial Síntesis, Madrid (2002).

¹ Existe aquí una dificultad de traducción lingüística y política-cultural. Por ejemplo, los diferentes términos que uso en este artículo, a veces sin comillas, como radical o feminista, no son valorativos ni necesariamente perfectamente exactos. Intentan ser la traducción semántica y política más cercana (pero nunca perfectamente fiel) de los términos que los diferentes grupos o tendencias reivindican. Como estos términos provienen de diferentes contextos políticos e idiomas, y como son a menudo objetos de disputa política entre tendencias a veces bastante cercanas, su traducción no puede ser más que una aproximación.

² Al parecer, existen más hombres berdaches que mujeres berdaches, y en el caso de las mujeres berdaches, que viven como hombres, parece que su sociedad nunca deja de considerarlas en el fondo como mujeres, prueba de ello es, que se dan casos de violación de mujeres berdaches por parte de hombres (Mathieu, 1991).

³ El personaje del *Pozo de soledad*, Stephen, es típicamente una «invertida» tal como la describe el sexólogo de entonces Havelock Ellis, quien es amigo de la autora y escribe el prefacio de la novela. Se trata de una historia más bien triste, de solitaria y dolorosa aceptación por parte de la protagonista de una «suerte» inamovible que puso un espíritu de hombre en su cuerpo de mujer. En la misma época, Gertrude Stein escribe una novela muy diferente, que explora las alegrías a la vez que las complejidades de las relaciones amorosas entre tres mujeres jóvenes. Sin embargo, dicha novela no es publicada sino hasta finales del siglo. Las lógicas de la edición han así contribuido a propagar por muchos años una imagen bastante negativa y tortuosa del lesbianismo, cuando existían otras lesbianas que vivían su sexualidad y su vida afectiva fuera de las categorías de la sexología o del psicoanálisis.

⁴ Colette Guillaumin, Nicole Claude Mathieu y Christine Delphy son de las principales teóricas del feminismo materialista francés (otras veces llamado "feminismo radical"). En uno de sus libros principales, «Sexo, raza y práctica del poder. La idea de Naturaleza», Colette Guillaumin plantea que las mujeres constituyen una "clase social de sexo" apropiada por la clase de los hombres a través de la relación social de «sexaje», ya sea individual (matrimonio heterosexual) o colectiva (por ejemplo en el caso de las solteras o de las monjas). El "sexaje" es la apropiación del cuerpo, de los productos del cuerpo, del tiempo y de la energía síquica de la clase de las mujeres por parte de la clase de los hombres. (Guillaumin, 1992, primera publicación en 1978). Ella deriva la noción de sexaje de la de «servage (servitud)», que era la condición de casi esclavitud de las y los siervos de la época feudal. Nicole Claude Mathieu, tanto desde la antropología como desde la sociología, ha aportado mucho sobre las cuestiones de conciencia de las dominadas y del «consentimiento» a la dominación, así como al análisis de la articulación

entre sexo, género y sexualidad (Mathieu, 1985, 1991). Christine Delphy por su parte ha sido la primera en analizar el trabajo doméstico gratuito de las esposas como un elemento central del «modo de producción doméstico», que también constituye a las mujeres (esposas) en clase social (Delphy, 1970). Las tres se encontraban entre las fundadoras de la revista francesa *Questions Féministes* en los años 70, junto con Monique Wittig.

⁵ De la palabra sierva/siervo.

⁶ La revista AHLA, mencionó durante muchos años en su portada «Sólo para lesbianas», marcando así su carácter netamente separatista. Sin embargo, se demarca de otras formas de separatismo por su inequívoca perspectiva materialista y búsqueda de vínculos con otras luchas y temas. En este sentido, ha publicado entre otros un dossier sobre el dinero, otro en contra de la familia, y un excelente número sobre la opresión de la gordura, titulado: «Gordura: obsesión? No: opresión!». En el 2000, decidió quitar de su portada la mención «Sólo para lesbianas», en un afán de afirmar claramente su voluntad de vincularse con otros grupos en lucha.

⁷ Uso este término de «raza» por ser el que me parece menos inadecuado. Para nada pienso que existen «razas» en el sentido racista de la palabra, pero el término «étnico» me parece reflejar de manera demasiado débil la perspectiva de grupos y personas que plantean la existencia del sistema racista como base de la organización social, y su destrucción como un objetivo de lucha impostergable.

⁸ Se podría traducir por «marimacha». Grupos de «dykes on bikes» (marimachas en moto) encabezan a veces las marchas del orgullo lésbico y gay.

⁹ El término «socialista» alude aquí a luchas radicales y no social-demócratas. Por ejemplo, la Colectiva del Río Combahee escribe su Declaración a raíz de una solicitud de contribución hecha al grupo por la feminista socialista Zillah Eisenstein para su antología *Capitalist Patriarchy and the case for socialist feminism* (Eisenstein, 1979).

¹⁰ Para más información sobre grupos lésbicos centroamericanos, se pueden consultar para Nicaragua, Bolt (1996), para Guatemala, Colectivo Mujer-Es Somos y Rummel (1997), para El Salvador, Colectiva lésbica feminista salvadoreña de la Media Luna (1993 y 1994), y para México, entre otros textos, Hinojosa (s/f), un compendio de artículos publicado por los grupos Madres Lesbianas, Musas de metal y Amantes de la luna (2001) y una tesis reciente de Alfarache Lorenzo (2000).

¹¹ Para una reflexión crítica sobre la noción de «preferencia sexual», ver Celia Kitzinger (Kitzinger, 1987).

¹² Transgénero se refiere principalmente a un cuestionamiento a las normas sociales de género (sobre todo la vestimenta y las actitudes corporales). Transexual tiene que ver con una transformación física (cirúrgica y hormonal). Travesti se asocia más con una transformación momentánea (ropa y maquillaje), generalmente por parte de hombre homosexuales. *Drag-kings*, son las mujeres «reyes» que se visten casi caricaturezadamente de hombres, en simetría (siempre relativa) con las *Drag-queens*, hombres «reinas» homosexuales que retoman, llevándolo aún más lejos, al travestismo de las «locas».

¹³ Butler cuestiona con razón la esencialización del género. Desafortunadamente, para tales fines, se apoya en la «exótica» literatura francesa más misógina que existe (psicoanalítica y foucaultiana). Además, muchas feministas dentro y fuera de los Estados Unidos ya habían llegado a este cuestionamiento muchos años antes con una sustentación bastante más sólida y materialista. Sin embargo, frente al creciente conservadurismo y despolitización del feminismo, especialmente dentro de algunos departamentos de «gender studies» y «estudios de género», su trabajo viene a reforzar la corriente crítica que tanto necesitamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aarmo, Margaret. 1999. «How homosexuality became “un-african” : the case of Zimbabwe». Pp 255-280. In: Wieringa, Saskia, Blackwood, Evelyn (Editors). *Same sex relations and female desires. Transgender practices across cultures*. New York : Columbia University Press.

Alfarache Lorenzo, Angela Guadalupe. 2000. *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*. Tesis para optar por el título de licenciada en etnología, bajo la dirección de Marcela Lagarde. México : ENAH. 179 p.

Atkinson, Ti Grace. 1984. «Le nationalisme féminin», *Nouvelles Questions Féministes*, n° 6-7, pp 35-54.

Balka, Christie; Rose, Andy (editors). 1991. *Twice blessed : on being lesbian, gay and jewish*. Paperback.

Bard, Christine. 1998. *La Garçonne. Modes et fantasmes des Années Folles*. Paris: Flammarion.

Blackwood, Evelyn. 1999. «Tombois in West Sumatra: constructing masculinity and erotic desire». pp 181-205. In: Wieringa, Saskia, Blackwood, Evelyn (Editors). *Same sex relations and female desires. Transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press.

Bolt González, Mary. 1996. *Sencillamente diferentes... La autoestima de las mujeres lesbianas en los sectores urbanos de Nicaragua*. Managua: Centro Editorial de la Mujer (CEM). 323 p.

Bonnet, Marie Jo. 1995. *Les relations amoureuses entre femmes du XVIIe au XXe siècle*. Paris: Odile Jacob. 416 p. (Primera edición bajo el título : *Un choix sans équivoque*, Paris: Denoël Gonthier, 1981).

Bourcier, Marie Hélène. 2001. *Queer Zone*. Paris: Balland. 248 p.

Bulkin, Elly. 1988. *Yours in struggle : three feminist perspectives on anti-semitism and racism*. Paperback.

Butler, Judith. 1990. *Gender trouble Feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge.

Califia, Pat. 1993. *Sapphisty. The book of lesbian sexuality*. Tallahassee, The Naiad Press. 273 p.

Califia, Pat. 1981. "Feminism and sadomasochism". *Heresies*, n° 12, 1981. Pp.30-34.

Causse, Michèle. 2000. *Contre le sexage*. Paris: Balland.

Centre Lyonnais d'Etudes Féministes (CLEF). 1989, *Chronique d'une passion. Le mouvement de libération des femmes*. Lyon, Paris: l'Harmattan, 1989. 272 p.

Colectivo Mujer-Es Somos; Rummel, Inés. 1997. Saliendo del clóset. Un documento de lesbianas guatemaltecas para las que están dentro o fuera del clóset. Ciudad Guatemala : Colectivo Mujer-Es Somos. 90 p.

Colectiva lésbica feminista salvadoreña de la Media Luna. 1993. *Luna de miel*. Boletina. San Salvador : mimeo. 22 p.

Colectiva lésbica feminista salvadoreña de la Media Luna. 1994. *Luna de miel*. Boletina n°2. San Salvador : mimeo. 16 p.

Clarke, Cheryl. 1986. *Living as a lesbian*. Ithaca, New York: Firebrand.

Clarke, Cheryl. 1988. «El lesbianismo: un acto de resistencia». In: Moraga, Cherríe, Castillo, Ana. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. ISM Press: San Francisco. Pp 99-107.

Curiel, Ochy. 1999. «Pour un féminisme qui articule race, classe, sexe et sexualité». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol 20, n°3, pp 49-62.

Davis, Madeleine, Kennedy, Elisabeth. 1989. "History and the study of sexuality in the lesbian community : Buffalo, New York, 1940-1960". Pp.426-440. In: Duberman, Martin B, Vicinus, Martha, Chauncey, Georges (editors). *Hidden from history. Reclaiming the gay and lesbian past*. New York: Penguin Books. 579 p.

Delphy, Christine. 1970. L'ennemi principal, in : L'exploitation patriarcale, n°1 : l'exploitation économique dans la famille, Paris: Féministes révolutionnaires.

Demczuk, Irène; Remiggi, Frank W. 1998. Sortir de l'ombre. Histoire

des communautés gaies et lesbiennes à Montréal de 1950 à 1970. Montréal: VLB. 409 p.

Eisenstein, Zillah. 1979. *Capitalist Patriarchy and the case for socialist feminism*. New York: Monthly Review Press.

Faderman, Lilian. 1981. *Surpassing the love of men*. New York: William Morrow & Co. 496 p.

Feinberg, Leslie. 1993. *Stone Butch blues*. New York: Fireband Books. 302 p.

Frye, Marilyn. 1983. "Lesbian feminism and the gay rights movement : another view of male supremacy, another separatism". In : *The politics of reality*. New York : The Crossing Press.

Green, Sarah. 1997. *Urban amazons. Lesbian feminism and beyond in the gender, sexuality and identity battles of London*. London: Mac Millan. 234 p.

Groupe du 6 novembre. 2001. *Warriors/Guerrières*. Paris: Nomades' Langués Editions. 125 p.

Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris : Côté-femmes.

Hall, Radclyffe. 1988. *El pozo de la soledad*. Barcelona : Ultramar.

Hinojosa, Claudia. S/f. *Gritos y susurros : una historia sobre la presencia pública de las feministas lesbianas*. México, mimeo. 13 p.

Hoagland, Sarah; Penelope, Julia. 1988. *For lesbian only. A separatist anthology*. Londres: OnlyWomen Press. 596 p.

Hoagland, Sara. 1989. *Lesbian ethics. Towards new value*. Palo Alto, California : Institute of lesbian studies.

hooks, bell. 1990. «Postmodern blackness», in: bell hooks. *Yearning*. Toronto: Between the lines.

Jaspard, Maryse. 1997. *La sexualité en France*. Paris: La Découverte, Collection repères. 125 p.

Jeffreys, Sheila. 1996. *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista*

de la revolución sexual lesbiana. Madrid : Ediciones Cátedra. 331 p. Título original : The lesbian heresy. A feminist perspective on the lesbian sexual revolution.

Jonston, Jill. 1973. *Lesbian nation*. New York: Simon & Schuster. 282 p.

Kitzinger, Celia. 1987. *The social construction of lesbianism*. London: Sage Publications.

Lang, Sabine. 1999. «Lesbians, Men-Women and Two-Spirits: Homosexuality and Gender in Native American Cultures». pp 91-118. In: Wieringa, Saskia, Blackwood, Evelyn (Editors). *Same sex relations and female desires. Transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press.

Lemoine, Christine; Renard, Ingrid (sous la direction de). 2001. *Attirances. Lesbiennes fems, lesbiennes butchs*. Paris: Editions Gaies et lesbiennes. 416 p.

Lhomond, Brigitte. 1991. "Mélange des genres et troisième sexe". Pp.109-114. In: Hurtig, Marie Claude; Kail, Michèle; Rouch, Hélène. *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris: Editions du CNRS.

Lorde, Audre. 1982 a. *Zami: a new spelling of my name*. Trumansberg: The Crossing Press.

Lorde, Audre. 1982 b. "Interview by Susan Leigh Star", en Robin Ruth Linden et al. (compiladoras). *Against sadomasochism. A radical feminist analisis*. Palo Alto, California : Frog in the well.

Lorde, Audrey. 1984. *Sister Outsider: Essays and speeches*. New York: Crossing Press.

Lorde, Audre. 1993. "Lo erótico como poder". *Revista Conspirando*, nº 5. pp 5-12. Publicación original en inglés : «The uses of the erotic: the erotic as power». pp 339-343. In: Abelove, Henry; Barale, Michèle Ania; Halperin, David. *The lesbian and gay studies reader*. New York, Londres: Routledge.

Madres, Musas y Amantes. 2001. *Material didáctico*. México DF. (Compendio de textos).

Mason-John, Valérie (editor). 1995. *Talking back: lesbians of African*

and Asian descent speak out. London: Cassell.

Mathieu, Nicole Claude. 1985. «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie», in : MATHIEU Nicole Claude (bajo la dirección de). *L'arraisonnement des femmes, essais en anthropologie des sexes*. Paris: Cahiers de l'Homme, EHESS.

Mathieu, Nicole Claude. 1991. *L'anatomie politique, catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté Femme.

Mc Kinley, Catherine E.; De Laney, L. Joyce (editors). 1995. *An anthology of Black lesbian writings*. New York: Anchor Books.

Mogrovejo, Norma. 2000. *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Plaza y Valdés, CDAHL. 397 p.

Moraga, Cherrie; Anzaldúa, Gloria. 1981. *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachussets: Persephone Press. (Nueva edición en 1984, New York: Kitchen Table, Women of Color Press, editado en español bajo las referencias: Moraga, Cherrie, Castillo, Ana. 1988. *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. ISM Press: San Francisco. 281 p.)

Nestle, Joan. 1981. "Butch-Femme relationships : sexual courage in the 1950's". *Heresies* nº12, "Sex Issue". Pp.21-24. (Publicado nuevamente en Nestle, Joan. 1987. *A restricted country*. New York: Fireband Books. 190 p.)

Pharr, Suzanne. 1988. *Homophobia: a weapon of sexism*. Little Rock: Chardon Press.

Pisano, Margarita. 2001. *El triunfo de la masculinidad*. Santiago de Chile: Surada.

Preciado, Béatrix. 2000. *Manifeste contra-sexuel*. Paris: Balland. 158 p.

Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory heterosexuality and lesbian existence". *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, (5) 4. Pp 631-660. (Publicado en francés bajo el título : " La contrainte à

l'hétérosexualité et l'existence lesbienne ". *Nouvelles Questions féministes*, n°1, mars 1981. Pp 15-43.)

Rich, Adrienne. 1983. *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona: Icaria Antrazyt. 358 p. (Publicado originalmente en inglés bajo el título: *On lies, secrets and silence*. New York: Norton and Co.)

Rubin, Gayle. 1984. «Thinking sex: notes for a radical theory of sexuality». Pp 267-319. In: Vance, Carol (Ed). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge & Kegan. (Traducción en español: 1989. " Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". Pp 113-190. In: Vance, Carol (Compiladora). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina (selección de textos)*. Madrid: Editorial revolución, Hablan las mujeres.

Samois. 1981. *Coming to power, Writings and graphics on lesbian S/M*. Berkeley: Samois.

Samois, 1979. *What color is your Handkerchief: a lesbian S/M sexuality reader*. Berkeley: Samois.

Smith, Barbara; Hull, G.; Patricia Bell, S. (compiladoras). 1982. *All the women are white, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press.

Smith, Barbara y al. 1983. *Home girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.

Smith, Barbara. 1988. *Yours in struggle: three feminist perspectives on anti-semitism and racism*. Long Haul Press.

Smith, Barbara. 1998. *The truth that never hurts : writings on race, gender and freedom*. New Brunswick : Rutgers University Press.

Tamagne, Florence. 2000. *Histoire de l'homosexualité en Europe*. Berlin, Londres, Paris 1919-1939. Paris: Seuil.

Thadani, Giti. 1996. *Sakhiyani. Lesbian desire in Ancient and Modern India*. London: Cassell. 129 p.

Torton Beck, Evelyn (Editor). 1989. *Nice Jewish girls : a lesbian anthology*. Paperback.

Triton, Suzette. 2000. «De Radclyffe Hall aux butchs: réflexions sur les

lesbianes masculines». Pp 143-168. In: *Espace lesbien*, n°1, octobre 2000. Actes du colloque national d'études lesbiennes, Toulouse, 13-14 mai 2000. Toulouse: Bagdam Espace Editions. 190 p.

Turcotte, Louise. 1998. "L'itinéraire d'un courant politique: le lesbianisme radical au Québec". Pp 369-398. In: Demczuk, Irène; Remiggi, Frank W. *Sortir de l'ombre. Histoire des communautés gaies et lesbiennes à Montréal de 1950 à 1970*. Montréal: VLB.

Vance, Carol. «Pleasure and danger: toward a politics of sexuality». Pp 9-27. In: Vance, Carol (Ed). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston: Routledge & Kegan. (Traducción en español: 1989. "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad". Pp 9-50. In: Vance, Carol (Compiladora). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina (selección de textos)*. Madrid: Editorial revolución, Hablan las mujeres.

Wieringa, Saskia, Blackwood, Evelyn (Editors). 1999. *Same sex relations and female desires. Transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press. 348 p. 7.

Wittig, Monique. 2001. *La pensée straight*. Paris: Balland. 157 pp. (El libro recoge, entre otros, los dos artículos mencionados: «Straight mind», *Feminist Issue*, n°1, 1980; primera publicación en francés en 1980 bajo el título : "La pensée straight". *Questions Féministes* n°7, 1980, Du mouvement de libération des femmes, Tierce, y «On ne naît pas femme», *Questions Féministes* n°8, 1980).

PRÁTICA SEXUAL ENTRE MULHERES: IDENTIDADE OU PLURALIDADE SEXUAL?

OLGA REGINA ZIGELLI GARCIA

"A história não nos traz certezas, apenas questões sobre um humano infinitamente plural. Mas a eliminação do múltiplo se faz em apenas algumas gerações de silêncio.... Na política do esquecimento reside a destruição ou o silêncio sobre a multiplicidade das relações humanas, sejam elas sociais ou sexuais".

Tânia Navarro-Swain

INTRODUZINDO O TEMA

O estudo da sexualidade humana aponta para construção, ao longo da história, de moldes unívocos que buscaram na correspondência entre sexo biológico e gênero social, a coerência da identidade de gênero.

Nesta ótica Judith Butler (2003), em seu livro *Problemas de Gênero*, demonstra que, ao longo da história foi construída uma matriz heterossexual que acabou por impor uma ordem compulsória do binarismo macho/fêmea e por consequência, do sexo/gênero/desejo.

Segundo Tânia Swain (2002), o feminismo cunhou a categoria gênero, opondo-a a de sexo biológico, na tentativa de eliminar o conceito da essência (natureza) de um fundamento intrínseco para os seres que os definiria como mulheres e homens, que teriam, segundo sua natureza, papéis a serem desempenhados.

Para Butler, (2003) a distinção entre sexo e gênero se fundamenta na idéia de que, por mais que o sexo pareça intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído, conseqüentemente, não é nem o resultado causal do sexo, nem tampouco aparentemente fixo como o sexo.

A idéia de que gênero é construído sugere um certo determinismo de significados de gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo esses corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a "cultura" relevante que "constrói" o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. (BUTLER, 2003:26).

Neste olhar, é importante citar John Gagnon (1999), em sua fala sobre o uso explícito e implícito da perspectiva dos scripts nas pesquisas sobre sexualidade. Este autor define script como sendo o desenvolvimento de um aprendizado da significação dos estados mentais internos, dentro de uma organização de seqüências de práticas sexuais, de situações inéditas e do estabelecimento de limites de respostas sexuais, a uma leitura de significados dos aspectos sexuais e da própria experiência sexual. Ao se fazer uma analogia com o que ele diz, poder-se-ia inferir que, assim como a conduta sexual, a concepção de gênero pressuporia um sistema cognitivo estruturado, ou seja, um script, ressaltando-se que, segundo Gagnon, os scripts não são propriedades cognitivas de atores isolados, mas são parte integrante de uma estrutura social.

Em contraposição ao "determinismo" da categoria gênero, Butler (2003) demonstra que existem discordâncias no significado desta terminologia e declara que estas discordâncias estabelecem a necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade no contexto das relações de uma assimetria radical de gênero.

Swain (2002) afirma que, em relação à naturalização da oposição heterossexual, os paradigmas de gênero e a heterossexualidade fazem parte da homogeneização da realidade social e do caráter de evidência que encobre a erotização obrigatória do sexo biológico generizado. Neste início de milênio, questionar a heterossexualidade ainda é problemático: em vista da diferença física dos caracteres sexuais entre fêmea e macho e da força das representações sociais que exigem a correspondência exata gênero/sexo, a multiplicidade do desejo é obscurecida e, sobretudo domesticada. Esta autora ressalta que interrogar as lacunas do discurso pode criar espaços para multiplicação das representações sociais quebrando o peso da norma.

Para interrogar as lacunas do discurso da oposição heterossexual, segundo Michel Foucault (2001), deve ocorrer o questionamento das evidências e das redes de poder estabelecidas como verdades. Para este autor, interrogar estas lacunas leva à recusa dos moldes identitários unívocos que definem os limites dos gêneros: além do gênero e da diferença sexual, o sexo e a sexualidade são deslocados de sua confortável situação de “evidência natural”.

A utilização da categoria “gênero” e a naturalização da heterossexualidade delimitam a legitimidade de seus espaços discursivos; tudo que ultrapassa as margens é “desviante” e apresentado como tal.

O “gênero”, enquanto categoria de análise desvenda o leque de práticas sociais que instituem o feminino e o masculino, mas mantém ainda a parte substantiva que liga a construção cultural ao sexo biológico.

Neste caso, a identificação perfeita do sexo ao gênero é igualmente um valor que erige a heterossexualidade em norma e disciplina como eixo de exercício do poder. Nesta perspectiva, Foucault questiona: o sexo, que parece ser uma instância dotada de leis, coerções, a partir das quais se definem o sexo masculino e o sexo feminino, não seria ele, ao contrário, produzido pelo dispositivo da sexualidade? (FOUCAULT, 1988:259).

Swain (2002) afirma que, nos dias atuais, a identidade não aparece mais como um dado, mas como um processo que constrói uma forma e faz sentido no interior de um regime de verdade singular: na visão do múltiplo, os lugares designados ao centro/periferia ou hegemonia/marginalidade são desta forma, questionados.

O pós-modernismo, que denuncia as verdades essenciais, os discursos do ‘natural’, a existência de um sujeito estável e coerente como artifícios do poder, encontra-se na *démarche* feminista que recusa a idéia de uma ‘verdade do sexo’, expressa por uma prática sexual diretamente ligada ao sexo biológico. (Flax, 1987:624) Pois, como sublinha Foucault, ‘[...] a verdade está ligada de modo circular aos efeitos de poder que cria e que a reproduzem’ (Foucault, 1988: 14). É o caso da identificação presumida do gênero/sexo como um fato de natureza unívoca, do qual a heterossexualidade é a marca da norma instituída socialmente. (SWAIN 2002:7)

O que é ser mulher? O que nos traduz o termo lésbica? O que é homoerotismo? A prática sexual conduz a uma identidade sexual? Estas são perguntas com múltiplas respostas, uma vez que cada cultura, organização social, cada época, tem a sua maneira de encarar estas questões.

Sem perder de vista estas questões, o presente estudo foi realizado com mulheres que mantêm uma prática sexual com outras mulheres, mas se identificam como heterossexuais por possuírem parceiros sexuais do sexo oposto.

Seriam elas homossexuais, lésbicas, homoeróticas, ou apenas mulheres que assumem a pluralidade na conduta sexual humana e não se enquadram na normatividade do binarismo hetero/homossexualidade?

A investigação desta temática busca um salto qualitativo, no entendimento e aceitação da multiplicidade e pluralidade das relações humanas, para muito além do social, incluindo o sexual.

FAZENDO A REVISÃO DA LITERATURA

HOMOEROTISMO/ HOMOSSEXUALIDADE/ LESBIANISMO

O termo homoerotismo refere-se, no dizer de Jurandir Freire Costa (1992) à possibilidade que têm certos sujeitos de sentirem diversos tipos de atração erótica ou de se relacionarem fisicamente de diversas maneiras com outros sujeitos do mesmo sexo biológico. Ainda segundo este autor, sua particularidade em nossa cultura se deve ao fato de ser uma experiência subjetiva moralmente desaprovada pelo ideal sexual da maioria: o da normatividade do binarismo heterossexual/homossexual.

Peter Fry e Edward MacRae (1991) afirmam que, ao se perguntar o que é homossexualidade parte-se do pressuposto de que ela é alguma coisa. Para eles, o problema neste pensamento reside no fato de ser a homossexualidade uma infinita variação sobre um mesmo tema: o das relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Segundo estes autores, não há nenhuma verdade absoluta sobre o que é a homossexualidade, pois há tantas maneiras de representá-la e praticá-la quanto há sociedades, épocas históricas e

grupos distintos nestas mesmas sociedades. Nesta ótica propõem uma postura relativizante, que é a de enxergar a questão da homossexualidade como sendo essencialmente política e cultural. Ao longo de seu livro "O que é a homossexualidade" os autores argumentam que a homossexualidade "é, acima de tudo, um fato social" (p 120).

Classificado como prática homossexual e inserido no imaginário coletivo ocidental como "desvio", o lesbianismo ainda hoje suscita muitas questões. Existe um mal-estar social que tende a qualificá-lo como mutilação do ser mulher. Mas afinal, o que define lesbianismo, o amor ou o sexo? O que é ser lésbica? É uma preferência sexual eventual, ou sistemática?

Foucault (1987) demonstra que a taxionomia – a classificação depende de nossos hábitos de categorizar os seres.

Existem várias concepções e definições do lesbianismo. Estas diferentes concepções fazem com que o lesbianismo seja categorizado, ora pelo amor entre mulheres, ora pela simples prática sexual entre as mesmas. Existem aqueles que vêem no lesbianismo uma saída para as mulheres "mal amadas" que se voltam para o mesmo sexo pela impossibilidade de ter relações "normais", por pura e simples frigidez, ou ainda por não conseguirem atrair os interesses de um parceiro do sexo oposto.

Richard Parker (1991) afirma que há dois tipos de mulheres homossexuais: "sapatão" e "sapatilha". "Sapatão" é a mulher envolvida em relações sexuais com outra mulher, que personifica as mais surpreendentes possibilidades e se afasta mais completamente das normas esperadas do comportamento feminino. Para este autor, inicialmente, o sapatão é definido mais em termo de seu estilo fundamentalmente masculino do que do seu comportamento sexual. A sapatilha é aquela mulher que, ao envolver-se em relações sexuais com outra mulher mantém sua identidade feminina pelo desempenho propriamente passivo. O sapatão reproduziria o papel masculino e a sapatilha, o feminino. Assim, segundo o autor, as oposições que estruturam o relacionamento geral entre homens e mulheres, reproduzem-se na dualidade complementar do lesbianismo tradicional, funcionando também dentro das distinções dos domínios masculino e feminino. Parker salienta que a falta de ênfase sexual é compreensível

apenas quando se percebe que a própria idéia da conduta sexual feminina fora de um contexto de confronto com a sexualidade masculina, é quase impensável no imaginário tradicional ocidental e em especial do brasileiro.

Para ser completamente apreendido e manipulado, tanto intelectual como emocionalmente, o ato sexual entre duas mulheres, tem de ser estruturado paralelamente às relações de sexo oposto, em termos de atividade e passividade, penetrar e ser penetrada... surgindo então a distinção entre sapatão e sapatilha... A sapatilha mantém sua identidade feminina pelo desempenho do papel propriamente passivo, o sapatão sacrifica sua feminilidade pela dominância ativa. ... Assim, as oposições que estruturam o relacionamento entre homens e mulheres funcionam também dentro das distinções mais elaboradas dos domínios masculino e feminino. (PARKER, 1991:88).

Neste contexto de múltiplas concepções, volta-se a perguntar: o que é ser lésbica?

A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Ao discorrer sobre a construção da igualdade na identidade sexual e política no "Brasil da Abertura", MacRae (1990) demonstra o quanto os homossexuais se empenharam na construção dessa identidade (sexual e política), na tentativa de estabelecer uma prática igualitária.

Swain (2002:3) afirma que "se voltarmos o olhar hoje, para os caminhos plurais do feminismo detectamos movimentos de cruzamento, de oposição ou de imbricação com o lesbianismo".

Este é um dos motivos pelos quais o desenvolvimento de teorias feministas plurais vem estimulando a desconstrução dos modelos únicos de ser mulher. A idéia de um feminismo singular, com discursos unificados, desfaz-se assim ante a diversidade e a especificidade de experiências singulares de um ser-mulher-no-mundo. (SWAIN, 2000).

Este posicionamento das teorias feministas plurais vem ao encontro da afirmação de Denise Portinari (1989) de que ao incorporar os discursos unificados sobre a sexualidade humana (que contemplam o binarismo macho/fêmea), sem ter a noção de que constituem realidades ditas e, portanto, apenas aprendidas, não ocorre ao indivíduo que ele possa ser sujeito de um discurso que se esforça para

recapturar a singularidade do desejo, pois a naturalidade dada pela forma do discurso se dispor no mundo impede semelhante percepção. Para esta autora, mesmo partindo do interior do discurso da sexualidade e atuando em conformidade com este, o discurso da homossexualidade funciona como crítica e ultrapassagem do sentido estabelecido, apontando para a intraduzibilidade da idéia de homossexualidade feminina e da idéia de mulher em geral.

Tal idéia é corroborada por Swain :

Se as classificações tentam definir um perfil para a sexualidade lesbiana, a tarefa é inglória. Não há UMA sexualidade lesbiana, pois não há um modelo a ser seguido, não há uma receita, não há mistérios; pressente-se uma busca e um conhecimento do próprio corpo, que é utilizado no prazer de outrem e de si mesmo. (p.86). ... tentar traçar o perfil da lésbica ou das lésbicas é uma tarefa impossível, pois não há substância à qual se prender, não há um bloco homogêneo e monolítico de coerência, não existe um tipo de experiência única que possa tomar o lugar de um referencial estável, de um protótipo. A criação de um modelo é uma forma de totalitarismo interno, vindo de um grupo que se erige como arauto do verdadeiro lesbianismo. É muito fácil cair no essencialismo quando se reivindica uma identidade, quando não se liga o ser a uma prática, a uma atração, a um gosto. Uma definição já é um cerceamento, é demarcar apenas uma forma de ser. (SWAIN, 2000:93-04)

Colaborando com este pensamento Fry e MacRae (1991) citam um grupo radical americano denominado "Radicalesbian" que propõe que as mulheres deixem de ser julgadas em termos de seu comportamento sexual e que sejam levadas em conta as suas identidades totais, por isso ao invés do termo lésbica preferem falar em "mulheres identificadas com mulheres".

É lesbiana aquela que ama, dorme, se sente atraída, vive com outra mulher? Todas estas opções, ou uma dentre elas pode definir uma lésbica? É preciso ter um amor exclusivo pelas mulheres? É preciso haver sexo genital para tornar-se uma? Estas simples questões desfazem a evidência da categoria e apagam os limites das definições. (SWAIN, 2002).

Ao concluir seu livro sobre lesbianismo, Swain (2000) afirma que a identidade lesbiana é volátil, portanto nômade e, por estar inserida num mundo instituído por representações, é uma ficção. Para

ela as conquistas maiores de nosso tempo são a incerteza e o paradoxo que acabam por desmascarar as verdades de todos os tempos. Para fundamentar sua fala cita Monique Wittig (1980:3): "... uma nova definição de pessoa e de sujeito para toda a humanidade só pode ser encontrada além das categorias de sexo (mulher/homem)", idéia esta referendada por Costa:

A tentativa de combater o preconceito, mantendo íntegra a crença de que os sujeitos humanos são "naturalmente divididos em homossexuais e heterossexuais", se não for impossível, é no mínimo extraordinariamente difícil. (COSTA, 1992:33).

O mesmo autor afirma que, uma vez identificado como "homossexual" o sujeito dificilmente consegue proteger sua privacidade sexual do espaço público, pelo simples fato de ser sempre interpelado em nome de sua preferência erótica, como se sua pessoa se resumisse à singularidade de sua inclinação erótica:

Jamais fazemos o exercício imaginativo de supor como seria a vida de alguém que, malgrado sua vontade, fosse permanentemente obrigado a ser reconhecido por sua preferência erótica e não por outras qualidades pessoais que quisesse ver apreciadas e respeitadas pelos outros. No entanto seria interessante imaginar como reagiriam certos homens heteroeroticamente orientados, caso tivessem que conviver com a exposição pública de algumas de suas tendências sexuais, costumariamente resguardadas do olhar público por nossos hábitos culturais. Como esses homens reagiriam se tivessem que responder socialmente, não enquanto maridos, pais, profissionais, artistas, trabalhadores, cidadãos, honestos, indivíduos moralmente íntegros, etc., e sim enquanto "praticantes do coito anal", "adeptos do sexo oral", "masturbadores contumazes" ou mesmo "usuários freqüentes de filmes e revistas pornográficas?" Isto ilustra o respeito que dedicamos à privacidade da maioria heteroerótica e do desrespeito com que tratamos a preferência sexual das minorias. A preservação do vocabulário da "homossexualidade e heterossexualidade", entre outros efeitos humanamente nocivos, priva os indivíduos com tendência homoeróticas de um privilégio que por direito e por exigências éticas também é seu. (COSTA, 1992: 37):

A DIVERSIDADE SEXUAL HUMANA

Frente a todos os desejos e condutas sexuais possíveis do ser humano Costa (1992) questiona: por quê imaginamos que exista uma

atração única, uniforme e suficiente para definir a identidade sexual, social e moral de uma pessoa?

Segundo Anthony Giddens (1993), durante as últimas décadas ocorreu uma revolução sexual que tem conduzido muitos pensadores à reflexão sobre a sexualidade, passando ela a representar um reino potencial de liberdade, não maculado pelos limites da civilização atual. A este potencial de liberdade o autor dá a denominação de sexualidade plástica, ou seja, a sexualidade descentralizada, liberta das necessidades de reprodução. Sendo assim, a sexualidade plástica é caracterizada como um traço da personalidade, estando deste modo, intrinsecamente vinculada ao eu.

Swain (2002:30) afirma que “na fluidez de um desejo móvel, de uma identidade sempre em construção, a sexualidade ocupa um espaço de sombras chinesas: o ângulo da luz e o movimento modificam os contornos e o perfil”.

Como visto, a cultura constrói o gênero e o papel social que, por sua vez constrói o corpo sexuado em uma erotização polarizada: as mulheres só podem se relacionar eroticamente com homens e vice-versa.

Quando, no dizer de Swain (2000), se ilumina o heterossexismo, a mesma lógica cria a norma institucional do coito regular, o que leva os corpos femininos a serem delimitados em suas práticas sexuais através de ritos de iniciação e interdições que definem sua mobilidade, suas preferências e a erotização em torno do masculino, conferindo uma identidade a partir de um corpo e de práticas sexuais definidas. A autora questiona: com que direito uma norma ou um valor explicam o ser? Salienta que, com efeito, uma prática sexual não pode ser considerada como o fundamento de uma identidade, sobretudo no quadro de pensamento atual que vê na identidade um processo em construção.

Para Giddens (1993) nenhum limite deve ser colocado ao exercício da sexualidade, salvo aqueles ocasionados pela generalização do princípio de autonomia e pelas normas negociadas no âmago dos relacionamentos, ou seja, a emancipação sexual consiste na integração da sexualidade plástica com o projeto reflexivo do eu. Assim, por exemplo, não é feita necessariamente qualquer proibição à sexualida-

de episódica enquanto o princípio da autonomia e outras normas democráticas associadas forem mantidos de todos os lados “o reconhecimento das diversas tendências sexuais corresponde à aceitação de uma pluralidade de possíveis estilos de vida, o que vem a ser uma atitude política” (p. 197).

Este reconhecimento da diversidade sexual do ser humano pode apontar para o que Portinari (1989) chama do problema central na questão da produção de subjetividade: o problema da determinação versus liberdade do sujeito e aí, entraríamos em outra temática, que não é objeto deste estudo, porque afinal: o que é liberdade para um ser humano pluralmente sexual?

DESCREVENDO A METODOLOGIA

O estudo foi realizado em dezembro de 2003 através de uma pesquisa descritiva exploratória com enfoque qualitativo, desenvolvida em Florianópolis, nos domicílios das mulheres entrevistadas.

A população estudada foi composta por mulheres que já tinham sido atendidas em consulta de sexualidade pela pesquisadora e que, uma vez convidadas, aceitaram participar da investigação.

O critério para seleção dos sujeitos foi a busca nos registros de atendimento em sexualidade da pesquisadora, de mulheres que tinham verbalizado a prática sexual homoerótica.

Do total de dezesseis mulheres cadastradas, dez foram contatadas por telefone e quatro em visita domiciliar (as que não possuíam telefone), num total de quatorze. Três não aceitaram participar da investigação e duas não foram localizadas nos endereços fornecidos, ficando o estudo com um total de onze mulheres.

Deste total, uma mulher foi previamente selecionada para responder ao teste piloto do questionário, sendo os dados coletados desprezados, sendo o trabalho de campo realizado com dez mulheres. A título de validação, o questionário aplicado para teste piloto, foi desprezado na análise dos dados, tendo subsidiado modificações que se fizeram necessárias.

O trabalho de campo foi realizado pela pesquisadora, através de visita domiciliar na qual foi aplicado um questionário semi-estruturado elaborado pela autora. Antes de responder ao questionário

rio, as mulheres que compuseram a amostra, além de assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, eram perguntadas se preferiam responder ao questionário por escrito e mandar depois pelo correio (com proposta de pagamento das despesas de correio), responder ao questionário e entregar pessoalmente enquanto eram aguardadas ou ser perguntadas oralmente e ter o questionário preenchido pela pesquisadora. A totalidade optou pela última possibilidade tendo em vista contato prévio com a autora nos atendimentos em sexualidade. Desta forma, o questionário foi aplicado oralmente e preenchido pela pesquisadora.

As informações coletadas foram analisadas à luz da literatura.

A fim de garantir o anonimato das mulheres entrevistadas, seus nomes foram substituídos por nomes de pedras preciosas brasileiras na reprodução de suas falas no corpo do trabalho.

APRESENTANDO OS RESULTADOS

Ao iniciar a discussão dos resultados ressalta-se que a análise aqui feita é relativa ao universo específico das dez mulheres entrevistadas.

Para facilitar a interpretação da análise efetuada, optou-se por iniciar apresentando dois quadros resumo caracterizando cada mulher entrevistada personalizando-a com os pseudônimos atribuídos pela pesquisadora (nomes de pedras preciosas brasileiras), conforme já explicitado na metodologia. Ressalta-se que a totalidade das mulheres estudadas possui parceiro fixo, do sexo masculino (namorado).

Quadro I - PERFIL DAS MULHERES QUE TÊM PRÁTICA SEXUAL HOMOERÓTICA A PEDIDO DO PARCEIRO

Nome	Idade	Profissão	Escolaridade	Início da ativ. sexual	Início da prá. homoerótica	Mora com.
Granada	25	Estudante universitária	3º grau incompleto	19 anos	24 anos	amigas
Ágata	21	Estudante universitária	3º grau incompleto	17 anos	21 anos	amigas
Esmeralda	19	Estudante universitária	3º grau incompleto	15 anos	17 anos	os pais
Ametista	19	Estudante universitária	3º grau incompleto	15 anos	17 anos	amigas

Fonte: Instrumento de coleta de informações, dezembro de 2003.

Quadro II - PERFIL DAS MULHERES QUE TÊM PRÁTICA SEXUAL HOMOERÓTICA SEM O CONHECIMENTO DO PARCEIRO

Nome	Idade	Profissão	Escolaridade	Início da ativ. sexual	Início da prá. homocrotica	Mora com
Safira	25	Secretária	2º grau completo	14 anos	21 anos	Sozinha
Ônix	21	Estudante universitária	3º grau incompleto	14 anos	21 anos	amigas
Turmalina	25	Massagista	2º grau completo	14 anos	24 anos	Sozinha
Jade	29	Professora berçário	2º grau completo	18 anos	24 anos	Sozinha
Turquesa	31	Secretária	2º grau incompleto	29 anos	31 anos	Sozinha
Opala	25	Estudante universitária	3º grau incompleto	18 anos	24 anos	Sozinha

Fonte: Instrumento de coleta de informações, dezembro de 2003.

ANALISANDO OS RELATOS RELATIVOS À SEXUALIDADE À LUZ DA LITERATURA

Em relação ao início da atividade sexual, Turmalina, Ônix e Safira tiveram sua iniciação aos 14 anos; Esmeralda e Ametista aos 15; Ágata aos 17; Jade e Opala aos 18; Granada aos 19 e Turquesa aos 29 anos. Para a totalidade das entrevistadas, o início da atividade sexual foi com homem e todas tiveram penetração vaginal. Apesar de todas afirmarem não ter tido orgasmo no início da atividade sexual, cinco (Safira, Ametista, Esmeralda, Granada e Turquesa) julgaram a mesma prazerosa. "Orgasmo não senti, mas foi tudo muito gostoso". (Ágata, 21 anos)

Perguntadas sobre como descreveriam o início da atividade sexual, Ametista julgou razoável "Não foi uma Brastemp, mais foi bom" (Ametista, 19 anos), Safira, Turquesa, Granada e Esmeralda gostaram, apesar de não sentir orgasmo "Orgasmo eu não senti, mas foi muito gostoso" (Granada, 25 anos) e Opala, Jade, Turmalina, Ágata e Ônix acharam "horrível" porque esperavam bem mais, além de terem sentido ou muita dor ou não terem sentido nada demais. "Sempre ouvi de minhas amigas que transar era uma delícia. Eu achei horrroso, tudo que senti além do medo, foi muita dor" (Jade, 29 anos). "Esperava bem mais da primeira transa, não senti nada" (Ônix, 21 anos)

A primeira experiência de prática sexual com mulheres foi aos 17 anos para Ametista e Esmeralda; aos 21 para Ágata, Ônix e Safira; aos 24 para Turmalina, Opala, Jade e Granada e aos 30 anos para Turquesa, sendo que Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista descreveram a experiência como razoável "Para mim foi mais ou menos, porque não fiz por mim, e sim porque meu namorado pediu, disse que seu sonho era me ver transando com outra mulher e eu, por ele, faço qualquer coisa" (Esmeralda, 19 anos). As demais descreveram como ótima, apesar da sensação de estar fazendo algo muito errado, referindo que pela primeira vez, em uma atividade sexual, sentiram orgasmo e também pela primeira vez receberam sexo oral e estimulação clitoriana. "Apesar de saber que o que eu estava fazendo era errado, achei ótimo, pois pela primeira vez senti orgasmo" (Turquesa, 31 anos); "Foi através de uma mulher que fui apresentada ao clitóris e ao sexo oral em mim. Até hoje só faço esta prática com

mulheres, porque meu namorado tem nojo e eu tenho vergonha de dizer pra ele que gosto" (Safira, 25 anos); "Eu sei que muitas pessoas condenam o que faço, mais ser masturbada por outra mulher foi o máximo e me fez gozar pela primeira vez (Ônix, 21 anos).

Na opinião de Ágata, Esmeralda, Ametista, Turquesa, Jade e Opala a religião a qual pertencem (católica) encara o sexo com restrições e pecado fora da procriação. Para Safira, Ônix e Turmalina a religião (espírita) encara como algo natural. Com exceção de Granada que não opinou por não possuir religião, as demais não concordam e nem agem conforme sua religião solicita, sendo que às vezes isto é fonte de conflito interior e/ou sentimento de culpa.

Gagnon (1992) afirma que o comportamento sexual está inserido no contexto das práticas cotidianas das instituições (entre elas a igreja) que tratam da questão da sexualidade como condutas que devem obedecer a padrões estabelecidos de conveniência, não sendo condenáveis. Estas instituições têm papel normatizador da sexualidade humana. Nas mulheres estudadas, num primeiro olhar, parece que este papel não interfere na prática sexual. No entanto, se levarmos em conta falas como "Apesar de saber que estava fazendo algo errado" (Turquesa, 31 anos) "Eu sei que muitas pessoas condenam o que eu faço" (Ônix, 21 anos) percebe-se que a culpa e a sensação de transgressão da norma permeiam a sexualidade.

Solicitadas a descrever a vida sexual atual, Ametista, Granada, Esmeralda e Ágata consideraram ótima "Adoro meu parceiro, fizemos de tudo e sempre tenho orgasmo" (Granada, 25 anos); Ônix, Safira e Turquesa julgaram ótima quando a atividade sexual é com mulher e de razoável a ruim, quando é com o namorado "Minha vida sexual é razoável com meu namorado e muito boa com mulheres" (Ônix, 21 anos); para Turmalina, Opala e Jade a vida sexual atual é péssima "Se dependesse só do meu namorado seria péssima" (Turmalina, 25 anos); "Se considerar minhas transas com mulheres é ótima, se considerar com meu namorado é razoável na minoria das vezes e ruim na maioria" (Opala, 23 anos).

Percebe-se que para uma maioria (seis mulheres) a vida sexual é considerada ruim, se levado em conta somente o relacionamento heterossexual. Isto leva à reflexão quanto aos scripts, que no dizer de

Gagnon (1993) são qualificados pelo cenário cultural, que por sua vez, depende do componente pessoal, salientando que as mulheres possuem representações sexuais distintas dos homens, o que pode ser um dos elementos que contribua para baixa qualidade, para este grupo de mulheres, nas relações sexuais com o sexo oposto. Para o autor, ao desenvolver a seqüência de um ato sexual (script) é necessário pressupor a existência de um script que defina o que deve ser feito com a pessoa envolvida em determinada circunstância e em determinado momento. Fica aqui a pergunta: haverá harmonia, ou melhor dizendo, sincronia entre os scripts dos parceiros envolvidos nestas práticas sexuais insatisfatórias com o sexo oposto?

Granada, Esmeralda, Ágata e Ametista sentem-se com abertura para falar o que desejam com seus parceiros masculinos, incluindo as dificuldades e facilidades sexuais. Safira relata não ter abertura; Turmalina, Jade, Opala, Turquesa e Ônix referiram que apesar de ter abertura, não o fazem por vergonha "Só meu namorado pede o que gosta, eu tenho vergonha" (Ônix, 21 anos). Ressalte-se que a totalidade só considera parceiro sexual o do sexo oposto, tendo, portanto respondido a estes quesitos, em relação ao mesmo, uma vez que na prática sexual com mulheres todas verbalizam seus desejos e fantasias sexuais.

Gagnon (1993) refere que as mulheres possuem scripts distintos dos homens e a elaboração de scripts internos implica no reconhecimento do padrão de comportamento como socialmente aceito, ajustando-se o padrão de comportamento com base no que é bom e ruim dentro da cultura.

Muito provavelmente a vergonha em buscar um canal de comunicação na atividade sexual com o parceiro do sexo oposto, deva-se aos scripts internos que, ao se ajustarem ao padrão de comportamento cultural, exigem da mulher um papel passivo. Tal restrição não ocorre na prática sexual com mulheres, muito provavelmente pela ausência, neste tipo de relação, de um script interno para a prática homoerótica, o que leva a ausência de um padrão de comportamento. Outra causa apontada, poderia ser o fato de que, uma vez transgredindo o padrão de comportamento esperado, romperem-se as barreiras do medo do julgamento da outra, que igualmente seria uma "transgressora".

Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista permutam com o parceiro a iniciativa para atividade sexual; Turmalina e Safira tentaram e foram criticadas pelos parceiros e por este motivo, não tomam iniciativa. "Ele disse que isso não era coisa de mulher direita e por isso nunca mais tive coragem de tentar" (Safira, 25 anos). Ônix, Jade, Opala e Turquesa nunca tentaram. "Nem me atrevo a tentar, porque sei que ele vai pensar mal de mim" (Turquesa, 31 anos). O fato de tomar a iniciativa para a atividade sexual não traz problema para Granada. Para Ágata, Esmeralda e Ametista trouxe problema quando tomaram a iniciativa e o parceiro não quis. Excetuando-se Granada, as demais mulheres deste estudo já tiveram sentimento de frustração por iniciar a atividade sexual. "É horrível ter a coragem de tomar a iniciativa para atividade sexual e o namorado não querer. A gente se sente rejeitada" (Turmalina, 25 anos).

Apesar da totalidade das respondentes afirmar conhecer as áreas do corpo onde gostam de serem tocadas e acariciadas para obtenção de prazer, apenas Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista verbalizam ao parceiro, sendo que as demais não o fazem por medo do julgamento do outro e alegam ter descoberto as áreas do corpo que lhe proporcionam prazer, através da prática sexual com outras mulheres. "Só uma mulher sabe, sem que se diga nada, dar prazer a uma mulher" (Opala, 23 anos). "Meu namorado me masturba, mas não sabe o ritmo e a intensidade correta, só me irrita e eu tenho vergonha de dizer para ele como eu gosto" (Ônix, 21 anos).

O tempo médio dedicado às preliminares na prática sexual com homens é de 30 a 40 minutos para Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista e de 5 a 10 minutos para as demais. "Quase não existem preliminares, é penetração e pronto! Isso muitas vezes me faz me sentir um objeto" (Safira, 25 anos). "É o tempo de dar um beijinho, tirar a roupa, botar pra dentro e gozar" (Turmalina, 25 anos).

Para Swain (2000:84) "quando se fala em sexualidade feminina a palavra usada é 'vagina', como se fosse a essência e a totalidade do sexo da mulher. Clitóris, pequenos lábios, grandes lábios, pouco se menciona, pouco se conhece destas zonas erógenas por excelência do corpo feminino". Talvez este seja um dos motivos pelos quais os homens invistam tão pouco tempo nas preliminares e privilegiem

a penetração durante a relação sexual, pois esta última, só é possível, no imaginário masculino e também no de muitas mulheres, onde existe um pênis, ratificando, o que diz Swain (200:81): "o sexo a serviço da reprodução ou do prazer masculino". Assim é construída uma visão genitalizada da mulher, que para muitos não passa de uma vagina, o que pode ser ilustrado pela fala de Opala, 23 anos: "Você sabe a piadinha que meu namorado me contou? É assim: o que é uma mulher? É aquele pedaço de carne que envolve a vagina".

Outra questão importante a ser levantada aqui é o aprendizado masculino sobre sexualidade. Via de regra, muitos homens aprendem com outros homens, que por sua vez, aprendem através de filmes pornográficos, onde é privilegiada a penetração e toda relação sexual termina com a ejaculação masculina, fazendo supor que esta última é o "sinal" que demarca o fim do ato sexual.

A totalidade das entrevistadas costuma se masturbar diariamente, três vezes por semana ou em dias alternados. Todas utilizam como forma de masturbação a estimulação clitoriana e encaram a masturbação como normal apesar de ser um "prazer solitário". Oito mulheres alegaram ser a masturbação o único momento em que estão totalmente despreocupadas com o julgamento de outra pessoa. "Apesar de ser um prazer solitário, a masturbação é muito boa, porque posso ser eu mesma, sem me preocupar com o que outra pessoa vai pensar de mim e de como eu reajo sexualmente" (Ametista, 19 anos).

Importante relembrar aqui que, historicamente coube às mulheres o papel reprodutivo, passivo e, no dizer de Parker (1991), "de objeto erótico", sendo originariamente categorizadas em "virgens e putas". As primeiras, as que nada pedem e se doam, nada cobrando (inclusive o direito ao prazer), as últimas que se entregam indiscriminadamente, sem preocupações, tomam iniciativa e buscam também o prazer.

Desta maneira, aludindo a Gagnon (1993), vão sendo criados os scripts e entramos num ciclo vicioso que reforça a binarismo macho/fêmea com papéis nitidamente delimitados pela cultura onde a sexualidade está, como diz Swain (2000) a serviço do masculino.

Na atividade sexual com mulheres o tempo médio de preliminares é de 20 a 40 minutos para a totalidade das entrevistadas, sendo

também unânime o relato de não haver penetração vaginal "Com mulher é só sexo oral e estimulação clitoriana. Pra que mais, se é isso que dá prazer?" (Opala, 23 anos); "Quem acha que mulher gosta de pau é homem. Mulher que é mulher sabe que o que dá prazer é o clitóris" (Turquesa, 31 anos).

Segundo Swain (2000), o imaginário coletivo constrói um "modo de fazer" no padrão de comportamento homoerótico feminino, uma postura única. Sendo assim, pressupõe fantasiosamente, o uso de artefatos para penetração vaginal, o que acaba por se constituir em apenas mais uma imagem que procura, no sexo entre mulheres, colocar a inevitabilidade da penetração através de um pseudopênis, pois para um imaginário social seria impossível conceber a sexualidade sem o falo, uma vez que o sexo masculino é o detentor da sexualidade.

A realidade vivida por mulheres, a exemplo das mulheres deste estudo, talvez possa criar um contra-imaginário na obscuridade capaz de renovar estas representações estereotipadas.

A autora ainda afirma:

O ponto G, nova descoberta "científica", seria mais uma justificativa para a falta de orgasmo feminino na relação heterossexual: muito escondido, inexistente, mal colocado, a culpa da ausência de prazer seria mais uma vez da própria mulher, de sua constituição defeituosa. Não de uma relação precariamente vivida, em que a penetração é o signo e a realização sexual. Por quê o obscurecimento do clitóris? Por quê a ênfase à vagina? A resposta a estas questões é quase ociosa: o prazer que se contempla é o masculino (SWAIN, 2000:85)

Com relação aos sentimentos frente aos problemas sexuais, Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista não se consideram com problema sexual algum; para Opala o sentimento é de "Medo de virar lésbica", porque só sente orgasmo na prática sexual a dois, com mulheres, e o restante manifestou desejo de ter parceiros sexuais homens que dialogassem mais, que fossem mais carinhosos e que "Soubessem dar prazer a uma mulher" (Jade, 29 anos).

Costa (1992) elabora questionamentos em relação à sexualidade masculina que podem muito bem ser adaptados às mulheres. Seguindo o raciocínio do autor, pergunta-se: como designar aquelas mulheres que possuem práticas sexuais com mulheres, mas preferem claramente, como é o caso das mulheres aqui estudadas, rela-

ções afetivas com os homens? O autor afirma que tais sujeitos, na maioria, acreditam ser, em maior ou menor grau, "homossexuais". Por fazerem parte de nossa cultura, não possuem outra maneira de demarcar e denominar o que sentem, a não ser apelando para o vocabulário da homossexualidade e heterossexualidade, daí o "medo de virar lésbica", (na ausência de outra maneira de se denominar) por todo estigma e sanção social que esta condição encerra.

Ainda que mantenham práticas sexuais com outras mulheres, todas as entrevistadas, com exceção de Jade que não sabe como se classificar, se considera heterossexual. Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista julgam normal a prática sexual com mulheres "É só uma forma de incrementar e variar a vida sexual" (Granada, 25 anos). As demais não consideram "normal" "Mas é a única maneira com que tenho orgasmo, excetuando-se a masturbação" (Safira, 25 anos). A totalidade faz questão de deixar claro que "Com mulheres é só sexo, sem envolvimento" (Ágata, 21 anos). "Meu negócio mesmo, é homem" Turquesa (31 anos).

Solicitadas a justificarem sua prática sexual com homens, Jade apesar de não saber se classificar sexualmente justifica esta prática por sentir atração por homens. "Não sei se sou hetero ou o que, mas sinto que não me atraio por mulher, só por homem. Mulher pra mim é só um instrumento para o orgasmo. Mas te pergunto: é preciso dar nome? Eu não sei o que sou, mas sou feliz assim". (Jade, 29 anos). As demais justificam sua prática sexual com homens por considerarem-se heterossexuais "Meu negócio é homem" (Turmalina 25 anos); por amarem seus parceiros "Eu o amo muito, e faria qualquer coisa que ele pedisse. Sinto tesão, carinho e atração por ele" (Esmeralda, 19 anos).

Perguntadas se assumiriam publicamente a condição de lésbica, a totalidade respondeu que não, por não se considerar como tal. "Se é uma certeza que eu tenho na minha vida é de que lésbica (com entonação maior nesta palavra) eu não sou" (Turmalina, 25 anos).

Costa (1992) afirma que o discriminado é forçado a recorrer ao vocabulário do discriminador para identificar-se como sujeito e para reivindicar a consideração moral à qual aspira.

Por outro lado, Swain (2000), ao falar dos perfis identitários das lésbicas coloca a seguinte questão: por quê temos necessidade de

uma identidade senão para responder às exigências de uma moldura binária de pensamento? Cita Braidotti que considera que a identidade de mulheres é "... um conjunto de experiências múltiplas, complexas, potencialmente contraditórias, atravessadas por variáveis como classe, idade, maneira de viver, preferências sexuais, etc., ou seja, uma identidade nômade, na medida em que é móvel, fluida, transitória, em construção" (p.94). Para Swain esta seria a identidade lesbiana: múltipla, circunstancial, construtora de uma nova ordem sexual.

Para justificar a prática sexual com mulheres, Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista responderam que o fazem a pedido do parceiro "Para incrementar a vida sexual porque ele gosta" (Granada, 25 anos) e relatam que esta prática as permite sentirem-se "Poderosas e mulheres completas" (Ágata, 21 anos) por proporcionarem isso aos parceiros. A maioria justifica seu relacionamento sexual com outras mulheres pela falta de orgasmo na atividade com os parceiros "Porque ele não se empenha" (Safira, 21 anos) ou "Porque tenho vergonha de dizer o que gosto" (Ônix, 21 anos). Destas, a totalidade alega que o tempo médio das preliminares é de 5 a 10 minutos e a atividade se resume à penetração. "É o tempo de dar um beijinho, tirar a roupa, botar pra dentro e gozar" (Turmalina, 25 anos); "Cada vez que ele começa, penso que vai ser diferente, mas é sempre igual, tira minha roupa, quando tira, me penetra, goza, vira pro lado e dorme" (Jade, 29 anos).

Novamente aqui aparece a hegemonia da penetração sobre qualquer outra forma de estimulação sexual da mulher, questão esta já discutida anteriormente, na qual pode-se também acrescentar a visão dos scripts de Gagnon (1999) onde, neste caso o homem, teria um script que definiria o que deve ser feito com a mulher durante o relacionamento sexual. Este script, no imaginário masculino é o de que a mulher para se satisfazer sexualmente necessita tão somente da penetração vaginal, lembrando aqui que as mulheres possuem, segundo Gagnon, representações sexuais distintas dos homens, o que levaria ao "desencontro" durante a prática sexual. Ressalte-se que, para este autor, examinar as condutas sexuais a partir da perspectiva dos scripts, é saber que estas estão impregnadas do contexto sócio-cultural e vivências pessoais. Associada a esta visão dos scripts

de Gagnon poder-se-ia acrescentar aqui a pergunta: será que os homens estão preocupados em satisfazer as mulheres sexualmente? Ao que tudo indica também faz parte do script da prática sexual masculina, a preocupação exclusiva com seu próprio prazer.

Swain (2000) acrescenta que sexualidade entre duas mulheres é o "pasto" para o olhar masculino, ou seja, no fundo seriam duas mulheres à disposição de um homem. O múltiplo aqui é disciplinado em torno do Uno, as práticas sexuais se expandem, mas o modelo permanece o mesmo.

Isso leva, de fato, as pessoas a se sentirem mais performantes, sedutoras, ganhadoras e se pergunta: até que ponto se tornou um dever, uma tarefa social? Até que ponto a disciplina dos corpos não exige mais sexualidade, prazer efêmero cujos suspiros se prolongam no poder da posse, da dominação, da compra, na multiplicação dos corpos e encontros? (SWAIN, 2000:75).

Ainda segundo Swain (2000), ao nomear, identificar, catalogar as lesbianas enquanto desvio da natureza, caricatura do masculino ou como patologia, a ciência e o senso comum criaram, ao mesmo tempo a sua presença no mundo. Apesar disto, o termo lésbica é carregado de negatividade, o que leva muitas mulheres a sufocarem suas emoções diante do espectro da anormalidade, do pecado, da monstruosidade.

Para totalidade das entrevistadas a prática sexual entre mulheres não caracteriza uma pessoa lésbica e sim o sentimento, carinho, amor, envolvimento, vontade de formar um casal e a falta de atração exclusiva pelo sexo oposto. "Lésbica é aquela mulher que só sente tesão por mulher, não sente nenhuma atração por homens e sonha em se casar com uma mulher um dia" (Granada, 25 anos); "Lésbica é toda mulher que tem nojo de homem e só tem tesão por mulher" (Opala, 23 anos); "Lésbica é toda mulher que sonha em se casar com outra mulher" (Turmalina, 25 anos); "Lésbica é aquela mulher que sente amor de mulher por outra mulher e só transa com mulher" (Turquesa, 31 anos).

O conceito de lesbianismo das mulheres entrevistadas corrobora a afirmação de Costa (1992), de que o critério escolhido para ser o divisor de águas entre a falsa e a verdadeira homossexualidade é o

da atração, sendo que a imagem evocada é a do amor romântico ou do apaixonamento. O verdadeiro homossexual seria aquele que encarnaria o ideal do erotismo romântico, só que dirigido a pessoas do mesmo sexo. Na percepção das mulheres aqui estudadas, o relacionamento sexual entre mulheres não se constitui em prática homoerótica e, portanto, em lesbianismo.

Para as quatro mulheres deste estudo que se relacionam sexualmente com outras mulheres a pedido do parceiro, existem diferenças entre a prática sexual com homens e com mulheres, pois com homens envolve sentimento, desejo, prazer, carícias, afagos, companheirismo enquanto a prática sexual com mulheres envolve somente o prazer em si. "Homem dá mais tesão, mais prazer, dá vontade de beijar, agarrar, dormir juntinho, fazer planos. Com mulher, depois da transa, dá nojo, vontade de ver ela sumir" (Granada, 25 anos). Para as seis mulheres que têm práticas sexuais com mulheres sem o envolvimento e conhecimento do parceiro, excetuando-se o prazer que não existe na prática sexual com homens, esta última envolve, assim como para as do primeiro grupo, sentimento, carícias, afagos, companheirismo. Já a prática sexual com mulheres envolve igualmente, somente o prazer sexual. "Homem dá vontade de abraçar, beijar, acariciar, dormir junto, só que não dá orgasmo. Mesmo não tendo orgasmo, acabo encontrado prazer em dar prazer ao homem. Com mulher é só tesão e prazer. Não tem carinho, nem amizade, nem nada. É só um instrumento de prazer a dois" (Turmalina, 25 anos).

Granada, Ágata, Esmeralda e Ametista referem satisfação com a vida sexual, as demais, apesar de a princípio verbalizarem insatisfação, se somados os três tipos de prática sexual: com homens, mulheres e a masturbação, se satisfazem sexualmente de alguma maneira. "Um complementa o outro e como resultado final, sou sexualmente satisfeita" (Ônix, 21 anos). "Se contar só a minha vida sexual com meu namorado, não é satisfatória" (Safira, 25 anos).

Swain (2000) afirma que o espaço vivido das práticas sexuais homoeróticas entre mulheres se reduz na proporção do medo, da sujeição, da vergonha de ser "diferente", pois a palavra lésbica designa e constrói ao mesmo tempo todo um campo de representações negativas. Nesta ótica manter o script heterossexual é, para muitas mulheres, a única saída.

heterossexual, cujas causas alegadas são a falta de comunicação, o medo de verbalizar suas necessidades por vergonha/medo de julgamento e a falta de desempenho adequado do parceiro. Relatam ainda que só encontram o orgasmo na prática sexual com outras mulheres, prática esta que a totalidade das entrevistadas considera normal, mais uma (para algumas, a única) maneira de obter orgasmo no exercício da sexualidade a dois. Nenhuma se considera homossexual. Seriam elas homossexuais, lésbicas, homoeróticas? Que identidade lhes conferir? Como nomeá-las?

Swain (2002) argumenta que o lesbianismo não pode constituir uma identidade, pois esta denominação representa apenas um amálgama de questões, um conjunto de práticas diluídas no desenraizamento das categorias "mulher" e "gênero". Reivindicar uma identidade lesbiana seria fazer parte de um contra-imaginário domesticado e ver nisto uma coerência identitária tão ilusória quanto a coerência de gênero.

Portanto, pode-se dizer que o fato de não se identificarem como lésbicas, a despeito de sua prática sexual com mulheres, faz parte da liberdade individual e da diversidade sexual humana, que aponta para num novo caminho, livre de definições, no dizer de Butler (1990, p.76) "... um fenômeno cultural múltiplo, um gênero sem nenhuma essência unívoca", ou no dizer da própria Swain:

Não há UMA sexualidade lesbiana, pois não há modelo a ser seguido, não há uma receita, não há mistérios; presente-se uma busca e um conhecimento do próprio corpo que é utilizado no prazer de outrem e de si mesmo e afirma (2000:68). [...] em uma nova configuração, os sexos seriam embaralhados e confundidos e eis que surgem pessoas no lugar do gênero binário. (SWAIN, 2000:86)

A fala das mulheres deste estudo evidencia que a sua prática sexual com mulheres é homoerótica, na medida em que Costa (1992:22) define o homoerotismo como a "possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico" (grifo meu), mas evidencia acima de tudo, que esta prática está permeada por scripts intrapsíquicos e interpessoais de desaprovação frente a um ideal sexual culturalmente construído, levando-as a, no dizer de Swain (2000:90): "... suas preferências e a

erotização em torno do masculino". Por outro lado, demonstra uma característica comum a todas: a capacidade de transgredir a "norma" na medida em que não estão atreladas a interdições que definem sua mobilidade, pois, ainda que com restrições, fazem o movimento de se deslocar da prática exclusivamente heterossexual para a prática homoerótica, assumindo, mesmo que no âmbito do privado, a pluralidade na conduta sexual humana.

Porém o dado que mais se evidencia neste estudo é que esta mesma fala aponta para necessidade de, neste início de um novo milênio, estarmos abertos para a diversidade de parafraseando Swain (2000:88), "... experiências singulares de um ser-mulher-no-mundo", com identidades múltiplas que viriam a construir uma nova ordem sexual". Utopia?

Costa (1992:38) aponta uma possibilidade, quando afirma:

Não podemos mudar nossos padrões sexuais por decisão de um ou de muitos, assim como não podemos "desaprender" a língua em que aprendemos a falar. Mas se não podemos "desaprender" nossas linguagens e sexualidades matemas e patemas, podemos aprender outras línguas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge, 1990.
- _____. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, São Paulo, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 14 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- _____. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Sexe, pouvoir et la politique de l'identité In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol IV, Paris: Gallimard, 1980-1988.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GAGNON, John H. Les usages explicites et implicites de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. N. 128, juin 1999, p. 73-79.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo: UNESP, 1993.

Mac RAE, Edward. *A construção da Igualdade. Identidade Sexual e Política no Brasil da "abertura"*. Campinas: UNICAMP, 1990.

PARKER, Richard G. *Corpos, Prazeres e Paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 2000.

PORTINARI, Denise B. *O discurso da homossexualidade feminina*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

SWAIN, Tânia N. *O que é lesbianismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. Feminismo e lesbianismo: quais os desafios. *Labrys*. Estudos Feministas, 1-2, julho/dezembro 2002. Disponível em <http://www.unb.br/ih/his.gefem> Acessado em 20 de junho de 2004.

CIÊNCIA E GÊNERO: A MENOPAUSA EM MULHERES COM ORIENTAÇÃO HOMOERÓTICA

NÁDIA T. COVOLAN

OS DISCURSOS SOBRE A MENOPAUSA

A menopausa, fenômeno da vida feminina caracterizada pela parada da menstruação com a conseqüente parada da fecundidade, é um tema interdisciplinar por excelência, que envolve as ciências naturais e humanas e constitui vários discursos,¹ no tempo e no espaço. Dentre esses discursos, os da biomedicina, os das feministas e os das estudiosas de gênero,² guardam divergências e convergências relevantes para este trabalho.

A biomedicina tem a voz, o discurso e a prática hegemônica sobre a menopausa, e como tal, há abundância de textos, livros e dados.³ A partir do século XX, a biomedicina passa a compreender que o corpo na menopausa adquire uma sintomatologia típica, devido a redução dos hormônios sexuais, principalmente o 17 β estradiol. Essa concepção hormonal tornou-se muito vigorosa na prática médica, tanto que, apesar de evidências empíricas e disposições internacionais, relacionar menopausa com doença de carência hormonal, continua na ordem do dia.⁴ Dessa forma, a menopausa é caracterizada por sintomas orgânicos e mentais considerados universais e cujo tratamento é a polêmica⁵ TRH (terapia de reposição hormonal). Nesse sentido, Rosana Simões e Edmundo Bacarat⁶ informam sobre o comprometimento da saúde da mulher como resultado de alterações hormonais: perda de pelos e cabelo, pele ressecada, prurido, falta de lubrificação vaginal, vaginites, distopias genitais, distúrbios urinários e constipação, dispareunia, sangramento genital, corrimento, incontinência urinária, infecções, cefaléia, fadiga, depressão, distúrbios do

sono, sintomas vaso-motores, diminuição da libido, hipotireoidismo, osteoporose, doenças cardíacas, isquemias, dores, infarto, derrames, diabetes, entre muitos outros males. Apesar de vários profissionais da biomedicina relativizarem tal concepção em suas práticas, e abordarem a necessidade da prudência na questão da TRH, este é o discurso da ciência oficial que, com a ajuda da mídia especializada e/ou leiga, tornou-se hegemônico e é propagado e assumido pela sociedade como uma verdade enquanto tal.

A temática menopausa no Brasil explodiu a partir da década de 1990 e em 1993, o Ministério da Saúde⁷ incluiu no Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), um manual para orientar a assistência à menopausa, que indicava uma propedêutica médica, uma dieta e um programa de atividades físicas. Seu objetivo era universalizar os procedimentos nos diversos níveis de atendimento, para a melhoria dos indicadores de saúde. A questão menopausa, no entanto, não é um acontecimento isolado da vida das mulheres e necessita ser contextualizada em relação ao que constitui o corpo feminino na sociedade e nas disciplinas.

Nesse sentido, três tipos de abordagens têm caracterizado as pesquisas sobre a menopausa, conforme apresentado por Marise Jurberg:⁸ a psiquiátrica, a ginecológica e a referente aos estudos populacionais. A autora se baseia nos estudos de C. B. Ballinger, pois este fornece, a seu ver,

subsídios para que se possa compreender o processo pelo qual chegamos à concepção mais difundida, atualmente, sobre as implicações da menopausa, no sentido de que podemos dizer que ela constitui mais uma construção social.

Dessa forma, para a autora, tentar relacionar a menopausa com sintomas sem compreender os contextos que influenciam a formação das identidades de gênero, constitui uma visão fragmentada dos problemas. Há vários papéis que são estabelecidos tanto para mulheres como para homens, em diferentes etapas da vida, porém, deve-se analisar o valor diferencial que é dado às mulheres, e levar em conta os contextos familiares, conjugais, culturais.

No Brasil, José Alexandre Portinho,⁹ na sua exaustiva revisão bibliográfica sobre o assunto, assinala que muitas mulheres passam pela menopausa sem queixas sintomáticas, enquanto outras sofrem

vários sintomas. Assinala, outrossim, que a incidência dos sintomas é elevada nos EUA, Canadá e Europa, e baixa nos países asiáticos. Dessa forma, generalizações não são possíveis, pois há diferenças internas entre os grupos sociais e culturais, inclusive em relação a idade de início do evento. Este autor aponta, fortemente, que a grande influência negativa causada pela discriminação da mulher na menopausa, no Brasil, é o motivo do aumento dos sintomas psicossociais.

Nesse contexto, as mulheres na ciência, em especial as feministas e as estudiosas de gênero, juntando pesquisas, reflexões e ações, deslocam certezas biomédicas demonstrando que discursos generizados¹⁰ têm influenciado e antecipado as experiências da menopausa. Nestes textos encontrados,¹¹ escassos, porém importantíssimos do ponto de vista ideológico, novos aportes desvendam possibilidades epistemológicas e de conseqüências sociais que não podem mais ser ignoradas. A crítica feminista e/ou de gênero aponta que o feminino é constituído pela sociedade e pela ciência vinculando beleza, juventude e procriação. Assim, quando a mulher cessa de menstruar e deixa de procriar, há um discurso oficial de perda da feminilidade, libido, atrativos, saúde, enfim, de utilidade da mulher.

Assim, nos trabalhos das feministas e teóricas de gênero, os tópicos destacados para perceber as diferentes vivências na menopausa são: o ninho vazio, o envelhecimento, a solidão, a estética, a realização profissional, a vida entre cuidados com filhos e casa, os percalços do casamento, a afetividade, a sexualidade. Os resultados apontam que, enquanto muitas passam por essa fase sem problemas, a maioria apresenta um sofrimento maior que o biológico, onde as assimetrias de gênero influenciam consideravelmente as experiências da menopausa, fazendo com que as mulheres assumam certo tipo de discurso e sintam em seu próprio corpo, em forma de sinais e sintomas, essas influências. O sofrimento feminino transparece nas investigações, especialmente no contexto da perda do *status* social da mulher de maior idade, educada para ser mãe e cuidar do lar, de filhos e de um marido. Como o aspecto físico pode favorecer ou não a satisfação da sexualidade, esse tópico é de forte interesse, tanto da ortodoxia quanto dos discursos críticos. Nesse contexto, o olhar do outro, melhor dizendo, o olhar desejante do interesse sexual mascu-

lino, aparece como um importante fator para a felicidade e/ou infelicidade das mulheres.

Dessa forma, se o olhar masculino, relacionado a fatores marcantes como a parada da menstruação e da procriação, são componentes que podem afetar essa fase da vida da mulher, física e emocionalmente, parece óbvio dizer, então, que ser mulher em um relacionamento heterossexual, influencia não só os discursos, mas sim, as experiências da menopausa.

Ora, em toda a bibliografia que encontrei sobre a menopausa, é tratado da mulher como se a condição heterossexual fosse a única possível, ou seja, a procriação, o casamento e o sexo com um homem fossem tácitos a toda mulher. Assim, cabe bem perguntar sobre as vivências da menopausa, em mulheres para quem as relações de gênero não se dêem de forma heterossexual, ou melhor, para quem o olhar masculino não seja importante, e as condições, por exemplo, de um casamento convencional (heterossexual) com filhos, não seja desejado, ou tão comum. Nesse sentido, as mulheres que se identificam com a orientação homoerótica¹² fogem à definição aceita comumente do que seja o ideal do feminino, pois rompem com padrões de gênero estabelecidos, ou no mínimo, problematizam as hierarquias de gênero centradas no desejo masculino e os valores conforme estabelecidos tradicionalmente.

Esses rompimentos, então, trariam outros aportes às vivências da menopausa, enquanto discurso de fases de perdas, da feminilidade, da libido, da beleza, da procriação, da saúde? A consideração da heterossexualidade como orientação sexual tácita da mulher, não teria a consequência de tornar as análises sobre a menopausa, restritas a um determinado tipo de sentimento afetivo, manifestações físicas, de estética, desejos, estilos de vida, problemas, sofrimentos, satisfações, anseios? Seriam diversas as experiências das mulheres que buscam mulheres afetiva e sexualmente? O ideal estético heterossexual, que é o que parece induzir uma busca por tecnologias e tratamentos invasivos e de riscos, ocorre da mesma forma nas mulheres com prática homoerótica? O que torna uma mulher atraente para outra foge dos padrões ditados pela mídia e pelo gosto e olhar masculino? Essas questões remetem a uma problematização da heterossexualidade.

PROBLEMATIZANDO A HETEROSSEXUALIDADE

Embora em anos recentes muito se tenha discutido sobre as imbricações da natureza/cultura, a heterossexualidade é considerada um pré-requisito em todas as disciplinas, e há grande resistência em sua análise enquanto categoria cultural. Os movimentos homoeróticos questionam e polemizam discursos das ciências naturais e sociais, e de muitas formas colocam perguntas que exigem novas respostas, porém, certas categorias vitais funcionam num aglomerado de disciplinas, teorias e idéias, que Monique Wittig¹³ chama de *pensamento convencional*. Nesse sentido, o pensamento convencional apenas pode conceber uma cultura, ou sociedade onde a heterossexualidade ordene as relações humanas, a produção de conceitos e os processos conscientes e inconscientes. Assim, é produzida uma leitura da realidade na qual os seres humanos são dados como invariantes, não tocados pela história e com psiques idênticas porque marcadas geneticamente. Nesse contexto, rejeitar a heterossexualidade e às instituições que esta obrigação produz, tais como casamento e filhos, consideradas necessárias para a constituição da sociedade, significa rejeitar a ordem simbólica, sem a qual, ninguém pode manter uma coerência interna.

A idéia, no entanto, de que a definição do corpo, inclusive dos órgãos sexuais, é produto de um trabalho social de construção, é defendida pela antropologia, sociologia e filosofia. Nesse sentido, o sociólogo Pierre Bourdieu¹⁴ procura demonstrar o mecanismo de inversão da relação entre causas e efeitos, pelo qual se efetua a naturalização dessas construções sociais. O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes, num fantástico programa social de percepção incorporada, que se aplica a todas as coisas do mundo e antes de tudo, ao corpo em sua realidade biológica, construindo a diferença entre os sexos e conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo. Assim, a masculinização do corpo masculino e a feminilização do corpo feminino são tarefas enormes e intermináveis que, sem dúvida, hoje mais do que nunca, exigem um gasto considerável de tempo e de esforços e determinam uma somatização da relação de dominação, assim naturalizada. Dessa forma, por não per-

ceberem os mecanismos que fundamentam a concordância entre as estruturas cognitivas e as sociais, pensadores diversos podem imputar os efeitos simbólicos de legitimação a fatores que decorrem da ordem da representação, e a força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação. Nesse contexto, embora se organize a socialização em relação a heterossexualidade e assim a transmissão dos princípios de divisão tradicionais, o surgimento de novos tipos de famílias e de novas sexualidades, põem em questão a ordem simbólica vigente e os fundamentos desta ordem.

Já para a filósofa Judith Butler,¹⁵ o modelo discursivo epistemológico hegemônico da inteligibilidade do gênero presume que para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário um sexo estável, expresso por um gênero estável, definido em oposição hierárquica por meio da prática da heterossexualidade. Assim, para esta autora,¹⁶ o sexo não é o que alguém tem ou a descrição do que alguém é, mas é uma das normas pelas quais o alguém se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural. Ele não é simplesmente um fato ou uma condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o sexo e produzem essa matéria através de uma reiteração forçada destas normas. Essa necessária reiteração, no entanto, é um sinal de que a materialização nunca é totalmente completa, ou seja, que os corpos nunca se conformam completamente com as normas pelas quais sua materialização é imposta. Assim, são as instabilidades, as outras possibilidades de materialização abertas nesse processo, que marcam um domínio, onde a lei regulatória se volta contra ela mesma e gera articulações que questionam a sua força hegemônica. Um sexo é imposto por um aparato regulatório de heterossexualidade, que reitera a si mesmo mediante produção forçosa. A heterossexualidade, então, atua para circunscrever a materialidade do sexo e esta é sustentada mediante uma materialização de normas regulatórias que são aquelas da hegemonia sexual.

A construção como processo ocorre no tempo, atua mediante a reiteração de normas e faz com que o sexo seja produzido e ao mesmo tempo desestabilizado. Através de uma prática ritual, efeitos são sedimentados e o sexo é naturalizado, contudo, fissuras são for-

madadas escapando ao trabalho repetitivo da norma. Assim, a matriz excludente que forma os sujeitos exige a produção de um domínio de seres que a autora chama de abjetos, aqueles que ainda não são sujeitos, que formam o exterior do domínio do sujeito. O abjeto habita áreas da vida social que apesar de inóspitas, são densamente povoadas e necessárias para que o domínio do sujeito seja circunscrito. A identificação, a materialização, o status do sujeito só é possível com a produção de um repúdio a esse domínio de abjeção. Essa perturbação permanente das normas sociais pode tornar-se um recurso crítico para rearticular os termos da legitimidade e da inteligibilidade simbólicas, facilitando uma recontextualização do saber sobre quais corpos importam e quais ainda devem emergir.

Uma vez que a cultura patriarcal sancionou como paradigma da normalidade social, psíquica e lingüística o contrato heterossexual, constituiu como Sujeito o varão e como Outro a mulher, nessa dicotomia, a mulher é o pólo negativo obvio de signo heterossexual, assim, Monique Wittig¹⁷ pode dizer que *a lésbica não é uma mulher*.

MENOPAUSA E HOMOEROTISMO FEMININO

Recentes estudos dos antropólogos culturais Susan Sperling e Yewoubdar Beyene¹⁸, também estão demonstrando que as experiências físicas das mulheres diferem conforme e em resposta a valores culturais, de classe social, nutrição, parceiros de casamento e outros. Exemplificando, no Ocidente, a mulher das sociedades não industrializadas tem a menarca com 17 anos e a menopausa aos 42, isto associado a que estão submetidas a longos anos de lactação e nutrição moderada, inibindo com isso a ovulação, e fazendo com que tenham mais ou menos 48 ciclos menstruais durante a vida, ou seja, quatro anos de ciclo.

Da mesma forma, as manifestações fisiológicas diferentes são acompanhadas por significados culturais diferentes em relação à menopausa, conforme os estudos da antropóloga Margareth Lock,¹⁹ onde fica evidenciado que na América do Norte, a menopausa é vista em termos de patologia e crise, como doença de deficiência hormonal, enquanto que no Japão essa fase passa quase despercebida. Neste país, o termo *Kōnenki* se refere a um período distinto da vida, no qual

o corpo pode carecer de harmonia, sendo receitado ervas se necessário. Não se refere, portanto, à cessação da menstruação, daí, a falta de interesse pela TRH.

Dessa forma, a universalização da teoria e clínica referente à menopausa ocidental não só não é recomendada, como estão completamente abertos debates sobre esse evento, que está sendo apontado como uma questão de saúde pública,²⁰ já que será um modo de vida da maioria da população feminina, brevemente.

A sexualidade feminina sempre foi controlada e esteve restrita a discursos médicos/jurídicos/pedagógicos, como muito bem apontou Michel Foucault²¹ e todas as feministas e estudiosas de gênero. Ora, esses discursos estão dentro de uma representação heterossexual, onde homens e mulheres são ditos opostos complementares e cujo relacionamento é o único considerado. Nos discursos sobre o corpo feminino, a sexualidade é considerada sempre em relação ao masculino. Assim, Beatriz Suárez Briones²² afirma que formular o corpo lésbico é um ato revolucionário que quebra o único modelo que a cultura oferece das relações humanas, ou seja, as que ocorrem entre os sexos e são necessariamente heterossexuais.

CONCLUINDO

Há pouco tempo, a Academia tem se interessado sobre a questão homoerótica, especialmente nas disciplinas ligadas às ciências sociais, e a cada dia novos trabalhos aparecem. Os movimentos de saúde também têm abordado a questão, porém, timidamente,²³ havendo muita carência de estudos nesta área. Desta forma, procurar responder se a orientação sexual influencia nas vivências da menopausa, mediante a investigação da menopausa nesse grupo de mulheres que o preconceito torna invisível, favorecerá essa visibilidade, a percepção de demandas específicas ao homoerotismo em relação à menopausa, outras demandas relativas a essa orientação, e iluminará as imbricações biologia/sociedade na menopausa, debate este que se encontra plenamente aberto.

NOTAS

¹ Desde os anos 80, a biologia da evolução, a ecologia humana e a sociobiologia também se interrogam sobre a origem e o interesse da menopausa para a espécie humana. AS

teorias são variadas, e algumas podem ser encontradas em: PECCEI, Jocelyn S. A hypothesis for the origin and evolution of menopause. *Maturitas*. 1995; MAYER, P. J. Reply to James. *Human Ecology*, 1984; HAWKES, J. F., O'CONNELL, J.N.G., J.N.G. Hardworking in Hadz a grandmothers. In V. Standen, R. A. Foley (eds), *Comparative Socioecology*. Oxford: Blackwell Scientific Press, 1989; DIAMOND, Jared. *Pourquoi l'amour est un plaisir*. 1999; WEISS, K. M. Evolutionary perspectives on ageing. In AMOSS, P.T, Harrel S. (eds), *Other Ways of Growing Old*. Stanford: Stanford university Press, 1981.

² Considero feministas as autoras que assim se autodenominam, e teóricas de gênero aquelas que apresentam trabalhos utilizando a categoria gênero, pensando que, também, diversas feministas trabalham com a categoria gênero. Deixo esta questão clara, dado que várias feministas militantes discutem a despolitização do campo pela introdução da categoria gênero e dos estudos sobre masculinidades.

³ Para essas falas, podem ser consultados os sites da SOBRAC (Sociedade Brasileira do Climatério) - <http://www.menopausa.org.br>; e FEBRASGO (Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia) - <http://www.febrasgo.org.br>. Sobre a TRH (terapia de reposição hormonal) pode ser consultado o site do laboratório WYETH (indústria farmacêutica norte-americana pertencente ao grupo *American Home Products Corporation*, de forte presença no Brasil: http://www.wyeth.com.br/noticias_texto

⁴ A Organização Mundial da Saúde (OMS), em 1981, definiu menopausa como evento natural e universal do ciclo da vida da mulher, retirando-a, portanto, do rol das doenças.

⁵ www.jama.com.

⁶ SIMÕES, Rosana e BARACAT, Edmundo. Climatério: Mitos e Realidade. *Saúde Sexual e Reprodutiva no Brasil - Dilemas e Desafios*. São Paulo: HUCITEC, 1999, p. 382.

⁷ MINISTÉRIO DA SAÚDE, Secretaria de Assistência à Saúde, Departamento de Programas de Saúde, Coordenação de Saúde Materno-infantil, Serviço de Assistência à Saúde da Mulher. Brasília: COSMI., 1993.

⁸ JURBERG, Marise B. Climatério e sexualidade - Fatores psicossociais. *Revista Scientia Sexualis Eletrônica*. Universidade Gama Filho, domingo, 01 de dez de 2002, p.1.

⁹ PORTINHO, José Alexandre. *Correlação de Fatores Sócio-Demográficos e Sintomas*. UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1994, Mimeo.

¹⁰ Generizado: termo utilizado na Academia para significar as influências assimétricas de gênero nos discursos científicos e práticas sociais.

¹¹ ARAÚJO, M.J e NISSIN, R. *Dossiê Menopausa*. http://www.redesaude.org.br/dossies/html/body_men-creditos.html. 14/09/02; OLIVEIRA, Fátima. *O Relatório do estado da arte da TRH*. Bioetica@widesoft.com.br; OLIVEIRA, F. *Reposição Hormonal: diferentes formas de apresentar uma polemica*. Boletim Saúde Reprodutiva. <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/ofjor/ofc.10/20023.htm>; OLIVEIRA, F. *A imolação das mulheres em busca da eterna juventude*. www.observatoriodaimprensa.com.br/ofjor/ofc.2407200021; MENDONÇA, Eliane A. P de. *A influência dos padrões sócio culturais na problemática da mulher no climatério-menopausa*. Rio de Janeiro: FCCF - PRODIR II, 1996; CIORNAI, Selma. *Da contracultura à menopausa - vivências e mitos da passagem*. São Paulo: Oficina de textos, FAPESP, 1999; AMARAL, L. Menopausa: uma crise de produção? *Gênero Plural*, Curitiba: Ed. UFRP, 2002; BIFFI, E.F. Menopausa: uma perspectiva de compreensão. *Cadernos Espaço Feminino*, v. ½, ano2, jan/dez 1995; ESCALDA et all. *Mulheres e menopausa: necessidade de adequação dos serviços de saúde às demandas específicas de saúde reprodutiva de suas usuárias*. PBH - Secretaria Municipal de Saúde de Belo Horizonte, 2000. Mimeo; TRENCH, Belkis. *Imagens, falas, gestos de mulheres caçaras sobre envelhecimento e menopausa*. Projeto Ondas. II Seminário Internacional Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais, 2003; REIS, Ana Paula. *A concepção*

hormonal do corpo: biologia e comportamento feminino na menopausa. XXVI Encontro anual ANPOCS. GT: Pessoa e corpo: novas tecnologias biológicas e novas concepções ideológicas. 22 - 26 de out. 2002, Caxambu, MG; REIS, A.P. *Inscrições corpóreas e menopausa: signos da meia-idade em uma perspectiva antropológica*. XXIII Encontro Anual ANPOCS. GT Pessoa, corpo e saúde. 19 a 23 de out. 1999. Caxambu, MG; SENNA, Regina. *O discurso da menopausa e da TRH em periódicos médicos*. Dissertação de Mestrado, UFBA; em fase de finalização; FREITAS, P. de. *Corpos de Mulheres em revista: a representação da menopausa num periódico de medicina 1907 - 1978*, Qualificação de Mestrado, UFSC, 2003.

¹² O termo homoerotismo contempla possibilidades variadas sobre o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo, e pressupõe que esta seja uma prática e não algo que a pessoa tem ou é tal qual uma identidade física. COSTA, J. A inocência e o vício. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, SP, 1992.

¹³ WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992

¹⁴ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

¹⁵ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

¹⁶ BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: *O corpo educado - pedagogias da sexualidade*. Org: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 57, 178.

¹⁷ WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992

¹⁸ Susan Sperling e Yewoubdar Bcyene, "A Pound of Biology and a Pinch of Culture or a Pinch of Biology and a Pound of Culture? The Necessity of Integrating Biology and Culture in Reproductive Studies, In *Women in Human Evolution*, ed. Hager.

¹⁹ LOCK, Margaret. *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley: University of California Press, 1993.

²⁰ O Consenso Brasileiro Multidisciplinar de Assistência à Saúde Da Mulher Climatérica: aponta que no século XVII, 28% das mulheres alcançavam a menopausa, e apenas 5% sobreviviam mais de 75 anos. Atualmente, nos países desenvolvidos, 95% das mulheres atingem a menopausa, e 50% passam dos 75 anos. A OMS (Organização Mundial de Saúde), considera idoso o indivíduo com mais de 65 anos e a expectativa de vida da mulher é de 72, 4 anos. No Brasil, a população de mulheres com mais de 50 anos em 2000 foi de 14.508.639, com diferenças conforme as regiões. A expectativa de vida de 71,7 anos em 1997 passou para 72,5 anos em 2000. Assim, o crescimento do número de mulheres com 40 anos ou mais entre 1991 e 2000, indica que essa parcela da população poderá passar 1/3 de sua vida na menopausa, que se toma, assim, um tema de saúde pública. <http://www2uol.com.br/menopausa/Consenso%20menopausa.pdf>,

²¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, Rio de Janeiro: Vozes, 1987; FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1979; FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. RJ: Forense, 1987; FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

²² BRIONES, Beatriz Suárez.. *Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica*. Universidad de Vigo. *ConCiencia de un singular deseo*. Barcelona: ed. Xoxé m. Buxán, 1997.

²³ Literatura encontrada a respeito aponta que: a) falta informação em todos os sentidos, relacionada a esta orientação sexual; b) faltam políticas públicas de prevenção de DSTs - AIDS; c) há sérios constrangimentos em consultas ginecológicas; d) há grande incidência de câncer de seio, de útero e ovários devido a falta de prevenção; há sério despreparo profissional para este atendimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, M.J e NISSIN, R. *Dossiê Menopausa*. http://www.redesaude.org.br/dossies/html/body_men-creditos.html. 14/09/02.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BRIONES *Feminismos e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003., Beatriz Suárez.. *Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica*. Universidad de Vigo. *ConCiencia de un singular deseo*. Barcelona: ed. Xoxé m. Buxán, 1997.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo"*. In: *O corpo educado - pedagogias da sexualidade*. Org: Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

JURBERG, Marise B. *Climatério e sexualidade - Fatores psicossociais*. *Revista Scientia Sexualis Eletrônica*. Universidade Gama Filho, domingo, 01.dez.2002.

LOCK, Margaret. *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley: University of California Press, 1993.

PORTINHO, José Alexandre. *Correlação de Fatores Sócio-Demográficos e Sintomas*. UFRJ, Dissertação de Mestrado, 1994, Mimeo.

PECCEI, Jocelyn S. *A hypothesis for the origin and evolution of menopause*, *Maturitas*. 1995; MAYER, P. J. Reply to hames. *Human Ecology*, 1984.

PEDRO, Joana M. *Entre a bomba populacional e o direito das mulheres*. Texto preparado para apresentação no VII Jornadas de Historia de las Mujeres Y II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, 24 al 26 de julio de 2003, Salta - Argentina.

SPERLING, Susan e BEYENE, Yewoubdar. *A Pound of Biology and a Pinch of Culture or a Pinch of Biology and a Pound of Culture? The Necessity of Integrating Biology and Culture in Reproductive Studies*, In: *Women in Human Evolution*, ed. Hager.

WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other Essays*, Boston: Beacon, 1992.

SEXUALIDADE E GERAÇÕES: IDADES E IDENTIDADES
HOMOSSEXUAIS MASCULINAS

JÚLIO ASSIS SIMÕES

Para tratar do tema geral, "sexualidade e gerações", vou fazer, nesta comunicação, uma breve síntese de reflexões vindas, principalmente, de pesquisadores de língua inglesa que buscaram articular a questão do desenvolvimento da identidade homossexual masculina "moderna", dentro da chamada "cultura gay urbana", com a temática da periodização da vida. Com isso, estou também buscando levantar *insights* e hipóteses preliminares para orientar uma pesquisa comparada mais específica, que pretendo fazer, sobre experiências e representações da meia-idade e da velhice entre homens que gostam de fazer sexo com homens em metrópoles brasileiras.

O esquema da minha exposição é o seguinte: Faço primeiro uma apresentação geral dos problemas postos pela relação entre envelhecimento e homossexualidade; depois delinco o chamado "paradigma do curso da vida", que tem reorientado os enfoques sobre as etapas e a periodização da vida; e em seguida, valho-me da perspectiva desse "paradigma" para fazer algumas críticas e reavaliações de trabalhos que trataram do desenvolvimento da identidade homossexual e do envelhecimento homossexual. Finalizo chamando a atenção para um dilema que as representações concorrentes do envelhecimento colocam para o debate político emergente, acerca dos direitos ligados às vulnerabilidades postas pela orientação homossexual e pela idade.

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA

Lidar com as limitações biológicas da existência e aceitar o corpo em degeneração continuam sendo desafios centrais na experiên-

cia contemporânea, conforme atesta a obsessão com as formas corporais e a apresentação juvenil que atravessa todo o complexo da moda e das tecnologias de manutenção corporal (Elias, 2001; Goldenberg, 2001). Se a preferência pela juventude e a antipatia pela velhice parecem fenômenos recorrentes na história das concepções ocidentais sobre envelhecimento – ou, pelo menos, constituem sentimentos disseminados na chamada cultura de consumo contemporânea – elas parecem atingir o seu ápice quando se considera a "cultura gay masculina" dos centros urbanos. Nesse cenário, em que tudo parece girar em torno de um mercado sexual hierarquizado por critérios de juventude e beleza, não haveria lugar para pessoas de mais idade, que carregariam os estereótipos derivados da depreciação de sua atratividade como parceiros sexuais desejáveis e da decorrente marginalização pelos mais jovens. Aos mais velhos, só restaria pagar para desfrutar de companhia fugaz e arriscada.

Refletindo pioneiramente sobre o espectro sombrio da velhice que pairaria sobre os homens de orientação homossexual, no começo dos anos 70, dois importantes estudiosos norte-americanos da sexualidade, John Gagnon e William Simon (Gagnon e Simon, 1973) afirmaram que os homossexuais contavam com menos recursos do que os seus correspondentes heterossexuais para enfrentar a crise do envelhecimento. Gagnon e Simon situavam o início dos sentimentos de "fim da juventude", para os homens homossexuais, já na passagem dos 30 anos, ou, no mais tardar, aos 40, numa idade em que o declínio da atratividade sexual entraria em tensão crescente com o estilo de vida centrado na relevância da sexualidade. Um impacto especialmente negativo seria provocado pelas mudanças na aparência física: cabelos grisalhos e rugas podem compor um padrão estético atraente para os homens heterossexuais, indicadores de caráter e sucesso; mas, entre os homossexuais, seriam considerados repulsivos. Além disso, a redução geral das oportunidades e possibilidades de escolha, que marcaria o desenvolvimento pessoal nessa fase da vida, desencadearia nos homens homossexuais sentimentos pesados de depressão e solidão, semelhantes aos que presumivelmente afetariam as mulheres heterossexuais solteiras ou divorciadas, com a desvantagem adicional, no caso dos homossexuais, de não poderem contar com o apoio dos laços familiares.

Os homens homossexuais maduros e idosos representariam, assim, uma das formas mais salientes de alteridade abjeta e excluída dentro da própria experiência moderna da homossexualidade masculina visível. Representariam, por assim dizer, a outra volta do parafuso nesse universo, que reconstituiria de forma ainda mais acentuada os estereótipos e estigmas da decadência corporal, que levariam ao desengajamento e ao abandono, como componentes inevitáveis do drama da velhice.

Diante desse quadro, a pergunta que obviamente ocorre é se as coisas se passam realmente desse jeito. Ainda nos anos 70, outra dupla de pesquisadores, Weinberg e Williams (1974), num estudo amplo baseado em questionários aplicados entre homens homossexuais em Nova York, Copenhague e Amsterdã, observaram que os mais velhos apresentavam um nível de satisfação e bem-estar com suas vidas mais alto do que os jovens – dado esse que surpreendeu os próprios pesquisadores. Hoje em dia, quem der um passeio pela Avenida Vieira de Carvalho no centro de São Paulo, durante a noite, especialmente às sextas-feiras, sábados e domingos, não terá dificuldade de encontrar, entre os homens que se aglomeram nos bares e nas calçadas desse ponto do chamado circuito gay paulistano, muitos maduros ou idosos, que costumam chamar a si mesmos de “coroas”. Uma boate das proximidades, o ABC Bailão (que funciona atualmente no mesmo lugar ocupado nos anos 70 e 80 pela extinta *Homo Sapiens*, a boate gay mais badalada de sua época), já foi chamado de “desmanche” em virtude de atrair frequência de coroas. Às 5as. feiras, essa boate oferece uma promoção aos maiores de 50 anos, que pagam meia-entrada.

O “coroa” é um personagem de idade indefinida, mas portador dos sinais visíveis da “máscara do envelhecimento”: o cabelo grisalho, as rugas, a cintura grossa, os movimentos um tanto mais lentos. Tipicamente, parece ser o homem maduro de modos viris, que tem saúde, disposição física, apresentação pessoal e dinheiro suficiente para frequentar espaços do chamado “circuito gay”, encontrar amigos, beber, se divertir e também tentar a sorte no mercado da paquera.

Como os demais frequentadores dos circuitos gays, os “coroas” devem ser a ponta do iceberg formado pelos homens de meia-

idade e idosos que gostam de fazer sexo com outros homens. O que essa ponta parece sinalizar é um outro movimento contemporâneo, também de caráter mais geral, que pretende promover uma nova atitude em relação ao tempo e ao envelhecimento humano – não mais pessimista, mas “melhorista” (Gullette, 1988) – com ênfase no esforço de descobrir novas fontes de poder pessoal, mesmo tendo as capacidades biológicas reduzidas, de modo a fazer com que as etapas avançadas da vida “sejam enriquecidas com possibilidades distintivamente criativas” (Featherstone e Hepworth, 2000). O “coroa” parece, assim, se associar às representações mais “positivas” do envelhecimento, que procuraram enfatizar as vantagens e enriquecimentos que a maturidade traz, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de convertê-la em um “platô indefinidamente extenso de consumo ativo e agradável” (Featherstone, 1994).

O PARADIGMA DO CURSO DA VIDA

Insistamos um pouco nessa imagem do “platô”, porque ela parece central para a desconstrução das concepções estabelecidas da vida que reconhecem períodos etários específicos de desenvolvimento, estabilidade e declínio. Nessa desconstrução, o que importa é a capacidade de conservar controle sobre movimentos e funções corporais, sobre as emoções e as faculdades cognitivas – atributos básicos que permitem que uma pessoa seja reconhecida, valorizada, levada em conta em qualquer relação social. A velhice é, então, a falência desses controles e competências. Por outro lado, atributos que usualmente marcavam a juventude, como o esforço de exploração e a construção da identidade, passam a ser transpostos à vida adulta e à maturidade, vistas agora como um continuum, aberto à variação e à reinvenção pessoal permanente.

Esse tipo de desconstrução, revelador de mudanças na sensibilidade em relação à periodização da vida, tem sua contrapartida teórica na emergência do chamado “paradigma do curso da vida”, nas ciências humanas, que confronta narrativas anteriormente prevalecentes do ciclo, do desenvolvimento e da queda, questionando suas posições de ordenação e previsibilidade do processo da vida humana (Giele e Elder, 1998). Na perspectiva do “curso da vida”, conceitos

de geração e coorte geracional ganham nova relevância e são retomados numa linha de raciocínio que pode remontar à visão clássica de Mannheim, (Mannheim, [1952] 1982). Um ponto central é assinalar que mudanças históricas e culturais alteram os padrões de desenvolvimento e transição na vida adulta para diferentes grupos, gerações ou coortes. Em vez de pressupor as tarefas e questões que todos devemos enfrentar ao longo da existência, numa seqüência de desenvolvimento, trata-se de reconhecer que qualquer ponto da trajetória de vida precisa ser analisado de uma perspectiva dinâmica, como conseqüência de experiências passadas e expectativas futuras, e de uma integração entre os motivos pessoais e os limites do contexto social e cultural correspondente. A ênfase aqui não é tanto em continuidade e reprodução, mas nos hiatos, rupturas, improvisações e invenções que singularizam experiências geracionais. Assim, sob contingências históricas específicas, certas coortes podem se mostrar extremamente ativas no direcionamento de mudanças de comportamento e na produção de uma “memória” ou “tradição” de referência coletiva – como parece ser o caso da geração *baby-boomer* do pós-guerra, nos países ocidentais que também é a que contribuiu decisivamente para a produção das modernas “culturas gays”, bem como de novos discursos e imagens do envelhecimento.

IDENTIDADE HOMOSSEXUAL E O CURSO DA VIDA

Como a desconstrução operada pelo paradigma do curso da vida repercute no tema do desenvolvimento da identidade homossexual?

A marca política é evidente na maioria dos estudos de identidade homossexual que enfatizaram as dimensões de resistência e escolha através da luta contra o peso e a pressão das convenções sociais. Foram muito influentes os conceitos do interacionismo simbólico, como “estigma”, “rotulação” “desenvolvimento da identidade estigmatizada”, “carreira perpétua do eu” (Goffman) e também as perspectivas relacionadas à mudança pessoal na vida adulta (Becker). Também exerceu grande influência a visão de que processos de constituição de identidade sexual estão em estreita conexão com as possibilidades socialmente disponíveis de afirmação dessas identidades.

(McIntosh, 1968). A partir dessas preocupações e conceitos, elaboraram-se formulações que buscaram desenhar o processo por meio do qual se alcança uma existência pessoal e publicamente reconhecida como uma pessoa “homossexual”, com ênfase no processo de “assumir-se” (*coming out*) (Dank, 1971).

A discussão geral nesses termos foi pautada pelo modelo de estágios proposto por Plummer (1975). No modelo de Plummer, cada estágio do processo de formação da identidade homossexual masculina está associado a uma etapa da vida. O estágio de sensibilização corresponderia a determinadas experiências vividas na infância, pelos meninos, que dizem respeito a interesses, emoções e atividades (eróticas e genitais inclusive, mas não só) consideradas inadequadas às expectativas de seus respectivos papéis de gênero. O estágio de significação e desorientação ocorreria durante a adolescência, quando os interesses e sentimentos para com outros rapazes e homens passariam a ser acentuados e avaliados em termos de sua relevância potencial para a consciência de si, de modo a gerar ansiedade e confusão. O estágio de revelação – chamado depois de “subculturalização” (Plummer, 1995) – ocorreria tipicamente no meio ou no final da adolescência, quando os rapazes começariam a estabelecer contatos com outros rapazes e homens que se autodefinem como “homossexuais” ou “gays”. Desse modo, aprenderiam os papéis de “homossexual” ou de “gay” e passariam a definir-se a si mesmos como tais. O quarto estágio, por fim, corresponderia à vida adulta, em que o indivíduo poderia se sentir tranquilo e confortável com a própria homossexualidade de modo a se comprometer com ela como um modo de vida.

Da perspectiva do “paradigma do curso da vida”, a crítica aos modelos de estágios assinala que eles tendem a seguir o viés de uma concepção de ciclo de desenvolvimento progressivo, segundo a qual indivíduos percorrem etapas definidas e necessárias de transição, até atingir uma identidade estável. (Cohler e Galatzer-Levy, 2000). Esses modelos, além disso, baseiam-se numa concepção de “sujeito sociológico” (Hall, 1998), em que identidades sexuais são vistas tanto como fundadas em traços inscritos de personalidade, quanto como dependentes do processo de interação com a cultura. Permanecem, assim, presos a um dualismo indivíduo-sociedade, que constrói o problema

da identidade como o relacionamento entre duas entidades vinculadas, porém, distintas. E, se chama a atenção para o papel modelador da cultura, não põe em questão a sexualidade como um substrato natural (Vance, 1991), deixando assim a porta aberta para as narrativas que pensam a identidade homossexual a partir de uma predisposição inata, que desabrocha nas experiências da criança com a família e a comunidade, e posteriormente tem que se haver com um opoente exterior, o estigma social – narrativas essas que culminam numa espécie de modelo normativo do ciclo ou da progressão da vida homossexual (Hall Carpenter Group, 1989).

Diante dessas ponderações, pode-se considerar então a hipótese de que os modelos de estágio como uma “produção discursiva”, tendem a refletir as experiências e concepções de uma corte particular. Nessa medida, o que eles parecem trazer à tona é um modo recorrente de estruturar fatos e experiências compartilhados de “revelação” e “assunção” da identidade homossexual que formaram uma espécie de memória coletiva dos que viveram como adolescentes e adultos jovens nos anos 60 e 70 – o que o próprio Plummer, num trabalho mais recente (Plummer, 1995), denominou de “narrativa mestra” ou “narrativa dominante” referente às origens e ao desenvolvimento da orientação sexual para o mesmo sexo.

A sugestão, enfim, é ver esses tópicos menos como indicadores de situações realmente vividas, e mais como componentes da trama que estrutura os acontecimentos numa narrativa mais ou menos coerente, capaz de oferecer um senso de continuidade de si e do lugar social – não só de quem a conta, mas também de quem a ouve. Se as narrativas de *assumir a identidade homossexual* podem ser consideradas roteiros intrapsíquicos (Simon e Gagnon, 1984) - isto é, como o relato que revela o jogo entre os significados culturais e das interações (1999) sociais relevantes para a representação da própria subjetividade de quem conta – e se levamos em consideração que toda narrativa também é co-construída por quem ouve (Ricoeur, 1971, 1977), a análise delas pode ser importante para se compreender o papel da elaboração das experiências de uma coorte geracional no aprendizado e difusão de narrativas-mestras sobre a origem do desejo sexual.

O foco, então, passa para o modo de produção das auto-representações da homossexualidade da coorte geracional que, estando atualmente na meia-idade, impulsionou as mudanças que ampliaram a visibilidade da homossexualidade e fez das questões a ela relacionadas um conjunto de demandas políticas de crescente importância do debate público nos países ocidentais. Esta é a coorte que dispôs de um leque de escolhas mais amplo no campo das experiências sensoriais, das drogas não-alcoólicas ao relaxamento das atitudes em relação ao sexo. É também, por ironia trágica, a coorte que mais sofreu os efeitos devastadores da epidemia HIV-AIDS. Ela começará a chegar ao período mais avançado da vida com sua peculiar história de percursos e enfrentamentos, que poderão conduzir a novas concepções sobre envelhecimento e homossexualidade.

ENVELHECIMENTO HOMOSSEXUAL

Uma amostra dessas novas visões pode ser apreciada numa rápida consideração de duas hipóteses populares acerca do impacto do envelhecimento sobre a vivência homossexual. A primeira hipótese é a do “envelhecimento precoce”, explicitada pela primeira vez, como vimos, no trabalho de Gagnon e Simon (1973). Ela avalia o estigma da idade pelos seus efeitos negativos e propõe que os homens de orientação homossexual se considerariam “velhos” antes do tempo. Um episódio relatado por Friend (1980) em forma de anedota costuma ser mencionado como ilustração dessa hipótese: no final dos anos 70, esse pesquisador colocou anúncio em jornais e revistas dirigidas ao público gay procurando homens gays “mais velhos” que se dispusessem a lhe conceder entrevistas para uma investigação, e se surpreendeu ao receber muitas respostas de voluntários que estavam na casa dos trinta anos. A segunda hipótese é da “competência em crises” (Kimmel, 1978; 1979). Ela sustenta que as batalhas travadas pelas pessoas de orientação homossexual – tanto dentro de sua própria experiência pessoal de “assumir-se” como nos embates mais gerais contra o estigma social – teriam o efeito de dotar essas pessoas de uma capacidade especial de resistência e determinação no enfrentamento de outras crises no curso da vida, como as relacionadas com a maturidade e o envelhecimento.

Como as duas hipóteses são controvertidas e postas em questão por evidências empíricas distintas (Minigerode, 1976; Laner, 1978; Gray e Dressel, 1985; Lee, 1987), parece mais proveitoso vê-las como modelos concorrentes de representar o envelhecimento homossexual: de um lado, “o gay que envelhece como vítima do duplo preconceito contra sua sexualidade e sua idade; e, de outro, “o gay que envelhece, mas resiste, já que resistiu a vida toda”, e que, por causa disso, pode até ter melhores condições de se tornar “um sujeito que envelheceu bem”. Esses modelos parecem refletir uma tensão mais geral em torno de duas formas antagônicas de se pensar o envelhecimento. O ponto que gostaria de assinalar, para concluir, é o dilema que esses modelos colocam para um discurso politizado em favor da atenção às necessidades dos idosos homossexuais.

Consideremos, a título de ilustração, um documento intitulado *Outing Age* produzido por pesquisadores e ativistas homossexuais norte-americanos, ligados ao Instituto de Políticas Sociais da Força-Tarefa Nacional Gay e Lésbica (Cahill, South e Spade, 1999). Ele articula suas reivindicações a partir de alguns supostos centrais que também são caros às narrativas-mestras do desenvolvimento da identidade homossexual, de que tratamos atrás: 1º os idosos GLBT (registro mais adequado à “política queer de coalizão”) têm carências e necessidades singulares e especiais, devido à peculiaridade de sua orientação sexual; 2º a maior parte dos idosos GLBT mantém sua identidade sexual em segredo, vive “no armário”, marginalizada ou excluída da comunidade gay institucionalizada (que também os discrimina) e em estado de isolamento social; 3º à medida que envelhecem, os idosos GLBT só podem contar com o amparo da agências de assistência social – espaços do “heterossexismo institucionalizado” que não podem lhes oferecer acesso adequado aos serviços e benefícios de que necessitam.

Para o discurso politizado, é estratégico atualizar a concepção da velhice como um período de declínio, perdas, marginalização e sofrimento, que foi muito importante para a legitimação dos direitos dos idosos e a institucionalização de mecanismos de proteção social aos mais velhos, cujo marco foi a instituição do direito à aposentadoria (Simões, 2000). Ao mesmo tempo, essa construção precisa abrir

algumas concessões a outro conjunto de representações do envelhecimento, que, considerando a ênfase no declínio e nas perdas um sustentáculo da própria estigmatização dos mais velhos, procuram dar lugar a discursos e imagens mais “positivos”, que tratam de sublinhar as vantagens e os enriquecimentos que a maturidade traz (Debert, 1999), bem como o papel ativo que muitos gays mais velhos desempenham, no presente, em várias associações e iniciativas ligadas ao movimento homossexual. Com isso, porém, a imagem do idoso GLBT carente vai ficando cada vez mais embaçada, ou simplesmente desaparece (Cohen, 1994). No documento em tela, isso pode ser apreciado na inserção dos “perfis” de duas lideranças homossexuais de mais idade – um homem de 63 anos, branco, e uma mulher de 77 anos, afro-americana – cada qual relatando suas respectivas trajetórias como militantes e defensores dos direitos gays. Cada perfil é acompanhado de uma fotografia, que os estampa sorridentes e bem-dispostos – ele de terno e gravata; ela de bata, chapéu e colar “étnicos”.

Retornamos, pois, ao entrecruzamento tenso entre antigas e novas convenções sobre periodização da vida, envelhecimento e velhice, através das quais se movem e se pensam os homens mais velhos que gostam de pessoas do mesmo sexo. Um desafio maior que se abre é, pois, o de explorar a sexualidade e o erotismo enquanto dimensões privilegiadas para pesquisar as arenas políticas constituídas por essas disputas contemporâneas em torno das narrativas legítimas e dos investimentos identitários que envolvem a relação entre corpo, envelhecimento e subjetividade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, H. 1970. Personal change in adult life. In: *Sociological work: method and substance*. Londres: Allen Lane The Penguin Press.
- Cahill, S., South, K. e Spade, J. 1999. *Outing age: public policy issues affecting gay, lesbian, bisexual and transgender elders*. The Policy Institute of the National Gay and Lesbian Task Force.
- Cohen, Lawrence. 1994. Não há velhice na Índia: os usos da gerontologia. In: Debert, G., org., *Antropologia e velhice: textos didáticos*. Campinas, IFCH-Unicamp.

Cohler, Bertram J. e Galatzer-Levy, Robert M. 2000. *The course of gay and lesbian lives: social and psychoanalytical perspectives*. Chicago: The University of Chicago Press.

Dank, Barry. 1971. Coming out in the gay world. *Psychiatry* 34: 60-77.

Debert, Guita G. 1999. *A reinvenção da velhice*. São Paulo: Ed. da Usp/Fapesp.

Elias, Norbert. 2001. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Featherstone, Mike. 1994. O curso da vida: corpo, cultura e imagens do processo de envelhecimento. In: Debert, Guita G., (org), *Antropologia e velhice – Textos Didáticos*. Campinas: IFCH-Unicamp, p.49-71.

Featherstone, Mike e Hepworth, Mike. 2001. Envelhecimento, tecnologia e o curso da vida incorporado. In: Debert, Guita G. & Goldstein, Donna, orgs. 2000. *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo: Sumaré.

Friend, Richard A. 1980. Gay aging: adjustment and the older gay male. *Alternative Lifestyle*, 3(2), 231-248.

Gagnon, J. e Simon. 1973 W. *Sexual conduct: the social source of human sexuality*. Chicago: Aldine.

Giele, J. e Elder, G. H. 1998. The life course mode of inquiry. In: Giele, J. e Elder, G. H., org., *Methods of life course research: qualitative and quantitative approaches*. Londres: Sage.

Goffman, Erwin. 1968. Stigma. *Notes on the management of spoiled identity*. Londres, Penguin Books.

_____. 1976. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Perspectiva.

Goldenberg, Myrian, org., 2002. *Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record.

Gray, H. & Dressel, P. 1985. Alternative interpretations of aging among gay males. *The Gerontologist*, 25(1), 83-87.

Gulette, M. G. 1988. *Safe at last in the middle years. The invention of midlife progress novel*. Berkeley: University of California Press.

Hall, Stuart. 1998. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora.

Hall Carpenter Archives/ Gay Men's Oral History Group. 1989. *Walking after midnight.: gay men's life stories*. Londres e Nova York: Routledge.

Katz, S. 1996. *Disciplining old age: the formation of gerontological knowledge*. Charlottesville e Londres: University Press of Virginia. IDEM

Kimmel, Douglas C. 1978. Adult development and aging: a gay perspective. *Journal of Social Issues*, 34(3): 113-130.

_____. 1979. Life-story interviews of aging gay men. *International Journal of Aging and Human Development*. 10(3): 239-248.

Laner, M. R. 1978. Growing older male. Homosexual and heterosexual. *The Gerontologist*, 18(5), 496-501.

Lee, John Alan. 1987. What can homosexual aging studies contribute to theories of aging? *Journal of Homosexuality* 13, 4, summer, 43-71.

Mannheim, Karl. [1952] 1982. O problema sociológico das gerações. In: Foracchi, M. M., org., *Mannheim: Sociologia*. São Paulo: Ática.

McIntosh, Mary. 1968. The homosexual role. *Social Problems*, 16: 182-192.

Minigerode, F. A. 1976. Age-status labeling in homosexual men. *Journal of Homosexuality* 1: 273-276.

Plummer, Kenneth. 1975. *Sexual stigma: an interactionist account*. Londres: Routledge Keegan & Paul.

Plummer, Kenneth. 1983. O tornar-se gay: identidades, ciclos de vida e estilos de vida no mundo homossexual masculino. In: Hart, J. e Richardson, D., (orgs.) *Teoria e prática da homossexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 127-150. IDEM

_____. 1995. *Telling sexual stories: power, change and social worlds*. Nova York: Routledge.

Ricoeur, Paul. 1971. The model of the text: meaningful action considered as text. *Social research* 38: 529-562.

_____. 1977. The question of proff in Freud's psychoanalytic writings. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 25: 835-872.

Simon, William e Gagnon, John. [1984] 1999. Sexual scripts. In: Parker, R. e Aggleton, P., (orgs.) *Culture, society and sexuality: a reader*. Londres: UCL Press, 29-38.

Simões, Júlio Assis. 2000. Entre o lobby e as ruas: movimento de aposentados e politização da aposentadoria. Tese de Doutorado, Campinas, IFCH-Unicamp.

Vance, Carole. 1991. Anthropology rediscovers sexuality: a theoretical comment. *Social Science and Medicine*, 33(8).

Weinberg, M. e Williams, C. J. 1974. *Male homosexuals: their problems and adaptations*. Nova York: Penguin Books.

INICIANDO A PESQUISA: O TRAJETO EM BUSCA DE INFORMANTES

LUIZ FERNANDO NEVES CÓRDOVA

Eu não teria coragem de dizer que sou cidadão, porque a verdade é que, após todos esses anos de confusões e fingimentos, nem ao menos sei mais o que sou.
(Aguinaldo Silva¹)

Pretendo com este texto descrever a forma como fui encontrando os sujeitos que seriam entrevistados para a produção de uma tese sobre trajetórias e vivências de homossexuais de diferentes gerações na cidade de Florianópolis.¹ Entendo que ao identificar, através de suas falas, alguns dos espaços de sociabilidade dos homossexuais que entrevistei, foi possível compreender os modos de vidas destes sujeitos, suas experiências e os repertórios pelos quais descrevem, explicam e interpretam o mundo em que vivem. A visibilidade tem sido a principal estratégia, proposta e implementada por ativistas homossexuais, para diminuir o preconceito e a violência dele derivada, contra gueis e lésbicas, a partir da demonstração pública da diversidade sexual humana.

A emergência de trabalhos sobre homossexualidades, apoiados num entendimento da história recente e que os situam dentro de um contexto mais amplo, possibilitam a compreensão das representações que muitas vezes fazem com que os homossexuais se afastem do convívio com as pessoas que lhe são próximas, acabando por criar outras redes de sociabilidade que muitas vezes os colocam em situações de vulnerabilidade. O gueto é entendido por alguns ho-

mens e mulheres homossexuais como um lugar de opressão. Uma opressão social, cultural, econômica e política.

Ao pensar as homossexualidades como um fenômeno cultural, a partir de uma reflexão crítica interdisciplinar, torna-se impreterível situá-las numa época e dentro de um espaço sociogeográfico. Entretanto, foi munido de instrumental disciplinar oferecido pela psicologia que assumi o papel de pesquisador, ao mesmo tempo em que continuava a circular pelos espaços homossexuais. Na medida em que comecei a problematizar a questão das vivências homossexuais, foi preciso aprender a ouvir detidamente o que os próprios homossexuais tinham a dizer. Comecei, então, a anotar em diário de campo algumas histórias e situações vistas e ouvidas *in loco*, e comecei a trazer fatos observados para o plano do discurso. Neste sentido, parece que o conceito marxista de *práxis* talvez seja o que melhor expresse o fato de teoria e prática constituírem, na ação, uma unidade cujos elementos só se distinguiriam em termos de análise.

Os estudos sobre os significados locais das homossexualidades podem contribuir para a compreensão das mudanças socioculturais que ocorrem no mundo moderno. Florianópolis, a capital do Estado de Santa Catarina, costumeiramente é considerada por muitos gues e lésbicas como um lugar privilegiado para o exercício de uma mínima liberdade sexual. Seu nível de urbanização garante um relativo anonimato e contatos relativamente impessoais, favorecendo a criação de espaços onde se possa encontrar outros homossexuais e estabelecer um "mundo" social. Outros, no entanto, acham a cidade ainda bastante conservadora.

Uma das primeiras constatações da pesquisa foi perceber que Florianópolis é, sem dúvida, uma cidade de muitas contradições e onde têm ocorrido profundas e rápidas transformações sociais. Os exemplos a seguir servem para ilustrá-las. Em primeiro lugar, um discurso da esfera religiosa ainda bastante preconceituoso. Foi no ano de 1998, no apagar das luzes do século XX, durante a Campanha da Fraternidade, enfatizando a idéia de família, que deparamos com uma frase² em que o então arcebispo de Florianópolis, Dom Eusébio Sheid, afirmava que "gay é um ser pela metade". Outro exemplo está ligado à "nova" vocação da ilha, o turismo. Aconteceu durante o verão de

2003,³ onde turistas paulistas alugaram, por telefone, uma casa na Lagoa da Conceição. No dia marcado apareceram seis homens que tiveram uma certa dificuldade mas convenceram dona Ondina, uma manezinha⁴ de quase 70 anos, que de fato eles eram três casais.

Estes pequenos fatos demonstram que há, em Florianópolis, uma constante interação entre a tradição e as novidades da modernidade, um choque cultural que ressalta a existência de várias realidades.⁵

Outros exemplos ilustrativos desta ambigüidade são algumas das histórias com que tenho deparado enquanto psicólogo de uma "delegacia de mulher". São exemplos que demonstram a impossibilidade de se falar numa "única" homossexualidade. Elas são múltiplas. É interessante dizer que a palavra homossexual ainda está muito ligada, ou restrita, ao discurso classificatório médico e acadêmico, sendo poucos os homossexuais das camadas populares que assim se auto-identificam. Apenas a partir da década de 80, talvez como consequência da epidemia de AIDS, é que esta categoria passou a ser mais problematizada, especialmente nas camadas médias da população. Isto ficou evidente no momento em que atendia um cidadão, oriundo das camadas populares, acusado de agredir fisicamente a sua irmã. Ele negava os fatos e se defendia dizendo que seus familiares não o aceitavam pois ele era um "homem sexual" e, acima de tudo, "aidético". Apesar das transformações que vinha efetuando em seu corpo, buscando um aspecto mais feminino, ele não se identificou enquanto travesti, mas insistentemente falava de si como um "homem sexual". Este homem não se via como agressor, mas como vítima e parece que aí se reconhecia enquanto cidadão. Um discurso aprendido, possivelmente, junto àqueles que o apoiavam com relação à AIDS. Penso que cenas como esta ajudam a compreender como tais conceitos ainda não pertencem ao linguajar da maioria da população brasileira.

No primeiro semestre de 2000 atendi um caso que, à primeira vista, parecia tratar de mais uma "queixa de mulher". Cláudia tinha a aparência de uma mulher bonita, com trejeitos bastante femininos e se dizia vítima da violência praticada pelo seu companheiro. Logo no início, no entanto, ficou claro que se tratava de uma travesti e que, portanto, legalmente não poderia ser atendida naquela delegacia. A

vítima trabalhava como doméstica e, segundo disse, nunca havia feito *calçada*.⁶ Morava com seu companheiro num apartamento alugado, num bairro da capital e haviam brigado por motivos de ciúme. Depois de um atendimento individual, onde várias questões foram levantadas, foi realizado um atendimento para o casal. Meses depois, Claudia voltou ao DP solicitando se eu poderia ajudá-la a se tornar "mais" mulher. Procurou-me para aconselhá-la, pois gostaria de fazer algo "científico", de preferência com acompanhamento médico e psicológico.

Um terceiro atendimento realizado e que não exigia o envolvimento dos policiais daquela instituição foi o de uma mãe que buscava orientação no sentido de auxiliá-la a lidar com a filha. Elizabete era uma garota que recentemente havia completado 18 anos e que, desde garotinha, não aceitava seu sexo biológico e afirmava ser um rapaz, alegando, inclusive, que possuía um pênis interno que às vezes aparecia, às vezes desaparecia. Desde os 11 anos só se vestia com roupas consideradas masculinas e, segundo a mãe que a considerava "bem pouco feminina", disfarçava os seios, amarrando-os com sacos plásticos. Ela já tinha levado a filha a diversos médicos, na esperança que eles a convencessem da sua "condição" de mulher. Naquele momento, ela estava realizando uma série de exames sobre a quantidade que a filha possuía de hormônios masculinos e femininos. Já havia consultado neurologistas, psiquiatras e psicólogos, sendo que um destes, que trabalhava com regressão, afirmara que "em outra vida ela teria sido um homem". Este fato fez com que Elizabete, conhecida e tratada por todos como Paulo, decidisse que se, ao final dos exames, os médicos não a considerassem um homem e extraíssem seus seios, ela mesma o faria, cortando-os com uma faca. Esta ameaça foi um dos fatores que levou a mãe ao DP, o outro era que Paulo/Elizabete estava vivendo com uma moça de apenas 16 anos em sua residência. Ao falar com a mãe da outra garota obtivera a resposta de que elas se amavam e podiam viver juntas, e, que assim era menos uma boca para essa alimentar.

A mãe de Elizabete/Paulo não parecia estar preocupada com a orientação sexual de sua filha, mas com o fato da própria não aceitá-la e pensar em se mutilar. Também a preocupava a convivência com

uma menor dentro de sua casa, mesmo que fosse com o consentimento da família. Buscava uma orientação legal em como lidar com estes fatos.

Estes episódios, ilustrados com casos do cotidiano de uma delegacia de polícia, servem para demonstrar algumas das situações discriminatórias que encontramos na sociedade. Se estas pessoas não tiveram guarida numa delegacia de polícia que se propõe a realizar um trabalho diferenciado,⁷ é possível imaginar como seriam recebidas numa delegacia comum. Certos da discriminação a que iriam estar sujeitos, provavelmente jamais para lá se dirigiriam. No caso do "homem sexual", ele não teria a sorte da escolha, pois estava sendo intimado a comparecer na delegacia, então, teria que se submeter e ouvir calado os comentários emitidos pelos policiais e, talvez, pelos demais usuários dos serviços oferecidos pelo DP.

Antes de qualquer coisa, preciso deixar claro que violência é uma categoria analítica que não foi foco de minha análise, no entanto, por tratar-se de uma categoria que apareceu no campo de pesquisa, é importante afirmar que, além de ser um conceito polissêmico, o grau de exposição a atos violentos separa de maneira bastante nítida os diferentes segmentos agrupados na genérica categoria de "homossexuais" (gueis, lésbicas, travestis, transexuais, transgêneros, etc.). Sérgio Carrara (2001, p. 02) aponta que "a violência que atinge travestis, sobretudo os que participam dos circuitos da prostituição, é bastante diferente da que tende a vitimar outros homossexuais, particularmente os que não exibem publicamente os sinais de sua *diferença*".⁸ Outro fato, este indiscutível, é que grande parte das agressões a que estão sujeitos os homossexuais, não são sequer comunicadas às pessoas mais próximas, muitas menos a uma delegacia de polícia. Adentrar nestas questões parece, no entanto, de fundamental importância, não somente para ampliar a discussão teórica sobre homofobia mas, sobretudo, a discussão sobre a própria experiência homossexual.

Estes casos, contudo, foram apresentados como ilustrativos da situação de desigualdade de oportunidades a que estão sujeitos particularmente aqueles segmentos da população considerados minorias. O que realizei foi uma pesquisa sobre as homossexualidades,

procurando mostrar as especificidades de algumas experiências homossexuais, de sujeitos de diferentes gerações, na Ilha de Santa Catarina nos últimos 40 anos. Sem a pretensão de abranger toda a complexidade do tema, procurei pontuar alguns aspectos que pudessem ajudar a compreender e a estabelecer uma perspectiva de diálogo entre a academia e a militância política.

Ao demonstrar familiaridade com o meu objeto de reflexão, precisei falar do meu lugar e da possibilidade de também relativizá-lo. Despir-me da fantasia de ser membro de alguma tribo urbana e estranhar regras sociais familiares, evitando, assim, que esse conhecimento se constituísse num impedimento para a realização do meu trabalho. A realidade, tanto a exótica quanto a familiar, passava pelo filtro do meu olhar e a interpretação tornava-se uma "mistura" das informações obtidas, com minhas experiências e minha própria subjetividade, como pesquisador. Se não consegui manter uma distância física dos entrevistados, tenho clareza que procurei um distanciamento psíquico e simbólico que me permitisse a construção de um diferencial necessário para traduzir num texto o que pude ver e ouvir.

Como venho circulando e participando dos "pedaços"⁹ GLS de Florianópolis há muito tempo, parece que fica redundante falar que realizei uma "observação participante". No papel de observador, mais do que de participante, tenho certeza que deparei com histórias e fatos que exigiram uma observação muito atenta, para que pudesse interpretá-los. Observei os pedaços por onde circulam os gueis e as lésbicas entrevistadas, além dos seus próprios espaços domésticos. Desenvolvi olhares e escutas para além da circulação pelos espaços homossexuais.

O objetivo deste trabalho foi apresentar a maneira como fui encontrando os sujeitos de minha pesquisa de doutoramento. Hélio Silva (1993, p.139) já lembrava que, devido à amplitude do universo, uma das tarefas que mais exigem esforço dos pesquisadores é justamente saber por onde começar, ou qual a melhor maneira para ter acesso ao nosso objeto. O autor lembra que "talvez o bom começo seja aquele que se demonstrou possível". Nessa perspectiva, no dinamismo do campo, é que fui me deparando com gueis, lésbicas e travestis que resolvi entrevistar.

FESTAS: PARTICIPANDO E OBSERVANDO

Na procura de meus informantes participei de algumas festas organizadas por mulheres, em diferentes localidades da Ilha.

ANIVERSÁRIO NO CAMPECHE

A primeira festa a que fui convidado seria para um churrasco em comemoração do aniversário de uma amiga. O convite partiu de sua companheira com o alerta de que, provavelmente, seria o único homem presente e se desejasse poderia levar algum amigo. A festa iria acontecer na residência do casal, na praia do Campeche, no dia 20 de junho de 2003.

Ao chegar no local, fiquei surpreso ao deparar-me com um irmão da aniversariante acompanhado de sua esposa e de um filho de 18 anos, também homossexual. Devo esclarecer que esta surpresa se refere ao fato de, até então, acreditar que seria o único homem presente na festa, e não pelo fato do irmão circular entre as amigas de sua irmã lésbica. Este senhor já havia se declarado "simpatizante" e a relação de sua esposa com a irmã sempre foi muito cordial. O filho, que entrevistei mais tarde, só recentemente assumira a sua homossexualidade para os pais e, além do choque esperado, ouviu orientações no sentido de que não precisaria escrachar e que poderia ser discreto como alguns amigos da tia, inclusive citando nomes. Este casal possui mais dois filhos que não foram à festa, por motivos outros que não a discriminação.

O irmão da aniversariante é policial militar e gosta muito de cozinhar. Ele acabou ficando responsável por assar a carne enquanto sua esposa, uma das mais animadas, conversava e se distraía com as outras convidadas. Com algumas ela demonstrava certa intimidade, como se já as conhecesse há muito tempo. O sobrinho também parecia muito à vontade, dançava com as mulheres e era o responsável por colocar as bebidas que chegavam para gelar e também cuidava para que todos estivessem com alguma bebida. Isto no início, pois logo todos começaram a se servir sem formalidades.

Uma das garotas presentes estava responsável pela música. Não havia muitos discos disponíveis, pois ficou evidente que havia

sido realizada uma pré-escolha do que se iria ouvir. Os discos eram em sua maioria de MPB, especialmente de cantoras consideradas ou tidas como lésbicas. Após ser servido o churrasco, as músicas escolhidas eram um pouco mais animadas para que o pessoal dançasse. Houve um revezamento de "djs", onde cada qual colocava a música de sua preferência, sempre procurando um ritmo mais dançante. Neste momento, os cantores passaram a ser incluídos, inclusive os sertanejos. Uma das músicas selecionadas e que provocou uma certa euforia com alguns risos e piadinhas era cantada por Ney Matogrosso e afirmava em seu refrão "porque eu sou é homem, porque eu sou é homem. E como sou". Tratava-se, naturalmente, de uma brincadeira e neste ritmo, entre danças, cantorias e muita bebida, a festa se estendeu até mais ou menos quatro horas da manhã.

Observando a movimentação das mulheres presentes pude constatar aquilo que os autores gostam de afirmar, que as lésbicas possuem uma tendência a se acasarem. A maioria das convidadas era casada, e pelo menos duas das solteiras me confessaram que gostariam de estar casadas. O próprio casal de anfitriãs já morava junto há quase 10 anos, sendo quatro anos neste mesmo local. A festa, neste sentido, caracterizou-se como uma grande confraternização de casais, com alguns amigos solteiros. No entanto, era somente na hora em que alguém colocava uma música mais lenta que se percebia quem estava com quem, pois do contrário as pessoas circulavam livremente pela casa, conversando ora com uma, ora com outra. Pouco observei daqueles casais de lésbicas que ficam grudadas uma na outra e que são tão comuns nos "guetos" gueis. Quando a música era mais agitada ou dançante, formava-se um pequeno grupo no salão improvisado. Quase ao final foi feita uma roda de samba e de carnaval.

As mulheres presentes na festa eram, no geral oriundas de camadas médias da população, com curso universitário completo, profissionalmente independentes e brancas (apenas duas convidadas eram negras). Havia uns sete casais de lésbicas, umas três ou quatro solteiras e, além da cunhada da aniversariante, havia mais duas amigas heterossexuais. Os homens presentes também tinham o mesmo perfil sócio-econômico e eram o irmão heterossexual e mais três gueis:

o sobrinho, eu e um amigo que, morando perto dali, veio se reunir aos convidados.

ANIVERSÁRIO NA VARGEM GRANDE

Para a comemoração do aniversário de uma outra amiga foi organizado um "cozido" para ser servido à hora do almoço, do dia 21.06.03. Esta reunião ocorreu em um condomínio, na Vargem Grande, norte da ilha. A aniversariante morava no local com a sua companheira há três anos e não eram raras as festas organizadas por elas, quase todas para uma comunidade GLS. Nesta festa não foi diferente, pois apesar do predomínio de lésbicas, havia muitos gueis e simpatizantes. A hora marcada para a chegada dos convidados foi em torno da uma da tarde, mas bem antes disso já começaram a aparecer algumas pessoas. O primeiro casal a chegar, com algumas horas de antecedência, foi de dois homens, um deles responsável por fazer a comida.

Por volta das 12:00 horas já havia um número significativo de convidados e foi colocado no fogo o "cozido". Enquanto corria uma cuia de chimarrão, uma das presentes preparava uma caipirinha de vodka e a aniversariante começava a cantar num aparelho de videokê. Esta brincadeira envolveu um certo número de convidados que se revezavam ao microfone. Alguns apenas conversavam e havia um terceiro grupo que se "refugiava" no interior da casa e que estava centrado na mãe de duas das lésbicas convidadas.

Somente na hora em que foi servido o almoço é que todos os presentes ficaram no mesmo ambiente. Cada um se servia no grande "panelão" e escolhia um lugar para sentar. Houve um comentário geral sobre a excelência do trabalho do "gourmet" e do sabor apetitoso do "cozido". Apesar de estarmos na hora da refeição houve muitas brincadeiras entre todos. Na continuação, algumas pessoas voltaram a cantar, enquanto outras organizavam um bingo, com prêmios trazidos pelos convidados.

Esta brincadeira, o bingo, foi a grande sensação da festa. A jovem senhora que cantava os números estava assessorada pelo rapaz que cozinhou. Eles procuravam animar os participantes acrescentando frases de efeito político entre as várias rodadas, por exem-

plo, citavam palavras de ordem como “fora o FMI”, “não à ALCA”, “pela diversidade sexual”, etc. Com o microfone na mão eles incentivavam a comunidade a participar do bingo sem, contudo, explicitar o convite: falavam do grande bingo que estava acontecendo, dos prêmios que iriam correr e que todos podiam chegar, no entanto, deixavam claro que se tratava de uma brincadeira. Algumas pessoas que passavam pela rua olhavam e continuavam andando sorrindo e comentando tais “palhaçadas”.

Esta reunião aconteceu praticamente durante todo o dia e em espaço aberto. Aparentemente o comportamento dos presentes se mostrou muito pouco reprimido socialmente, pois por várias vezes pude observar homens e mulheres dançando juntos, homens dançando com homens e mulheres dançando com outras mulheres. Isto sem esquecer dos longos beijos apaixonados que vi sendo trocados em público.

FESTA NO SAMBAQUI

Esta festa aconteceu no dia 28 de junho, o dia do “orgulho guei”. Quando me convidaram para participar desta reunião pensei que iríamos justamente comemorar esta data, no entanto, estando lá pude observar que pouquíssimas pessoas presentes, inclusive as organizadoras, tinham conhecimento do seu significado. Algumas já tinham ouvido falar do “dia do orgulho” e das “paradas” gueis, mas não haviam realizado qualquer relação entre a data e o evento. A festa seria apenas para reunir amigos, homens e mulheres que tinham em comum a mesma orientação sexual, não possuindo qualquer conotação política.

As mulheres que organizaram a festa eram as proprietárias do local. Trata-se de um bar aberto à comunidade e que é muito frequentado por moradores pertencentes às camadas populares do Sambaqui, como pescadores e pedreiros, por exemplo. No local também funciona um pequeno armazém. No dia da festa elas encerraram o atendimento para os fregueses da comunidade às 19:00 horas, para receberem os convidados a partir das 20:30.

Como eu já tinha por objetivo realizar observações do local, fui o primeiro a chegar, acompanhado de uma amiga simpatizante e do

amigo que havia me convidado e que também ajudara na organização da festa. O inusitado foi que, ao chegar no bar, o amigo sugeriu que estacionasse meu carro atrás do estabelecimento, num estacionamento improvisado e escondido de vistas curiosas. Ao sair do carro já se adentrava na cozinha, pelos fundos. Desta maneira entraram a maioria dos convidados. A sensação que tive foi semelhante àquela sentida quando, em criança, fazia algo proibido. Os carros que não puderam ficar neste “esconderijo” por falta de espaço, acabaram ficando numa rua lateral. Nenhum deles na frente do bar.

Este bar foi adaptado a partir de reformas realizadas numa antiga casa de moradia. As peças que provavelmente correspondiam a um quarto e a uma sala foram transformadas num único salão onde se localizam o balcão e algumas banquetas, o frigorífico para as bebidas e mesas de PVC com cadeiras para atendimento aos fregueses. O “mercadinho” está situado no que seria uma antiga garagem, agora integrada ao salão principal, mas com um desnível de piso. Esta diferença no assoalho, um degrau, parece delimitar os espaços de circulação no local. Junto às mercadorias há, ainda, duas máquinas de fliperama, que também permaneceram desativadas durante a festa. Nesta noite foram colocadas algumas cadeiras e mesas no local.

Com a chegada do pessoal, formaram-se duas grandes mesas. Uma, perto de onde eu estava e poderia identificar seus componentes como pertencentes às camadas médias da população, com curso universitário, brancos, gueis, lésbicas e a única simpatizante presente. Uma outra mesa ficou no nível mais baixo, no armazém, e era formada basicamente por mulheres oriundas das camadas populares, não universitárias, não tão brancas. Havia um único guei, negro, entre elas. Assim, compareceram à festa três psicólogos, uma historiadora, um pedagogo, uma secretária, duas frentistas de posto de gasolina, balconistas, técnicas de enfermagem, entre outros. Uma advogada circulou por entre as duas mesas até resolver permanecer na segunda com a sua namorada, que trabalha numa loja como balconista e é jogadora de futebol.

Esta advogada foi uma das mulheres que mais cantou no videokê, seu repertório incluía músicas românticas e algumas sertanejas. Aliás, este estilo musical pode ser considerado característico

desta festa, sendo a música "Ajoelha e Chora" a mais cantada e aquela que fez com que um grande número de pessoas começasse a dançar. Somente mulheres cantaram, dos poucos homens presentes apenas dois se limitaram a dançar com as mulheres.

Em torno das 22:00 horas foi servido o jantar que se constituiu de um rizoto acompanhado de saladas, especialmente folhas verdes. Estes pratos foram preparados pela companheira de uma das donas do bar. Também foi servido um prato à base de polenta que foi encomendado junto a um *bistrô* que funciona naquelas redondezas. Este *bistrô* pertence a duas lésbicas que fazem parte do grupo de conhecidas das donas do bar, sendo que uma delas participou da festa. Esta senhora, com mais ou menos 50 anos, deu um show à parte quando começou a cantar antigas canções brasileiras. Acredito que o reconhecimento da qualidade da voz e do repertório foi unânime, mas a sensação que tive foi que o outro grupo presente ainda preferia as músicas rancheiras. Dava um "clima" de festa mais animada.

Uma outra característica que diferenciava os dois grupos presentes era a presença de fumantes, enquanto que na primeira mesa apenas quatro pessoas fumavam, na segunda a maioria dos membros consumiam muito cigarro. Devido à falta de ventilação no ambiente e o incômodo que estavam causando aos não-fumantes, um guei e a simpatizante passaram a fumar fora do salão, em frente ao bar. Este movimento incomodava uma das responsáveis pela festa, pois ela, disfarçadamente, ia e fechava a porta. A impressão que dava é que ela não queria que a vizinhança ouvisse o barulho ou, vendo a porta aberta, resolvesse entrar. Aqueles que saíam, quando voltavam, diziam que no bar ao lado havia muitos homens que estavam cuidando do que se passava por ali. Estavam sempre olhando para o bar, talvez curiosos, talvez chateados por não terem sido convidados. Tanto o guei quanto a simpatizante disseram que preferiam estar no bar ao lado, pois lá havia "homens". Apenas uma vez a porta foi aberta por um dos moradores da redondeza, um garçom de uma petisqueria da comunidade, que olhou, fez uma cara de admiração e a fechou.

Esta festa acabou cedo e, segundo as responsáveis, correspondeu às expectativas. No final uma delas disse que iria fazer as contas para ver se tinha tido lucro e provavelmente logo organiza-

riam outras festas. A proprietária do *bistrô* também aproveitou a ocasião e convidou algumas pessoas para aparecerem no seu estabelecimento.

Dentre os participantes desta reunião, esta mulher chamou a minha atenção e a procurei no intuito de entrevistá-la, porque soube que era natural de Florianópolis e pertencia a primeira geração, aquela que, inicialmente, estava tendo mais dificuldade para pesquisar. Apesar de bastante receptiva, recusou-se a dar entrevistas, assim como sua companheira.

APRESENTANDO OS SUJEITOS DA PESQUISA

Acredito que, ao apresentar meus sujeitos, vou tornando claro o cuidado em construir uma alteridade e os impasses da observação participante, onde se pode confundir pesquisador e pesquisado. Este movimento de aproximação/distanciamento foi contínuo, tendo a reflexão acadêmica e a escrita do diário de campo ajudado no exercício de estranhamento. Algumas situações vivenciadas na pesquisa foram realmente estranhas, já que entrevistei um dos informantes na favela mais violenta da cidade, onde nunca estivera, também tive a oportunidade de acompanhar um pouco da vida de travestis e de uma lésbica que trabalha numa boate e faz programas sexuais com homens.

O perfil dos informantes: foram entrevistados nove homens, dentre eles três travestis, e sete mulheres.

Quanto à *faixa etária*: os homens e mulheres homossexuais entrevistados possuíam idades distribuídas entre a faixa de 18 a 71 anos. A arbitrariedade da distribuição dos sujeitos em três gerações ocorreu mais pela vivência de determinados episódios do que pelo distanciamento etário.

Quanto à *procedência*: observou-se um predomínio de entrevistados que são naturais de Florianópolis (ou naturais da Ilha de Santa Catarina), e apenas quatro sujeitos são oriundos do interior do estado. Nenhum dos entrevistados veio de outro estado da Federação.

Quanto à *residência*: a maioria dos informantes reside em Florianópolis, no centro ou espalhados pelo interior da ilha ou em sua parte continental. Um homem e uma mulher residem na cidade de

São José, que é um município que emenda com Florianópolis, sendo esta o centro de uma área de conturbação que agrega também as cidades de Biguaçu e Palhoça.

Quanto ao *nível de escolaridade*: a maioria dos entrevistados cursou o equivalente ao ensino médio.

Quanto à *atividade profissional*: os entrevistados exerciam distintas ocupações profissionais, sendo que um rapaz ainda estava estudando. Três informantes já se encontravam aposentados, um homem era policial civil e o outro se considerava autônomo, exercendo funções ora como vitrinista, decorador, ora como carnavalesco. A mulher aposentada sempre trabalhou como funcionária pública federal. Dois entrevistados também se denominaram autônomos, pois se encontravam trabalhando por conta própria, um homem em atividades de informática e uma mulher como proprietária de um bistrô.

De uma maneira geral, dá para afirmar que os informantes viviam de formas bastante diferenciadas. Assim, ao encontrar com o meu entrevistado mais idoso (71 anos), um carnavalesco que, na juventude, tinha fama de brigão, deparei-me com um senhor que vivia com uma criança de sete anos, que criava como filho adotivo, ou neto. Três das mulheres entrevistadas viviam com suas companheiras, sendo que duas também residiam com os filhos das companheiras. Uma dessas mulheres (55) é cabeleireira no centro da cidade e atende basicamente às camadas populares que circulam na região do Mercado Público. Tanto sua aparência física quanto suas vestimentas são, geralmente, bastante masculinizadas, o que parece não lhe trazer problemas de relacionamentos com seus clientes. Uma outra (48) ressaltou o seu envolvimento com drogas ilícitas (maconha, cocaína) durante o período em que circulava pelos guetos homossexuais. Hoje, casada com uma mulher há 18 anos, montou em sua residência um bistrô que tem se especializado no atendimento GLS, com um evidente predomínio do público lésbico. A terceira destas mulheres (23) vive com uma policial num condomínio do interior da Ilha e disse ainda desejar ter filhos, mas sua companheira se opõe à idéia. Sugeriu que, talvez, no intervalo entre este e um possível novo relacionamento, ela aproveite para dar vazão a este seu desejo.

Tabela nº 01: OS INFORMANTES

Gênero	Geração	Idade	Naturalidade	Local de nasc.	Residência	Escolaridade	Atividade profiss.
Homem	1ª	71	Laguna	-	Centro	Médio	Aposentado
Homem		63	Florianópolis	Ribeirão da Ilha	Santinho	Médio	Aposentado
Mulher		61	Florianópolis	Aeroporto	Não identificar	Médio	Aposentada
Mulher		55	Antônio Carlos	-	Barreiros/SJ	Médio	Cabeleireira
Mulher		53	Florianópolis	Centro	Sambaqui	Superior	Enfermeira
H. travesti		52	Florianópolis	Estreito	Chico Mendes	Fund.	Cabeleireiro
Mulher	2ª	48	Florianópolis	Centro	Ratones	Médio	Autônoma
Homes		46	Florianópolis	Centro	Kobrasol/SJ	Superior	Autônomo
Mulher		44	Florianópolis	Centro	Centro	Superior	Func. Pública F.
Homem		41	Florianópolis	Agrônômica	Monte Verde	Superior	Policial
H. travesti		38	Florianópolis	Centro	Centro	Médio	Cabeleireiro
H. travesti	3ª	26	Urbici	-	Monte Verde	Fund.	Cabeleireiro
Mulher		25	Chapecó	-	Vargem Grande	Superior	Garota de Programa
Mulher		23	Florianópolis	Coqueiros	Vargem Grande	Médio	Secretária
Homem		21	Florianópolis	Coqueiros	Coqueiros	Médio	Garçom
Homem		18	Florianópolis	Estreito	Estreito	Médio	Estudante
TOTAL							16

Dois homens e uma mulher moravam com a família, pais e irmãos. Estes dois homens são de gerações diferentes, sendo que um deles tem apenas 18 anos e só recentemente “assumiu” sua homossexualidade. Ao fazer a revelação de sua orientação sexual não encontrou resistência por parte de seus familiares e atribuiu este fato à constatação de que todos eles têm uma excelente relação com uma irmã de seu pai que é lésbica. No entanto, ressaltou que vários conhecidos na mesma faixa etária, ao “assumirem” para a família foram considerados doentes, “passando por uma fase difícil”, ou acabaram sendo expulsos de casa, por “persistirem nesta bobagem”. O outro homem (41) mora com os pais e uma irmã mais nova e toma muito cuidado para não expô-los ao contato com seus amigos ou namorados. Disse que teve uma época que precisou falar “abertamente” com os pais sobre sua sexualidade e encontrou muita resistência por parte de sua mãe. Que o pai “aceitou” o fato e nunca o discriminou, chegando a interferir na relação com a mãe e tornando mais fácil a convivência entre eles. Hoje são bons amigos que não perdem a oportunidade de irem juntos assistir aos jogos do Avaí, um dos clubes de futebol da cidade.

Há uma mulher (44) que, mesmo tendo uma namorada há muito tempo, ainda reside com sua mãe. Trata-se de uma escolha, pois não deseja deixar a mãe morando sozinha no centro da cidade. Esta mulher participou muito ativamente da abertura dos primeiros bares e boates dirigidos ao povo GLS. Disse que um dos momentos mais hilários que viveu foi a sua eleição como miss “sapatão”, diante de várias autoridades municipais, em um destes estabelecimentos locais.

Apenas dois homens e duas mulheres viviam sozinhos. Um destes gueis (63) se denominou “solitário”, mas durante os períodos em que fui visitá-lo pude observar que em sua casa há bastante movimentação de outros homens, especialmente de carteiro, entregadores de água, gás, etc. Disse-me, com uma certa malícia, ser adepto de qualquer *delivery*, deixando a entender que, ao menos em alguns casos, os contatos não se resumiam à entrega das mercadorias solicitadas. Este senhor falou de suas idas a bares, nas décadas de 60 e 70, e em algumas das brincadeiras que faziam, em particular uma paródia dos desfiles de maiôs, presentes nos concursos de mis-

ses. Este “concurso” denominado Miss Bangu contava apenas com a participação masculina e ocorria nos fundos de alguns bares do centro da cidade, sendo que geralmente o que dividia os espaços era uma simples cortina.

Uma mulher (53) que vivia sozinha também integrava o que chamei de primeira geração e se definia como “feminista e lésbica” ou “lesbo-feminista” e, apesar de não integrar nenhum grupo específico de militância, disse que era representante em Florianópolis de um “movimento” lésbico. Apesar de nunca ter se casado com um homem, ela possui uma filha que mora numa outra cidade e já tem dois netos que a visitam com certa regularidade. Falou num “circuito da lama” quando se referiu ao tempo em que “perdia noites” circulando de bar em bar, no que caracterizou como território homossexual.

O outro homem (46) que prefere morar sozinho residia na cidade de São José e disse que andava cansado da “mesmice” da noite guei da Ilha e por este motivo estava ficando mais em casa. Quando queria encontrar com “homens” ia numa sauna comum, perto de sua casa. Se eles não faziam “sexo” lá dentro, como é comum nas saunas gueis, sempre havia a possibilidade de marcarem um programa para mais tarde, sem as “frescuras” comuns dos homossexuais. Durante a entrevista vim a descobrir que este informante estava com AIDS.

A última entrevista realizada foi com uma senhora (61) que reside sozinha num dos balneários da região norte da ilha. Trata-se de uma mulher muito discreta e bastante espiritualizada, fazendo questão de chamar a atenção para o fato de finalmente, com a idade, poder ir escolhendo as companhias, as idas às festas, com quem dividir o seu tempo. Isto sem pressa, sem os arroubos da juventude. Comedida ao falar, tinha uma preocupação em não ser identificada ou deixar dicas que poderiam levar à identificação de outras pessoas. Informou que em sua juventude fazia parte da turma da “traça” e que fez muita festa na praia da Joaquina.

Uma garota (25) da terceira geração dividia apartamento com uma colega de trabalho e poderia ser descrita como *lesbian chic*. O dia que ela marcou para a realização da entrevista era véspera de alguns exames que precisaria realizar para, na semana seguinte, submeter-se a uma lipoaspiração e uma micro-cirurgia para corrigir “defeitos” nos

seios. Tudo imperceptível a olhos vistos, mas que não a deixavam satisfeita, especialmente nos momentos em que poderia fazer shows na boate em que trabalhava. Esta garota falou bastante de “casos” lésbicos existentes entre mulheres que se prostituem com homens. Isto a ponto de algumas das melhores casas de “shows” de Florianópolis proibirem a entrada de mulheres, se elas não estiverem em companhia de algum homem. Outro fator ressaltado por esta lésbica foi a violência física presente nos relacionamentos entre mulheres.

Das três travestis entrevistadas, apenas uma vivia com seu companheiro, sendo que as outras duas tinham namorados. A mais nova (26) coabitava com um homem há alguns anos e já trabalhara como empregada doméstica numa residência em Canavieiras, tendo trabalhado também como auxiliar de cozinha numa famosa boate no centro de Florianópolis, onde hoje funciona a Concorde, boate “guei” que ela disse não conhecer. Uma delas, da segunda geração (38), namorava um homem casado com uma mulher, o qual a visitava com frequência. Orgulhava-se de ser atriz e ter encenado algumas peças de teatro e feito TV. A outra, da primeira geração (53), mantinha um relacionamento amoroso com um senhor “solteiro” há mais de 24 anos. Já haviam morado junto, mas acabaram optando por viverem em casas separadas.

Das três travestis, apenas aquela com mais idade disse ter participado, na sua juventude, do circuito de prostituição. Segundo seus relatos, poucos conseguiram estudar por dificuldades como usar uniforme, ir ao banheiro, mas principalmente por sofrerem discriminação. Quando finalmente montaram seus salões de beleza passaram a se realizar como cabeleireiras.

As tabelas e comentários aqui apresentados sintetizam um pouco do perfil dos/as homossexuais entrevistados/as. São apresentados de maneira geral, apenas fornecendo elementos que informam sobre algumas de suas características. Trata-se de informações que, na verdade, ainda estão sendo trabalhadas.

CONCLUSÃO

Diferente do que imaginava no início, foi bastante difícil etnografar este grupo de pessoas. Elas não faziam parte de uma rede de ami-

gos, a maioria, aliás, nem se conhecia. Com alguns eu tive contato a partir do meu trabalho como psicólogo de uma delegacia de polícia especializada no atendimento à mulher; outros sujeitos foram indicados por amigos/as ou conhecidos/as. Um senhor, eu o descobri quando foi notícia em um jornal de grande circulação na cidade. Não foram todas as entrevistas que pude realizar nos endereços residenciais. Os territórios domésticos são locais supostamente mais “adequados” para tanto, mas precisei realizar algumas entrevistas em meu gabinete de trabalho.

Apesar de não estar prevista no cronograma da pesquisa, a participação em festas se constituiu numa atividade que me levou a muitas reflexões e outros tantos aprendizados, além de proporcionar momentos de lazer e de convívio com um grupo de amigos. Neste sentido, as idas nestas festas em especial se constituíram não somente num prazer, mas também na oportunidade de estabelecer relações e conhecer pessoas que poderiam vir a ser entrevistadas num futuro próximo. Nestes encontros também me deparei com gueis e lésbicas já entrevistados, podendo, assim, realizar observações bastante distintas daquelas feitas durante as entrevistas.

O objetivo de comparecer, observar e descrever estas festas, não foi outro senão apontar para a necessidade de se deixar claro sobre de que sujeitos falamos quando nos propomos a fazer uma pesquisa. Estes eventos falaram basicamente de lésbicas, de pedaços de um universo de socialização lésbico. As três festas aconteceram num período de tempo bastante próximo, menos de uma semana as separaram, no entanto parece que décadas as separaram. A última, por exemplo, parece ter acontecido antes de *Stonewall Inn*, o levante que aconteceu em Nova Iorque e que deu origem ao “*gay pride*”. A sensação era a de que alguém, talvez a polícia, poderia aparecer e acabar com a festa. A repressão parecia estar embrenhada no ambiente. Poucos sabiam que, naquela data, se comemorava o “dia do orgulho guei”. No domingo anterior quase um milhão de pessoas havia desfilado pelas ruas de São Paulo mostrando suas caras e, no Sambaqui, meia dúzia de homossexuais se escondia num bar.

As outras festas aconteceram de forma mais tranqüila, com uma aparente cumplicidade da comunidade em volta. Na Vargem Grande

a própria vizinhança ajudou na organização do evento, seja empurrando a mesa, seja fazendo o bolo da aniversariante. A praia do Campeche é considerada por muitos homossexuais como um reduto, um pedaço da cidade escolhido para abrigar muitos deles, especialmente mulheres. Não tendo havido participação da comunidade em torno, não houve também qualquer manifestação de estranhamento.

Florianópolis é sem dúvida uma cidade de contradições: uma cidade que muitos dizem ser um paraíso para os homossexuais. Uma cidade que não possui um grupo de militância organizado que aglutine mais do que meia dúzia de representantes mas que possibilita, por exemplo, que um grupo de mulheres se reúna com uma periodicidade mensal para assistir a uma sessão de cinema, com temática lésbica, no Museu da Imagem e do Som (MIS) do maior centro cultural da cidade (CIC). Por outro lado, se não participei de uma festa com predomínio masculino, durante a realização da pesquisa de campo deparei-me com um grupo de homens que se reúne semanalmente para discussões e planejamento de atividades beneficentes. Entre seus integrantes há um padre e a sede das reuniões é uma das muitas capelas da igreja católica espalhadas pela Ilha. Na contramão do que disse aquele monsenhor no ano de 98, do século passado.

Foi assim que encontrei com meus sujeitos.

NOTAS

¹ Esta é uma fala da travesti Eloína, no livro República dos Assassinos, de Aguinaldo Silva (1976, p. 105).

² Como o conceito de "geração" aqui utilizado não estabelece uma fixidez de critérios para a pertinência de seus membros, optei pelo agrupamento dos sujeitos em três grandes grupos: jovens, adultos, e de meia idade. Sirinelli (2002, p. 134), alerta que "a geração é de fato uma peça importante da *engrenagem do tempo*", mas que se deve compreender que há um padrão *elástico* que faz com que as histórias ritmadas pelas gerações se dilatam ou se encolhem "ao sabor da frequência dos fatos inauguradores". O uso do conceito de geração contribuiu, de acordo com o autor, para reabilitar o acontecimento como objeto de história e como instrumento de análise.

³ Jornal "A Notícia" de Joinville, 1998.

⁴ Jornal Diário Catarinense. Ano XVII, n. 6148, do dia 11/02/03.

⁵ Segundo o Dicionário da Ilha, de Fernando Alexandre (1994, p. 87) mané "é o morador nativo do interior da Ilha de Santa Catarina, matuto. Do tupi *ma'nema*, que significa farinha grossa, o comedor de farinha. Também pessoa ingênua e nome de um peixe". De acordo com Rial (2001, p. 19), nos últimos anos a afirmação "Eu sou Manezinho" passou a ser vista como emblemática, pois constitutiva de uma identidade socialmente positiva, afirmando com orgulho quem é o "verdadeiro Ilhéu". Aquele que "conhece os códigos e modos do lugar, que conhece principalmente a fala daqui". Um movimento

de resemantização, de alguém que é tolo, ignorante, para o seu contrário, ou seja, para alguém que guarda consigo algum traço exótico que o diferencia de qualquer outro morador de Florianópolis, ou seu visitante.

⁶ Um exemplo deste contraste está apontado em minha dissertação de mestrado onde procuro interpretar a convivência de casais de homossexuais com os demais moradores de uma comunidade rural do interior da ilha, vista como tradicional e conservadora. Ver CÓRDOVA, 2000.

⁷ Categoria nativa para falar de prostituição de rua.

⁸ O Setor de Proteção à Mulher de Florianópolis foi criado em 17 de setembro de 1985, conforme o decreto nº 19.273 de 11 de abril de 1983, e funciona no 6º Distrito de Polícia da Capital, juntamente com o Setor de Proteção ao Menor Infrator. Desde o início do seu funcionamento, tinha como objetivo oferecer um atendimento dito especializado para as "vítimas mulheres" e para os "menores infratores". O fundamento da existência desta "delegacia da mulher" é a sua opção por um atendimento dirigido "desde que as vítimas sejam mulheres". Por atendimento especializado, o subscritor da portaria disciplinadora entendia "a criação de um ambiente distinto, diferente, seletivo, distensionador, mediativo e conciliador", mas também punitivo. Isto atendia, em parte, às reivindicações de um movimento social feminista que exigia tratamento diferenciado à mulher, cansadas de ouvir piadas ou manifestações de desdém diante de suas queixas. Constrangimentos e humilhações que fazem com que, ainda hoje, as mulheres evitem ir às delegacias comuns relatar as violências sofridas. O atendimento especializado ficava assim, de acordo com o subscritor, voltado para crimes onde houvesse uma violência à intimidade e à liberdade de escolha da mulher, ou seja, aos crimes que tivessem sido cometidos em decorrência preponderante da *condição* da feminilidade ou da impossibilidade física de resistir à agressão, qualquer que fosse. O setor de proteção à Mulher se especializaria no atendimento e/ou combate à violência de qualquer natureza que fosse praticada contra a mulher, subjugada pela *condição* de ser mulher. A delegacia daria, assim, visibilidade ao fenômeno da violência denunciado pelas feministas, tratando-a como conduta criminosa.

⁹ Entre aspas no original.

¹⁰ No sentido proposto por Magnani (1900).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE, Fernando. *Dicionário da Ilha: falar & falares da Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis, Cora Coralina, 1994.

CARRARA, Sérgio & VIANNA, Adriana R. B. Relatório: *Homossexualidade, Violência & Justiça: a violência letal contra homossexuais no município do Rio de Janeiro*. Apresentado no II Encontro de Estudos de Gênero. Curitiba, 2001. mimeo

CÓRDOVA, L. F. Amor sem Vergonha – Trajetórias pessoais e vida conjugal entre gays e lésbicas na comunidade de Ratonés (Ilha de Santa Catarina). Dissertação. Mestrado em Psicologia. Florianópolis, UFSC, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Festa no Pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Hucitec/UNESP, 1998.

RIAL, Carmem S. de Moraes. Manezinho: de ofensa a troféu. Em: *Antropologia de Primeira Mão*. Florianópolis, UFSC/PPGA, 2001. nº 48

SILVA, Hélio. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará: ISER, 1993.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. Em: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janáina (coord.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 2002. 5 ed.

TRANSCENDENDO O GÊNERO: TRAVESTIS E TRANSEXUAIS

EDUARDO SARAVA

Como psicanalista e pesquisador no campo dos Estudos de Gênero vou tentar contribuir com o debate naquilo que, acredito, seja um dos pilares e base da discriminação, que é a questão da identidade. Pilar que é, ao mesmo tempo, um grande nó, pois também é através do discurso da identidade que vários segmentos vem tentando dar visibilidade e marcar seu território de diferença. Por essa razão que o problema das identidades não é apenas subjetivo, é um problema que fala da intrincada relação dos sujeitos com a cultura, a história, as políticas, as ciências, as religiões. Evidentemente, não vou explorar todo esse leque, não tenho competência para tanto, quero apenas desenrolar alguns destes eixos, articulando a questão da identidade com a sexualidade, principalmente no que se refere aos travestis e transexuais.

FRAGMENTOS DO COTIDIANO

Em um recente artigo da Veja, mais precisamente de 25/06/2003, intitulado "Gays: a vida fora do armário" a jornalista anuncia: "...a luta contra o preconceito atravessa uma fase de transformação significativa (...) É fácil perceber que alguma coisa diferente está acontecendo no universo homossexual e ela não se materializa apenas nas paradas. No shopping center, na academia de ginástica, no bar, no restaurante, na fila do cinema, na galeria de arte, na livraria, na danceteria, os gays parecem estar em toda parte."

Destaco a expressão: "parecem estar em toda parte", quase como se fosse uma epidemia ou um surto, problema de saúde públi-

ca. Espécimes brotando de todo lugar, só não o são porque, como ressalta a jornalista, eles freqüentam shopping, academia, livraria, ou seja, bens culturais. E é claro, todas as pesquisas fazem questão de mostrar que se trata de um público com dinheiro, exigente, consequentemente, respeitável. Além disso, destaca a matéria, "os especialistas" já não discutem o que leva alguém ao homossexualismo. Se os especialistas não discutem, porque os pobres mortais haveriam de fazê-lo?

Evidentemente, se trata de uma matéria fruto de um pensamento de lugar comum, ambíguo, que exalta algumas das expressões das homossexualidades, aquelas mais próximas de um "padrão" construído de normalidade, como se dissesse: os gays estão mais normais.

A jornalista destaca que não podemos colocar no mesmo balaio gays, lésbicas e travestis. Até aí, fiquei pensando, talvez ela queira ressaltar as diferenças, inclusive de gênero. Em seguida ela completa: "Uma coisa é um homem ou uma mulher que escolheu manter relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. Outra coisa é quando uma pessoa modifica seu corpo à base de cirurgias e vive de shows ou da prostituição." Foi então que percebi o tamanho do preconceito e, ao mesmo tempo, a sutileza da apresentação das categorias para fundamentar o que ela colocou como sendo "uma coisa" e "outra coisa".

Em primeiro lugar ela divide, separa e cria de um lado "uma coisa" e de outro lado a "outra coisa". Do lado da "uma coisa" ela coloca um homem e uma mulher, claramente situados dentro de uma categoria de gênero. Acrescenta a categoria "escolha" como se fosse um ato motivado unicamente pela livre vontade, pela liberdade. Evidente, pois esta categoria situa os sujeitos muito mais do lado da razão do que da desrazão, o sujeito livre é a expressão máxima da aspiração moderna. Ao mesmo tempo, ela cola esta "escolha" à escolha para manter "relações sexuais" e ponto. Entretanto, no desenvolvimento da matéria ela privilegia este formato de expressão das homossexualidades para se referir ao universo homossexual, como se fosse o único, "O" modelo.

E do lado da "outra coisa" é interessante notar que já está situado desde um outro, como se afirmasse o outro da normalidade, o

outro da razão, outro que não se sabe o que é. Se trata de "uma pessoa" e não mais de um homem ou uma mulher, algo como o indefinido, sem gênero? Um outro gênero? É na dimensão do corpo que está situada a modificação, a autora não fala de "escolha" como vontade, mas aponta a modificação como que artificial, daquele corpo natural que os homens e as mulheres mantiveram como território sagrado. E além de violarem a sacralidade do corpo que dava os contornos de uma identidade, vivem e fazem de sua vida um espetáculo ou uma prostituição.

No primeiro caso os homens-gays e as mulheres-lésbicas mantêm relações sexuais, no segundo (outro) usam o sexo para prostituição, como se em um o sexo estivesse configurado dentro de um vínculo de afeto e no outro o sexo fosse mero produto de uma relação comercial. Está bem definida a articulação entre sexo/gênero/identidade/normalidade e anormalidade.

Seguindo a lógica do texto, fica claro que a autora está se referindo aos travestis e transexuais como os que estariam do lado desta "outra coisa", fazendo questão de não colocá-los no mesmo "balaio" com gays e lésbicas. É novamente a política das identidades que se apresenta, querendo situar quem é mais normal dentro das homossexualidades. E um dos elementos que serve como marcador da normalidade ou anormalidade é o corpo e o sexo, pois no território das travestis e transexuais o corpo não basta para definir o que é homem e o que é mulher, embaralha-se a "natural" relação entre sexo, corpo, prazer, identidade. E por mais que digamos e afirmemos que há uma outra relação entre o senso comum e a homossexualidade, as reconfigurações identitárias ainda perturbam.

Pensando neste pequeno fragmento do cotidiano remontei aos argumentos da pesquisadora Judith Butler (2000) sobre a relação entre a materialidade do corpo e a performatividade do gênero. Para ela, a diferença sexual é freqüentemente evocada como uma questão referente à diferenças materiais. A diferença sexual, entretanto, não é, nunca, simplesmente, uma função de diferenças materiais que não sejam, de alguma forma, simultaneamente marcadas e formadas por práticas discursivas.

A categoria do “sexo” é, desde o início, normativa, é parte de uma prática regulatória que produz os corpos que governa: “...o sexo é um construto ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o sexo e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas.”

O que a autora quer demarcar é o fato de que as normas regulatórias do “sexo” trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos, para materializar o sexo do corpo e a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual.

Porém, os corpos não se conformam, nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta, sempre há instabilidades e possibilidades de rematerialização:

“o que constitui a fixidez do corpo, seus contornos, seus movimentos, será plenamente material, mas a materialidade será repensada como o efeito do poder, como o efeito mais produtivo do poder. Não se pode, de forma alguma, conceber o gênero como um constructo cultural que é simplesmente imposto sobre a superfície da matéria – quer se entenda essa como o ‘corpo’, quer como um suposto sexo. Ao invés disso, uma vez que o próprio ‘sexo’ seja compreendido em sua normatividade, a materialidade do corpo não pode ser pensada separadamente da materialização daquela norma regulatória. O ‘sexo’ é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural.”¹

A autora propõe repensarmos o processo pelo qual uma norma corporal é assumida, apropriada, adotada: vê-la não como algo que se passa com um sujeito, mas que o sujeito é formado em virtude de ter passado por esse processo de assumir um sexo. E este processo implica identificações com os meios discursivos pelos quais o imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações.

Quero explorar um pouquinho mais esta idéia do imperativo heterossexual e, para tanto, vou recorrer a alguns dos argumentos de Jeffrey Weeks (2000). Para ele, a emergência dos termos homossexualidade e heterossexualidade marca um estágio crucial na delimitação e definição modernas da sexualidade. O desenvolvimento desses termos deve ser visto como parte de um grande esforço, no final do século XIX e começo do XX, para definir mais estreitamente os tipos e as formas do comportamento e da identidade sexuais.

A heterossexualidade, como norma, se torna o quadro de referência que é tomado como dado para o modo como pensamos, “ela é parte do ar que respiramos”².

Nosso senso comum toma como dado a divisão que esses termos produzem, como se fossem reais.

Para Weeks (2000), termos como travestismo emergiram no final do séc. XIX ao lado de termos como homossexualidade e heterossexualidade, todo este empreendimento da sexologia da época contribuiu para a “institucionalização da heterossexualidade”. Esta mesma sexologia buscava definir as características da masculinidade e da feminilidade normais, descrevendo características distintas dos homens e das mulheres biológicos. Após catalogarem as diferentes e variadas práticas sexuais, produziram uma hierarquia na qual o anormal e o normal poderiam ser distinguidos.

A partir do séc. XIX a homossexualidade torna-se uma categoria científica e sociológica, chega-se a pensar em uma natureza exclusivamente homossexual, é um novo modelo de “homossexual”.³ Este modelo fazia girar em torno de si todo tipo de explicação sobre a sua natureza: biológica, hormonal, ambiental, psicológica, etc.

Este modelo também tentou explicar homens e mulheres homossexuais nos mesmos termos, sendo que os historiadores mostram como o modelo era baseado exclusivamente na homossexualidade masculina.

Para Weeks (2000) a nova história da homossexualidade é uma história de identidades.

A idéia de uma identidade, como disse no início, é uma idéia ambígua. Para muitos ela é a base de um sentimento de pertencimento que está associado com sentimento de unidade e segurança, no en-

tanto sabemos das contingências históricas, culturais, lingüísticas, em que tais identidades estão ancoradas. Fazendo coro com Weeks (2000) acredito que nos esforçamos constantemente para fixá-la e estabilizá-la, inclusive para dizer quem somos quando falamos do nosso sexo.

Daniela Ropa (1994) em um diálogo teórico com Freud, nos mostra como ele tentou explicar as grandes intolerâncias étnicas, raciais e sexuais, principalmente na sua obra "O Mal-estar na Civilização" (1930), relacionando a intolerância à lógica da identidade, seja ela no nível da cultura, do indivíduo ou da constituição dos ideais, mostrando como ela (a lógica identitária) pode se tornar uma lógica paranóica.

Segundo Freud, o sentimento de identidade consigo mesmo provém, em grande parte, da idéia de pertencimento a um determinado grupo ou comunidade. Este grupo, por sua vez, tende a afirmar sua unidade em confronto ou oposição a outros grupos. A partir dos mitos de superioridade comparada, cria a imagem de um "nós" diante dos "outros", outros estes que geralmente serão rebaixados ou vistos como inferiores. Ropa nos mostra como para Freud, o "narcisismo das pequenas diferenças" está na base da intolerância e da crueldade com que será tratado o estranho, o diferente, o que não se adequa às normas do grupo ou da maioria. Este funcionamento tende a exaltar e totalizar crenças, excluindo dúvidas e contradições. O diferente representa ameaça e nunca alteridade ou abertura ao novo.

Dentro da lógica identitária as crenças se apresentam como verdades absolutas, como fatos objetivos e evidentes por si mesmos, não sendo considerados como efeitos e produtos da história, da cultura, da linguagem.

Como é o caso das performatividades homossexuais e heterossexuais, pois pensamos que seja próprio da heterossexualidade, por exemplo, ser de um determinado jeito, inclusive como viver em família, no trabalho, no vestir-se.

Faço minhas as indagações de Ropa (1994): qual o sentido da tentativa de fixar nossa "última verdade" ao sexo, definindo por aí toda a nossa identidade? A que servem, ou como indaga Nietzsche, qual o valor de todas estas classificações a partir das quais nos fazem pensar que podemos resumir e definir a identidade das pessoas?

Cito Daniela Ropa:

Nossa sexualidade poderia representar um potencial para a escolha, para a mudança e para a diversidade. No entanto, nós a transformamos num destino, naquilo que mais nos aprisiona. Num destino para "nós" e num inferno para os "outros", para os que ousaram questionar os limites da prisão.⁴

Para ilustrar tal afirmação achei muito interessante os comentários da pesquisadora Débora Britzman (2000) sobre o diário da professora hermafrodita Alexina Herculine Barbin, datado de 1863, discutido por Foucault. O gênero de Barbin era ambíguo, por vezes vivia como mulher, outras era forçada a viver como homem. No diário, Barbin evoca o tempo em que o gênero não importava, como um tempo de felicidade, pois não importava quem Barbin era, mas o que fazia na vida. Entretanto, chega o momento em que a questão "precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?" foi respondida com um enfático "sim". Ela então traça uma cronologia mostrando a vida separada em antes do sexo e depois do sexo. "Barbin lamenta o que foi perdido quando o que se perde é a liberdade de ser sem um sexo definitivo, ou, na frase de Foucault, "o limbo feliz de uma não-identidade".

Para Foucault o sexo tem uma historicidade e esta historicidade diz respeito à história de como o sexo entrou no discurso e como se tornou vinculado à dinâmica do aparato saber/poder/prazer. Uma das quatro grandes unidades estratégicas responsáveis pela formação de mecanismos específicos de saber/poder/prazer foi a psiquiatrização do prazer perverso, materializado na figura do "pervertido".

O pervertido foi um dos personagens que emergiu de dentro destas estratégias como uma identidade a ser conhecida, para ser objeto do saber. Estabelece-se um problema, este é constituído como patológico, após propõe-se uma cura para normalizar a patologia.

Butler (2003) atesta que a construção do gênero atua através de meios excludentes, tanto que alguns sujeitos são considerados abjetos por não parecerem apropriadamente generificados e questiona-se, inclusive, sua condição de humanidade. Para ela, não é suficiente afirmar que os sujeitos humanos são construídos, pois a construção

do humano é uma operação diferencial que produz o mais e o menos 'humano', o inumano, o humanamente impensável.

Quando uma criança, ainda no ventre, é nomeada e transformada em "ele" ou "ela", é trazida para o domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação do gênero. Essa interpelação fundante é reiterada por autoridades para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado. A nomeação é, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma fronteira e também a inculcação repetida de uma norma. Isso faz parte, segundo Butler, do processo de materialização que se estabiliza ao longo do tempo para produzir o efeito de fronteira, de fixidez.

Nesse sentido adoto a perspectiva de Butler que propõe que pensemos o gênero não só como sendo construído através de uma certa interpretação do sexo, mas que seja pensado a partir da questão: através de que normas regulatórias é o próprio sexo materializado?

Pois a construção é, ela própria um processo temporal que atua através da reiteração de normas, o sexo é produzido e, ao mesmo tempo, desestabilizado, ela não é um processo que culmina em um conjunto de efeitos fixos. O sexo adquire um efeito naturalizado, mas também se produzem instabilidades, algo que escapa à norma, e está justamente nessa instabilidade a possibilidade desconstitutiva no próprio processo de repetição, podendo colocar as normas do sexo em uma crise potencialmente produtiva.

UMA OUTRA PERSPECTIVA DE ANÁLISE, UMA OUTRA PERSPECTIVA POLÍTICA.

Chamo de uma outra perspectiva a perspectiva das instabilidades, isto também fala de uma estratégia política. Política que pode agir sobre as políticas identitárias rígidas, polarizadas, fixas e que almejam fixidez. Essa perspectiva já vem sendo adotada por diferentes atores sociais, estejam eles nas universidades, nas Ongs ou em outros espaços.

Antropólogos como Richard Parker e Hélio Silva, através dos seus trabalhos sobre culturas sexuais e sobre a construção social de interações sexuais, vem mostrando que o significado de ser macho ou fêmea, masculino ou feminino, em contextos sociais e culturas diferentes, pode variar enormemente, e "a identidade de gênero não

é claramente redutível a qualquer dicotomia biológica subjacente" (Parker, 2000: 135).

As recentes pesquisas sociais e culturais sobre sexualidade vêm questionando a naturalização das relações sexuais, destacando sua historicidade e a potencialidade de diversas culturas e comunidades sexuais para remodelarem e reestruturarem os significados de suas próprias experiências sexuais. Especificamente sobre travestis destaque os trabalhos de Hélio Silva no RJ, de Marcelo Oliveira em Florianópolis, de Benedetti em POA, e William Siqueira em Londrina.

Para Hélio Silva (1996), o que há de novo não é o travesti, nem o transformista ou o transexual, e sim a circulação destes em intensa relação com a sociedade em geral. Possuem uma inscrição popular e social, e isso reverte o quadro histórico, "o travesti continua a falar de nós todos, mas, sobretudo, a falar com todos nós".

É preciso substituir a fixidez das descrições psiquiátricas por pessoas concretas, pois na produção da travesti em mulher, corpo e alma são inventados, e da composição dessas esferas conformam-se pessoas e surgem indivíduos desejanter. Nem excepcional, nem patológico, dividem com outros atores sociais o trabalho em grupo da produção de suas identidades (Silva, 1996: 109). Porém, sabemos que isso tudo não é tão simples, muito menos mecânico, não se trata de um mero trocar de roupas, há uma subjetividade em questão e, "independentemente dos motivos que o levam a tal atitude, o ser humano que carrega dentro de si possui vida própria, paixões, conflitos, preconceitos, desejos, valores e vontades que se expressam cotidianamente".

Toca-me profundamente uma expressão do Hélio Silva que considero uma lição de vida de quem aprendeu com a vida, ele refere que "estudar o travesti e sua sexualidade significa reconhecer aquilo que os travestis reivindicam explicitamente como fundamento do respeito que merecem: o sacrifício que se impuseram em nome da fidelidade a si mesmos". (Silva, 1996: 114) Estendo este argumento aos transexuais.

Para retomar o "fragmento" que citei no início deste texto e que motivou uma boa parte da construção que vim fazendo até aqui, quero dizer que o que está contido no artigo da revista como sendo a

“outra coisa”, denota o engessamento de uma política identitária. Política de vida que não concebe, muito menos incorpora o abalo da MUTAÇÃO que está presente nos modos de existência transexuais e travestis, nos trânsitos, tão bem nomeados por Hélio Silva de projetos de mutação.

A mutação é o insuportável da instabilidade, é a afronta ao sagrado deus da identidade, é o outro da fixidez. A mutação faz questão no interior das estratégias normativas e disciplinares.

Para finalizar, acredito que o que tentei argumentar aqui vai no sentido de pensarmos estratégias políticas no interior das discussões sobre sexualidade e gênero, que se pautem pela desnaturalização, seja da homossexualidade, da heterossexualidade, dos papéis sexuais, do sexo, enfim, de categorias que vêm sendo perseguidas por disciplinas que pretendem A verdade.

Parafraseando Richard Parker, a desigualdade de gênero e a opressão sexual não são fatos imutáveis da natureza, mas construções históricas, fruto da vontade de verdade e da normatização disciplinar. Mas são justamente estas estruturas da desigualdade e da injustiça que parecem organizar o campo sexual, porém elas podem ser transformadas através da ação intencional e de iniciativas políticas, eu diria, mutacionais.

Um bom exemplo de perspectiva política mutacional está no próprio modo de experiência trans, pois ao mesmo tempo que o/a travesti e o/a transexual apontam para a naturalização do devir mulher (no caso dos homens), “ele nos permite perceber a desnaturalização da “mulher” e do “homem” enquanto identidades representantes da fêmea e do macho fisiológicos, (...) torna supérflua a pressuposição de que a fonte do feminino vem da fêmea e a do masculino vem do macho”. (Silva, 1996: 111)

NOTAS

¹ Butler, 2000, p.155.

² Weeks, 2000, p.62.

³Uso a expressão “novo” no sentido de definições cunhadas para as práticas sexuais que se davam entre pessoas do mesmo sexo, pois sabemos que estas sempre existiram, porém a figura do homossexual é uma invenção.

⁴ Ropa, 1994, p.175.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BRITZMAN, Deborah. *Curiosidade, sexualidade e currículo*. In: LOURO, Guacira L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

WEEKS, Jeffrey. *O corpo e a sexualidade*. In: LOURO, Guacira L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

ROPA, Daniela. “Ela é...o que você quiser.” In: COSTA, Jurandir F. (Org.). *Redescrições da psicanálise: ensaios pragmáticos*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SILVA, Hélio e FLORENTINO, Cristina. *A sociedade dos travestis: espelhos, papéis e interpretações*. In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina (Orgs.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996.

TRANSCENDENDO O GÊNERO: TRAVESTIS E TRANSEXUAIS

MIRIAM ALDANA SANT'YNN

Este texto pretende apresentar alguns dos debates que integram a "construção do campo" dos direitos reprodutivos e dos direitos sexuais. Estes conceitos foram debatidos em grandes foros internacionais que discutem o significado e o exercício dos Direitos Humanos - DDHH. Ao mesmo tempo, nos movimentos sociais existe uma grande demanda pela defesa destes frente à sua violação.

Embrenhar-se no matagal dos DDHH e, particularmente quando estes recebem os qualificativos de "sexuais e reprodutivos", significa envolver-se numa trama complexa de discussões teóricas travadas no seio de aspectos filosóficos, antropológicos, políticos, históricos e outros. Significa também acompanhar os embates de interesses dos diversos grupos envolvidos na atribuição de significados aos direitos sexuais e reprodutivos, os quais buscam legitimar posições e definir leis e políticas públicas que afetam a vida de homens e mulheres em todos os quadrantes do mundo. E, nessas lutas travadas em diferentes cenários, como Conferências Internacionais de População e Desenvolvimento, Fóruns Internacionais de Mulheres, Poder Legislativo de países, encontros de ONGs, de Grupos Feministas, de instâncias das Instituições Eclesiais, nem sempre há clareza sobre a especificidade dos campos de debate e atuação, mesclando-se temas e aspectos que, na prática, são distintos. Para ilustrar este arrazoado, apresentamos parte do depoimento¹ do deputado federal Severino Cavalcanti a respeito do projeto de lei da Parceria Civil de Homossexuais, de autoria da então deputada Marta Suplicy, ao defender e sua posição a respeito do PL20/91:

Nestes últimos dias, muito se tem discutido sobre direitos civis e direitos humanos. Pretendem defender a legalização do aborto e a união civil de homossexuais e lésbicas como expressão daqueles direitos (...). Ninguém está contra os direitos homossexuais no que se refere a direito à vida, à educação, à alimentação, ao trabalho digno, à manifestação, etc. Mas daí a considerar um direito o "casamento entre pessoas do mesmo sexo" é muito diferente. Não se trata de discriminação. Trata-se de assegurar o direito da grande maioria de heterossexuais. Como ficaria o direito dos heterossexuais de constituir uma família, conquistado em toda a história da humanidade? Como ficaria esse direito? Não seria mais um direito de homem e da mulher como casal, mas igualmente um direito de pessoas que não podem procriar, de uma minoria que usurparia o direito do casal a constituir uma família e gerar filhos. O suposto direito à união de homossexuais agride o direito natural.(...) Desejo enfatizar a aberração que constitui o projeto que pretende legalizar a união homossexual, pois pretende apresentar como uma simples opção pessoal, a conduta de pessoas psicologicamente doentes. (...) (CÂMARA DOS DEPUTADOS - DETAQ, Sessão 122.2.50.0 Data: 05/08/96.

Como vemos, o deputado nos remete a reflexões sobre família, procriação e sexualidade, sempre a partir da perspectiva da *lei natural* e enfatizando a estreita unidade entre essas três temáticas. Como afirma a doutrina católica, a lei natural está inscrita no coração de toda pessoa humana desde seu nascimento e serve de base para todas as leis positivas decretadas pelos Estados.² Embora os Estados, desde a Revolução Francesa, tenham optado por uma fundamentação filosófica laica, a-religiosa, ainda persistem grupos fundamentalistas, geralmente baseados em concepções religiosas, que tentam impor seus pontos de vista nas legislações positivas das nações, principalmente quando se trata de legislação sobre reprodução, sexualidade e família.

Inúmeros questionamentos podem ser levantados a partir do depoimento acima, como: Quais são as diferenças entre o direito dos homo e dos heterossexuais?. Se os homossexuais constituem uma família, por que isso afetaria o direito dos hetero? Que conteúdo se atribui aqui ao chamado Direito Natural? Por que o parlamentar situa na mesma perspectiva a lei da parceria civil de pessoas homossexuais e a regulamentação do aborto legal? Isto certamente nos leva a um enorme desafio teórico, ou seja, à discussão da dissociação do sistema de gênero e do sistema da sexualidade.

Mas este depoimento está posto aqui apenas como 'aperitivo' para o grande desafio de estudar os Direitos Reprodutivos (DDRR) e Direitos Sexuais (DDSS) a partir de suas múltiplas perspectivas, ou, como afirma Sônia Corrêa, "conceitos que se desenvolvem a partir de plataforma semântica e de teoria instável, marcada por dilemas e referidos a um mundo em turbulência" (1998 p. 150).

CONFLITOS TEÓRICOS E POLÍTICOS DA COMPREENSÃO DO "DIREITO"

Esse processo de legitimação de direitos, que aqui parece ser tão lógico e linear, é perpassado por inúmeros conflitos teóricos e políticos, dos quais contemplaremos alguns:

DIREITOS UNIVERSAIS E IGUALDADE FORMAL

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, feita pela ONU em 1948, ratificada e complementada por sucessivas Assembléias Gerais das Nações Unidas (1966; 1969; 1977), teve sempre, segundo Piovesan (2002) a pretensão de "universalidade porque clama pela extensão universal dos direitos humanos, sob a crença de que a condição de pessoa é requisito necessário e suficiente para a dignidade e titularidade de direitos" (p.63).

Tal concepção é reconhecidamente do mundo ocidental, assim como é ocidental o tema dos Direitos Humanos, embora haja alguma controvérsia a respeito.³ Seus pressupostos são reconhecidamente baseados em princípios ocidentais, assim como afirma Panikkar:

- Existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à realidade restante; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma hierárquica como soma de indivíduos livres (Panikkar apud Souza: 1997p. 112).

A respeito dessa universalidade, teóricas dos movimentos feministas (Bunch, 1990; Friedmann, 1992; Nedelsky, 1989; Petchesky, 1994; Williams, 1991, entre outras) lançam um profundo questionamento, ao qualificá-la de "universalidade abstrata", baseada numa concepção idealista/liberal/individualista de homem que não

encontra correspondente nos indivíduos e grupos humanos inseridos em contextos sócio-econômico-culturais tão diversificados.

Mas o fato dessa universalidade ser abstrata não implica automaticamente em demérito, pois não há como construí-la sem recorrer à abstração dos condicionamentos "locais" ou culturais. Não há como não recorrer à filosofia ocidental racional para a construção dessa universalidade. O que continua em questionamento, no entanto, é a construção dessa universalidade feita a partir somente do indivíduo ocidental, branco, masculino e racional colocado como modelo de homem universal. Com os avanços da globalização realizados de 1948 para cá, pode-se advogar pela construção de uma nova universalidade marcada pelas diferentes concepções de pessoa humana resultantes da dialética entre raças, culturas, etnias, povos tecnologicamente desenvolvidos, em vias de desenvolvimento e subdesenvolvidos. Como afirma Machado (1995), comentando os avanços teóricos da Conferência de Beijing:

A idéia-força de Estados-Nações multiculturais e de um espaço internacional multicultural é o desafio da construção de uma nova universalidade que se reconheça como não constituída a priori e já dada, mas aberta, capaz de pensar direitos universais a partir da idéia de um indivíduo que não esteja mais preso e colado nem à idéia de masculino, nem do imaginário hegemônico do "cânone ocidental" que muitas vezes não é mais que um cânone nacional e provinciano (p.424).

UNIVERSALIDADE: COM DIFERENÇAS.

O que parece não ser negociável é uma universalidade de direitos individuais que garantam a dignidade e direitos das pessoas frente aos costumes e "direitos de família", sob o manto dos quais se cometem barbáries contra os indivíduos mais fracos, presas de relações assimétricas de gênero, como são as humilhações impostas às meninas e mulheres que têm seu clitóris extraído contra sua vontade e de forma violenta. Só com a defesa intransigente dos direitos universais individuais é possível contrapor-se aos "direitos culturais" que infringem aqueles. E, nessa dialética entre uns e outros, pode-se avançar nessa nova universalidade.

Enquanto predominar a concepção idealista/universalizante e a projeção de um paradigma de homem ocidental, adulto, heterossexual e dono de um patrimônio capaz de fazer valer seus direitos, não há como considerar as diferenças, nem do ponto de vista teórico da compreensão do conteúdo dos direitos, nem das possibilidades de reivindicar sua execução. Como confrontar o conteúdo dos DDHH e a assinatura dos mesmos pelos Estados-parte com as imensas porções da população mundial que não conseguem usufruí-los? E, como falar dos DDHH das Mulheres, quando a maior parte dessa população marginalizada é por elas composta?

Há, no plano teórico e institucional, tentativas de compensar essa universalidade abstrata pela exigência de indivisibilidade e interdependência de todos os direitos humanos (civis, políticos, sociais, econômicos e culturais), defendendo que "quando um deles é violado, os demais também o são" (Piovesan:2002:p.63), ou, como afirma Espiell:

Só o reconhecimento integral de todos estes direitos pode assegurar a existência real de cada um deles, já que sem a efetividade do gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais, os direitos civis e políticos se reduzem a meras categorias formais. Inversamente, sem a realidade dos direitos civis e políticos, sem a efetividade da liberdade entendida no seu mais amplo sentido, os direitos econômicos, sociais e culturais carecem, por sua vez, de verdadeira significação. (apud Sachs: 1998 p. 149)

Além do universalismo abstrato, a marca do "individualismo" constitui outro escolho à compreensão e implementação dos DDSS e DDDR: como as pessoas são eminentemente relacionais e vivem num conglomerado de conexões humanas, sua vida sexual e/ou reprodutiva faz parte dessas teias de relações. Trata-se de aspectos da vida humana eminentemente dependentes da convivência social e, necessariamente, as tomadas de decisão a respeito dos mesmos tendem a ser sociais. Assim sendo, a marca individualista dos DDHH não se constitui numa "ajuda" às pessoas em suas decisões relativas à vida sexual e reprodutiva. E, com relação às mulheres, há um agravante: embora se reconheça (nos DDDR) a capacidade de decisão livre e autônoma tanto para homens quanto para mulheres, há de permeio a assimetria de poder entre os gêneros (com predominância

do masculino), o que dificulta, certamente, a autonomia feminina. E, outro agravante, está na "diferença" entre os papéis do homem e da mulher quando se trata da reprodução humana, pois uma gravidez, por exemplo, tem conseqüências diferentes para cada um: o corpo da mulher é profundamente afetado e, com ele, todas as demais funções e atividades de mesma.

À mesma natureza "ocidental" pertence outra característica que agrava a "universalidade abstrata" dos direitos liberais: a divisão tradicional entre mundo público e privado. Como parte dos DDSS e DDDR são exercidos no âmbito privado, acabam ficando à mercê da capacidade das mulheres de exercê-los, exercício que é parcial ou totalmente tolhido pela sua "condição feminina" frente à assimetria imperante entre os gêneros e já naturalizada em nossas sociedades. O mesmo pode ser afirmado em relação às minorias de tendências homossexuais. Daí a necessidade de uma desconstrução da divisão público/privado, enfrentando a concepção liberal/individualista/universalizante e construindo uma concepção de pessoa humana com fortes laços sociais, com diferenças culturais e comportamento sexual e reprodutivo contextualizado. Somente a partir da desconstrução das concepções que originaram tais formas de definir e implementar politicamente os DDHH e da construção de outra que leve em conta os diversos aspectos da pessoa humana contextualizada, poderiam criar-se condições ou direitos sociais com capacidade de implementar os DDSS e DDDR. É o que propõem teóricas feministas, como: Eisenstein, 1983; Elshain, 1981; Kelly, 1984; Okin, 1979; apud Corrêa & Petchesky, 1996.

Queremos finalizar estas considerações sobre a necessidade da construção de uma nova universalidade, reforçando as conclusões das Conferências Internacionais sobre População e Desenvolvimento, reforçando este segundo, ainda negado pela atual ordem econômica internacional: o direito efetivo ao desenvolvimento. Somente a criação de condições "humanas/humanizantes", entendidas como possibilidades de satisfação das necessidades básicas (fisiológicas, psicológicas, sociais) nos países e grupos étnicos, tornará viável o avanço da consciência dos direitos humanos e da luta pela sua conquista (DAWN:1993 e Sen:1992). E confirmamos a conclusão acima

com o que nos ensina a experiência histórica da humanidade⁴, a qual já provou sobejamente que a falta de condições "humanas" não leva automaticamente as pessoas que as partilham a reivindicar direitos. As mesmas assumem freqüentemente atitudes de servilismo ou de revolta; ambas não ajudam a avançar nem na compreensão dos DDHH, nem na busca concreta de conquistá-los, senão, a desrespeitá-los sistematicamente nas medidas adotadas como consequência da revolta represada pela experiência da opressão sofrida.

Estes conflitos teóricos carregam consigo dimensões políticas que se manifestam nos debates travados nas Conferências Internacionais quando estão em pauta os Direitos Reprodutivos e Sexuais.

BUSCA DE CONSENSO NAS CONFERÊNCIAS DAS NAÇÕES UNIDAS.

O rio dos DDHH reconhecidos internacionalmente provém de três vertentes⁵: a primeira é formada pelas Conferências Mundiais sobre Direitos Humanos: Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a I Conferência Mundial de Direitos Humanos em Teerã (1968) e a de Viena (1983). Uma segunda vertente é relativa às Conferências das Nações Unidas sobre População: Roma (1954); Belgrado (1965), Bucarest (1974), Cidade do México (1984) Cairo (1994), Cairo+5. Uma terceira vertente é relativa aos direitos das Mulheres: A CEDAW - Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (1979), a Conferência Internacional sobre a Mulher em Nairobi (1985), a Conferência de Beijing (1995) e de Beijing +5 (2000).

São um pouco mais de 50 anos de debates e decisões, em que se verifica progressivamente, que os temas referentes à igualdade entre homens e mulheres, à liberdade e autonomia da mulher, à definição da vida sexual e reprodutiva, aos compromissos dos governos com a regulação da fertilidade e a consagração dos direitos das mulheres como direitos humanos, mudaram, evoluíram e incorporaram novos enfoques e abordagens.

Durante todo esse período, uma estratégia comandou a dinâmica da construção dos termos direitos reprodutivos e direitos sexuais: a busca de um consenso em meio à diversidade cultural, ideológica, filosófica e de múltiplos interesses. Mesmo que não seja possível fazer um mapeamento de todos os foros internacionais realizados no

século XX nos quais as questões da reprodução e da sexualidade foram tratadas, tentaremos apresentar alguns momentos deste processo, sinalizando de que maneira na Conferência de Beijing o debate em torno desses direitos foi-se configurando, na medida que nesta os pontos relativos aos DDSS e DDRR foram mais polemizados e onde se deu "origem à recente linguagem sobre os direitos sexuais" (Corrêa :1999)

CONFERÊNCIA DE BEIJING.

A IV Conferência das Nações Unidas sobre a Mulher, realizada em Beijing (setembro de 1995), constituiu-se num amplo fórum de debate sobre os direitos das mulheres no mundo contemporâneo. Particularmente interessa-nos acompanhar as discussões relativas aos direitos sexuais, tanto nas sessões preparatórias como durante a Conferência.

No mesmo esquema que as outras conferências organizadas pela ONU, a de Beijing iniciou sua preparação no ano de 1993,⁶ nas chamadas Conferências preparatórias (PREPCONS): nelas se definiram os conteúdos, negociações, avanços e limites do que seria assinado pelos Estados-parte na Conferência em si.

Em Março de 1995, nas últimas sessões preparatórias, o documento produzido apresentava um formato singular: O texto da Plataforma de Ação apresentava, em diversos parágrafos, termos colocados entre colchetes os quais afetavam de modo substancial o conteúdo básico do mesmo. Estes colchetes eram o símbolo manifesto do conflito travado entre as delegações devido à grande disparidade de critérios utilizados frente aos conceitos ali expressos. Desde o ponto de vista do procedimento, isto significava que os conceitos impugnados ficavam entre parênteses, penderes de discussões posteriores ao longo da própria Conferência.

Traremos aqui a análise do debate sobre alguns desses conceitos, tentando identificar quais são os conflitos subjacentes aos mesmos em torno dos significados que eles representam na perspectiva dos direitos. Nesta tarefa, contamos com a análise de Machado sobre os confrontos políticos em torno de Beijing: "O desafio para uma leitura analítica da Conferência é lidar com as antinomias presentes e

estruturantes nas discussões do campo intelectual em torno das concepções de universalidade e diversidade cultural, isto é, entre a perspectiva universalizante e a perspectiva de relativismo cultural." (1995:p414)

Foram vários os termos em parênteses: igualdade/dignidade; família/famílias; a definição de gênero; especificidade cultural. Estes termos, embora não compreendam todos os pontos em desacordo, são indicadores de construções ideológicas que perpassam o documento de rascunho da Plataforma de Ação. Segundo Subirats (1997) junto a estes conceitos havia outra linha de desacordos, que marca um segundo eixo de enfrentamento: os conceitos relativos à "desenvolvimento sustentável" e os que se referem a recursos econômicos, principalmente aqueles destinados ao cumprimento da Plataforma de Ação. Mas, para melhor compreensão do mesmo, é bom lembrar os atores e a organização das respectivas alianças.

Para muitos debates das Nações Unidas há alianças estáveis: a União Européia, normalmente se apresenta como um bloco único e com uma opinião unificada; o grupo JUSCANZ, formado pelo Japão, Estados Unidos, Canadá e Nova Zelândia, freqüentemente entra em acordos; o outro coletivo é o grupo dos 77, mais a China: de fato, compreende mais de 77 nações e acostuma agrupar os países em desenvolvimento, defendendo, às vezes uma posição comum, mas também expressam opiniões por separado ou por blocos mais reduzidos, como por exemplo, bloco de América Latina, bloco das Antilhas, entre outros.

Além disso, havia outros interesses em jogo, já manifestos no Cairo e nas conferências preparatórias e que podiam agrupar representantes de diversos blocos, como no caso das coincidências entre as posições dos países muçulmanos dominados pelo fundamentalismo islâmico e da delegação da Santa Sé, acompanhada por diversos países latino-americanos e, inclusive europeus, como foi o caso de Malta. Os fundamentalismos religiosos de ambos tipos impulsionavam as posições mais conservadoras.

Pois bem, foi na última Prepcom em março de 95, que as intervenções do grupo dos 77 manifestaram-se majoritariamente pela impugnação do termo gênero,⁷ de famílias e de especificidade cultu-

ral. Isto se explica, em parte, pela relação estabelecida pelo bloco com o enfrentamento ocorrido em Nairobi entre os países do norte e os do sul, sendo que estes viam no uso dos conceitos acima citados uma tentativa dos países desenvolvidos de impor-lhes um modelo de vida e uma concepção do papel da mulher. Devido a esta posição manifestada pelo grupo dos 77, cresceu entre as mulheres das delegações desses países uma enorme preocupação experienciada nesta pré-conferência: pensar que, uma vez mais, os interesses das mulheres seriam relegados a segundo plano em função da problemática mais global do conflito norte-sul.

Esses conflitos criaram, em muitas delegações, um ambiente de desalento a respeito dos possíveis avanços nas questões de maior interesse das mulheres. Mas esse ambiente é revertido ao longo da Conferência, sem dúvida, pela participação ativa e qualificada das mulheres presentes nas delegações, como veremos ao final desta análise.

CONCEITO DE GÊNERO⁸

O conceito de gênero na produção intelectual remete, de maneira geral, à idéia da construção cultural e social do que é ser homem e do que é ser mulher, e à idéia de que as relações sociais de gênero é que englobam os entendimentos culturais do que seja cada um dos gêneros possíveis. A perspectiva desta definição traz a desconstrução das idéias naturalizadas do que é ser homem e do que é ser mulher, focalizando principalmente a sua construção cultural e social. Na produção intelectual universitária e no campo da pesquisa este conceito gera diversas questões e posições: existe um sistema sexo-gênero? Existem tantos gêneros quanto sexos? O uso de gênero em plural ou singular? "O campo intelectual reconhece o conceito pela legitimidade das interrogações que produz e pela interlocução em torno de uma temática construída, e não pela uniformidade das respostas, por mais acirradas que sejam as polêmicas" (Machado: 1995, p.416)

Na linguagem dos documentos das Nações Unidas ganha espaço este conceito, inclusive com a ambigüidades da construção do mesmo no campo intelectual, mas no âmbito político da Conferência

de Beijing, exige maior precisão na sua definição pelos significados políticos e múltiplos da utilização do conceito.

Frente a esta concepção, agrupam-se, de um lado países que defendem o conceito de gênero no sentido acima, ou seja, como ruptura com a concepção biológica das identidades de diferenças sexuais. "Estes países aceitam a conseqüente relativização das formas possíveis de se construir e desconstruir identidades de gênero e as diferentes opções sexuais e a conseqüente relativização e pluralização das formas de organização familiar" (Machado: 1995, p. 417). Do outro lado, encontramos os países que rejeitam o conceito de gênero, considerando inaceitáveis as definições e conteúdos propostos para esta noção. Para eles, o conceito de gênero traz muitos riscos às relações tradicionais entre os sexos, pois não separa estritamente os papéis de masculino e feminino, aceitando outras opções sexuais; de outro modo, desnaturaliza a concepção de mulher, desvinculando-a da inclinação à maternidade e da conseqüente dependência do homem na manutenção do lar e dos filhos; por fim, abre para a possibilidade de diferentes formas de família.

A construção social de gênero, abrindo para a possibilidade de opções sexuais homo-eróticas e não somente hetero-eróticas, choca-se frontalmente com os fundamentalismos dos países islâmicos, da Santa Sé e dos países com maior influência do pensamento católico. Daí a obviedade do temor que os mesmos manifestam frente à inclusão do conceito na Plataforma de Ação, pois, como afirma Green (2000)

Você não pode estudar homossexualidade sem entender gênero, porque homossexualidade é um confronto direto com noções de gênero constituídas dentro da sociedade. As lésbicas que não reproduzem os padrões tradicionais da mulher passiva, ou os gays que não se encaixam nas normas masculinas, entram em choque com a organização da sociedade patriarcal e com a família tradicional.⁹ (p157)

E Chacham, tentando chegar às raízes culturais da homofobia tão presente nas posições dos países defensores de concepções fundamentalistas, conclui:

Fica claro que nestas negociações das conferências internacionais a 'ameaça homossexual' é o argumento mais usado para impedir

qualquer afirmação mais explícita da diversidade entre as mulheres e de orientação sexual. Isso reflete não somente homofobia, mas também como a não discriminação da homossexualidade é construída como uma imposição cultural dos países do norte em relação aos países do sul. O que por sua vez serve para impedir, de maneira indireta, não explícita, a afirmação do direito ao livre exercício da sexualidade por parte de todas as mulheres. O que é irônico lembrar é que a homofobia é, antes de tudo, uma herança da tradição cultural judaico-cristã ocidental e que a maior parte desses países africanos e asiáticos, tinha uma relação bem diferenciada da ocidental em relação à comportamentos homoeróticos antes da chegada dos colonizadores e missionários cristãos. (Chacham: 2002)

Para ilustrar os temores dos países contrários à inclusão do conceito gênero, trago um documento do Setor Família da Conferência episcopal Peruana que me foi entregue no Setor Família da CNBB, analisando a Plataforma de Ação de Beijing com o seguinte título: "Perspectiva de Gênero: Sus Peligros e Alcances"

La IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la mujer, realizada en septiembre de 1995 en Pekín, fue el escenario elegido por los promotores de la nueva perspectiva para lanzar una fuerte campaña de persuasión y difusión. Es por ello que desde dicha cumbre la 'perspectiva de género' ha venido filtrándose en diferentes ámbitos no solo de los países industrializados, sino además de los países en vía de desarrollo(...). Muchos de los delegados participantes que ignoraban esta "nueva perspectiva" del término en cuestión, solicitaron a sus principales propulsores una definición clara que pudiera iluminar el debate. Así, la directiva de la Conferencia de la ONU emitió la siguiente definición: "el género se refiere a las relaciones entre mujeres y hombres basadas en roles definidos socialmente que se asigna a uno y otro sexo.

Esta definición creó confusión entre los delegados a la cumbre, principalmente entre los provenientes de países católicos y de la Santa Sede, quienes solicitaron una mayor explicitación del término ya que se presentía que éste podría encubrir una agenda inaceptable que incluyera la tolerancia de orientaciones e identidades homosexuales, entre otras cosas. (Conferencia Episcopal peruana: 1997p. 17)

Es claro pues que para esta nueva "perspectiva de género" la realidad de la naturaleza incomoda, estorba, y por tanto, debe desaparecer.(p19) Así, los mencionados promotores del género no han visto mejor opción que declararles la guerra a la naturaleza y a las opciones de la mujer.(...) Así dice O'Leary,¹⁰ la "nueva perspectiva de género" tiene como objetivo impulsar la agenda de homosexual,

lesbiana, bisexual, transexual, y no los intereses de las mujeres comunes y corrientes. (p 20)¹¹

O pouco tempo transcorrido desde Beijing até o momento, demonstrou como esse conflito não era só teórico, mas contava com o respaldo de movimentos sociais/culturais fortes, tanto assim que já obteve enormes conquistas para os grupos de tendências homossexuais, incluindo o direito a legalizar uniões entre pessoas do mesmo sexo. Ao mesmo tempo a grande preocupação da IC no lançamento da campanha internacional, particularmente apelando aos parlamentares do mundo para impedir aprovação de leis que beneficiassem os homossexuais.¹²

A outra conseqüência também temida, relaciona-se com o dito anteriormente: a desnaturalização da opção sexual pode levar à formação de diferentes tipos de família, pois, ao se aceitar legalmente outras orientações sexuais diferentes da heterossexualidade, abre-se à possibilidade da constituição de uniões homossexuais, aceitando-se a desnaturalização da família constituída por pessoas de tendência heterossexual.

Mas, o ponto que parece ainda mais difícil de ser digerido pelos grupos fundamentalistas é a desnaturalização do papel da mulher, pois sempre esteve associado à maternidade e/ou a papéis relacionados com a mesma, como: serviços filantrópicos, atenção aos menos favorecidos pela assistência social. A ousadia de tratar a maternidade e seus correlatos como socialmente construídos e não naturalmente atribuídos, equivale a reconhecer a capacidade da mulher optar, inclusive, pela não-maternidade, decidindo sobre sua vida sexual e sua capacidade reprodutiva. Com isso, faz-se prevalecer os direitos humanos individuais e universais sobre os da família e os culturais, outorgando à mulher uma arma legal para enfrentar os costumes que lhe impõem relações sexuais forçadas e maternidades não desejadas. Isto fica subentendido no texto de Beijing que, embora não tenha conseguido consignar o conceito "direitos sexuais", logrou introduzir o conteúdo dos mesmos no parágrafo 96 da Plataforma de Ação: "Os direitos humanos das mulheres incluem seu direito a exercer o controle e decidir livre e responsabilmente sobre questões relativas à sua sexualidade, incluída sua saúde sexual e reprodutiva, livres de coerção."

Embora os grupos feministas mais ativos na Conferência de Beijing não tenham conseguido substituir direitos humanos por direitos sexuais das mulheres, não há como negar o avanço alcançado pela inclusão do direito à vivência livre da sexualidade e da reprodução entre os direitos humanos, assim como os relacionamentos igualitários entre homens e mulheres nas questões referentes às relações sexuais e à reprodução. (Subirats: 1997)

Mas o avanço mais significativo encontra-se, sem dúvida, na elevação da vida sexual e reprodutiva ao nível político, deixando de ser algo de foro íntimo ou de direito familiar para ser objeto de leis, de direitos e deveres, responsabilizando pelo seu conhecimento, difusão, implementação, defesa e execução, aos governos dos países-membros da ONU. A vida sexual e reprodutiva passa a ter visibilidade legal, envolvendo homens e mulheres em suas relações, mas também pautando essas relações por direitos e deveres, implicando em normas e sanções.

Há que lamentar não se ter conseguido consignar entre os direitos sexuais as diversas opções sexuais, assim como a legitimação dos diferentes tipos de família, a união "marital" de indivíduos do mesmo sexo e a introdução do conceito "gênero" como substitutivo de "sexo", a não afirmação do direito ao prazer sexual. Há que se lamentar também uma formulação "negativa" dos direitos humanos e sexuais, na medida que se orientam primeiramente para coibir abusos contra a integridade pessoal, como a proibição do estupro, da mutilação, da violência sexual, etc., ao invés de uma formulação "positiva" de afirmação dos direitos baseada na dignidade humana, na diversidade e multiplicidade de culturas e opções. (Machado: 1995)

Mas não há como negar os avanços obtidos na definição dos direitos humanos, dos direitos reprodutivos e dos direitos sexuais frente à diversidade de culturas, aos fundamentalismos religiosos, tanto de direita como de esquerda, aos séculos de patriarcado e de dominação masculina no campo da sexualidade. O intrincado labirinto da elaboração dos direitos sexuais em nível internacional é um desafio quase intransponível à compreensão de todos os que se situam na periferia das conferências internacionais e politicamente muito difícil para os que se envolvem no processo das mesmas.

Sobre o aparecimento do conceito de direitos sexuais nas Conferências do Cairo e de Beijing, trazemos as considerações de Petchesky, segundo a qual, nos debates internacionais que discutem o significado e o exercício dos direitos humanos, o conceito de DDSS é uma grande novidade, sobretudo no que diz respeito aos direitos da mulher. Mas, mesmo que seja considerada uma conquista histórica dos movimentos feministas, gays e lésbicos, está longe de ser um conceito claro não só entre os opositores, mas também entre os seus defensores.

Talvez os direitos sexuais tenham sido introduzidos progressivamente, acabando por se infiltrar no dicionário dos direitos humanos, tanto para que fossem reconhecidas as diversas orientações sexuais e sua legítima necessidade de expressão, quanto para ser uma espécie de código que, como os direitos reprodutivos, pode assumir significados diversos para diferentes pessoas, dependendo da posição de poder que ocupam, da orientação sexual, do gênero, da nacionalidade, e assim por diante. Além disso, os riscos, as ambigüidades e os potenciais mal-entendidos são inoportunos quando se tenta negociar a sexualidade por meio dos misteriosos canais dos direitos humanos internacionais. Em se tratando de sexo, ainda há um abismo entre o global e o local. (Petchesky:1999 p.27)

A precariedade dos DDSS fica evidente quando lembramos a violenta polêmica que envolveu as propostas sobre educação sexual e o acesso de adolescentes a serviços sexuais e reprodutivos na Conferência de Cairo+5 em 1999(Corrêa 2000) . Retrocessos neste caminho ficam evidentes em atitudes como a que envolveu os EUA que se aliaram a países islâmicos e ao Vaticano (maio/2002) contra referências à educação sexual em escolas e aos serviços de planejamento familiar para adolescentes. Essa posição estava dificultando o consenso para a redação de um documento final da assembléia geral especial da ONU sobre infância.

E no Brasil, nesse mesmo ano, numa ressonância da posição norteamericano-católica, depois de anos de tramitação no CN, o projeto de lei sobre educação sexual nas escolas foi vetado pelo presidente Fernando Henrique Cardoso.

É importante mencionar que, em quase todos os países onde é reconhecido o direito de união civil entre pessoas do mesmo sexo, a

guarda e adoção de crianças é especificamente negada a esses casais, e que, em muitos outros países há leis que proíbem o acesso de lésbicas aos serviços de reprodução assistida. Em alguns países, proíbe-se também que mulheres solteiras tenham acesso a esses serviços (Chacham:2002).

Realizado este percurso pela Conferência de Beijing, podemos concluir que a mesma se constituiu num importante fórum internacional para a construção dos DDDR e DDSS. Ao mesmo tempo, tornou-se um foco de inspiração e de pressão sobre os Estados, parte para que os mesmos implementem as resoluções nela tomadas e por eles assinadas. A dialética entre os níveis internacional e nacional pode ser fonte de importantes avanços nessa caminhada em busca de dignidade e cidadania.

NOTAS

¹ Depoimento este dado à autora do presente artigo durante uma entrevista realizada no Congresso Nacional no ano de 1996.

² João Paulo II, in *Evangelii Nuntianđi*, 77, afirma textualmente: "...A Lei Natural está inscrita no coração de todo homem como natural, e, portanto, vinculada a todos e todos a podem conhecer pela simples luz da razão humana".

³ Correa & Petchesky, em seu artigo Direitos Sexuais e Reprodutivos:uma Perspectiva Feminista, discordam que os DDSS e DDDR (ou DDIII), sejam simplesmente um conceito ocidental; In 7º. Programa de Estudos em Saúde Reprodutiva e Sexualidade, Universidade Estadual de Campinas – Nepo, p.151.

⁴ As guerras civis no interior de países em desenvolvimento (guerra religiosa na Irlanda e independentista do povo Basco na Espanha), dos países subdesenvolvidos (as guerras entre tribos nos países africanos), as guerras de independência (especialmente nos países africanos nos anos 60), a prostituição infanto-juvenil nos países do terceiro mundo, como consequência da pobreza, a incapacidade de reação das mulheres em países com costumes culturais ofensivos à sua dignidade (alguns países africanos e outros de predominância islâmica), assim como as guerras de ocupação levadas a cabo através dos EUA no Afeganistão e no Iraque.

⁵ Existem muitos outros fóruns internacionais nos quais esta temática relativa à discriminação das mulheres, aos direitos sexuais e reprodutivos são debatidas tais como: Organização Internacional do Trabalho – OIT, a CEDAW- A OMS.As conferencias Sobre Desenvolvimento. Optamos por estas três vertentes, pois consideramos que elas se constituem na arena política internacional em que estes conceitos se constroem.

⁶ No ano de 1993 na reunião anual na Divisão para o Avanço da Mulher, organismo das Nações Unidas que se ocupa desta temática, realizada em New York , se redigiu um primeiro documento do que seria tratado na Conferencia o qual foi novamente discutido no ano 94. Este documento foi retomado em cinco conferencias Regionais destinadas a que cada parte do mundo fizesse sua análise e suas reivindicações. As Plataformas surgidas de tais conferencias previas foram sistematizadas pelas Nações Unidas e o documento foi novamente discutido em New York em março de 1995 com objetivo de aproximar posições e na Conferência chegar a consensos. (SUIRATS:1997).

Assim o principal desafio político da conferência de Beijing foi a produção de um consenso entre delegações providas não só de tão diferentes posições no contexto mundial de desenvolvimento desigual, como também de tão diferentes contextos culturais. (ZANOTTI :1995)

⁷ A representante de El Salvador impugnou o uso do termo gênero, pedindo que esta palavra desaparecesse do documento da Plataforma que estava em discussão.

⁸ A discussão do conceito de Gênero, concentra vários dos conflitos estabelecidos na Conferência, em seus desdobramentos na busca de uma definição sobre este conceito, debatem-se assuntos como família, lugar da mulher na sociedade, identidade de homem e de mulher etc., é um debate que perpassa pelos vários itens da Plataforma. Por isto, este conceito passa a ser central para as/os analistas da Conferência de Beijing. Nós nos apoiaremos para esta análise em SUBIRATS: 1997; MACHADO: 1995; ABRAMOVAY:1995; SOARES 1995. CORRÊA, SEM 2000; PETCHESKY 1999; CHACHAM 2002. Esta discussão também remete ao debate sobre natureza e cultura

⁹ GREEN, James. Foucault: Marido o Amante? Algunas tensiones entre Foucault y el feminismo. In *Estudios Feministas*. No.8, 2/2000, p.157.

¹⁰ Dale O'leary autora do documento Gender:the desconstruction of women . Mimeo. Apresentado no Seminário do National Institute of womanhood , no Fórum das Organizações Não Governamentais em Beijing, China, 1995 p.1-26. este documento resumia os argumentos das posições contrárias ao conceito de gênero e segundo Zanotta (1995) "Este documento, no seu entender revela paradoxal e especularmente o potencial político do conceito de gênero e de sua perspectiva desconstrucionista. No seu entender o conceito de gênero desconstrói e rompe com o conceito de mulher e de 'ser mulher' . Isto é o que ela denomina de womanhood.(p. 418)

¹¹ Considerei significativo apresentar a informação nas palavras de um grupo da Igreja Católica, pois o conflito central referente aos direitos sexuais aconteceu entre as posições multiculturalistas e as posições fundamentalistas, entre as quais sobressaia a IC.

¹² O documento do Vaticano, "Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais", publicado em 31 de julho, escrito pelo prefeito da Congregação pela Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício), cardeal Joseph Ratzinger, considera que a "homossexualidade é um fenômeno moral e social inquietante", logo o reconhecimento legal ou a equiparação à condição de matrimônio da união entre pessoas do mesmo sexo "significa não apenas aprovar um comportamento desviado e convertê-lo em modelo para a sociedade atual, assim como afeta os valores fundamentais que pertencem ao patrimônio comum da Humanidade". E ainda diz ser impossível comparar uniões entre pessoas do mesmo sexo com os "desígnios de Deus sobre matrimônio e família.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAMOVAY, Miriam. Uma Conferência entre Colchetes. In: *Estudios Feministas*, v.3, N.1/95, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, 1995. p 212-218
- BRASIL, Câmara dos Deputados, Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. *Comissão de Constituição e Justiça e Redação*. Reunião nº 122.2.50.0 de 05/08/96. Brasília 1996.

CHACHAM, Alessandra S. *Direitos sexuais direitos de gênero: Novos desafios*. Mimeo 2002.

CIM. Mulher, População e Desenvolvimento. In: *Cadernos do Cim*. Nº1. 1994.

CLADEM. *Derechos sexuales. Derechos reproductivos. Derechos Humanos*. Lima: CLADEM, 2002. 302p.

CNBB – Conferência Nacional de Bispos do Brasil. *Comunicado Mensal*. Ano 44. Nº 44. Dezembro 1995.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade humana: verdade e significados – orientações educativas em família*. SP: Edições Loyola, 1996, 86p.

CORRÊA, Sonia. Saúde Reprodutiva, Gênero e Sexualidade: Legitimação Novas Interrogações. In: GIFFIN, Karen & COSTA, Sara Hawker. (Orgs.). *Questões da Saúde Reprodutiva*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. p. 39-49

CORRÊA, Sonia. Gênero e Sexualidade como sistemas autônomos: Idéias fora do Lugar?. In: PARKER, Richard & BARBOSA, Regina Maria (Org) *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996. 149-159.

CORRÊA, Sonia. *Gênero Sexualidade e saúde reprodutiva*. Texto apresentado na Abertura do 1º Curso Regionalizado de Introdução à Metodologia de Pesquisa sobre Gênero, Sexualidade e Saúde reprodutiva. Salvador, Bahia, 1998

CORRÊA, Sonia & PETCHESKY, Rosalind. Mostrando o jogo dos números: as feministas desafiam o establishment do controle populacional. In: CIM. Mulher, População e Desenvolvimento. In: *Cadernos do Cim*. Nº1. 1994.

CORRÊA, Sonia & PETCHESKY, Rosalind. Direitos Sexuais e Reprodutivos: Uma perspectiva feminista. In: *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro.v. 06, n.1-2, 1996. p. 149-175.

DORA, Denise Dourado. Direitos Sexuais, Direitos Reprodutivos e Direitos Humanos: Conceitos em Movimento. In ARILHA, Margareth &

CITELI, Maria Teresa(orgs.) *Políticas, Mercado, Ética*. SP: Comissão de Cidadania e Reprodução, 1998, 136p.

GREEN, James Foucault. Marido o Amante? Algumas tensões entre Foucault y el feminismo. In: *Estudos Feministas*. No.8, 2/2000, p. 157.

MACHADO, Lia. Confrontos Políticos e Desafios Intelectuais. In: *Estudos Feministas*, v.3,N.2/95, Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, 1995. p.414-426.

_____. Beijing em balanço: Confrontos políticos e desafios intelectuais. In: *Revista Estudos Feministas*. Vol. 3, nº 2, 1995. p.414-427.

MARIÑO, Fernando (Org.). *La Protección internacional de los derechos de la mujer tras la conferencia de Pekín de 1995*. Madrid: Instituto de Estudios Internacionales y Europeos "Francisco de Victoria". 1996. p 13-30.

ONU. *Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento – CIPD*. Programa de Ação – in Comissão de Cidadania e Reprodução – Série Debates – número 2, 19/08/94.

PETCHESKY, Rosalind. Direitos sexuais: um novo conceito na prática política internacional. In: BARBOSA, R & PARKER, R. (Org.). *Sexualidades pelo Avesso*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, Editora 34. p.15-38

PIOVESAN, Flávia. Os direitos reprodutivos como direitos humanos. In: COOK, Rebecca et al. (org.). *Reprodução e sexualidade: Uma questão de Justiça*. Porto Alegre: Themis/Sérgio Antonio Fabris Editor, 2002.p.61-80

SEN, Gita. Conferência do Cairo: Processo e resultados, um primeiro balanço. In: CIM. Mulher, População e Desenvolvimento. In: *Cadernos do Cim*. Nº1. 1994.

SEN, Gita & BATLIWALA, Srilatha. Empowoeing Women for Reprocductive rights. In: *Women's Empowerment and demographic processes*. (org.) Harriet B. Presser e Gita Sen. Oxford University Press. 2000.

SUBIRATS, Marina. Cuando lo personal es político y es política. In: *La protección internacional de los derechos de la mujer tras la Conferencia de Pekín de 1995*. Madrid: Instituto de Estudios Internacionales y Europeos "Francisco Victoria", 1996.



PRODUCIDAS PARA EL AMOR: ESTETICA CORPORAL DE LAS PROSTITUTAS CALLEJERAS

SUSANA ROSTAGNOL

La prostitución se sitúa en la intersección entre sexo, sexualidad, trabajo, poder, relaciones de género. Constituye un nudo desde el cual es posible analizar las relaciones sociales. Se trata de un fenómeno extremadamente complejo que toca aristas profundas, con múltiples derivaciones. Mujeres, hombres, homosexuales, transexuales, travestis, niños, niñas, todos engrosan las filas de la prostitución. Es un fenómeno de difícil definición que atañe a la economía, al trabajo, a la sexualidad, a la religión, a la moral, a las relaciones de género.¹

CUERPO, SEXUALIDAD, EROTISMO

Las reflexiones aquí presentadas surgen fundamentalmente del análisis de nuestras notas correspondientes a la primer etapa de trabajo de campo con prostitutas callejeras de Montevideo. A fin de introducimos al tema, vale la pena compartir un fragmento del diario de campo.

"Hace calor, son alrededor de las 11 de la noche. Ella se baja de un taxi, lleva una pollera larga, una camiseta y un gran bolso. Una vez en la esquina se dirige a una parte bien oscura se saca la pollera y la camiseta. No se la reconoce, ahora lleva un corto *short* que deja ver buena parte de su trasero, una camperita de cuero medio abierta que deja ver parte del busto, medias negras caladas y botas con altos tacos que pasan la rodilla; el pelo es rubio y el maquillaje bastante abundante. Se para cerca del cordón de la vereda mirando desafiante a los conductores que pasan por ahí, sus ojos vivaces miran en todas direcciones procurando detectar con tiempo una camioneta del Orden

público o de la Quinta.² Pocos minutos después llega otra con pantalones de lycra blancos y zapatos de taco alto, con remera lila muy ajustada y camperita de *jean*, con un bolso de grandes flores de colores del cual no se aleja ni un segundo, su cabello es corto, erizado y teñido castaño claro, su maquillaje resalta su boca. Las dos mujeres comienzan una vivaz conversación sin dejar de mirar posibles clientes, permaneciendo atentas a todo lo que sucede en la calle. Un automóvil se detiene, una de ellas se acerca, conversan durante unos breves minutos a través de la ventanilla, finalmente, la mujer da la vuelta y sube. La de pantalones de lycra continúa sola en la esquina. Nadie la levanta. Pasan los minutos. Después de aproximadamente media hora de estar sola en la esquina, comienza a mirar el reloj con insistencia. Poco después regresa su compañera, vuelven a conversar animadamente. Otro auto se detiene.... De pronto ambas salen corriendo y se esconden en las sombras de los árboles de la vereda, pasa lentamente la camioneta de la Quinta. Se aleja, y la esquina vuelve a la normalidad."

Las prostitutas se distinguen por su apariencia, se identifican por su apariencia. El cuerpo de estas mujeres está especificando la relación de prostitución, justamente porque son cuerpos que están preparados para la acción, vestidos y maquillados para la acción, se producen para el "levante" en la esquina específica donde trabajan. La práctica de la prostitución se revela en la corporalidad de las mujeres. Así, impregnado de reglas sociales, los cuerpos se agencian distinciones entre la prostitución y la no prostitución; y también distinciones entre las "actuaciones" de las distintas mujeres que practican la prostitución. Se hace preciso pensar en la noción de la mujer-cuerpo, y la relación de ésta con la sexualidad, con el erotismo y con las relaciones de género. "El cuerpo de la mujer es un espacio visual, nunca un signo inocente, y si (...) este cuerpo aparece desnudo, la connotación erótica es incuestionable. La sexualización de la mirada del hombre que contempla esta figura surge como acto espontáneo (...) y el varón pasa a adquirir la categoría de voyer, al ver en la mujer representada, algo similar al símbolo erótico" (Bornay, 1990). El cuerpo de la prostituta es un cuerpo altamente sexualizado, producido para erotizar. Coincidimos con Richard Parker (1990) en

distinguir la esfera de la sexualidad de la esfera del erotismo. Reserva la primera para lo que incluye reglas y normas que regulan la sexualidad, los dispositivos que reconfiguran las representaciones de la sexualidad, como el caso de la religión; siendo la segunda el ámbito que se relaciona con la seducción y con el deseo, con la práctica sexual.

Las relaciones entre prostitutas y clientes, en tanto hecho cultural, ponen de manifiesto aspectos de la sexualidad de cada uno de los contextos espacio-temporales donde se desarrolla el fenómeno. Evidencian una serie de normas tanto implícitas como explícitas que regulan la sexualidad; así como otras que regulan las relaciones de género. Existen otros fenómenos sociales que evidenciarán lo mismo, de modo que las formas concretas que adquiere la prostitución en un momento y lugar específicos van a guardar estrecha relación con otras manifestaciones culturales que le sean contemporáneas. De ahí que encontremos correlaciones interesantes con el arte entre otras manifestaciones. En los cuadros de algunos expresionistas como Otto Dix y George Grosz el amor ha desaparecido, el erotismo es sólo sexo, y lo realizan las prostitutas y los soldados. En la obra de Dix, el erotismo va de la mano de la sordidez y la violencia. Parece reservarse exclusivamente a las prostitutas. A igual que Lautrec, se adentra en los mundos de la prostitución, donde encuentra inspiración y modelos para sus obras. La prostituta ocupando un lugar central en la definición del erotismo en un mundo decadente. Las otras mujeres quedan fuera, y los hombres de alguna manera también; ellos sólo pueden participar de una relación erótica en contacto con una prostituta.

Desde la publicación de las obras tanto de Foucault (1976) como de Gagnon (1973) se ha fortalecido la idea de la sexualidad como construcción social. No existe por lo tanto tal cosa como la "naturaleza" sexual agresiva, impredecible, fácilmente excitable en los hombres mediante cualquier demostración. En el marco de esta idea popular, las mujeres son el custodio de la moral, obligadas a reprimir sus propios deseos sexuales. "La consiguiente polarización de la sexualidad femenina y masculina es un verosímil producto del sistema de géneros dominante que se utiliza para justificar la necesidad que tienen las

mujeres de un espacio constreñido, pero supuestamente seguro, y de una expresión sexual altamente controlada" (Vance, 1989:15), siguiendo esta línea de razonamiento las prostitutas pueden ser consideradas grandes transgresoras, dueñas de una sexualidad incontrolable y potencialmente peligrosas, tomando en cuenta la idea dominante de la "debilidad" de los hombres ante una demostración incitante femenina. Probablemente ahí radique una de las múltiples razones por las cuales siempre se ha intentado encerrar a las prostitutas en los burdeles, controlados por hombres. La prostituta responde a la visión de la mujer concebida como posibilitadora de producir placer. Este es un "estereotipo" muy adentrado en la sociedad. De él se pasa directamente al opuesto, la madre.

LAS MUJERES PRODUCIDAS EN PROSTITUTAS

Las prostitutas se producen para una actuación, para representar un papel. Existe una búsqueda deliberada de erotización, y para ello utiliza una serie de elementos que coinciden con los utilizados en el arte y en la publicidad que procura mensajes con contenidos eróticos.

Encontramos una gran heterogeneidad de prostitutas callejeras, hay mujeres cuya vestimenta y apariencia general es similar a la de cualquier otra, sin embargo, a través de su actitud corporal, muchas veces de maneras sutiles se percibe la actividad que está desarrollando en la calle. Por el contrario, otras mujeres están producidas como prostitutas en mayor o menor grado. Nos vamos a referir exclusivamente a estas últimas. Por lo general su producción presenta una exageración, la cual permite ubicarlas en un plano de grotesco. El grotesco presupone la existencia de la norma, está en las márgenes, fuera de la norma. Pone las cosas fuera de lugar. Bajtin (2000) en su libro sobre Rabelais plantea el grotesco como aquello que se caracteriza por protuberancias y agujeros, por exceso de olores ... pero sobre todo donde hay un cuerpo excedido, tanto que se anula a sí mismo. En las prostitutas aparece la noción del cuerpo anulado por la producción que sobre el mismo hacen, esto presenta un paralelismo con algunas obras surrealistas. Los surrealistas temen a la mujer, como consecuencia, "anularán la esencia de la mujer y la reducirán sólo a cuerpo, a objeto de deseo; ellos desempeñan el papel activo y ellas el pasivo" (Pérez

Gauli, 2000: 159) En qué medida, la prostituta que es visualizada como sólo cuerpo se corresponde a un cierto temor de los hombres respecto a las mujeres, donde el sólo cuerpo de las prostitutas en realidad es un sólo apariencia. La idea del maniquí como fetiche, la muñeca inflable como recurso. En este sentido nos acercamos al pensamiento de Baudrillard (1989) sobre la seducción, al señalar que la máxima expresión de seducción está en el travestismo, ya que allí todo es producción, todo es apariencia, todo es simulacro; no correspondido por el cuerpo físico, "incluso puede ser que la fuerza de la seducción del travesti provenga directamente de la parodia -parodia de sexo mediante la sobresignificación del sexo (...) Converge con el maquillaje y el teatro como ostentación ritual y paródica de un sexo cuyo goce propio está ausente" (Baudrillard, 1989:20). En las prostitutas muy producidas nos acercamos al nivel de seducción al que alude Baudrillard, ya que se borra, se desdibuja el cuerpo sostén de la producción, de la simulación, se anula el cuerpo físico para que sólo exista el cuerpo producido, es decir una "sobresignificación del sexo".

No obstante, el cuerpo está siempre presente, es el instrumento de trabajo de las prostitutas, es el soporte de una construcción estética. Ya mencionamos que la producción de las prostitutas mantiene paralelismos con ciertas tendencias del arte y la publicidad. Entre ellas cabe señalar las "pin-ups" creadas por el peruano Vargas en la década de los '40. Las publicó en la revista *Esquire*, éstas fueron distribuidas entre las tropas de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. En los '50 Vargas pasa a publicar sus dibujos en *Play Boy*. El modelo derivado de las "pin-ups" son mujeres elaboradas para satisfacer los deseos de los hombres. Son rubias con piel muy blanca, labios muy rojos, grandes pechos, grandes caderas y delgada cintura, con ropa muy apretada, lo que exagera sus formas. Este modelo que en su versión local lo encontramos en las "chicas de Divito", en las fantasías del "Dr. Merengue", constituyen un modelo seguido por muchas prostitutas al elaborar su producción. La popularidad de estos modelos evidencia que en nuestras sociedades la feminidad -siguiendo a Baudrillard- "no es más que los signos que los hombres le atribuyen" (Baudrillard, 1989:21)

El cuerpo de la prostituta se presenta entonces como fantasía, como símbolo erótico y también como fetiche. El fetichismo es la proyección sobre un objeto del deseo sexual. El fetiche es un objeto no genital usado como una parte del acto sexual sin el cual la gratificación sexual no puede ser obtenida. No sólo su posesión, sino su uso ritual es esencial. La fantasía sexual desempeña un papel central, las prostitutas son fantasía sexual, y es a partir de esa fantasía que se construye el fetiche. Siguiendo a Freud, el fetichismo es esencialmente masculino. El surrealismo y el expresionismo abstracto han sido dos movimientos artísticos que utilizaron el arte como liberador de fantasías sexuales, y es por ello que en sus obras abundan tanto las referencias fetichistas como los símbolos sexuales.

Vayamos pues a algunos elementos de la producción de las prostitutas.

Los labios. En general están tan marcados que pueden llegar a dar a la boca un carácter grotesco. Los labios aluden a los otros labios, los de la vagina. Es un erótico-grotesco. Por otra parte, los labios fascinaron a los surrealistas, tanto es así que el Segundo Manifiesto se publica con huellas de labios de mujer. En los años 40 en la publicidad se estandariza el uso de los labios intensamente rojos. En la actualidad, la publicidad continúa acudiendo a labios intensamente rojos, muchas veces en caras lánguidas, blancas, concentrando la sensualidad en los labios.

Con relación a los labios y las derivadas alusiones a la boca, que obviamente connotan comer, chupar, tragar, aparece la figura de mujer vampiro. En la década de los '50 y '60 muchas mujeres *sex symbol* eran denominadas *vamp*: las vampiresas. Una mujer capaz de chupar, dejar sin sangre, sin fuerza al hombre en una directa alusión al poder sexual desplegado por la mujer sobre el hombre que no tiene defensa al respecto dado que por naturaleza el hombre no puede evitar las provocaciones de las mujeres. A este poder adjudicado a las mujeres le corresponde un papel clave en la construcción de idea de bruja en algunos períodos de la Inquisición.

Aspecto animal-salvaje. Las prostitutas logran este aspecto a través del uso de pañuelos, botas, o otras prendas que imitan piel de leopardo o de tigre. Usan uñas largas que aluden a garras. Esto se

asocia a ciertas conceptualizaciones sobre la sexualidad que parten de la consideración del sexo como una fuerza natural que existe en oposición a la cultura y a la sociedad, cuyo poder es controlado o reprimido. El eje es el individuo, está en él naturalmente, es anterior a la cultura, por lo tanto a pesar de las variaciones culturales en las prácticas sexuales, la naturaleza básica de la sexualidad permanecería siendo la misma en todo lugar y tiempo. El aspecto animal-salvaje de la prostituta remite a la fuerza natural del sexo. Esta noción tiene una gran potencia, en el arte, la publicidad y por supuesto la *doxa*. Gauguin concibe el erotismo como una fuerza primigenia de la naturaleza que nos relaciona con el mundo.

Mujer-serpiente. También con frecuencia la prostituta se produce utilizando cinturones anchos que imitan piel de serpiente, también botas y otros accesorios. Ciertos movimientos ondulantes, provocativos, también la acercan a la serpiente. La asociación de la mujer con la serpiente y ésto significando el pecado proviene de la Biblia. La mujer es el sexo y el sexo es el mal. El poder, el pecado y el sexo son conceptos subyacentes a las representaciones de las prostitutas y a las relaciones definidas por sus prácticas.

Los zapatos, las botas. Usan zapatos de taco alto y fino; es muy frecuente el uso de botas, muchas veces por encima de la rodilla. El zapato de mujer es uno de los fetiches más utilizados por el arte. Han sido muy representados por la pintura surrealista y expresionista; también en la cinematografía surrealista. "El zapato de tacón es la vagina y el falo al mismo tiempo" (Pérez Gauli, 2000:273). Con frecuencia aparece acompañado por un fragmento de pierna, que usualmente luce medias en red. Esta imagen es común en la publicidad, muchas veces en publicidad gráfica la figura de las piernas algo separadas aparece como marco del tema central, o del producto que puede ser un auto. En las prostitutas el cuadro se completa con una falda muy corta, de modo que las piernas –y las medias, en ocasiones acompañadas de ligas- completan la producción.

El corsé. Algunas prostitutas usan cierto modelo de *top* que recuerda los usados por las mujeres de los *saloons*, popularizados en los *westerns*. Algunas versiones derivadas las constituyen camperitas de imitación cuero, muy apretadas, tanto que se dificulta su cerrado a

la altura de los senos; otras usan imitaciones de corsés por debajo de un abrigo también apretado y entreabierto. En otros casos el corsé es sustituido por la parte superior de un apretado vestido que permite ver buena parte de los senos, especialmente si éstos son abundantes. En todos los casos, se trata de evocaciones del corsé, el cual es uno de los elementos fetichistas más utilizados en el arte erótica. De acuerdo a Pérez Gauli "cumple la función de resaltar los aspectos exclusivamente sexuales del cuerpo de la mujer a la vez que encierra a la mujer en una estructura que impide la consumación del acto sexual" (Pérez Gauli, 2000:278). Esta evocación probablemente despierta fantasías en los clientes, aún cuando las mismas prostitutas ignoren los posibles sentidos de su atuendo.

PARA FINALIZAR

Esta breve enumeración de elementos utilizados por mujeres para producirse en tanto prostitutas callejeras intenta mostrar las relaciones profundas existentes entre una actividad -si bien muy conocida- considerada marginal, y en especial considerada marginal en tanto práctica y representación cultural productora y reproductora de la cultura de una sociedad; y otras manifestaciones de la misma cultura, algunas de ellas consideradas centrales –en particular, el arte. Subyace a esto, la idea que la manera en que una sociedad estructura las relaciones de género y la sexualidad pauta tanto conductas y prácticas como representaciones sociales. En tal sentido, la sexualidad constituye un nudo, un cruce en las formas de dominación, siendo el control de la sexualidad una de sus principales expresiones. Esto se evidencia tanto en el control de la fecundidad, como en la regulación del goce –ubicado en un plano de articulación de la esfera de la sexualidad y de la del erotismo en los términos de Parker. El ejercicio de la prostitución participa de ambas esferas, en él un varón adquiere derechos a gozar con o/ mediante el cuerpo de una mujer, y las normas sociales lo consideran válido. El análisis de lo que mujeres (prostitutas) hacen para "producirse para el amor", en realidad producirse para construirse en objetos de goce de los varones, evidencia la aceptación social de lo que constituye una de las formas más primarias de la dominación masculina a través del control de la sexualidad. Los esbozos aquí presentados muestran como un

campo fértil la indagación sobre el lugar del erotismo en las relaciones de género, y en relación a los dispositivos de control de la sexualidad. Existen muchos matices y pliegues, por lo que creo que la única afirmación generalizable es que la prostitución –al menos la femenina callejera- y sus correspondientes representaciones implican y evidencian que las mujeres no tienen derecho al placer, al goce, su cuerpo continúa siéndoles ajeno, aunque pueda constituir una herramienta de la que se sirven. En este sentido, vale extender esta reflexión a otras mujeres que no ejercen la prostitución para preguntarnos sobre el grado de agenciamiento del goce en sus prácticas eróticas y sexuales cotidianas.

NOTAS

¹ Este trabajo se enmarca en la investigación "Género, cuerpo y sexualidad a través de la vitrina de la prostitución" que estoy llevando a cabo en el Departamento de Antropología Social, FHCE. Una versión preliminar fue leída en la VII Jornada de Historia de la Mujer/II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Salta (Argentina) julio 2003.

² La Seccional Quinta de Policía que corresponde a la zona donde desarrollamos el trabajo de campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. México: Alianza, 2000.
- BAUDRILLARD, Jean. *De la seducción*. España: Cátedra, Teorema, 1989.
- BORNAY, Erika. *Las hijas de Lilith*. España: Cátedra, 1990.
- FOUCAULT, Michael. *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México:Ed. Siglo XXI, 1986 (1976).
- GAGNON, J.; SIMON. *Sexual conduct: the social sources of human sexuality*. Chicago, Aldine, 1973.
- PARKER, Richard. *Bodies, pleasures and passions: sexual culture in contemporary Brazil*. Boston, Beacon Press, 1990.
- PÉREZ GAULI, Juan C. *El cuerpo en venta. Relación entre arte y publicidad*. España:Cátedra, Cuadernos de Arte, 2000.

ROSTAGNOL, Susana. Identidades fragmentadas: prostitutas callejeras de Montevideo. En: S. Romero Gorski (comp) *Anuario. Antropología social y cultural en Uruguay*. Departamento de Antropología Social, FHCE-UDELAR/Ed. Nordam. Uruguay, 2000a.

_____. Regulamentação: controle social ou dignidade do/no trabalho? En: A. Fábregas-Martinez, M. Benedetti, *Na batalha: sexualidade, identidade e poder no universo da prostituição*. Porto Alegre, Dacasa Palmarica, 2000b).

VANCE, Carole. El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En: Carole Vance (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Ed. Revolución, 1989.



Epistemologias



UM LUGAR AO SOL? A TEORIA FEMINISTA E SEU LUGAR NO
CAMPO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

MIRIAM ADELMAN

A REVOLUÇÃO QUE NÃO OCORREU?

Na introdução a uma coletânea recentemente publicada de artigos escritos ao longo da sua carreira, a historiadora feminista pioneira Sheila Rowbotham avalia o trajeto e o relativo sucesso da constituição de um novo campo, o da história das mulheres. De um olhar retrospectivo de mudanças que começaram nos turbulentos anos 60 (nos quais surgiu na Inglaterra o movimento intelectual da "história social radical") e passaram por diversas fases até a conquista de um espaço na academia, ela conclui que de certa forma, foi mais fácil a criação de um novo campo de estudos (como área específica do campo disciplinar maior) do que conseguir a transformação – a verdadeira incorporação de novas categorias – ao campo já constituído¹. Sua observação – e as preocupações nela contida – são consoantes com as da filósofa Susan Bordo (1997), quando desenvolve seu argumento sobre "a feminista como o Outro" da teoria social contemporânea, e com o trabalho das sociólogas norteamericanas Judith Stacey e Barrie Thorne (1985; 1996), sobre *the missing feminist revolution* na sociologia.

Mesmo assim, na avaliação de Stacey e Thorne (1985) no campo da sociologia, a resistência a uma transformação profunda da disciplina a partir da contribuição feminista tem sido mais forte do que em algumas outras áreas disciplinares, tais como a Antropologia, a História e a Literatura (p.302) Thorne e Stacey sugerem alguns elementos que ajudam a explicar isto: por um lado, houve o que elas

avaliam como a sensibilidade maior da Antropologia para com as questões de gênero (devido, entre outras coisas, à centralidade das relações de parentesco nas sociedades de pequena escala que a Antropologia clássica estuda); por outro lado, havia um viés androcêntrico tão forte dentro dos campos convencionais da História e da Literatura, que por sua vez exigira mudanças radicais para criar dentro deles um espaço para a voz e as experiências femininas.² A Sociologia, por sua vez, ocuparia entre as Ciências Humanas um lugar a meio caminho entre a disposição antropológica e a cegueira institucionalizada da História e da Literatura. A disciplina, segundo Thorne e Stacey, desenvolveu uma forma de incorporar a perspectiva de gênero através de uma série de mecanismos de “contenção”: principalmente, a criação de “espaços próprios” nas sub-áreas e a incorporação do gênero não como uma dimensão que exige profundas reformulações dos conceitos sociológicos mais importantes (como poder, política, trabalho, racionalização, modernidade etc.), senão como uma mera *variável*, útil por exemplo em pesquisas empíricas para descrever os traços e características de uma população. Acrescentado a isto, Thorne e Stacey acreditam que a histórica tendência ao positivismo e empiricismo na Sociologia norte-americana - que contrasta com o caráter muito mais interpretativo das tarefas intelectuais da História e da Antropologia - facilita o uso da categoria gênero como “mera variável”, ao mesmo tempo em que cria um certo conforto com o uso da mesma, sem que isto demande revisões filosóficas e teóricas mais amplas ou profundas.

A academia brasileira com certeza tem suas especificidades, que condicionam à recepção tanto da teoria feminista estrangeira, quanto do trabalho de autoras brasileiras da área de estudos de gênero. Por exemplo, nas entrevistas que venho realizando com algumas sociólogas brasileiras pioneiras da área de estudos de gênero/estudos feministas no Brasil, noto uma tendência muito menor de se identificar como *outsiders* das suas disciplinas e da academia em geral,³ várias informantes apontaram para uma tendência ou talvez de uma facilidade - advinda de alguns aspectos da cultura brasileira, que se reproduziria também no mundo acadêmico - para o “acréscimo” de perspectivas em lugar de disputa aberta pela hegemonia ou pela divi-

são do campo. Com certeza, as experiências subjetivas das pesquisadoras e cientistas sociais pioneiras da área de gênero indicam diferenças que merecem ser exploradas. Contudo, existe também evidência de problemas parecidos, como aquilo que Stacey e Thorne chamaram de “contenção”. Vemos por exemplo que algumas sub-áreas incorporaram rapidamente algumas discussões feministas - como por exemplo as de família e sexualidade; a área da Sociologia do Trabalho, que foi uma das primeiras a incorporar as questões de gênero nas suas temáticas principais, facilitado, entre outras coisas, pelos interesses compartilhados de marxistas e feministas de dar conta da especificidade do trabalho feminino.⁴ Mas em muitas outras sub-áreas, a situação é totalmente diferente e, basta um olhar rápido sobre os currículos básicos da Sociologia para perceber que quaisquer mudanças que ocorreram em relação a sub-áreas específicas das disciplinas, deixaram quase intacto o estudo da teoria sociológica clássica e contemporânea, isto é, a aprendizagem das “metanarrativas” da Sociologia e suas categorias analíticas e metodológicas básicas (ver Adelman, 2003, a respeito).

Esta última questão remete ao problema da revisão da Sociologia que ocorre no “pós-68” - momento de grande ebulição na teoria social em geral, no qual uma série de novidades - entre estas, as foucaultianas, feministas e “pós-coloniais” - colocam desafios diversos para as perspectivas mais clássicas, despontando também novos questionamentos sobre a disciplinariedade em si.⁵ Mas na Sociologia, evidencia-se um apego a perspectivas estabelecidas e uma preocupação com as fronteiras disciplinares.

Se acompanharmos a evolução do pensamento dos sociólogos mais consagrados da geração “pós-68” - entre os mais lidos, Pierre Bourdieu, Alain Touraine, Jurgen Habermas e Anthony Giddens - percebemos, na maior parte dos casos, uma tendência a uma incorporação muito lenta e parcial das preocupações e/ou categorias feministas. No caso de Bourdieu, grande teórico que contribuiu com conceitos fundamentais para a compreensão da reprodução das relações de poder, através dos *habitus* e das diversas instituições sociais da atualidade, o gênero como preocupação teórica aparece relativamente tarde, culminando no livro *A Dominação Masculina*. Nos casos de

Touraine e Giddens, há um longo trajeto desde suas primeiras preocupações com as “novas classes” ou novos atores da sociedade pós-industrial até o momento atual, no qual eles, junto com outros sociólogos contemporâneos como Lash e Beck, consolidam uma tendência que dá uma centralidade muito grande a questões do sujeito e da subjetividade – uma perspectiva, como argumento noutra lugar, que avançou muito através do diálogo implícito ou explícito com a teoria feminista (Adelman, 2002b). Neste sentido, talvez seja um momento muito propício para o trabalho de questionamento e ampliação do cânone sociológico, investindo nos diálogos já iniciados e tentando levá-los para além dos seus limites anteriores.

AMPLIANDO O CÂNONE: ALGUMAS ESTRATÉGIAS.

É importante assinalar que a crítica ao cânone sociológico da qual a teoria feminista participa, não significa a rejeição contundente do conhecimento produzido pelos paradigmas anteriores. Trata-se de uma crítica que permite a releitura do cânone, confrontando suas obras fundamentais com a produção que, particularmente nas últimas décadas, vem sendo elaborada desde outras posições de sujeito. Jane Flax (1990) enfatiza a importância de pôr diversas perspectivas em diálogo, umas com as outras (no caso específico, ela fala da psicanálise, da teoria feminista e da filosofia pós-moderna), e adverte que não se trata de fazer uma “nova síntese” destas perspectivas para desenvolver uma nova perspectiva unificadora, que representaria de novo um silenciamento de diferenças e tensões criativas. Sua perspectiva, neste sentido, assemelha-se também à de Michele Barrett, que aponta para as complexidades das relações de saber/poder e sugere um esforço no sentido de reconhecer que o conhecimento resulta de plural, *constructed heritages* (1991:164), em lugar de zelar pela preservação das velhas tradições ou erigir novos sujeitos privilegiados. Barrett lembra também que não são só as disciplinas prestigiosas tradicionais que acionam mecanismos de “policiamento disciplinar” para defender sua territorialidade, senão que isto pode e de fato algumas vezes acontece, com as disciplinas novas radicais e talvez mesmo nas áreas “não disciplinares”, como a teoria feminista ou os estudos culturais.

Mas, como Bordo assinala (op.cit.), parece que apesar do grande desenvolvimento destas novas e enriquecedoras perspectivas, permanece a tendência de mantê-las no *gueto*, isto é, como áreas de interesse específico. Talvez seja este de fato o principal mecanismo atual através do qual se perpetua sua marginalização. Quão fácil resulta, por um lado, acrescentar a uma lista de disciplinas ou curso de graduação ou pós, disciplinas específicas sobre gênero ou raça, e quão difícil convencer aos nossos colegas da importância de garantir que nossas grandes autoras feministas sejam lidas por todos os alunos do curso, incluindo aqueles que por opção não farão as nossas disciplinas específicas.

Um segundo problema, relacionado com o primeiro - são os problemas de “tradução” dos quais falei noutra lugar (Adelman, 2002a), a partir da discussão de Costa (2000). Há, no sentido mais literal, ou “intralinguístico”, um problema comum no nosso meio acadêmico brasileiro, de políticas e recursos para a tradução, que dificulta que textos feministas fundamentais produzidos noutras línguas e noutras parte do mundo - os “clássicos” e os mais atuais - sejam amplamente conhecidos. Isto, por sua vez, abre o espaço para um outro problema de tradução, no sentido mais figurativo: aludi acima à tendência, hoje em dia, das idéias feministas circularem mais através de forma de interpretações e usos feitos pelos grandes teóricos - ainda todos homens! - da sociologia contemporânea, como Bourdieu, Touraine e Giddens, do que por elas próprias.⁶ Esta forma de disseminação tem seus riscos, no sentido de invisibilizar ou diminuir a contribuição feminista, especialmente quando estes autores são lidos em lugares e contextos onde as pessoas têm relativamente pouco acesso às obras feministas principais produzidas entre os anos 70 e 90, como seria ainda o caso da academia brasileira, e principalmente no que diz respeito à circulação de material em língua portuguesa acessível aos alunos da graduação.⁷

Um terceiro problema é o já mencionado, em relação à força da “disciplinaridade” nas ciências humanas. A teoria feminista, em relação às disciplinas convencionais, tem uma história diferente e, com certeza, insólita: nasce dos esforços que começam a ser feitos desde diversos campos disciplinares, com a tarefa do resgate e/ou constru-

ção de uma perspectiva baseada nas experiências femininas e da desconstrução do viés masculinista profundo que permeia esses campos. Nasce pois de um esforço multi- e transdisciplinar. Ao mesmo tempo, como discurso alternativo, acaba se somando - em maior ou menor grau - aos corpos teóricos desses campos, circulando dentro e fora deles, tentando transformá-los, mas também respeitando, de certa forma, suas fronteiras. Ou seja, as teóricas feministas facilmente permanecem como forasteiras dentro dos campos disciplinares já construídos, o que dificulta o processo da incorporação da sua contribuição teórica, por relevante que ela seja. A sociologia, por exemplo, tende a resistir à incorporação de autoras feministas com inserção institucional na crítica literária ou na filosofia, mesmo quando discutem assuntos de subjetividade e identidade que a sociologia contemporânea aceita como centrais.

Conforme o “diagnóstico” feito acima, quero também oferecer algumas estratégias. Sugiro, em primeiro lugar, um esforço redobrado para “sair do gueto”. Às vezes dedicamos tanta energia à criação de um espaço próprio para a discussão de idéias e trabalhos feministas que esquecemos da necessidade de inserir esse trabalho nos outros espaços, onde se estão discutindo “assuntos gerais” da nossa área disciplinar. Claro que considero muito importante continuar a cuidar dos nossos espaços próprios - feministas, ou dos estudos de gênero - onde encontramos não só solidariedade mas também muitas vezes as melhores críticas. Porém, publicar e apresentar trabalhos nos espaços mais *mainstream*, também é fundamental, assim como acrescentar nossas autoras, sempre que for possível no currículo básico dos cursos; é isto que vai permitir que a teoria feminista dispute seu espaço ao lado dos trabalhos “canônicos”.

Em segundo lugar, para o problema de tradução, vejo a necessidade de investir em “novas traduções”, tanto no sentido lingüístico convencional, quanto no sentido mais metafórico. Por exemplo, as autoras feministas às vezes fazem o trabalho de *traduzir* os autores conhecidos para uma linguagem de gênero, isto é, de fazer uma leitura diferente da obra deles, pondo em evidência o sub-texto de gênero que raras vezes eles explicitam. Neste sentido, também podemos trabalhar em proximidade com os que estão realizando o mesmo tipo de tarefa desde a perspectiva pós-colonial, ou da *critical race theory*.

Em terceiro lugar, podemos fomentar a convivência mais intensa e explícita da tradição sociológica com outras áreas disciplinares das ciências humanas, seguindo o exemplo de pessoas como Stuart Hall, que no espaço transdisciplinar dos estudos culturais, vem conseguindo construir perspectivas mais polifônicas de análise da sociedade contemporânea. Isto não significa negar a especificidade dos diversos “olhares” disciplinares: o fôlego “meta-teórico” da sociologia, a sensibilidade etnográfica da antropologia, ou o desenvolvimento de instrumentos sofisticados e complexos para decifrar textos e compreender os processos de significação, que vem da crítica literária e da semiótica (entre outros exemplos que poderia dar), mas sim, fomentar o trânsito entre as áreas, policiar menos as fronteiras, e tentar “desconstruir” as disputas por espaços e poderes dentro do mundo acadêmico que impedem o crescimento do diálogo.

O espírito das tarefas que aqui proponho é de reflexão sobre o grande trabalho de revisão nas ciências humanas - nas quais os “novos movimentos sociais” tiveram um efeito relativamente direto sobre a vida acadêmica - colocando em pauta a releitura de teorias clássicas, que muito evidentemente não estavam “dando conta” dos novos atores e temas que emergiram no cenário político e social. A trajetória da perspectiva feminista na sua árdua e inacabada viagem - os avanços, os empecilhos - “das margens ao centro” (Hooks, 1984) tem tido a ver com esse inusitado momento histórico. Contribuí junto com outras perspectivas, para o que considero uma desestabilização em princípio bastante “saúdável” do cânone. Mas a desestabilização do cânone parece ter sido desigual e, no campo específico da sociologia, às vezes ainda parece tímida. Barrett percebe isto na reflexão acima citada, quando sugere que hoje em dia, toda sociologia é de certa forma, ou uma sociologia da (pós) modernidade ou uma sociologia pós-moderna. Suponho que, se há ou houver uma “sociologia pós-moderna”, seus próprios pressupostos metodológicos a levariam ao questionamento ou afrouxamento das fronteiras disciplinares e à incorporação mais íntegra de “outras vozes”. Muitas das contribuições e temáticas clássicas continuarão ou continuariam presentes, mas teriam que compartilhar o espaço com as novas vozes; algumas vezes também, uma perspectiva “antiga” poderia perder seu poder

explicativo. Esta sociologia reconheceria sujeitos plurais e exigiria mais reflexão sobre a própria "posição de sujeito" desde a qual pensamos. Significaria pensamento crítico que não se afasta de engajamento nos processos "práticos" de mudança social, principalmente na resistência ao poder que se reproduz no nosso cotidiano e inclusive no mesmo meio acadêmico. Neste sentido, a sociologia do século XXI, estaria incorporando "o melhor" do momento pós-moderno, e se tornaria também, cada vez mais "feminista", e mais "pós-colonial".

NOTAS

¹ Ela comenta: "I have seen the extraordinary growth of women's history, along with a new type of radical social history. I am also all too aware how mainstream history has trundled along with hardly a nod and a wink towards them. The lesson is that creating alternatives is easier than changing what already exists, the process of transforming the dominant culture being a good deal slower, messier and more complex than we could have imagined in the early days of women's liberation. Doing both, of course, is the trick, but getting them to coincide requires an elusive synchronicity." (1999, p. 11.)

² Por exemplo, uma forma "canonizada" da história definia processo histórico em termos das ações dos politicamente poderosos; a literatura durante muito tempo "desconhecia" as obras de escritoras; em contraste – mas talvez mais como objetivos teóricos não postos em prática – a sociologia a princípio teria por objetivo a compreensão de diversas experiências e instituições da modernidade. (p. 302) Importante também a observação delas, que noutros campos – como a psicologia, a ciência política e a economia – a resistência à "transformação feminista" é muito parecida com a que ocorre na sociologia.

³ Baseio-me em grande parte nas diferenças que percebo entre os depoimentos das minhas informantes e os das contribuidoras ao volume de Laslett e Thorne (1997); considero também interessante a observação feita por Stacey e Thorne (1985) que no geral, as antropólogas parecem menos "alienadas" do seu campo disciplinar do que as sociólogas (pelas diferenças que discuto acima), situação que talvez seja pertinente ao contexto brasileiro também.

⁴ As relações entre teoria feminista e teoria marxista, têm uma história interessante desde o final dos anos 60, quando as feministas marxistas ofereceram sua contribuição para o enriquecimento do pensamento marxista enquanto outras teóricas feministas elaboravam críticas mais contundentes a este último. Numa discussão mais recente sobre marxismo e sociologia, o conhecido sociólogo marxista norte-americano Michael Burawoy (1996) insiste na contribuição feminista para com o desenvolvimento da sociologia de inspiração marxista, ainda reforçando o argumento de que a perspectiva feminista, muito mais difícil de ser confortavelmente cooptada pelo poder da academia do que o marxismo, poderia ainda produzir uma transformação feminista do marxismo.

⁵ É interessante ver como, num texto mais recente, Stacey e Thorne (1996) reavaliam sua preocupação anterior com a Sociologia como disciplina, argumentando em prol de uma transdisciplinaridade na qual a teoria feminista seria um elemento; Barrett (1999) é outra teórica feminista com formação na sociologia, cujas preocupações a levam na mesma direção.

⁶ Remeto-me aqui ao conceito de tradução cultural, conforme utilizado por Costa: "...qualquer processo de descrição, de interpretação e de disseminação de idéias e perspectivas está inevitavelmente entrelaçado nas relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos" (p.44); como a autora assinala neste mesmo texto, "o lugar que habitamos no gênero, na raça, na sexualidade, nas instituições, etc.", é um fator fundamental na definição das teorias e autores/as que traduzimos, e como são interpretados/as e apropriados/as. (p. 43-44)

⁷ Faço aqui referência a uma obra internacional imensa, produzida inicialmente em inglês e francês. Importante assinalar que embora isto se deva a uma longa história de "divisão internacional do trabalho intelectual" (ver a respeito dos efeitos desta divisão, e as necessidades e problemas de tradução que gera, o artigo de Costa, op.cit.) não implica em menosprezar a volumosa produção brasileira na área de estudos de gênero e de autoras que escrevem desde uma perspectiva feminista. Neste sentido, há hoje uma ampla literatura brasileira, que contribui também à produção acadêmica brasileira no seu conjunto e age sobre os paradigmas e perspectivas ali hegemônicas (ver a respeito, Heilbrunn e Sorj, 2002);

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADELMAN, Miriam. Das margens ao centro? Refletindo sobre a teoria feminista e a sociologia acadêmica. *Revista Estudos Feministas*, v. 11, n. 1, 2003.
- _____. A teoria feminista e a sociologia dos novos sujeitos. Texto apresentado no V Encontro Internacional Fazendo Gênero, Florianópolis, UFSC. 8-11 de outubro (GT Teorias), 2002a.
- _____. The voice and the listener: feminist theory and the sociological canon. Paper apresentado no RC 16 (Teoria sociológica) e RC 32 (Mulheres na sociedade), XV World Congress of Sociology (ISA), Brisbane, Austrália, 7-13 de julho, 2002b.
- BARRETT, Michèle. *Imagination in theory: culture, writing, words and things*. New York: New York University, 1999.
- BORDO, Susan. *The feminist as 'Other', Twilight zones: cultural images from Plato to O.J.* Berkeley: University of California Press, 1997.
- _____. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- BURAWOY, Michael. The power of feminism. *Perspectives: The ASA Theory Section Newsletter*, v. 18, n.3 verão, 1996.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York/London: Routledge, 1993.

CHODOROW, Nancy. *The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender and Culture*. New Haven/London: Yale University Press, 1999.

COSTA, Claudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n.2. p. 43-48, 2000.

FELSKI, Rita. *The Gender of Modernity*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.

FLAX, Jane. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1991.

GREGORI, Maria Filomena. Estudos de gênero no Brasil: comentário crítico. In: Miceli, Sérgio, org. *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia*. (volume 2) São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, p. 223-236, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: Miceli, Sérgio, org. *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia*. (volume 2) São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, p. 183-222, 2002.

HOOKS, bell. *Feminist theory: from margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

LASLETT, Barbara e THORNE, Barrie. *Feminist Sociology: Life Histories of a Movement*. New Brunswick/London: Rutgers University Press, 1997.

ROWBOTHAM, Sheila. *Threads through Time: Writings on History and Autobiography*. London/New York: Penguin, 1999.

STACEY, Judith e THORNE, Barrie. The missing feminist revolution in sociology. *Revista Social Problems*, v. 32, n. 4. abril, 1985.

STACEY, Judith e THORNE, Barrie. Is sociology still missing its feminist revolution? *The Missing Feminist Revolution: Ten Years Later*. (*American Sociological Association Theory Section Newsletter*) v. 18, n. 3, (verão), 1996.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge: New York e Londres, 1990.



RELAÇÕES DE GÊNERO NAS REDES SOCIOTÉCNICAS: DESAFIOS
ATUAIS NO COTIDIANO

CRISTINA TAVARES DA COSTA ROCHA

(...) [o indivíduo] há que aprender a apoiar-se na própria rede dos pressupostos de seu pensar comum, que o campo rompido guardava. Para aproveitar a experiência, contudo, é preciso que o espírito tenha a sábia leveza de uma aranha – que na teia não se enreda, mas que manobra seus fios como extensão da própria sensibilidade (...) (HERRMANN, 1992:200).

PREÂMBULO¹

Este trabalho expõe resultados comparativos preliminares de pesquisa etnográfica sobre situações relacionais de gênero realizada em contextos contemporâneos que privilegiam o cotidiano das pessoas nos centros urbanos. Essas situações ocorrem tanto em redes complexas de relações convencionais –ambiente real–, quanto em redes digitais –ambiente virtual–. LÉVY (1999) conceitua virtual como real por sua condicionante de “vir-a-ser”; entende-se, neste trabalho, o real como “presencial e/ou *off-line*”, diferenciando-se, portanto, do virtual como “não-presencial e/ou *on-line*”. Essas situações são possíveis através da conexão das diferenciadas interações sociotécnicas, que se dão no âmbito dos *momenta* significativos de sociabilidade, os quais, juntos, compõem o universo macrosocial. Por *momenta* devem ser entendidos os momentos de encontro de sociabilidade, os quais, embora breves se revestem plenos de significado para o/a pesquisador/a. A análise contempla as intersubjetividades presentes no jogo da dádiva de encontros entre pesquisado(a)/pesquisador(a).

Porém, antes de iniciar as reflexões sobre o tema aqui proposto, devo informar que minhas incursões mais sistematizadas na An-

tropologia (considero-me “aspirante” a esta área de estudo, visto que minha formação básica é em jornalismo) decorrem de escolha de teoria emergida dos estudos antropológicos de autores norte-americanos² como central no marco teórico, inspirando o desenvolvimento da dissertação de mestrado. A iniciação prosseguiu com o atendimento aos afazeres acadêmicos desenvolvidos durante as disciplinas “Antropologia das Sociedades Complexas” e “Epistemologia e Metodologia da Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas”.³ Desta maneira, este artigo já incorpora autores e conceitos da área antropológica (e alguns da Sociologia) e resulta em considerações parciais de pesquisa etnográfica sobre situações de gênero nas vivências cotidianas realizadas nos contextos urbanos através de interações sociais reais e nas que se dão no meio virtual.

O desafio que vai se impondo na meta de aspiração ao conhecimento no campo da Antropologia, é o treino do olhar e a busca da sofisticação desse olhar, também conseguida pelo seu deslocamento. Em cada novo encontro com pessoas e fatos, a cada novo momento, fixa-se o impulso mesclado com o incentivo de ser encarado como um “campo” – embora momentâneo – de pesquisa. Assim, mergulhada nos afazeres do cotidiano, sinto-me desafiada a encarar esses momentos como se estivesse sempre a fazer pesquisa de campo. Portanto, caracterizam-se como momentos breves; embora plenos de improvisações e significações; chamo-os de *momenta*, conforme explicitado antes. Em uma primeira fase, como obrigação e, numa segunda fase, cada vez mais naturalmente, percebo-me treinando o olhar, o ouvir e, em seguida, o escrever (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), transformando tanto o estranho em familiar quanto o muito familiar na provocação do estranhamento e sua relativização (DA MATTA, 1981).

Esse processo desemboca na tentativa de sistematizar as informações, objetivando inquietações, dilemas e embates que surgem nos encontros das subjetividades presentes em cada um desses momentos, no encontro com a minha própria subjetividade. Mister também explicitar que no desenrolar do texto a ênfase maior muitas vezes acaba recaindo sobre o viés metodológico mais do que em gênero propriamente dito. Isto porque algumas inquietações geradas

em campo, sentidas pelo/a pesquisador/a e percebidas por ele/a no comportamento do/a pesquisado/a, embora estejam sendo cada vez mais recentemente expressadas, através inclusive da explicitação da metodologia empregada na pesquisa, no geral, têm estado há muito tempo presentes em suas ações. Esta explicitação representa uma “virada” na escrita do método, visto que Malinowski (1986) já denunciava que diversos/as autores/as não tinham por hábito recorrer ao “farol da sinceridade metodológica para iluminar os fatos, que são apresentados como que surgidos do nada”.

Além disso, há uma série de levantamento de tópicos que carecem de aprofundamento de reflexão, visto que, por limitação de espaço, apenas foram aqui pontuados.

INTRODUÇÃO

Dentre os estudos recentes e instigantes da Ciência na contemporaneidade, destacam-se os de Rede, que mostram que há diversas conexões técnico-bio-sociais a caracterizarem parcela significativa das sociedades na pós-modernidade. Latour (1998:294) conceitua redes como “recursos concentrados em poucos locais – nas laçadas e nos nós – interligados – fios e malhas. Essas conexões transformam os recursos esparsos numa teia que parece se estender por toda parte”. Latour⁴ dá como exemplo de rede a “tecnociência”.

A Ciência da Rede estuda as “n” possibilidades de interrelações entre pessoas, coisas e fatos, a partir de características comuns na sua decorrente complexidade. A consequência dessas ações em conjunto é o que mais importa como resultado dessas relações sociais na rede, ações essas que são potencializadas e multiplicadas pelos seus nós, que funcionam como centros de distribuição. Assim, essa rede de relações e de significados está presente no cotidiano das pessoas nas sociedades urbanas contemporâneas. Como afirma Marc Abélès, “o desafio para os antropólogos é representar as articulações do local, do regional e do global planetário que estão em nosso sistema mundial. Estudar isso, é estudar processos macro e micro e suas articulações. São processos objetivos que envolvem e ligam realmente centenas de “sociedades” e esses processos são difíceis de analisar.”⁵

Além da rede real,⁶ há a rede virtual, que complexifica ainda mais as interrelações sociais do dia-a-dia atual, porque mediadas pelos computadores e acessórios, a exemplo de monitores, mouses, teclados, dentre outros. Castells (1999: 437) fala sobre as redes de relações e interações sociais, possibilitadas pelos equipamentos tecnológicos da informação que, por conseguinte, constituem a rede de comunicação. Ele conceitua rede de interações eletrônicas como aquela que “conecta lugares específicos com características sociais, culturais, físicas e funcionais bem definidas” (CASTELLS, 1999:62).

Desta maneira, a Ciência em Rede presta auxílio a diversificados campos de pesquisa e uma das ferramentas mais poderosas para que isto se dê na contemporaneidade, é o computador pessoal – cada vez mais veloz e a preços cada vez mais acessíveis –,⁷ com a convergência de diversas tecnologias, propiciando pela primeira vez na História, uma linguagem que agrega simultaneamente escrita, imagem, gráficos, sons, movimentos e símbolos diversos, como os ícones e os *emoticons*.⁸

É a inclusão no meio virtual, tão ou mais complexa do que a real, porque permite “n” vieses diferenciados do viver, envolvendo tantas subjetividades quanto possíveis identidades que o meio virtual permite. Conectadas, embora, por redes eletrônicas, continuam a ser “pessoas de carne e osso” (MALINOWSKI, 1986) que estão a interagir intercambiando informações, conhecimento, emoções, sensações, diferentemente de entidades coletivas abstratas e sem rosto, como a entidade capitalista “formada de fluxos financeiros operadas por redes eletrônicas” (CASTELLS, 1999:501). A interligação das atividades em rede permite a confecção do tecido macrossocial. Porém, importante se ressaltar que este estudo é fragmentário, visto não ser possível açambarcar todo esse universo macrossocial. Mesmo porque, como diz VELHO (1994:25) a “multiplicidade de experiências e papéis sublinha a precariedade de qualquer tentativa excessivamente fixista na construção dos mapas socioculturais”.

Haraway (1994:74) relata que “as relações sociais da ciência e da tecnologia [indicam] que não estamos lidando com um determinismo tecnológico, mas com um sistema histórico que depende de relações estruturadas entre as pessoas”. Acrescenta que

são necessárias renovações na análise e na ação política motivadas pelas “fontes renovadas de poder” fornecidas pela ciência e pela tecnologia. Ainda, Latour (1994:9) diz, quanto às redes que “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias...” Desta maneira, as muitas vidas que tecem a teia de Ariadne compõem o universo macrossocial. Essas vidas e situações relatadas a seguir são exemplos que compõem a somatória das “n” vidas anônimas das comunidades. Embora o conceito de redes desconsidere os detalhes para privilegiar o todo ou, quando muito, os nós das redes, entendo e construo este texto a partir dos *momenta* de sociabilidade, que se dão no ambiente real e no virtual, pois compõem, juntos, o tecido macrossocial de toda a rede sociotécnica.

Assim, este artigo objetiva relatar ocorrências diárias que envolvem as intersubjetividades presentes no campo de investigação, a partir de abordagens de gênero, estudadas no âmbito da dinâmica social das redes sociotécnicas *off-line* e *on-line*, com opção pelo método etnográfico. A pesquisa foi realizada *off-line* em diversos locais, como o interior de um ônibus e/ou de uma casa; e *on-line*, em ambiente virtual do Messenger; este, deu-se simultaneamente na residência de uma adolescente.⁹ Aparentemente desconexos, estes dois âmbitos têm um fio condutor que os agrega, que os interconecta, que os mescla, chegando, mesmo, um a alimentar o outro.

A seguir, exponho algumas das minhas inquietações.

A GÊNESE DAS INQUIETAÇÕES

Minhas primeiras inquietações quanto ao tema que estou pesquisando – gênero e tecnologia – começaram a surgir quando assisti as apresentações do 6.º Congresso Internacional sobre Tecnologias Inteligentes e Redes Globais: Integração, Comunicação e o Papel das Redes no Novo Milênio, realizado na Câmara Americana de Comércio em São Paulo, de 4 a 6 de julho de 2000. Uma das inquietações mais intensas que senti foi a percepção de um número grande de jovens executivos, na faixa etária de 30 anos, e número reduzido de mulheres, talvez com cerca de 45 anos. Fiquei a imaginar por que as mulheres mais jovens não estavam ocupando tam-

bém esses cenários da sociedade em rede? Por que tão baixa representatividade em congresso empresarial de tal relevância? Esses bastidores de produção dos sistemas de informação e de comunicação são importantes, na medida em que são formatadores de comportamentos humanos, estes localizados na sua outra extremidade – os/as usuários/as finais dos sistemas. Portanto, quem são essas pessoas que produzem os programas de computadores? No congresso, os jovens executivos, embora transmitissem posturas de extrema habilidade, competência, rapidez no desenvolvimento de raciocínio e inteligência, causavam um quê de estranhamento, especificamente quanto à sua (i)maturidade para exercerem funções de tal envergadura, na medida em que têm responsabilidade direta no conteúdo e nas formas de acesso às informações, através da convergência de diferentes tecnologias em redes de computação.

Associada a essas inquietações, a sensação que sentia era também sobre a continuidade de uma ciranda mercadológico-tecnológica alucinada, visando a não dar mesmo tempo de se refletir sobre a real necessidade e sofisticação da referida tecnologia computacional em nossa vida diária, e os reflexos dela nas interrelações sociais que se dão através das redes sociotécnicas.

Em contrapartida ao fato de se ter uma maioria de homens nessa área, ao mesmo tempo, há estatísticas animadoras referentes ao uso da Internet pelas mulheres. Nos EUA elas são maioria (50,4%) e no Brasil, 38%¹⁰. Há, também, informações relevantes para nosso objeto de estudo, a exemplo das que relatam que na gênese dos Sistemas de Informação (SI) mediados pela tecnologia computacional, está Grace Murray Hooper, PhD em Matemática e Física pela Universidade de Yale. Isto porque ela liderou equipes no campo dos conceitos de desenvolvimento de softwares e contribuiu para a transição de técnicas de programação primitivas até a utilização de sofisticados compiladores. Na década de 1940, participou da equipe que trabalhava com os computadores Mark I, II e III. Grace também colaborou para a concepção e produção do UNIVAC I, o primeiro computador digital eletrônico de grande escala. Foi uma das principais responsáveis pela primeira linguagem de programação feita na década de 1950. Inclusive, foi quem cunhou a palavra “bug”, quando viu uma mariposa

sa afetar o sistema de processamento de seu microcomputador.¹¹ Como este caso, poderiam ser aqui mencionados diversos outros acontecidos no exterior, envolvendo mulheres na área dos bastidores dos SI, a prestarem excelentes colaborações, inclusive algumas premiadas por terem sido excelentes *hackers*, reduto que se tem como predominantemente masculino (ROCHA, 2003). Fica a curiosidade de se tentar verificar esse panorama no Brasil.

Estas inquietações me direcionam a explorar os bastidores dos sistemas de informação e de comunicação (SIC), a partir de abordagem relacional de gênero. Assim, exercito o repensar do movimento feminista com a apropriação da categoria gênero na academia, na conscientização de que ele continuaria não dando conta de açambarcar os diversos matizes sobre, principalmente, as temáticas que vinculam gênero na vida social diária, que têm se manifestado nos cenários da contemporaneidade, por exemplo, quando se aborda gênero em sua intersecção com as novas tecnologias digitais. Além disso, ao se aceitar os novos desafios que vão se impondo a partir destas constatações, mais do que nunca é importante se repensar conceitos, práticas, teorias, métodos, principalmente vinculadas às abordagens éticas. Talvez seja necessário se priorizar o que diz Jane FLAX (1991) sobre como se pensa o gênero, ou seja, evoluir sobre a epistemologia e as opções metodológicas que envolvem essa área do conhecimento.

Para “pensar” estas questões e enquanto inicio a exploração dos bastidores dos SIC pretendidos, continuo treinando meu “olhar antropológico”.

O COTIDIANO E SUAS SURPRESAS DE GÊNERO

O treino do olhar – e seu conseqüente “deslocamento” – do/a pesquisador/a direcionado ao seu objeto de pesquisa, pode proporcionar interessantes surpresas no cotidiano, na medida em que a tentativa de sofisticação do hábito conduz a revelações e descobertas que mostram riquezas advindas dos *momenta* de sociabilidade. Para isso, busco inspiração na antropóloga Janice Caiafa que investiga as viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro-RJ. Não há preocupação, como Janice, especificamente na mobilidade e desigualdade

social e política para os/as usuários/as do transporte coletivo na cidade. Mas, sim, a preocupação está centrada nos ônibus enquanto espaços de qualquer tipo de sociabilidade. Esta opção por ônibus não exclui a possibilidade de se entender que há muitos outros espaços onde a interação social se faz possível e mesmo desejável, a exemplo das filas em bancos, os bancos das praças, os banheiros públicos, esquinas de ruas e avenidas. No entanto, em momentos específicos, o ônibus enquanto *locus* de pesquisa chama a atenção, destaca-se, assume vida, forma e marca presença.

Assim, estabelece-se como espaços de sociabilidade, cada momento de encontro com pessoas várias, conhecidas ou que se fazem conhecer, contactos breves, alguns plenos de significação, ricos em detalhes decorrentes da exposição de histórias de vida, anônimas, sim, mas que são estas que formam os fios da teia da vida com seus “n” relacionamentos humanos que caracterizam as redes sociotécnicas. Os/as informantes em contextos e situações diferentes, através desses *momenta* de sociabilidade expressam situações e sentimentos que significam levar em conta que existem alteridades que também precisam ser pensadas no contexto de suas vivências e conjecturas sobre o relacionamento social humano. Tornam-se, nesses *momenta*, objetos do presente estudo.

MOMENTA DA PESQUISA EMPÍRICA NO DIA-A-DIA DA REDE SOCIOTÉCNICA¹² REAL

Maria¹³ (61 anos) por volta de 30 anos de idade e por forças de circunstâncias, sublimou o sexo. “Sublimei! Sublimei!” E o sorriso estampa-se no rosto algo tristonho, algo conformado, algo contido. O “sublimar” do sexo explode na realização do trabalho intenso. As circunstâncias de vida se apresentam às pessoas e vão lhe formatando o viver. SCHUTZ diz que a situação biográfica determinada das pessoas remete à história de vida das mesmas, afirmando que “é a sedimentação de todas as experiências anteriores desse homem [dessa mulher], organizadas de acordo com as posses ‘habituais’ de seu estoque de conhecimento à mão, que como tais são posses unicamente dele [dela], dadas a ele [ela] e a ele [ela] somente” (SCHUTZ, 1979:73).

E Maria rememora: menina simples, do interior de Goiás, casa-se aos 16 anos com rapaz letrado, cerca de dez anos mais velho que ela. E é aos 30, em plena pujança sexual dela, que se faz mister redirecionar tais fluxos energéticos. Eis que um fato forte marca o casal definitivamente e como decorrência, vem a decisão surpreendente expressada pelo companheiro: a partir de então, não mais sexo. E ela sublima os impulsos sexuais, transferindo-os para a execução do trabalho excessivo, exigente, minucioso e intenso. Ele, enquanto vivo, foi um artista, sonhador erudito. Ela, sua produtora, é quem sempre teve que prover, na prática, o sustento da família. Após estas informações que vêm ora aos borbotões, ora espaçadas e reticenciosas, vem o pedido: $\frac{3}{4}$ "Não conte isso para ninguém, hein menina!" Ela se refere ao forte episódio. Pronto, cá estou eu como depositária de um segredo, o qual não deve ser objetivado na escrita, mas que, no entanto, reveste-se de importância para o entendimento da história de vida da informante, posterior ao episódio e, por consequência, na composição do texto final, visto fazer parte integrante das reflexões que emergem do fato, impregnadas das conceituações de relações de gênero nas redes sociotécnicas.

Os conflitos de pesquisadora surgem. Que riqueza de informações. Que história de vida! É exatamente dessas pequenas grandes vidas que a história da vida da comunidade é tecida.¹⁴ E essa história é forte sob o ponto de vista da abordagem de gênero porque também o depoimento de uma de suas filhas, hoje protótipo da mulher balzaquiana, expressa que durante sua infância, sua mãe saía para comprar cigarros e voltava um ou dois ou três meses depois. Que mulher é essa que, no passado recente, toma este tipo de atitude, saindo do reduto doméstico para vender a produção artística do marido, deixando seus diversos filhos em casa? Ela se justifica, enfatizando que tinha que fazer isso, porque o dinheiro acabava e porque o marido era intelectual.

Ao seguir o desenvolvimento da fala de Maria, participa-se do presente imediato de seu pensamento, visto que se entra na sua corrente de pensamento. Nestes momentos, está-se na subjetividade de Maria, em seu *alter ego*, que é, segundo SCHUTZ (1979:162-163) "a corrente de pensamento subjetiva que pode ser vivenciada em seu

presente vívido. (...) a corrente de consciência cujas atividades posso captar, no seu presente, através das minhas próprias atividades simultâneas". Portanto, essa corrente de pensamento de Maria é simultânea à própria corrente de consciência desta pesquisadora, visto que se está compartilhando o mesmo presente vívido.

Enquanto tento refletir sobre Maria como um nó nas redes sociotécnicas e nas complexidades que daí podem advir, lembro-me de outro momento acontecido em ônibus interestadual com economista, natural de Tangará-SC. Trata-se de micro-empresária. Foi a primeira mulher a receber o prêmio "O Equilibrista",¹⁵ no Paraná – e a primeira no Brasil, embora não tenha chegado a finalista nacional –, em 1995. Embora no âmbito estadual algumas poucas mulheres o tenham conquistado, até hoje nenhuma o recebeu, enquanto finalista, no âmbito nacional. O processo de escolha acontece da seguinte forma: uma vez por ano os executivos financeiros sócios do Instituto Brasileiro de Executivos de Finanças (IBEF) indicam nomes para concorrer ao prêmio; os três nomes que tiverem o maior número de votos compõem uma lista triplíce que vai à votação; finalmente, o mais votado, recebe o prêmio. Ela ainda contou sobre sua participação na política e sobre seu contacto com mulheres líderes da periferia de Curitiba-PR, que administram diversas comunidades de cunho empreendedorístico. A intenção da economista era preparar essas mulheres para ingressarem na política, aproveitando o cabedal de liderança que elas demonstravam. Em decorrência de sua atuação política, ela foi homenageada como "Cidadã Honorária de Curitiba", título recebido em 13 de setembro de 2002. Atualmente, preside o PROJUST – Instituto Pró Justiça Tributária no Paraná e em Santa Catarina. Este contacto privilegia fortes situações vividas e reais de gênero. Neste ponto, resgato SCHUTZ:

(...) o meu conhecimento do ator tem também graus diferentes, graus de intimidade e de anonimato. Posso reduzir o produto da atividade humana à atuação de um *alter ego* com o qual compartilho tempo presente e espaço presente, e pode então ocorrer que esse outro indivíduo seja um meu amigo íntimo ou um passageiro que vi pela primeira vez no ônibus e nunca mais vou rever (SCHUTZ, 1979:176).

Neste caso específico, fiz novos contactos com a economista e posso revê-la tantas vezes quantas necessárias. Mas entendo, como Schutz, que o encontro poderia mesmo ser um único, desde que pleno de significações, pois as redes de interrelacionamentos persistem nos nossos pensamentos, memórias, lembranças, podendo ser reconstituídas e objetivadas quando houver necessidade. Além disso, a informante pode representar um nó a mais na rede das relações sociais e técnicas.

Nos casos relatados, que representam contactos fortuitos, as informantes são encaradas por mim como colegas de vida, sendo que, em contextos e situações diferentes, através de *momenta* de sociabilidade, tornaram-se, nesses breves espaços-tempos, objetos de estudo enfocados por pesquisa que desenvolvo, principalmente por causa do elo que as agrega às reflexões sobre gênero e suas vinculações às redes sociotécnicas reais, situações do dia-a-dia da vida social humana, plena de significações. E essas redes vão integrando uma mescla de valores que vão sendo construídos, diluídos, alterados, sempre conservando a presença de algo, ainda que simples, como a própria linguagem.

Pensando na riqueza que pode surgir dos contactos com as informantes, traz-se à reflexão Jane FLAX, que diz:

Precisamos recuperar e escrever as histórias de mulheres bem como nossas atividades nos relatos e narrativas que as culturas contam sobre elas mesmas. Além disso, também precisamos pensar sobre como as chamadas atividades femininas são parcialmente constituídas por e através de sua localização dentro da trama de relações sociais que formam qualquer sociedade. Isto é, precisamos saber como essas atividades são afetadas mas também como elas produzem, ou possibilitam, ou compensam as conseqüências das atividades masculinas, assim como sua implicação em relações de classe ou raça (FLAX, 1991:247).

Além disso, outras reflexões surgem, alertando-me que é preciso cuidar para que não haja sobrecarga de tendenciosidades subjetivas, que teimam em aflorar durante os *momenta* de sociabilidade, no treino do olhar etnográfico, nesse pertencimento à “teia de significados” (GEERTZ, 1989). A partir dessas reflexões, dou-me conta de que os casos mencionados só focam mulheres, não havendo aproximação e exposição direta dos homens. Porém, isto não quer dizer que

eles não estejam também presentes nos entrelaçamentos que estas vidas tecem, apesar de sua invisibilidade quando da objetivação dos dados levantados em campo, materializados na escrita desta pesquisadora. Reforço a importância de se perceber a existência dessas mulheres, escrever e refletir sobre aquelas com quem tenho breves (ou nem tanto) momentos de sociabilidade, as quais, por suas características de vida, têm feito a diferença na construção de um mundo onde têm contribuição significativa a dar. São histórias fortes de vida que podem servir de inspiração a muitas outras vidas. Em níveis diferenciados, são provedoras do lar; por exemplo, Maria vivenciando suas vicissitudes em camada social mais favorecida, mesmo assim, a vida exige-lhe posturas existenciais de “banca a própria sobrevivência e a de terceiros”. E o fato de pinçá-las dentre diversas outras, não quer dizer que sejam mais importantes ou mais nobres do que as inúmeras que existem.

Ainda quanto a tendenciosidades, embora prefira priorizar a busca de soluções para problemas atuais, compreendo que há enormes desafios na (re)construção do passado, neste esforço de eliminar os esquecimentos de fatos agora revigorados pelas memórias das pessoas. Fatos estes que estavam esperando para voltarem à luz, após talvez longos períodos – dias, meses, anos, décadas – de estadia nos porões da consciência; nesta tentativa de tecer fios que, aparentemente desconexos, vão dando sentido às situações da condição humana e às suas respectivas dimensões sociais, políticas, religiosas, pessoais, enfim, da teia que enlaça as relações humanas na vida. Importante enfatizar que as memórias comportam esquecimentos tão significativos quanto ela própria, visto que a memória se faz também (e principalmente) a partir das significações.

Os desafios envolvendo as intersubjetividades presentes no campo de pesquisa empírica durante a dádiva dos encontros de pesquisador/a – pesquisados/as parecem se complexificar quando se adentram as redes sociotécnicas no ambiente virtual – mesmo porque muitas vezes as fronteiras entre os encontros se mesclam pela possibilidade de ocorrerem nos dois ambientes – conforme os casos expostos a seguir podem evidenciar, quando então acumulam-se questionamentos em busca de soluções.

ALGUNS DADOS DA PESQUISA EMPÍRICA NO DIA-A-DIA DA REDE VIRTUAL

Em certo *chat* criado por televisão baiana, houve dois grandes momentos de quase total ruptura, quando ocorreram duas greves. Minha reação imediata foi a de estranhamento ao pensar “onde se viu ocorrer greve no ambiente virtual?” A primeira greve aconteceu no primeiro semestre de 2002, porque as perguntas feitas pelos participantes ao apresentador do programa não estavam sendo respondidas. Os internautas resolveram não mais interagir. Só que a interação era condição *sine-qua-non* para que o programa “acontecesse”. Na segunda greve, o apresentador e os/as demais responsáveis pelo mesmo expulsaram do site um adolescente, cortando seu acesso ao servidor da tv por represália a determinada ação. Nas duas greves, um/a internata entrava na sala de bate-papo, teclava um único ponto e deixava a tela do monitor “rolar”. Em seguida, entrava outro/a e fazia o mesmo. E assim sucessivamente.¹⁶

Também, chegaram outros casos ao nosso conhecimento, através de minha rede sociotécnica de investigadores interessados em redes virtuais, em que pesquisadores/as afirmam usar outras identidades, além de sua própria, caracterizada como alguém que faz investigação, porque entendem que só com a de pesquisadores/as, seriam de imediato identificados/as pelos/as demais participantes dos *chats* e estes/as, a partir de então, não teriam um comportamento natural. Para se entrar na comunidade que se quer estudar, é preciso uma identidade. Seria correto inferir que essas “n” outras identidades poderiam ser encaradas como falsas, ou como personas (TURKLE, 1997), que são criações, frutos de representações? Aliás, no ciberespaço, mais do que pessoas, há personas, e estas podem ser criadas tanto pelos/as internautas quanto por pesquisadores/as no campo da investigação. Tem-se, portanto, um problema adicional, que é a possibilidade de engano “duplo”, engano este que pode ser maior do que no presencial – visto que tanto pesquisador/a quanto pesquisado/a usariam este recurso. Ou seria mais correto dizer: artifício?

Mauss (1974) e Geertz (1989) entendem pessoa enquanto categoria social e não psicológica, no sentido de personalidade ou percepção individual do ‘eu’. Já Mackinnon (1975) conceitua as pessoas no ambiente virtual como persona, que seriam as diversas e diferen-

tes criações da pessoa, a interagirem no espaço virtual através das várias redes de significações. As ações delas podem se dar simultaneamente ou não. As personas viveriam seus diferentes papéis nos contextos por elas escolhidos. Goffman (1975) teoriza também sobre os sujeitos entendidos por ele como atores vivendo diferentes papéis sociais assumidos de forma consistente, as relações sociais nos contextos que eles escolhem ou têm que viver. Guimarães Jr. (2000:18) diz que “a intenção de encontrar a ‘verdade’ por trás das máscaras sociais deve ser descartada a princípio, sob risco de perder-se nessa busca a riqueza intrínseca da sociabilidade criada e atualizada no nível das máscaras”. Aspira-se a aprofundamentos teóricos e metodológicos nesse mister.

Além disso, Susana Tomquist (2001), citando Carmen Rial, diz que “se de um lado sabemos que explicitar os não-ditos pode romper com a reciprocidade, de outro lado, crescentemente –em função de conflitos teóricos– começamos a pensar em incorporar as tensões da negociação na própria escrita do texto, não como forma de censura, mas como direito de controle dos pesquisados sobre a escrita sobre si mesmos”. Esta é uma das diversas situações que estão sendo vivenciadas também no meio virtual.

A condição de anonimato talvez faça com que se amolde a identidade de acordo com cada grupo. Porém, nesse caso, o anonimato e/ou a invisibilidade do/a pesquisador/a é parcial, na medida em que pelo menos uma identidade é a verdadeira e é a que ele/a expõe. Seria isso “mais ético”? Poderiam, então, ser encaradas as demais identidades –¹⁷ partindo da constatação de que na pós-modernidade a identidade não é fixa – como *descentradas*, isto é: *fragmentadas* ou *deslocadas* (HALL, 2003; HARAWAY, 1994) ou *saturadas* (TURKLE, 1995) possibilitando-lhe(s) condições de anonimato e/ou invisibilidade interessado/a e interesseiro/a? Aglair Bernardo (1994:45 e seguintes) afirma, com relação à sua pesquisa, que é uma “característica própria dos usuários que utilizam serviço do tipo disque-amizade tanto falsear quanto ‘migrar’ a identidade e que ela, em campo e optando pelo método da observação participante, também poderia usar tal tática.” No entanto, Guimarães Jr. (2000:42) reforça que “parece haver consenso de que a real identidade dos

atores envolvidos deva ser preservada mesmo que o contexto seja considerado público, no caso da Internet, estes dados podem ser utilizados para a pesquisa.”

Esta invisibilidade e/ou anonimato na rede sociotécnica real – *off-line* – dificilmente seria possível, pois a observação participante, na Antropologia, tem dado conta razoável no que se refere ao conjunto de dados que os/as pesquisadores/as conseguem obter para suas análises e reflexões, seguidas de considerações finais. Mas, no ambiente virtual, como se encarar essa situação, que deve se assemelhar a outras? Como ficam as intersubjetividades envolvidas nesse processo de investigação, que (e quando) culmina como resultado em conhecimento objetivo por parte do/a pesquisador/a? Além disso, como se analisar os aspectos éticos envolvidos nesses contextos?

Um outro caso refere-se a um grupo de jovens que se articulam durante certo tempo por telefone para, em seguida, acessarem determinado *chat* onde encontram-se – no ambiente virtual – para conversar, para interagirem. Ficam durante um determinado tempo nesse frênesi internético. E propõem encontro presencial, dessa vez no parque próximo à casa de alguns/mas deles/as, que se conhecem previamente a este momento. Outros/as são “apresentados/as” pelos/as colegas já conhecidos/as do grupo. A pesquisadora pede para uma das integrantes do grupo gravar o “papo internético” ocorrido no Messenger, para servir como ilustração de texto acadêmico. Após a negociação virtual dela com os/as demais integrantes, que culminou no consentimento da parte mais forte do grupo, apareceram as primeiras dificuldades técnicas. Como gravar e imprimir? Foram feitas algumas tentativas, sendo que a mais próxima, naquele momento, não gravava junto com o diálogo escrito, nem os símbolos, nem os ícones e muito menos os *emoticons*, mesmo que se optasse por desconsiderar os movimentos pertinentes. Na tentativa frustrada, a pesquisadora diz: “Não faz mal, então, só o diálogo escrito já dá para se ter uma idéia da nova escrita que se está criando com o uso dessa nova ferramenta de mediação sociocultural humana. A pesquisadora se surpreende com a reação de indignação da jovem que mediou a negociação e respectivo consentimento com os demais integrantes do grupo: “Ah, não, pois esses símbolos fazem parte da conversa, sem eles, ninguém vai entender!”

A relação fica tensa entre a exigência da pesquisada considerada um tanto quanto perfeccionista por parte da pesquisadora, e a urgência desta, motivada principalmente pelo cumprimento de prazos acadêmicos, mesmo que esta admita abrir mão, neste momento emergencial, de coleta de dados que a excelência exige e requer. Negocia-se o adiamento da obtenção dos dados, após a pesquisadora fazer uma análise mais acurada da conversa virtual e da constatação de que a pesquisada tinha razão sobre a pobreza e mesmo a relativa incompreensão do documento sem os símbolos, que fazem parte intrínseca dos diálogos, por contemplar também, e principalmente, a riqueza das emoções e reações de sentimentos expressados pelo grupo. Esses símbolos dão conta parcial do que se perde quando da pesquisa de observação participante, presencial, onde a densidade da descrição das circunstâncias de contorno dos contextos, e dos gestos faciais, corporais, tons de fala dos/as atores/as, etc., constantes do diário de campo, que se revela nas minúcias e nos detalhes, e objetivada na escrita, completa o entendimento dos fatos estudados.

A atenção se volta para a parte técnica da investigação. O desafio de como fazer a gravação e a impressão de tal diálogo é passado pela pesquisadora a diversas pessoas de seu relacionamento sociotécnico que poderiam jogar luzes para a solução do problema. E novamente, a solução – já conhecida há muito tempo – mais próxima e simples é conseguida: gravar quadro por quadro do diálogo, através da cristalização da tela e do clique no botão *print screen*.¹⁸ Mesmo assim, ainda ficam de fora os movimentos dos *emoticons* e não se consegue documentar o diálogo sem que seja quadro por quadro. Guimarães Jr. (2000:42), confirma que “todas as interações ocorridas por exemplo num IRC¹⁹ públicas ou privadas estão sob controle do servidor, que é o gerenciador de parte da rede. Caso se configure para tal, este servidor pode armazenar estas interações em arquivo *log*”.²⁰ No entanto, esbarra-se em restrições éticas seriíssimas!” Segundo especialistas em programas de computação, para fazer gravação completa, só mesmo se produzindo um programa específico para essa finalidade, o que leva cerca de uma semana ou mais, dependendo do número de elementos que compõem a equipe e de sua *expertise*.

Há outros problemas que se enfrentam na contemporaneidade, como os advindos da perda de dados ou de danos no *hard-disc*²¹ no uso dos computadores; ou, ainda, problemas advindos da nova escrita que surge com a cultura internetica, que se caracteriza por frases incompletas e "erros tipográficos"²² e se situa algures entre a comunicação tradicional escrita e a oral. Porém, pela limitação de tempo e de espaço estes tópicos não serão tratados aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhece-se que, no geral, muitas situações e os decorrentes problemas/questionamentos que a humanidade está passando a vivenciar são novos, na medida em que há mais perguntas do que respostas nesse fervilhar de início do século XXI. Isto porque "ao progresso do simulacro analógico, nosso mundo acrescenta a representação digital, em que nem mesmo sobrevive a ilusão de equivalência formal entre coisa e representação" (HERRMANN, 1992:199). As situações são, em sua maioria, *sui generis*. Daí a perplexidade que assola os seres humanos e a necessidade de reflexões éticas, que retomam espaço prioritário em todos os vieses e meandros da vida na pós-modernidade. O gênero, em todos os seus vieses e meandros, é central nas interrelações sociotécnicas dos sujeitos.

No entanto, dilemas e aflições que continuo a vivenciar quando da pesquisa de campo são semelhantes; alguns potencializados no ambiente virtual devido à força multiplicadora do meio, onde há intensa negociação de significados, de representações de toda espécie, espaços de formatação e de modelamento dos seres humanos, ou seja, mais um poderoso espaço social por excelência nos cenários das sociedades complexas da contemporaneidade que se vive. Ao mesmo tempo, as situações são mais diferenciadas, mais contempladoras do/a outro/a; portanto, mais tolerantes com as diferenças que se sofisticam com as comunidades em rede, no imbricamento tanto das relações sociais reais quanto virtuais.

Os encontros com informantes um tanto quanto iguais, mas ao mesmo tempo diferentes da pesquisadora, tiveram tal intensidade com a revelação de fragmentos de suas vidas, que se revestiram da dádiva sabiamente exposta por Mauss (1974); portanto, as alteridades

foram percebidas pensando-se nessa dádiva. Mesmo assim, não eliminaram totalmente angústias que, de novo, causaram diferenciadas reflexões decorrentes de fatos inesperados que surgem no dia-a-dia. Essas reflexões geraram novos conhecimentos, objetivados na escrita, mas só foram possíveis a partir destes encontros, o que reforça que a produção e a construção destes conhecimentos são de fato construção de mão dupla, que envolve não apenas aquele/a que investiga um fato, mas também e sobretudo os/as que são investigados/as. Mesmo assim, cada vez mais me conscientizo que, mesmo que eu esteja tentando exercitar a objetividade e a alteridade, minha subjetividade está presente nas análises. Portanto, estas precisam ser relativizadas (DA MATTA, 1981; HARAWAY, 1985), visto que são feitas a partir de um olhar ocidental, de mulher branca, camada média, com instrução, casada, mãe, moradora no sul de país "em desenvolvimento". As análises poderiam ser outras, estivesse eu em outros contextos sócio-histórico-culturais ou em outros momentos de minha vida.

Além dessa conscientização, entendo mister e urgente, aceitar o convite de Jane Flax (1991:220) que incita a "... pensar mais sobre como pensamos acerca das relações de gênero ou de quaisquer outras relações sociais e sobre como outros modos de pensar podem nos ajudar ou atrapalhar no desenvolvimento de nossos próprios discursos". E contemplar nesse "pensar" não apenas as interrelações que se dão nas redes sociotécnicas no ambiente real, mas também e, sobretudo, dinamizar este "pensar" incluindo as interrelações que estão acontecendo nas redes sociotécnicas no ambiente virtual, através dos *momenta* de sociabilidade diária.

Em síntese, dada a complexidade com que a contemporaneidade se apresenta, suas instabilidades, suas ambigüidades, entende-se que se começa a engatinhar nos estudos aqui apresentados. Desde já é mister se iniciar o aprofundamento destas reflexões. Há muito a aprender, a pesquisar, a estudar.

NOTAS

¹ Agradeço à CAPES pelo apoio financeiro; à minha Orientadora, Prof.^a Carmen Silvia de Moraes Rial, pela leitura prévia e orientações, apoio bibliográfico e teórico-metodológico; e à Prof.^a Ana Lúcia S. Verdasca Guimarães pela discussão e troca de idéias, que resultaram no aprimoramento deste artigo. À Prof.^a Mara Lago, pela revisão

final e por incentivar-me a publicá-lo.

² Etienne Wenger e Jean Lave: "comunidades de prática", cujo foco está na teoria social do aprendizado.

³ Cursadas na UFSC, em 2002 e 2003, respectivamente.

⁴ Embora esteja mencionando os estudos de rede como um campo de investigação, o conceito que uso de Latour refere-se a objeto empírico, podendo ainda ser aqui entendido como marco teórico e/ou categoria de análise.

⁵ As traduções foram feitas do francês para o português, de forma livre, e pensadas somente para este texto.

⁶ Reforçando, entende-se real como "presencial e/ou off-line".

⁷ É importante não se perder a perspectiva crítica de que ainda é muito reduzido o número de pessoas que tem acesso ao computador pessoal, mesmo nas sociedades complexas industrializadas.

⁸ *Emoticons* são símbolos, alguns com movimentos, que expressam sentimentos, emoções, como alegria, raiva, surpresa, dentre outros, de quem os utiliza, geralmente em diálogos e/ou interações sociais, substituindo os gestos físicos e as expressões faciais. No início em que foram idealizados, usavam-se caracteres da escrita (TURKLE, 1997:271). Exemplos: :) muito feliz; :-| zangado; :(triste ou com raiva. Em seguida, surgiram rostos, corações, etc., alguns já com movimentos. Exemplos: 😊: de tão feliz, fiquei de cabeça para baixo; 😞: zangado/a; 😈: endiabrado/a.

⁹ Os momentos são considerados mais importantes do que os locais dos encontros.

¹⁰ Dados do Instituto de Pesquisa Júpiter Communications e Media Metrix; e Ibope Nielsen NetRatings, respectivamente. Disponível em <<http://www.estadao.com.br>> Acesso em 18 ago 2003.

¹¹ Artigo: "A incrível Grace: A mãe do Cobol". Disponível em <<http://www.interon.com.br>> Acesso em 19 ago 2003.

¹² Pode ser técnico nas redes a própria linguagem, enquanto mediadora das interações sociais.

¹³ Maria é nome fictício para personagem e história reais.

¹⁴ BOURDIEU (2002) em seu texto sobre histórias de vida e relatos/narrativas de vida, faz considerações sobre a importância que pode ter para um sociólogo a fala do sujeito expressada à luz do presente durante o desenrolar de uma pesquisa, visto que ele está em busca da "verdade"; e a irrelevância disto para o antropólogo, direcionado às representações subjetivas dos sujeitos.

¹⁵ Trata-se de troféu simbolizando um homem que se equilibra numa moeda. É o mais importante prêmio oferecido na área financeiro-empresarial.

¹⁶ Tive acesso a este caso após a ocorrência da greve, acessando a Alltv - <<http://www.alltv.com.br>>, inaugurada em maio de 2002. A pesquisadora Simone de Lucena Ferreira (site <http://www.ufbr.br/~slucen>) está estudando este fato em sua pesquisa de Mestrado cujo tema é "Interatividade em Ambientes Virtuais".

¹⁷ Hall (2003:8) alerta que o conceito "identidade" é "demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova".

¹⁸ Botão que consta no alto à direita do teclado, no bloco de botões anterior ao bloco de números.

¹⁹ IRC: Internet Relay Chat - é um fórum ao vivo para conversas on-line (TURKLE, 1997).

²⁰ Log é um recurso técnico que permite registros em arquivos a partir da base do/a pesquisador/a.

²¹ Hard disc - disco rígido - é um dispositivo interno que permite o armazenamento da memória permanente do computador.

²² As palavras "erros tipográficos" estão entre aspas porque não são similares aos erros tipográficos clássicos, já que não são vistos como relevantes pelos que produzem ou recebem as mensagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. De l'ethnographie à l'anthropologie reflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux. In: GHASARIAN, Christian (Org.). *Bruxelles, Paris*: Armand Colin, 2002.

BERNARDO, Aglair. *Um novo tipo de "impulso" na cidade: Um estudo do serviço disque amizade de Florianópolis*. Florianópolis, 1994. Dissertação de Mestrado em Antropologia, apresentada no PPGAS, UFSC.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (Org.). *Usos & abusos da história oral*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. Cap. 3, pp. 183-191.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever*. Paralelo 15. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação - Economia, sociedade e cultura*. Vol. I. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981. Terceira parte: Trabalho de Campo, p. 143-246.

FLAX, Jane. Pós-Modernismo e as relações de gênero na Teoria Feminista. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (org). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GUIMARÃES JR., Mário José Lopes. *Vivendo no Palace: Etnografia de um ambiente de sociabilidade no ciberespaço*. Florianópolis. Dissertação de Mestrado defendida em Junho de 2000. Mestrado em Antropologia Social. PPGAS, UFSC.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARAWAY, Donna J. Um manifesto para os cyborgs. Ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. *Tendências e Impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

HERRMANN, Fabio. *O divã a Passeio: À procura da Psicanálise onde não parece estar*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.

LÉVY, Pierre. *O que é virtual*. São Paulo: 34, 1999.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Malinowski*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986.

MACKINNON, Richard C. Searching for the Leviathan in Usenet. In: JONES, Steven G. *Cybersociety: Computer mediated communication and community*. Londres: Sage, 1995, p. 112-137.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: A noção do "Eu". In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. 1, São Paulo: EPE/EDUSP, 1974.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: A problemática dos lugares*. Tradução de Yara Aun Khoury. Projeto História. São Paulo (10), dez., 1993, p. 7-27.

PEIRANO, Mariza G. S. "Are you catholic?" Relato de viagem, reflexões teóricas & perplexidades éticas. In: *Dados: Revista de Ciências Sociais*. 1988, v.31, n.2, p.219-242.

ROCHA, Cristina Tavares da Costa. As relações de gênero e as dificuldades no uso de sistemas de informação. In: CARVALHO, Marília Gomes de (Org.). *Relações de Gênero e Tecnologia*. Curitiba: Editora CEFET-PR, 2003, p. 151-176.

SCHUTZ, Alfred. Relações Interativas. In: WAGNER, Helmut (org.) *Fenomenologia e Relações Sociais. Textos Escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.159-195.

TORNQUIST, Carmen Susana. Salvar o dito, honrar a dádiva: Dilemas éticos do encontro e da escuta etnográfica. Processo de Qualificação. Florianópolis, 2001.

TURKLE, Sherry. *A vida no Ecrã: A identidade na era da internet*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

WOLTON, Dominique. *Internet, e depois?: Uma teoria crítica das novas mídias*. Tradução de Isabel Crossetti, Ed. Sulina, 2003.

OS ESTUDOS DE GÊNERO E MICHEL FOUCAULT

TITO SENA

INTRODUÇÃO

Os estudos contemporâneos de gênero têm uma história, do ponto de vista social, político e conceitual. O feminismo como movimento social, emergiu no Ocidente no século XIX, principalmente a partir de reivindicações das sufragistas. Podemos destacar as lutas pelo direito das mulheres ao voto, na virada do século, como um marco, muito embora as suecas já o tivessem conquistado em 1862. No Reino Unido o voto feminino é conquistado em 1918 (com lutas iniciadas por John Stuart Mill em 1866), nos EUA em 1920, mas em países como a Suíça (1971) e Liechtenstein (1976), este direito foi concedido há menos de 30 anos. No Brasil, o voto feminino em caráter nacional foi aprovado em 1934.

Na década de 30, obteve repercussão o estudo comparativo de culturas, da antropóloga norte-americana Margareth Mead, introduzindo o termo *papéis sexuais* para mostrar que comportamentos masculinos e femininos eram construídos e podiam variar de uma cultura para outra.

Apesar de Simone de Beauvoir publicar *Le deuxième sexe* em 1949, foi na década de 60 (principalmente após o movimento de 1968) que o feminismo, inclusive radical, retomou suas forças contestatórias, sociais e políticas, sendo clássicas as obras, *A mística feminina* (1963) de Betty Friedmann, *Políticas sexuais* (1969) de Kate Millet, *A mulher eunuco* (1970) de Germaine Greer, *A dialética do sexo* (1970) de Shulamith Firestone, e *A experiência sexual* (1970) de

Juliet Mitchell. No decorrer da década de 70 inicia-se a discussão conceitual sobre gênero, nos campos teóricos e de militância prática.

O TEXTO DE JOAN SCOTT

Embora a categoria de gênero não tenha sido diretamente tematizada por Foucault, seus escritos tiveram ressonância, com desencadeamento progressivo de pesquisas e leituras, principalmente a partir do artigo publicado em 1986, da norte americana Joan Scott, *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*. Ancorada em Foucault, a historiadora se posiciona contrária à utilização de uma perspectiva de oposição binária universal antitética (masculino/feminino) da diferença sexual: "*Temos necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual*" (Scott, 1995:84)

Scott, especialista no movimento operário francês, do século XIX e na história do feminismo na França, afirma que a preocupação em considerar gênero uma categoria analítica só emergiu no final do século XX, e a trajetória do conceito de gênero passou por sucessivas reavaliações, rupturas e continuidades, tendo, portanto, como qualquer categoria, sua história.

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. (SCOTT, 1995:86) (grifos meus)

Os grifos na citação destacam os nexos com a perspectiva foucauldiana, pois Scott, além de ampliar o conceito, inserindo-o, seja como categoria social (e por isso passível de análise para a história) ou como categoria discursiva no campo das diferenças entre os sexos, refere-se diretamente à questão mais explorada pelas feministas, em Foucault: as relações de poder.

No pensamento do filósofo francês, a problematização das diferenças e desigualdades dos sexos é pluri-discursivamente estabelecida, e esta pluralidade discursiva se opõe à polarização

do pensamento e à lógica binária. A polaridade fixa é, pois, impossível dentro do raciocínio de Foucault. A análise se processa dentro de uma dinâmica (histórica) plural de poder, não de uma estática de poder (meramente estruturado). Considerando que os conceitos de hegemonia, sujeição, dominação, assimetria e hierarquia, referem-se a relações de poder, a apropriação e aproveitamento de sua teoria aos estudos de gênero, remete, no mínimo, a reconceitualizações e leituras plurais. A concepção de poder no pensamento foucauldiano é instigante, pois este é trabalhado fora das concepções clássicas: "O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns são dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada" (Foucault, 1988: 89).

Scott (1995), propõe o gênero como uma primeira forma de dar significado às relações de poder, onde ações históricas afirmaram-se e reafirmaram-se, objetivando-se numa política sobre as mulheres onde a diferença sexual foi concebida em termos de dominação e de controle sobre elas. A historiadora aponta para uma possibilidade de mudança iniciada em muitos lugares, para o rompimento da auto-reprodução do essencialismo dual masculino/feminino, posto que estes antagonismos não são características inerentes da espécie humana, mas constructos históricos subjetivos, ou ficcionais.

Finalmente, é preciso substituir a noção de que o poder social é unificado, coerente e centralizado, por algo como o conceito de poder em Michel Foucault, entendido como constelações dispersas de relações desiguais, discursivamente constituídas em 'campos de forças' sociais. (SCOTT, 1995: 86).

A MULTIPLICIDADE DISCURSIVA

Nesta linha de raciocínio, efetuar uma leitura foucauldiana da categoria gênero, é destacar a construção dos discursos sobre o masculino e o feminino, as assimetrias e desigualdades nos blocos de correlações de forças, em oscilações de micro e macropoderes nas relações homem/mulher. Nesta concepção, o discurso sobre gênero é atravessado e conectado por inúmeros discursos, alguns agrupados proximalmente, outros distanciados, mas nenhum deles isolado, unificado.

O discurso sobre gênero articula-se com outros tantos, tais como o discurso feminista, discursos sobre maternidade e paternidade, dis-

curso sobre a sexualidade, sobre a família, além de diversos sub-discursos. Podemos afirmar, portanto, que não temos um discurso sobre gênero, mas discursos sobre gênero (múltiplos), açambarcando inclusive contradições, ambigüidades e incertezas, tal como em quaisquer outros discursos, já que todos são construídos histórica e culturalmente (estando portanto, em contínua transformação).

Desta forma, considerando que os discursos sobre gênero são carregados de pluralizações desencadeadoras, sua aparente dispersão e pulverização fragmentária leva-nos a apreciá-los convergentemente de forma política, histórica e cultural, principalmente porque seu campo (espaço-temporal) envolve diferenciações, antagonizações, hierarquizações e exclusões.

Os estudos de gênero também privilegiam a concepção foucauldiana de que cada época e cada cultura têm sua versão particular do que é considerado desigual nas relações entre os sexos, opondo-se assim, à universalização trans-histórica das assimetrias de gênero.

Para Sônia Corrêa, em artigo publicado no livro *Sexualidades Brasileiras*:

Foucault, em seus vários trabalhos, desmonta as representações fixas sobre a sexualidade demonstrando que cada época, cada cultura e até mesmo cada sub-cultura produz dispositivos específicos no que diz respeito ao exercício das práticas sexuais, às formas institucionais de controle destas práticas e à própria organização social da sexualidade. (CORRÊA, 1996: 152). (grifos meus).

As teorias feministas, as teorias sobre gênero e as teorias construcionistas sobre sexualidade, passaram justamente a ter em Foucault uma referência teórica importante, pelo seu questionamento do discurso universalizante da história convencional. Este pensar permitiu desfazer noções de identidade única, a-históricas e essencialistas de "mulher" e "homem", para mostrar homens e mulheres, sujeitos e assujeitados em relações de poder/saber histórico-culturais.

O campo interdisciplinar dos estudos de gênero amplia a possibilidade de diálogos com outras categorias, potencializando a utilização de variadas abordagens teóricas, mas é significativa a recorrência a Michel Foucault.

A CRÍTICA AO ESSENCIALISMO

Quanto a possíveis objeções acadêmicas sobre esta multiplicidade discursiva interpenetrada em termos teóricos explicativos ou interpretativos, que dificultaria a reivindicação de um território específico para os estudos de gênero e sua ênfase no combate à desigualdade hierárquica homem/mulher, é oportuno citar Chantal Mouffe:

Na verdade, é em relação à crítica do essencialismo que podemos estabelecer uma convergência entre as mais diversas correntes de pensamento e encontrar similitudes no trabalho de autores tão diferentes como Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud e outros. Isto é muito importante, porque significa que uma tal crítica pode assumir muitas formas diferentes e, se quisermos escrutinar a sua relevância para a política feminista, temos de nos envolver em todas as suas modalidades e implicações e não afastá-las rapidamente com fundamento em alguma de suas versões. (MOUFFE, 1996:102) (grifos meus)

A autora, defensora de abordagens anti-essencialistas e de um projeto democrático radical, na qual inclui uma política feminista, argumenta que o essencialismo “é inelutavelmente deficiente quando se trata da construção de uma alternativa democrática, cujo objetivo é a articulação das lutas a diferentes formas de opressão.” (Idem, 1996:103).

Judith Butler, em artigo intitulado “Variações sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”, apresenta uma comparação sintética entre as elaborações destes autores, que embora sejam divergentes em outros pontos, convergiram em entender gênero como prescrição e tarefa, como norma que as mulheres lutam para encarnar. Expõe que a teoria de Simone de Beauvoir sobre a natureza ambígua da identidade de gênero e sua formulação como um projeto (“não se nasce, mas torna-se mulher”) foi modificada por Monique Wittig no artigo “Não se nasce mulher”. Butler afirma que as duas autoras têm em comum o argumento de que o gênero torna-se o lugar dos significados culturais sobre as diferenças sexuais biológicas, estas tidas como naturais. E a noção de sexualidade como constructo, é assim tomada emprestada de Foucault:

A teoria de Wittig encontra apoio no primeiro volume de *A história da sexualidade* de Foucault, que sustenta improváveis mas

significativas conseqüências para a teoria feminista. No que Foucault procura subverter a configuração binária de força, o modelo jurídico de opressor e oprimido, ele oferece algumas estratégias para a subversão da hierarquia de gênero. Para Foucault, a organização binária de forças, inclusive aquela baseada estritamente em polaridades de gênero, é efetuada por uma multiplicação de formas de poder produtivas e estratégicas. (BUTLER, 1987:149).

Nesta linha de combate ao esquema binário hierarquizante e à naturalização dos papéis sociais em torno da diferença biológica, Tânia Swain faz referências também às reflexões de Foucault, sobre o ordenamento dos corpos em modelos centrados no sexo. Mas alerta que leituras superficiais, parciais e críticas de Foucault podem restringir sua adoção pelo debate feminista.

Certas reflexões de Foucault cruzaram-se e alimentaram, em muitos casos, as teorias feministas na medida que, justamente, desvelam no histórico-social quadros de disciplinaridade, formas de adensamento político sobre os corpos, que produzem, em suas diversas tecnologias, padrões de funcionamento e utilidade. (...) Entretanto, no caso do feminismo, uma leitura menos atenta pode ater-se apenas aos grandes traços esboçados por Foucault que contemplam episodicamente a questão do corpo e do sexo da mulher, e ver, nestas generalizações, um obstáculo para a decodificação das táticas e estratégias que investem os corpos femininos. (SWAIN, 2000:139). (grifos meus)

Percebe-se, em Foucault, os corpos (de homens e mulheres) historicamente alvos de inscrições discursivas, transpassados pela física e microfísica dos poderes, objetos de disciplinarização. Nas palavras de Susan Bordo:

Através da busca de um ideal de feminilidade evanescente, homogeneizante, sempre em mutação — (...) — os corpos femininos tomam-se o que Foucault chama de ‘corpos doces’: aqueles cujas forças e energias estão habituadas ao controle externo, à sujeição, à transformação e ao ‘aperfeiçoamento’. Por meio de disciplinas rigorosas e reguladoras sobre a dieta, a maquiagem, e o vestuário — princípios organizadores centrais do tempo e espaço nos dias de muitas mulheres — somos convertidas em pessoas menos orientadas para o social e mais centradas na automodificação. (BORDO, 1997:20) (grifos meus)

O próprio Foucault em “Sujeito e Poder”, um de seus últimos artigos, inclui a questão de gênero num rol de outras relações de lutas

que têm em comum atacar, não tanto uma “instituição” de poder, ou grupo, ou elite ou classe, mas antes, atacar uma “forma” de poder:

Para começar, tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas. Não basta afirmar que estas são lutas antiautoritárias; devemos tentar definir mais precisamente o que elas têm em comum..(FOUCAULT, 1995:234) (grifos meus)

No mesmo texto, relaciona seis características que aproximam em muito estes embates: 1) são lutas transversais (não são restritas a um país); 2) são lutas contra os efeitos de poder enquanto tal; 3) são lutas imediatas, por criticarem as instâncias de poder mais próximas e não esperarem encontrar soluções num futuro longínquo; 4) são lutas que questionam o governo da individualização; 5) são lutas contra a maneira pela qual o saber circula e funciona através de suas relações com o poder; e 6) estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós?

O VERDADEIRO E ÚNICO SEXO

Outro texto de Michel Foucault bastante utilizado nos estudos de gênero, é o prefácio de *“Herculine Barbin: O Diário de um hermafrodita”*, onde o filósofo-historiador discute o drama e o trágico final suicida do protagonista da história ocorrida nos meados do século XIX, que após uma vivência feminina tem que, por decisão médico-jurídica, trocar legalmente de sexo. O texto é citado por alguns autores como Jeffrey Weeks (1999), Débora Britzmann (1999) e Judith Butler (2003), para ilustrar debates sobre a identidade (sexual e de gênero) e discutir o estabelecimento dos padrões de normalidade e anormalidade, através de discursos que emergiam, como ciência no século XIX, e as novas configurações de poder correlacionadas a estes discursos. A respeito destas construções (discursivas) de sexualidade, Foucault afirma:

Do ponto de vista médico (...) trata-se, antes, de decifrar qual o verdadeiro sexo que se esconde sob aparências confusas. (...)Do ponto de vista do direito, isso implica evidentemente o desaparecimento da livre escolha. Não cabe mais ao indivíduo

decidir o sexo a que deseja pertencer jurídica ou socialmente; cabe ao perito dizer que sexo a natureza escolheu, e que conseqüentemente a sociedade exigirá que ele mantenha. (FOUCAULT, 1982:2-3). (grifos meus)

O mesmo texto também é trabalhado por Didier Eribon (autor de uma das biografias de Foucault), no capítulo intitulado “Precisamos de um verdadeiro sexo?” do livro *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Para Eribon, a questão abordada pelo pensador, mais do que uma reflexão sobre hermafroditismo e “identidade sexual”, é uma reflexão sobre a invenção da categoria “homossexualidade” e o processo de sua reapropriação discursiva, ocorrida a partir do século XIX.

Se o interesse de Foucault pela questão do hermafroditismo se inscreve no âmbito do seu trabalho sobre a história da sexualidade, ele também está ligado a uma reflexão sobre a identidade sexual....(...) e pode-se dizer que o projeto teórico de Foucault está, nesse ponto, estreitamente ligado a um projeto político (de política sexual), visando desfazer as evidências que organizam os modos de pensar e de agir. (ERIBON, 1996: 165-6). (grifos meus)

Para Judith Butler (2003) em seu livro “Problemas de Gênero”, o prefácio de Herculine Barbin é oportunidade de ler um Foucault propondo a sexualidade como um sistema histórico aberto e complexo de discurso e poder:

Ao editar e publicar os diários de Herculine, Foucault está claramente tentando mostrar como um corpo hermafrodita ou intersexuado denuncia e refuta implicitamente as estratégias reguladoras da categorização sexual. (...) Segundo esse modelo foucaultiano de política sexual emancipatória, a derrubada do “sexo” resulta na liberação da multiplicidade sexual primária. (BUTLER, 2003: 143)

Numa outra ótica, recorrendo a algumas teses de Michel Foucault, o historiador Thomas Laqueur, em livro intitulado originalmente na edição americana¹ de 1992, *“Making Sex – Body and gender from the Greeks to Freud”*, trabalha com as complexidades históricas que atravessam o corpo. Explora as práticas médicas ao longo dos últimos dois mil anos e descreve que até os fins do século XVIII, prevalecia um modelo de isomorfismo sexual, no qual a mulher não existia como categoria ontológica distinta, e o homem era a única referência. O modelo de sexo único tomava o corpo feminino como o inverso do

masculino, e o discurso dominante interpretava os corpos masculinos e femininos de forma hierárquica e vertical. Laqueur propõe em seu livro:

Eu não tenho interesse em negar a realidade do sexo ou do dimorfismo sexual como um processo evolucionar. Porém desejo mostrar, com base em evidência histórica, que quase tudo que se queira *dizer* sobre sexo - de qualquer forma que o sexo seja compreendido - já contém em si uma reivindicação sobre o gênero. O sexo, tanto no mundo de sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto da luta sobre gênero e poder. (LAQUEUR, 2001:23)

Segundo Laqueur, antes do século XVIII o sexo era um categoria sociológica e ontológica, pois o modelo de sexo único "colava" biologia com política de sexo. No final do século XVIII, com os avanços da "ciência" (e do biopoder conforme explorado por Foucault em *A vontade de saber*), surge um novo modelo de dimorfismo sexual, de divergência biológica, cuja anatomia e fisiologia passaram a substituir e a sustentar outra hierarquia de representação da mulher, em relação ao homem. Esta reinterpretação dos corpos está profundamente marcada pelo poder político de gênero e, esta troca epistemológica é o resultado de desenvolvimentos mais amplos, tais como o surgimento de novos espaços públicos, as concepções de matrimônio como contrato, a possibilidade de trocas sociais abertas pela Revolução Francesa, o feminismo subsequente, o conservadorismo pós-revolucionário, a reestruturação da divisão sexual do trabalho, o crescimento de uma economia de livre mercado, o nascimento das classes, dentre outros acontecimentos múltiplos.

A estudiosa de gênero, Guacira Lopes Louro, uma das muitas brasileiras seguidoras da perspectiva foucauldiana, insiste na crítica ao investimento e produção da sexualidade "normal".

A despeito de todas as oscilações, contradições e fragilidades que marcam esse investimento cultural, a sociedade busca, intencionalmente, através de múltiplas estratégias e táticas, "fixar" uma identidade masculina e feminina "normal" e duradoura. Esse intento articula, então, as identidades de gênero "normais" a um único modelo de identidade sexual: a identidade heterossexual. (LOURO, 1999:26) (grifos meus).

A apropriação de Foucault pelos estudos de gênero, centraliza-se, portanto, na analítica de poder apresentada pelo pensador francês. Homens e mulheres estão mergulhados de tal forma em relações de poder, que seus assujeitamentos são tomados muitas vezes como "naturais": são naturalizadas a força masculina e a correlata fraqueza feminina, a maternidade feminina e a exacerbada sexualidade masculina, a racionalidade do homem e a emotividade da mulher. São naturalizadas a violência masculina e a passividade feminina, bem como a circulação em espaços públicos pelos homens em oposição aos espaços domésticos destinados às mulheres. A crítica à naturalização como agente do obscurecimento da historicidade é uma das ferramentas do feminismo e dos estudos de gênero para superação da desigualdade entre homens e mulheres.

As inscrições, visíveis e invisíveis, das relações poder/saber são linhas para releituras e reescritas da história dos corpos. Não temos apenas o corpo biológico, "natural" da criança, do idoso, do louco, do preso, do homossexual: temos o corpo-história-criança, corpo-história-idoso, corpo-história-louco, corpo-história-homossexual. Assim também, homens e mulheres (e seus corpos), são detentores de uma história, ou melhor, de um mosaico ou caleidoscópio de histórias, protagonizadas por vários "masculinos" e vários "femininos" em culturas diferenciadas e em épocas diferentes.

"No gênero, a prática social se dirige aos corpos" (Robert Connell)

NOTA

¹ O título na edição espanhola de 1994 é "La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud". Na edição brasileira de 2001, o título é "Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos até Freud".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORDO, Susan. "O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault" In: JAGGAR, A & BORDO, S. *Gênero, Corpo e Conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- BRITZMAN, Débora. "Curiosidade, sexualidade e currículo" In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

BUTLER, Judith. "Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade". Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. "Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault". In: BENHABIB, S. & CORNELL, D (coords). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

CORRÊA, Sônia. "Gênero e sexualidade como sistemas autônomos: idéias fora do lugar?" In PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria (orgs). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. "Prefácio". In: *Herculine Barbin, o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988 (11ª edição)

FOUCAULT, Michel. "O sujeito e o poder". In: DREYFUS & RABINOW. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

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

LOURO, Guacira Lopes (org). "Pedagogias da sexualidade". In *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999

MOUFFE, Chantal. "Feminismo, cidadania e política democrática radical". In: *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". In *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre: UFRGS v.20.nº2, 1995.

SWAIN, Tânia Navarro. "Quem tem medo de Foucault" In: BRANCO, Guilherme Castelo & PORTOCARRERO, Vera.(orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000

WEEKS, Jeffrey. "O corpo e a sexualidade". In: LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

GÊNERO, PSICOLOGIA SOCIAL E INTERDISCIPLINARIDADE

ADRIANO HENRIQUE NUERNBERG

Junto com categorias como geração, etnia e classe, gênero é atualmente uma categoria de análise social bastante reconhecida nas ciências humanas e sociais. Sua utilidade conceitual abrange as análises sobre a influência da categoria gênero tanto na constituição da ordem social quanto na produção de subjetividades. Trata-se também de uma categoria que implica uma perspectiva interdisciplinar e que visa contemplar uma análise histórica e cultural dos valores associados às masculinidades e feminilidades.

Em realidade, a categoria gênero é um objeto de estudo de grande tradição nas ciências sociais, tais como a antropologia. Os estudos de Mead, Bateson e Malinowski, por exemplo, já se anunciavam as discussões que foram enquadradas posteriormente nos estudos de gênero, pelo fato de elegerem a então chamada "divisão dos papéis sexuais" como um aspecto de análise importante nas pesquisas etnográficas de comunidades ditas exóticas. Como lembra Marta Lamas (1986, p. 174), "La antropología se há interesado desde siempre em como la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia."

A antropologia é, portanto, uma das ciências pioneiras nesse debate, ao investigar a importância da categoria gênero na organização social, particularmente através dos estudos de parentesco que tanto elucidam a constituição das diferentes sociedades humanas. Como pano de fundo destes estudos, há o debate sobre a relação natureza e cultura, para o qual cumprem o relevante papel de relativizar

e problematizar as noções essencialistas/universalistas sobre o masculino e feminino.

Mais recentemente tem se questionado o olhar androcêntrico de muitos dos famosos antropólogos homens, como Malinowski, que imprimiram a sua etnografia um peso maior ao universo masculino (Grossi, 1992). As antropólogas feministas vêm demonstrando e criticando esse viés, contribuindo para esclarecer o lugar da mulher em diversas culturas e revelar o que não foi revelado pelos etnólogos homens. Questionando o modo como as mulheres foram representadas, a antropologia do gênero tem demonstrado ainda como a subjetividade atua como forma de conhecimento, alargando a contribuição desta área para o campo epistemológico (Suarez, 1997).

As teorias do patriarcado, como demonstram Aguiar (1997b), foram revistas pelas feministas, a partir da inclusão da categoria gênero como fator construtor de alianças e formas de poder da organização social. As análises sociológicas feministas sobre o conflito e a resistência e sobre as desigualdades de gênero na inserção profissional, embora tragam avanços significativos para esta ciência, têm sido, contudo, relegadas a segundo plano, argumenta a autora. A falta de diálogo entre as teorias feministas e os teóricos clássicos da sociologia, geram a cegueira desses últimos quanto a continuidade existente entre o capitalismo e o patriarcado, a qual constitui a separação das esferas pública e privadas como universos marcados por relações assimétricas de gênero.

A história foi outra das ciências em que incorporou as questões propostas pelo movimento feminista através de pesquisadoras comprometidas com tais demandas sociais. Nesse caso, a pauta de análise partia do obscurecimento do papel da mulher no registro histórico documental e acadêmico. Seus esforços se dão no sentido de revelar o importante papel das mulheres nas lutas históricas e nas conquistas sociais de distintos grupos humanos, desconstruindo a noção de sujeito humano universal.

Rachel Soihet (1997) comenta a torrente de ambigüidades vividas pela história a partir da crítica ao universalismo da história oficial. Ao denunciar a incompletude da história, as feministas abriram o precedente para se fizesse o mesmo debate a partir das categorias de

etnia, classe, sexualidade, etc, demandando enfoques historiográficos que incorporassem a diferença (cf. Pierucci, 1998). À parte desta questão, a grande transformação proposta pelo feminismo foi a incorporação da mulher concomitantemente como sujeito e objeto da história.

Convém lembrar também que é de uma historiadora – Joan Scott – o artigo mais citado nas definições de gênero, a saber, *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (Scott, 1990). Além disso, a história social e a história cultural estão entre as disciplinas mais importantes para compreensão que os estudos de gênero promovem na investigação da violência de gênero, trabalho, conjugalidade, etc.

No conjunto de disciplinas que compõem a história com ciência, destaca-se aqui a história social. Preocupada com temáticas do universo cotidiano e com a esfera íntima e privada das relações sociais, a história social dá relevo às questões de gênero, promovendo subsídios para os demais campos disciplinares avançarem em suas análises. Autores como Alain Corbin e Michele Perrot, esta última também feminista, são referências fundamentais nesse campo.

A psicologia também se projeta nesse contexto, especialmente através de sua contribuição a respeito da importância da categoria gênero na constituição de subjetividades. Foi com um psicólogo, Robert Stoller, que em 1968 se demonstrou a independência entre a identidade de gênero e o sexo. Preocupada com a gênese das diferenças sexuais e com o que chama de desvios da sexualidade, essa ciência busca compreender quais fatores intervêm na origem dos caracteres masculinos e femininos no desenvolvimento da personalidade.

Para Unger (1993), na psicologia, o sexo é tratado ora como dado biológico, por parte de perspectivas behavioristas, ora como estímulo social, em estudos cognitivistas. A forma mais comum de incorporar a categoria gênero, no entanto, é reduzi-la a mera variável de estudos experimentais. Segundo a autora, muitas questões que batem à porta da psicologia são logo excluídas pela estreiteza do campo de possibilidades de análise que os pressupostos e conceitos dessa ciência, o que talvez explique a demora desta ciência em incorporar efetivamente as categorias sociais como gênero e a etnia.

Cumprir notar a importância da psicanálise para os estudos de gênero, bem como para a compreensão dos processos simbólicos

inconscientes na constituição do sujeito. A psicanálise permite avanços significativos na interface das questões de gênero com a subjetividade humana. Contudo, se o feminismo tem buscado constituir o diálogo com a psicanálise, não podemos dizer o mesmo da psicanálise brasileira em relação às questões feministas, como argumentam Lo Bianco e Almeida (1997). Essa articulação ainda é mais comum na literatura internacional, onde autoras como Nancy Chodorow e Jane Flax representam a riqueza que essa interface pode oferecer aos estudos de gênero.

Vale destacar, entretanto, que as contribuições destas diferentes áreas do conhecimento se atravessam e se influenciam mutuamente, de modo que é pouco eficaz demarcar temáticas exclusivas de uma área do conhecimento em particular. É difícil, ademais, restringir os temas citados como os mais fundamentais em suas respectivas áreas, podendo-se apontar uma série de outros pertinentes aos estudos de gênero nas ciências sociais e humanas (cf. Aguiar, 1997). Faz-se necessário dizer também que não há posições teóricas homogêneas nos debates de gênero, coexistindo perspectivas contrastantes e mesmo opostas em torno das questões analisadas. O que se deseja salientar é o caráter interdisciplinar e pluralista dos estudos de gênero, cuja compreensão exige o intercruzamento e a integração das contribuições destes campos disciplinares distintos.

ESTUDOS DE GÊNERO NO BRASIL

Heilborn e Sorj (1998) em sua análise histórica da constituição do campo dos estudos de gênero no Brasil destacam os modos de institucionalização destes no país, apontando as contribuições principais do conceito de gênero para as ciências sociais e identificando as temáticas principais que tais estudos investigam.

Conforme as autoras, em contraste com outros países como os Estados Unidos, a relação dos movimentos feministas com as organizações científicas e departamentos de universidades se deu de maneira muito menos conflituosa. A universidade em geral era vista como um espaço para formação e aprimoramento da ação feminista, como demonstra, Janny Vaistman (*apud* Aguiar, 1997), argumentando que formação universitária está incluída no projeto feminista, como forma de garantir novos espaços para reflexão sobre a condição feminina.

Como anteriormente citado por Souza-Lobo (1991), uma das ações mais intensas dos movimentos feministas deram-se através dos grupos de reflexão ou de consciência com mulheres, presentes em vários países, onde a pauta era a condição de subordinação da mulher. O objetivo destes grupos era promover a consciência de ser mulher dominada e fazer parte de uma coletividade feminina, politizando as questões consideradas de ordem privada (Aguiar, 1997). Muitos desses grupos foram constituídos junto às universidades, inclusive junto aos departamentos de psicologia (Smigay, 1988).

Em realidade, desde sua origem os movimentos feministas brasileiros eram compostos em parte por mulheres vinculadas ao mundo acadêmico, sobretudo aos departamentos de ciências sociais. Essas pessoas, ao mesmo tempo em que investiam esforços na luta pela melhoria da condição de vida das mulheres junto aos movimentos sociais, criavam seus núcleos de estudo sobre temáticas de gênero, muitos deles de caráter interdisciplinar. Os chamados "estudos da mulher" e posteriormente, os "estudos de gênero", desde sua origem mantinham uma relativa integração com as agências de fomento à pesquisa e com a comunidade científica nacional.

Seguindo a análise do conhecido texto de Albertina Costa, Carmen Barroso e Cynthia Sarti (Costa et al, 1985) e o de artigo de Costa e Bruschini (1992), podemos observar basicamente três momentos da constituição do campo de estudos da mulher no Brasil:

1. De 70 a 75, temos o início da luta pela legitimidade dos estudos da mulher, na construção de análise sociais de questões até então restritas ao movimento feminista. Segundo Costa e Bruschini (*idem*), desde 1974 já havia um seminário de estudos sobre mulher na Fundação Carlos Chagas (FCC) em São Paulo. Nesta época, o objetivo principal era promover a visibilidade da mulher como agente e sujeito da história e da organização social. Vale lembrar que 1975 foi o Ano Internacional da Mulher, que desencadeou uma série de episódios históricos para o feminismo brasileiro.

2. O ano de 78 representa um marco divisor, quando aconteceram o evento *Seminários sobre mulher e trabalho* e o primeiro concurso de pesquisa sobre mulher da FCC. Também a par-

tir de 78 houve a ampliação do leque de temas investigados para além do trabalho, incluindo-se a questão da família, violência, saúde, a desigualdade de oportunidades educacionais das mulheres e a questão da identidade feminina. Foi um momento de grande expansão quantitativa (de teses, dissertações sobre mulher) e de institucionalização, através da maior ocupação de espaços no meio acadêmico e em Fundações como a FCC.

3. Já a partir do início da década de 80, o que se observa é a criação de redes informais de pesquisadoras e a tentativa de ampliar horizontes, incluindo o estudo das relações de gênero, como proposta para desbiologização da noção de sexo. Foi também nesse período que ganharam maior visibilidade as teorias sobre as dicotomias de submissão/dominação entre homens e mulheres.

No que tange à relação do movimento feminista com a pesquisa, há que considerar as tensões vividas naquelas ocupadas com os estudos da mulher na academia. Conforme Costa et al (1985) até o final da década de 70, era tensa a relação entre a pesquisa e a militância feminista. Muitas pesquisadoras foram alvo de críticas e cobranças quanto ao teor feminista de seus trabalhos. Ou seja,

Reivindicava-se que os estudos não fossem um fim em si, mas um meio de denúncia da desigualdade entre os sexos. A valorização do engajamento passou ser a tônica de grande parte destes estudos. As necessidades da militância abriam (ou fechavam) o leque de opções temáticas, direcionando em larga medida, as linhas da pesquisa científica. (Costa, Barroso e Sarti, 1985, p. 13)

Isso se expressa na predominância de temáticas como o trabalho, que pautavam a maior parte dos estudos da mulher nessa época. A despeito da relevância destes estudos, contudo, a maior parte acabou relegada ao "gueto" das ciências sociais, como designam as autoras acima.

Cumprir destacar também o papel desempenhado pelo periódico científico da Fundação Carlos Chagas, *Cadernos de Pesquisa*, para a consolidação dos estudos de gênero no Brasil, como atestam Costa e Bruschini (1992). Sem dúvida, esta publicação foi a mais importante para o fomento e a divulgação dos estudos de gênero em nosso país. Através desse periódico, como demonstram as autoras, po-

demos observar os momentos importantes que caracterizaram esse campo, bem como os avanços na análise das questões de pesquisa associadas às temáticas do trabalho, família, participação política e papéis sexuais.

Em relação à participação (direta e indireta) da psicologia em artigos que versam sobre mulher e gênero publicados por esse periódico, as autoras identificam: a) artigos que discutem o processo de socialização/educação e a produção das diferenças de gênero entre meninos e meninas; b) a psicologia como uma profissão feminina, na discussão mais ampla de mulher e trabalho; c) estudos sobre estereótipos sexuais e sua transmissão pela escola e família; d) análise da literatura infanto-juvenil; e) análise do discurso de psicólogos sobre a função materna e d) a ambigüidade do desejo de ser mãe. Ocupando um lugar destacado no estudo dos papéis sexuais, durante a década de 70, a psicologia social contribuía especialmente com os estudos sobre a atribuição, aquisição e desempenho dos papéis sexuais, fazendo uso de escalas e instrumentos de avaliação destes aspectos psicológicos.

Na análise de Costa e Bruschini (*idem*) se por um lado se colocava a cegueira da psicologia em relação às questões associadas ao sexo/gênero, por outro, era neste campo do conhecimento que se buscava argumentos e métodos para algumas pesquisas sobre a mulher. Ao passo que nas primeiras pesquisas sobre papéis sexuais a psicologia tinha uma destacada expressão, aos poucos, o olhar antropológico e etnográfico ocupa o espaço dessa, o que coincide com a emergência dos estudos de identidade sexual, étnica e de gênero a partir de meados da década de 80.

GÊNERO E PSICOLOGIA

O estudo de temas que hoje se enquadram - resguardado o olhar feminista - nos estudos de gênero, tais como os relacionados às diferenças sexuais, existe na psicologia há quase um século. Segundo Nogueira (2001), a partir da constatação da igualdade das capacidades intelectuais entre homens e mulheres em 1910, passou-se a buscar na identificação dos temperamentos masculinos e femininos novas possibilidades de se justificar a vigente divisão sexual do traba-

lho. Assim, ao mesmo tempo em que características subjetivas como a afetividade e a docilidade foram associadas às mulheres, vinculou-se a agressividade e a racionalidade aos homens, legitimando a distinção de duas formas de ser e agir conforme o sexo biológico. Para tanto, aquilo que na realidade era efeito desses processos de dominação, foi tomado pela psicologia como razão principal da restrição do trabalho da mulher ao universo doméstico e familiar.

Até a metade do século XX essa perspectiva predominou, sendo utilizada para explicar porque apenas os homens assumiam os cargos de maior importância, responsabilidade e *status* social, no contexto público de atuação dos meios urbanos industrializados. Nesse período, frente à necessidade de se re-estabelecer ordem social que a segunda guerra mundial modificou em função da ocupação dos cargos operários pelas mulheres, criou-se toda uma ideologia pautada por fortes apelos ao confinamento feminino na esfera privada, à qual a psicologia serviu de suporte científico legitimador (Merisse, 1996). O argumento principal era o de que a saúde mental das crianças dependia da presença materna em tempo integral, sendo o afastamento da mulher em função do trabalho um problema social gerador de distúrbios psicológicos infantis. Em resposta, a psicóloga clínica feminista Betty Friedan¹, publica durante a década de 60 estudos nos quais faz críticas aos mitos da femilidade da cultura americana no pós-guerra, para ela, gerados apenas para justificar a necessidade do isolamento da mulher na esfera doméstica (Amâncio, 2001).

É interessante observar que, se de um lado as feministas americanas na década de 60 como Friedman opunham-se à psicanálise acusando-a de "falocêntrica" e defensora de uma noção estigmatizadora de "castração" da mulher, na França, é a mesma teoria freudiana que pauta as postulações feministas de afirmação do gênero feminino e sua diferença (Zanotta-Machado, 1992).

De acordo com Amâncio (*ibid*), as críticas da psicologia clínica de inspiração feminista à dominação masculina foram amplamente divulgadas, através de revistas voltadas à publicação de estudos de mulheres durante a década de 60. Com base nessas críticas, uma série de outros estudos que se opunham aos estereótipos sexuais foram publicados, caracterizando a emergente corrente da *psychology of women*, nos Estados Unidos.

Desde 1974 existe toda uma série de estudos e publicações que se enquadram na *psychology of woman*, com larga abrangência também no Reino Unido. Tratam-se de psicólogas clínicas da personalidade e da educação que se organizaram para combater o sexismo na psicologia. Pautada por uma análise construcionista das relações sociais, essa perspectiva propõe a revisão da psicologia à luz das contribuições feministas e a crítica às correntes androcêntricas desta ciência (Burns, 2000, p. 375).

Conforme Amâncio, discutindo a produção científica anglo-americana, as primeiras menções à categoria gênero na Psicologia vão surgir nessa época, a partir de estudos norte-americanos que versavam sobre a relação dos atributos considerados masculinos e femininos relacionados com o sexo biológico. Publicados durante a década de 60, estes estudos foram importantes ao contexto científico de maneira geral, representando a primeira possibilidade real de distinguir sexo e gênero nos estudos sobre a identidade. Um dos argumentos que animou as perspectivas feministas foi o de que seria mais fácil mudar o sexo biológico do que a identidade de gênero de uma pessoa (Stoller, 1993).

Outros abalos nessa perspectiva dualista acontecem na segunda metade desse século, com a emergência de críticas feministas aos aspectos conceituais e metodológicos destas pesquisas e com a publicação durante a década de 70 de estudos que sugeriam a existência de uma essência andrógina presente tanto nos homens quanto nas mulheres (Nogueira, 2001). Contudo, essa perspectiva não representou avanços efetivos na superação dos dualismos de gênero, pelo fato da mesma dicotomia de atitudes masculinas e femininas ainda estar presente, embora pensadas como atributos co-existent e complementares do ser humano.

Durante os anos 70, Nancy Chorodow, eminente teórica feminista inglesa, com base na psicanálise, discute como as distintas formas de socialização entre meninos e meninas, em sua relação primária com a mãe, resultam na estruturação das diferenças de gênero. As formas culturais de ação materna seriam, para ela, os fatores por excelência da produção da diferença entre a personalidade masculina e feminina. Sua contribuição à psicanálise e aos estudos de gênero se pauta na tese de que a identificação materna com as filhas mulhe-

res é maior do que com os filhos homens, o que as leva a construir a identidade de gênero a partir de uma identificação pessoal com a mãe, ao passo que os meninos são levados a construir sua identidade de gênero fora dessa relação, de maneira estritamente posicional, ou seja, a partir dos aspectos definidores do papel masculino e na negação dos caracteres femininos (Chodorow, 1979).

Segundo Amâncio, a despeito da relevância dos resultados das pesquisas de inspiração feminista para a superação dos estereótipos de gênero, pouco se avançou nessa direção na produção científica que sucedeu a esse momento na psicologia inglesa e norte-americana. Na análise da autora, houve um esvaziamento do conceito e de seu poder explicativo, a partir de sua redução a um simples critério classificatório das investigações da época sobre o tema. Para ela,

As razões para o desencontro do gênero com a psicologia radicam na influência combinada e não particularmente produtiva, neste caso, do movimento feminista e do *mainstream* da psicologia (...). Na verdade, se estas duas influências não resultaram contraditórias foi porque ambas partilhavam uma visão liberal das relações sociais. (Amâncio, 2001, p. 11).

Aprofundando as razões da resistência da psicologia produzida nesses contextos à incorporação efetiva da categoria gênero, Amâncio destaca dois aspectos. O primeiro deles corresponde à dificuldade da psicologia experimental, historicamente dominante e considerada "mais científica", em assumir as mulheres como legítimas pesquisadoras. Já a segunda diz respeito à incapacidade desta ciência em ouvir os problemas enunciados pelos movimentos sociais, dentre eles o feminista, que já batia à porta da academia na época.

Nesse sentido, mesmo as teóricas feministas, de quem se esperariam a superação destas questões, acabaram por reproduzir a mesma lógica, como foi o caso de Carol Gilligan, que nos anos 80 investigava as diferenças entre a moral masculina e a feminina. Ao polarizar atitudes morais de acordo com o sexo sem o aprofundamento das dimensões histórico-sociais destas questões, Gilligan acaba por reproduzir noções essencialistas de gênero. Embora desejasse contribuir para a crítica aos modelos científicos que legitimavam a dominação de gênero, seu estudo foi envolvido pela mesma lógica de sobreposição do sexo ao gênero. Por outro lado, como argumenta

Morawski (1994), Gilligan reproduz o individualismo que caracteriza a psicologia de sua época, que acaba limitando seu campo de análise.

Meyer (1993), referindo-se ao contexto europeu, discute que o impacto das reflexões feministas têm sido mais rapidamente assimilado pela psicologia clínica e pela psicologia do desenvolvimento do que pela psicologia social. A necessária discussão da experiência subjetiva pela psicologia clínica e a importância das diferenças sexuais na psicologia do desenvolvimento, levaram essas duas disciplinas a incorporarem mais facilmente as temáticas feministas. Por outro lado, a restrição do campo de análise dos estudos da psicologia social, em geral, limitados a discussões teóricas menos ambiciosas, impediu que fossem analisados os problemas sociais trazidos pelos movimentos feministas. Mesmo assim, argumenta a autora, muitas psicólogas sociais têm investigado o sexismo de algumas teorias e pesquisa e se proposto a estudar as questões sociais feministas.

É preciso também dizer, segundo Arruda (1992) que alguns estudos psicanalíticos, especialmente os lacanianos, vem desde a muito tempo problematizando questões associadas ao gênero e à subjetividade, como as relações objetais/parentais e suas vicissitudes na constituição do sujeito. Ainda que faltassem a esses estudos, a necessária discussão sobre os processos sociais e políticos e sua relação com o gênero, eles representam uma forma de aproximação de uma parte da psicologia à temática aqui discutida. Arruda lembra também que em outros países como a Argentina, a frutífera relação entre o instrumental psicanalítico e análise das questões feministas teve larga divulgação, diferente do Brasil, cuja produção nessa área é mais recente (Cf, por exemplo, Kehl, 1992 e Freire Costa, 1992).

Desde sua origem, a psicologia social tomava como objeto de investigação, a relação do indivíduo com a sociedade/cultura. No modelo da ciência tradicional, cada par dessa relação pertence a ciências distintas, a saber, a psicologia e a sociologia, colocando-se a psicologia social na fronteira entre os dois campos do conhecimento. Distinções rígidas quanto especificidade do objeto de estudo destas ciências, no entanto, não faziam sentido no início do século XX, especialmente para

autores como Wundt e Freud, que desenvolviam suas pesquisas sem a preocupação com a divisão disciplinar do trabalho científico que se consolidou com o modelo moderno de universidade (Farr, 2000). Era comum, por exemplo, que sociólogos e psicólogos partilhassem de noções teóricas comuns, como a de atitudes, e trabalhassem em colaboração em programas de doutorado em psicologia social (*idem*, 1998).

A individualização da psicologia social, e a criação de duas formas de psicologia social – uma psicológica e outra sociológica – como resultado os processos históricos anteriormente referidos, constituiu-se como um retrocesso na perspectiva de trabalho interdisciplinar que essa disciplina exige e que era uma prática até a metade do século passado. Ao invés de se construir a colaboração entre a sociologia e a psicologia, criou-se a rivalidade e o isolamento uma da outra, resultando em noções dicotômicas de indivíduo e sociedade tanto nas teorias psicológicas e quanto nas sociológicas (Jurberg, 2000).

Nas duas últimas décadas, a dicotomia indivíduo-sociedade tem sido criticada por eminentes psicólogos sociais europeus, como Moscovici. A psicologia social crítica brasileira, também fazendo essa crítica, gerou-se no esforço de superação dessa dicotomia, usando das noções dialético-materialistas para sustentar pressupostos onde não se distinguem os planos individual e social. Nesse sentido, busca tirar a psicologia de seu isolamento e engendrar interfaces com as demais ciências sociais, pensando os sujeitos humanos como produtos e produtores no/do universo social e cultural.

A interdisciplinaridade é uma atitude científica assumida pelos representantes dessa abordagem crítica na psicologia social, como a que melhor compatibiliza com os pressupostos que sustentam suas concepções. Como afirma Sawaia (1997), a *práxis*, necessária ao psicólogo social, implica sua abertura às demais disciplinas em sua contribuição para o estudo das categorias desta disciplina, como a identidade. Segundo Ozella (1996), a preocupação com o estabelecimento de relações do conhecimento da psicologia social com outras áreas é uma das características dos professores de psicologia social no Brasil no desenvolvimento de seus programas de ensino.

Uma vez que esse modelo crítico de psicologia social se propôs a pensar problemas sociais concretos e articular-se com as deman-

das enunciadas pelos movimentos sociais, tornou indispensável a atitude interdisciplinar de produção do conhecimento. Para uma psicologia social que se declara aberta à pluralidade teórica² e sensível às questões do mundo contemporâneo, a interdisciplinaridade é consequência imediata. Nesse sentido, o necessário diálogo e articulação com todas as ciências sociais e humanas, especialmente, a antropologia social, a sociologia e a história se torna chave na construção do conhecimento. Isso fica mais evidente ainda quando um campo tradicionalmente interdisciplinar³ como o dos estudos de gênero se une à psicologia social. É possível dizer, inclusive, que esse campo foi um dos que intensificou a interdisciplinaridade na psicologia social, pelos desafios que trouxe a essa disciplina e pelos referenciais teóricos e metodológicos que apresentou àqueles que fazem uso da categoria gênero em suas pesquisas.

Resgatando-se historicamente as formas de aproximação dos estudos de gênero à psicologia social, podemos ter uma melhor idéia das vicissitudes desse processo.

Nos anos 70, a psicologia social, vivia um momento de reestruturação conceitual, na busca de incorporar melhor as variáveis associadas aos contextos em seus estudos empíricos. Até então, os estudos sobre estereótipos e preconceitos negligenciavam os fatores contextuais, priorizando aqueles relacionados aos indivíduos. A superação do modelo psicologizante, na construção de um modelo mais efetivo de análise social para esta disciplina, por outro lado, ocorreu num momento de grande difusão das lutas feministas, o que aumentou a incidência dos estudos sobre estereótipos e preconceitos sexuais, especialmente, junto à psicologia social norte-americana (Amâncio, 1998).

Como consequência, as questões de gênero deixam de ser vistas do ponto de vista biológico, prevalecendo o pressuposto da socialização como o princípio explicativo, através dos conceitos de imitação e modelagem. Do mesmo modo, a masculinidade e a feminilidade passam a ser tomadas como conjunto de características que se constituem no desenvolvimento cognitivo e emocional dos indivíduos, embora ainda sejam vistos como diferenças dicotômicas. Nesse sentido, se por um lado se avançava no pressuposto da gênese des-

ses atributos, agora não mais buscados no organismo, mas nas aprendizagens sociais, por outro, permanecia um conceito de gênero como atributo interno aos sujeitos (Nogueira, 2001). Em síntese,

No plano teórico, o predomínio das explicações intrapsíquicas, como as que recorreriam ao modelo das atitudes para explicar os estereótipos, ou aos esquemas e scripts, como nos modelos da androginia e cognitivistas dos anos 80, continuou a remeter para o indivíduo, ou para o interior dos grupos de sexo, acentuando a polarização das diferenças, confusão de sexo e gênero e a bipolaridade das categorias de sexo. (Amâncio, 2001, p. 14).

Assim, até meados das décadas de 80 e 90, o que caracteriza esta parte da história da psicologia social é a ausência da dimensão ideológica e conceitual na maior parte das análises das relações de gênero. Embora o feminismo militante tenha deixado sua marca, na demanda da análise dos conflitos sociais de gênero, a virada epistemológica feminista tardou em mudar os rumos da psicologia social. O que se apresenta nos estudos de gênero da psicologia social nessa época é representado por três perspectivas de análise resumidas a seguir, de acordo com o que propõe Amâncio (1993):

- 1) A psicologia social norte-americana, que enfatiza a aprendizagem dos papéis sexuais como diretriz explicativa dos comportamentos de homens e mulheres e das convicções associadas ao masculino e feminino, pautada ora por uma abordagem sócio-behaviorista ora por referenciais cognitivo-interacionista;
- 2) A psicologia social europeia que toma o modelo de Tajfel como referencial principal, enfocando a relação da identidade social com a pertença a determinados grupos, mas articulando essas questões com os pressupostos feministas sobre os conflitos de poder entre homens e mulheres.
- 3) E a psicologia social europeia que discute os significados atribuídos às categorias sociais, vendo a desigualdade de gênero como resultado da assimetria que caracteriza essa produção simbólica, onde o homem é universal e dominante e a mulher é definida na especificidade.

Além dessas três perspectivas e bastante próxima da terceira delas destaca-se também o grupo de psicólogas sociais que fazem uso da teoria das representações sociais de Moscovici para pensar as

questões feministas e de gênero. A análise das representações sociais associadas à categoria gênero tem permitido compreender ainda mais a assimetria simbólica que constitui as relações sociais, as quais privilegiam os homens em detrimento das mulheres, como demonstrou Amâncio (1998; 2001).

O necessário deslocamento de foco dos indivíduos aos processos, no entanto, só foi tecido a partir do feminismo pós-modernista, que origina a corrente construcionista na psicologia social. A crítica ao modelo científico tradicional, e à racionalidade universalista moderna, chegam à psicologia social europeia e norte-americana inaugurando uma perspectiva que se opõe aos essencialismos e compreende o masculino e feminino como construções sociais (Nogueira, 2001).

No Brasil, na interface gênero e psicologia social, predominam abordagens que assumem noções construcionistas e que adotam a interdisciplinaridade como forma de produção do conhecimento. O campo intelectual feminista e de investigação de gênero da psicologia mantém, sustenta um diálogo interdisciplinar que resulta de sua incorporação pela psicologia social. Criticando o universalismo que permeia a psicologia de modo geral, esse campo encontra na psicologia social e em seu comprometimento com as ciências sociais, terreno fértil para a investigação dos processos associados ao gênero. Como afirma, Sandra Azeredo (Departamento de Psicologia/UFMG), sintetizando esse lugar simbólico de produção do conhecimento:

Para mim, na verdade, gênero significou mesmo encontrar um lugar não disciplinar na Disciplina. (Azeredo, 1998, p. 66)

A interdisciplinaridade, assim, exige postar-se diante do que se investiga com uma atitude epistemológica diferenciada, que inclua a possibilidade de uma reflexão livre dos limites impostos pelas fronteiras disciplinares. Como exposto no depoimento acima, ilustrativo do pensamento de grande parte das pessoas que investigam gênero na psicologia social brasileira, o trabalho interdisciplinar vai além da simples reunião das contribuições oriundas de diferentes disciplinas.

Muito mais do que agregar as contribuições de diferentes áreas do conhecimento, é preciso contemplar a complexidade dos processos que necessitam de uma análise que transcenda as separações impostas historicamente entre os diferentes campos disciplinares. Os

estudos de gênero, por outro lado, têm permitido à psicologia, historicamente uma ciência isolada das demais, exercitar essa forma de produzir conhecimento, sobretudo, através da psicologia social, cujas características de formação e organização disciplinar permitiram o espaço necessário para que as questões feministas ganhassem legitimidade científica nessa área.

Não é à toa, portanto, que a psicologia social tomou-se o lugar privilegiado dos estudos de gênero na psicologia. É na interdisciplinaridade que o gênero encontrou a psicologia social e pôde, através dela, inserir-se na psicologia, intensificando nessa ciência a necessidade de um maior diálogo com as ciências sociais, bem como favorecendo a superação dos pressupostos universalistas que lhe muitas vezes lhe impedem de contemplar efetivamente questões do mundo contemporâneo entre suas preocupações científicas.

NOTAS

¹ Heleieth Saffioti (1999) mostra que, na verdade, Betty Friedan teria se inspirado em Simone de Beauvoir, utilizando os argumentos do *O segundo sexo*, em seu livro *A mística feminina*, de 1963.

² Um signo desta pluralidade está na capa dos primeiros números na Revista *Psicologia e Sociedade*, da ABRAPSO (Associação Brasileira de Psicologia Social), onde o símbolo da psicologia tem a seu lado a letra "S" (ψ), demarcando a idéia de que não há uma psicologia, mas psicologias distintas em seus referenciais teórico-metodológicos.

³ Embora atestem Costa et al (1985), que a interdisciplinaridade tenha constituído em um obstáculo para o aprofundamento teórico nas pesquisas feministas desde a década de 70, em razão de ter sido proposta sem o necessário esforço nas definições utilizadas e sem um projeto efetivo de articulação das diferentes disciplinas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Neuma. (1997) Para uma revisão das ciências humanas no Brasil desde a perspectiva das mulheres. In: *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p. 9-29.

AGUIAR, Neuma (1997b) Perspectivas feministas e o conceito de patriarcado na sociologia clássica e no pensamento sociopolítico brasileiro. In: *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p. 161-191.

AMÂNCIO, Lígia (1998) *Masculino e feminino: a construção social da diferença*. 2ª ed. Porto: Ed. Afrontamento.

AMÂNCIO, Lígia (2001) O gênero na psicologia: uma história de desencontros e rupturas. *Psicologia XV* (1). p. 9-26.

ARRUDA, Ângela. (1992b) Gênero e subjetividade: inquietações na psicologia social. *Psicologia e Sociedade*. n. 10. p. 75-83.

AZEREDO, Sandra. (1998) Gênero e a diferença que ele faz na pesquisa em Psicologia. *Cadernos Pagu* 11 (1):55-66.

BURNS, Diane. (2000) Feminism, psychologist and social policy: constructing political boundaries at the grassroots. *Feminist and Psychology* (10) 3. p. 367-380.

CHODOROW, Nancy. (1979) Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, Michele Z. & LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 65-90.

COSTA, Albertina O., BARROSO, Carmen., & SARTI, Cynthia. (1985). Pesquisa sobre mulher no Brasil: do limbo ao gueto? *Cadernos de Pesquisa*, 54, p. 5-15.

_____, & BRUSCHINI, Cristina. (1992). Uma contribuição ímpar: os Cadernos de Pesquisa e a consolidação dos estudos de gênero. *Cadernos de Pesquisa*, 80, p. 91-99.

FARR, Robert. (1998) *As raízes da psicologia social moderna*, Petrópolis: Vozes.

FREIRE COSTA, Jurandir. (1992). *A inocência e o vício (estudos sobre homoerotismo)*, Rio de Janeiro: Relume Dumara.

GROSSI, Miriam P. (1992) Na busca do 'outro' encontra a 'si mesmo'. In: GROSSI, Miriam (org.) *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: PPGAS/UFSC.

HEILBORN, Maria L.; e SORJ, Bila. (1995) Estudos de gênero no Brasil IN: O que ler na Ciência Social brasileira. Vol II. ANPOCS. p. 183-235.

JURBERG, Marise. (2000) Individualismo e coletivismo na psicologia social: uma questão paradigmática. In: CAMPOS, Regina H. F. &

GUARESCHI, Pedrinho A. *Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis: Vozes. p. 118-166.

KEHL, Maria Rita. (1992) A mulher e a Lei. In: NOVAES, A. (org) *Ética*. São Paulo: Cia das Letras. p. 261-274.

LAMAS, Marta (1986) La antropología feminista y la categoría 'género'. *Nueva Antropología*, vol III, nº 30. p.173-198

LO BIANCO, Anna C. & ALMEIDA, Marlise M. de M. (1997) Articulações psicanálise/feminismo: dificuldades e novas perspectivas. In: AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. p. 115-136.

MERISSE, A.. (1996) Infância e seus lugares: um estudo sobre as concepções de mães e funcionárias da creche. São Paulo, 1996 (233 pgs.) Tese de doutoramento apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

MEYER, Joan. (1993) Pensamento feminista e psicologia social. In: GERGEN Mary M. C. (org) *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Edunb, p. 129-147.

MORAWSKI, Jill. G. (1994) Practising feminist, reconstructing psychologist: Notes on a liminal science. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

NOGUEIRA, Conceição. (2001) Contribuições do construcionismo social a uma nova psicologia do gênero. *Cadernos de Pesquisa* n. 112:137-153.

OZELLA, Sérgio. (1996) Os cursos de psicologia e os programas de psicologia social: alguns dados do Brasil e da América Latina. *Psicologia e Sociedade*, 8 (1). p. 120-143.

PIERUCCI, Antônio F. (1998) *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.

SAWAIA, Bader (1997) O ofício da psicologia social à luz da idéia reguladora de sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. IN: ZANELLA, Andréa V.; SIQUEIRA, M^a J. T.; LHULLIER, Louise e MOLON, Susana. *Psicologia e Prática Sociais*. Porto Alegre: ABRAPSOSUL. P. 78-91.

SCOTT, Joan. W. (1990) Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade* 16:5-22, 1990.

SMIGAY, Karin (1988) SOUZA, Ana Lúcia; e RUBINGER, Maria Conceição M Itinerários da violência contra a mulher ou: o que dizer da sedução. *Psicologia e Sociedade* n. 6. p. 130-140

SOIHET, Rachel (1997) História, mulheres, gênero: contribuições ao debate. In: AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. p.95-114.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. (1991) O gênero da representação: movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990). *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 17:7-14.

STOLLER, Robert J. (1993) Uma introdução à identidade de gênero. In: *Masculinidade e feminilidade: apresentações do gênero*, Porto Alegre:Artes Médicas, p. 27-46.

SUAREZ, Mireya (1997) A problematização das diferenças de gênero e a antropologia In: AGUIAR, Neuma. *Gênero e Ciências Humanas: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. p.31-48.

UNGER, Rhoda K (1993). Epistemologia psicológica, feminista e pessoal. In: GERGEN, Mary M. C. *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Edunb, p. 148-166.

ZANOTTA-MACHADO, L. Z. (1992) Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade In: *Questão de Gênero*. 1 São Paulo: Ed. Rosa dos Tempos e Fundação Carlos Chagas, 1992.

Feminismo e Religião



REFLEXIONES DE UNA FEMINISTA ESTUDIANDO MUJERES
PENTECOSTALES

MÓNICA TARDUCCI

INTRODUCCIÓN

He expresado en varias oportunidades la importancia de un enfoque de género en los Estudios de Religión, así como nuestra posición crítica respecto de lo que constituyen las principales orientaciones dentro de este área del conocimiento.¹

En esta oportunidad quiero compartir unas reflexiones que tienen que ver con los avatares de una antropóloga feminista y atea, estudiando a las mujeres pentecostales, y acercar una síntesis de las conclusiones respecto de este tema, en la esperanza de que nos permita una saludable discusión, en un ámbito, como el relacionado con el estudio de las cuestiones religiosas, no muy proclive a la polémica.

Mirar alrededor con ojos feministas

¿Por qué estudiar a las mujeres evangélicas en la década de los noventa, a quienes el sentido común catalogaba de "ignorantes", "sumisas", "fanáticas" y la literatura socio-antropológica, en Argentina, ignoraba?

Debo contestar que el tema "se me impuso" de manera imperceptible pero constante. Mientras en los medios de comunicación se hablaba de "invasión de las sectas", de pastores inescrupulosos y de salas de cines convertidas en templos, mi atención recaía en determinadas mujeres de un barrio de la zona oeste del gran Buenos Aires donde había residido hasta hacia muy poco y donde aún viven mis padres y hermanos. Mujeres amigas de mi madre o vecinas con las que habíamos convivido hasta mi mudanza al centro, de golpe sufrían

cambios notables en su vida cotidiana. Ya no hacían comentarios sobre sexualidad, no veían en la televisión programas cómicos, comenzaban a cuestionar los ritos católicos, se manifestaban en contra del “pecado de la homosexualidad” y, lo más importante, tenían un nuevo grupo de pertenencia, al que le dedicaban todo su tiempo libre: los hermanos y hermanas de alguna congregación evangélica.

¿Qué había pasado con esas mujeres? ¿Por qué Sara, de cerca de 50 años, separada desde hacía mucho y con un hijo adulto, que todos los sábados concurría a salones de tango y que se vanagloriaba ante mí de “no pasar más de un mes sin un tipo”, de pronto hablaba como una beata? ¿Por qué la encargada del puesto de diarios iba los fines de semana a la iglesia de *Los Hermanos Libres*? ¿Qué las asemejaba a la pedicura del barrio que se congregaba en otro templo de Morón? ¿O a la empleada doméstica del médico que atiende a mi madre, que de manera subrepticia colocaba literatura evangélica en la sala de espera del consultorio?

Dispuesta a develar esos interrogantes y basándome en vínculos amistosos dentro del barrio concurrí en dos oportunidades a la iglesia evangélica más cercana, provocando el asombro y la suspicacia de más de una persona conocida.

En esas primeras aproximaciones comprobé que si bien los datos cuantitativos acerca del crecimiento de fieles en este tipo de iglesias no estaban desagregados por sexo, era evidente para cualquiera que se acercara a un templo el predominio de mujeres en él.

Había muchas mujeres, es cierto, pero lo que impactaba además del número, era el intenso involucramiento de ellas en el culto: su actitud corporal, las canciones que entonaban, sus risas, sus llantos, los rituales de curación, la manera atenta con que escuchaban el discurso vehemente del pastor, interrumpiéndolo a menudo con gritos de *aleluya!* y “gracias al Señor!

Desde el primer día que entré al templo nada fué igual. Recuerdo haber salido con la cabeza llena de interrogantes y sintiendo que el tema y sobre todo esas mujeres, me habían “ganado” definitivamente. La intensa *performance* del ritual me transmitía el profundo sufrimiento de esas mujeres pero también su “liberación” por medio de la fe.

¿Cómo nadie en nuestro país había dado cuenta de ese fenómeno? ¿Por qué las investigaciones tenían ese sesgo tan masculino?, pensaba mientras trataba de poner en orden mis ideas, que incluían, por supuesto, mis propios prejuicios y contradicciones. Una frase, (que ahora no recuerdo si la escuché o la leí) resonaba en mi mente en esos primeros acercamientos: “los temas que interesan a la religión forman parte de la agenda feminista: la familia, la sexualidad, el aborto, etc”, claro que con otra perspectiva, me contestaba a mí misma.

¿Podría conciliar mi profunda desconfianza hacia la religión, que históricamente ha servido para justificar, cuando no reafirmar, la subordinación femenina, con mi posición como antropóloga?

Una certeza me animaba: quería alejarme de los análisis habituales. Buscaba hacer una investigación feminista. Deseaba una oportunidad de poner a prueba lo que había leído como antropóloga y mis conocimientos vivenciales como activista feminista. Reparar en algún sentido el discurso francamente condenatorio aportando conocimiento “desde adentro”. Quería mostrar las contradicciones y tratar de comprender las opciones de las mujeres. Quería ir más allá de la opresión y la sumisión, buscar marcos con los que interpretar la actividad religiosa de las mujeres dentro de las instituciones, comprender el por qué de su opción y los cambios operados en su vida cotidiana, en un contexto de agudización de la pobreza. Porque en este caso el contexto es más importante que nunca, no estamos hablando de “mujeres” en general, sino de mujeres pobres, abrumadas por las dificultades y la desesperanza y, como muchas feministas han afirmado, el estudio de la pobreza no puede ser ciego al género.

Tensiones en el campo

Tiempo después obtuve una beca de investigación del CONICET, o sea había logrado “legitimar” la problemática en el mundo académico, pero eso no me aseguraba la entrada al “campo”. Menos en una época (comienzos de los noventa) donde se debatía en los medios de comunicación masiva “el avance de las sectas” y desde el Estado se intentaba llevar a buen término una nueva ley de cultos. ¿Cómo explicar mi presencia en las iglesias, sin que se me viera como una funcionaria o al menos como una intrusa que podía perjudicarlos?

La red tejida a partir de las amigas de mi madre me llevó a una iglesia de la localidad de Caseros donde pude realizar trabajo de campo exhaustivo. Luego fueron años, iglesias y pastores diversos y muchas mujeres con las que establecí las relaciones de confianza necesarias para llevar a cabo mi investigación. No fue fácil. Tenía que explicar una y otra vez mi presencia ante personas que no podían entender que estuviera presenciando un culto sin involucrarme, que hiciera preguntas, que tomara notas. Sobre todo debía ganarme la confianza de los pastores, que tenían el poder de abrir o cerrarme las puertas. Debo reconocer que con ellos era más difícil que con las simples creyentes.

No quería mentir, mi explicación era "estoy escribiendo un libro sobre las mujeres evangélicas", que era una manera más sencilla de expresar mis intereses que hablar de proyectos de investigación, tesis, becas o cosas por el estilo (en muy pocas ocasiones la situación quedaba aclarada correctamente). Sin embargo, para personas que "nacían de nuevo" era muy difícil entender que se podía llegar a través de la reflexión a algo que había que "sentirlo", que no se podía aprehender haciendo preguntas. Por otro lado, desde una actitud de simpatía y afecto hacia mí, querían convertirme. La importancia de ganar almas para Jesús es central en sus vidas. De diversas maneras, que iban desde el requerimiento formal hasta las expresiones más sutiles y graciosas, me hacían saber que mi libro iba a ser mejor si yo "recibía al Señor".

Recuerdo particularmente una anécdota. Cierta día, el pastor de la iglesia donde se llevó a cabo el trabajo de campo más intensivo, con quien habíamos conversado en varias ocasiones y que presumía ante mí de su amplia formación teológica y de su posición más "abierto" en algunos temas, (como una manera de decirme "yo no soy un ignorante como nos pintan los católicos"), estaba sentado tomando un café conmigo, en su despacho, cuando le solicité su aprobación para que pudiera realizar un cuestionario con las feligresas, a medida que ellas fueran saliendo del templo, cosa a la que accedió, asegurándome que lo iba a anunciar desde el púlpito esa misma tarde, para que las "hermanas no tuvieran ningún tipo de recelo". Antes de que ambos nos dirigiésemos al oficio, que acababa de comenzar,

me preguntó si yo era católica. Ante mi negativa, me dijo, "bueno, espero que antes que termine su trabajo, sea una de las nuestras". Sonreí amablemente y nos separamos.

Cuando, al final de la ceremonia, llegó el momento de los anuncios, entre las distintas novedades para los fieles, el pastor comunicó acerca de la encuesta que yo haría, pidiendo colaboración de manera muy afectuosa: "la señora que ustedes ven allí (me señala) nos hace el honor de elegir a nuestro templo para escribir un libro que le permitirá ser doctora", más de doscientas personas comenzaron a mirarme con curiosidad. Sigue hablando un rato más y de pronto, con un vozarrón y un énfasis teatral que sólo los pastores y los políticos tienen, comienza a gritar "ella dice que es atea!!!", a lo que todos los presentes contestan ino, no!, el pastor insiste "¿lo vamos a permitir?", los fieles gritan "no, no!". Es de imaginar mi incomodidad ante tal situación. El pastor termina su alocución llamando a las fieles no sólo a que colaboren conmigo sino a que ayuden en mi conversión, mientras los feligreses gritaban "alabado sea el Señor" y "aleluya". Escena de tal emotividad me conmocionaba, me avergonzaba, me hacía sentir una extraña caída en las trampas del pastor, recordaba lo del opio de los pueblos y juraba venganzas imposibles. Pero, como muchas veces me sucedería, las mujeres terminaban acercándose, invitándome a alguna reunión, mostrándose afectuosas y dispuestas al diálogo.

La investigación era un desafío para mí. Me empujaba a áreas incómodas para una feminista, las pentecostales eran unas "otras" que formaban parte de un universo patriarcal y cerrado. La sola lectura de sus revistas y periódicos, el escuchar la prédica de los pastores, los relatos de conversión de las mujeres, eran un desafío y me provocaban malestar. Tenía que sobreponerme y tratar de llegar más allá de los estereotipos. Tenía que adentrarme en un dominio religioso y conservador y focalizar en las prácticas de las mujeres, ver qué hacían ellas con todo ese dispositivo que es lo opuesto a cualquier instancia liberadora. Descubrir ese elusivo y a menudo indocumentado mundo de las mujeres debajo de las estructuras restrictivas.

Confieso que me fue difícil, no porque no encontrara colaboración y una cierta amabilidad en el campo, sino porque romper el discurso

del "deber ser" para quienes se aferran a su nueva fe es una tarea ardua, que implica mucha paciencia. Quebrar el discurso monolítico, muchas veces incoherente, en algunos casos poblado de sin sentido o francamente fabulador, y poder encontrar sus fisuras, contrastarlo con otras voces, por momentos me agotaba e impacientaba.

Ir comprendiendo ese mundo no sólo me enfrentaba a mis propias contradicciones, también a una gran soledad. En Argentina, muy pocas estudiosas de la problemática de género están interesadas en los estudios de religión, ninguna en fundamentalismo protestante y menos aún entendían que encontrara cosas "positivas" en la adscripción de las mujeres al pentecostalismo. Por otro lado, los y las especialistas de estudios de religión, salvando honrosas excepciones, me veían como algo exótico por ser feminista, y por algo más exótico aún, por no ser creyente, en una disciplina en la que la inmensa mayoría lo es. Como afirma Flavio Pierucci (1997) en un artículo sobre el avance de los estudios científicos de religión en Brasil, junto al crecimiento de la producción "crece desproporcionadamente la "buena voluntad cultural" para con la religión, "que tiende siempre a ser vista en sus aspectos positivos". Eso se debe a que la mayoría de quienes estudian el tema, pertenecen a él como creyentes.

Esta "buena voluntad cultural" es precisamente la que poseían libros de autoras norteamericanas, como Elisabeth Brusco (1995) que habían influido en mí en un comienzo. Pero si bien yo buscaba alejarme de miradas simplistas que sólo ven en el pentecostalismo la "nefasta arma ideológica del imperialismo", en el transcurso de mi trabajo de campo me di cuenta de que debía alejarme también de la mirada romantizada desgraciadamente común en la investigación feminista, que exalta el poder de negociación y empoderamiento de las mujeres aún en los contextos más opresivos.

No era lo que parecía

La reflexión sobre la agencia en la teoría feminista, forma parte de la tendencia en las ciencias sociales, muy influyente en los últimos años, de dar importancia a los juegos complicados de poder y resistencia con que se describe a la acción humana. Poder y resistencia que marcan una relación entre la subjetividad y la estructura social.

Agencia y agentes, son conceptos que tienen que ver con el poder, usados habitualmente en los debates acerca de la relación entre los individuos y la estructura social, de su habilidad para elegir y en última instancia de su libertad para enfrentar las determinaciones externas.

En los estudios feministas de religión el significado de la agencia se polariza en dos extremos: quienes enfatizan de tal modo las restricciones que imponen las normas y estructuras de género que no hay espacio para pensar la agencia como capacidad de reflexión que sirva a acciones positivas de las mujeres. Por el otro lado, algunas feministas encuentran "resistencias" en todo momento y lugar, haciendo que la subordinación femenina prácticamente desaparezca.

Antes de pasar a discutir estos temas, debo confesar que durante el transcurso de la investigación sobre las mujeres pentecostales mi visión de la problemática fue cambiando. Del optimismo inicial sobre los cambios operados en ellas después de la conversión, pasé gradualmente a un cierto escepticismo. En primer lugar, varias veces me encontré con antiguas informantes que ya no se congregaban más en iglesias evangélicas. Algunas de ellas, iban rotando por diferentes congregaciones, porque según sus palabras, buscaban una donde "*se sienta más el mover del Espíritu*". Otras habían vuelto al catolicismo, pero de índole carismático o confesaban no ir más a ninguna iglesia.² En segundo lugar, debo reconocer que en un principio, adherí un poco acriticamente a los postulados de algunas estudiosas norteamericanas acerca del potencial transformador que tendría la participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales. Creo, como intentaré demostrar en lo que sigue, que ambos problemas están relacionados.

Hemos visto que el rápido crecimiento de las iglesias pentecostales en América Latina, sobre todo a partir de la década de los ochenta, hizo pensar a muchos estudiosos que "América Latina se estaba volviendo protestante",³ sobredimensionando los aspectos rupturistas del cambio religioso. Hoy la posición es más cautelosa.

Tanto Mariano (1999) como Miguez (1997) tienden a hacer menos apocalípticas las predicciones de la década de los ochenta. En tanto el primero advierte sobre el creciente acomodo del

neopentecostalismo a las características culturales de la sociedad brasileña, perdiendo de ese modo su carácter rupturista, Miguez llama la atención sobre el gran número de individuos que se acercan a las iglesias pentecostales pero que no permanecen en ella. Posición que era compartida ya en 1991 por el periódico protestante interdenominacional *El Puente*, en la editorial del mes de setiembre, y reiterada en otras ocasiones, donde se mostraba la preocupación por la poca permanencia de los fieles en los templos.

Esta situación nos lleva a la pregunta acerca de cómo medir, como investigadores, el involucramiento religioso. Usamos un criterio *emic*? Si lo hacemos, caeremos en la ingenuidad de creer que todas nuestras informantes son convencidas pentecostales, ya que muestran un discurso tan armado que no nos permitirá discriminar acerca de lo que los investigadores llaman "curioso, amigo, interesado, novicio, converso, miembro activo, líder". (Mauss, citado por Frigerio 1999, 81).

Como me decía un pastor de la Iglesia Evangélica Pentecostal de Olavarría: "lo que pasa es que hay mucha gente que dice 'yo creo en Dios', pero creer es distinto de seguir a Dios. Acá los miembros se dividen en tres clases, primero están los miembros oyentes, que son los que recién han llegado y todavía no tienen un compromiso con la iglesia; después están los probandos, que son aquellas personas que están en la iglesia y se está viendo cómo andan, qué hacen; y por último están los miembros plena comunión que son esos cincuenta que le dije antes, esos son los que participan plenamente de la iglesia, realizan prédicas, son jefes de grupo".⁴

Si recurrimos al concepto de *compensador*,⁵ nos podemos preguntar si las mujeres que se acercaban al pentecostalismo en busca de un compensador específico (alivio de enfermedades, crisis personales, etc) encontraban una religión o no, o en términos de Stark y Bainbridge, *compensadores generales*. Tenemos que contestar que sólo en algunos casos. Como dice Frigerio (1999, 79) "los individuos no están 'optando' por una religión [...] sino que buscarían soluciones a problemas que aprenderían, con el tiempo, a interpretar religiosamente dentro de la propuesta del grupo. En los casos exitosos, esta interpretación religiosa se extendería a todos los ámbitos de la vida

del sujeto. Simplificando, la gente procura principalmente *magia* (por eso generalmente antes fueron a curanderos o videntes) y encuentra en algunos casos, *religion*".

En varios relatos de conversión, las mujeres comentan no sólo su pertenencia anterior al catolicismo, sino su paso por otras experiencias religiosas, incluso umbanda, espiritismo y otras formas de ocultismo. Serían, como lo expresan los estudiosos anglosajones "seekers", buscadoras activas que intentan transformar sus vidas en algo más tolerable. Los cambios en las afiliaciones religiosas deben pensarse como parte de un proceso contradictorio de cambio social en un contexto donde los más pobres luchan día a día por sobrevivir. Esto está acompañado por formas variadas de membresía. Las mujeres encuentran medios de compatibilizar ser creyente con otras formas de identidad y de hacer más porosas las diferencias entre las distintas formas de pertenecer.

Pero más allá de la diversidad de estrategias de sobrevivencia a la que deben recurrir las mujeres pobres, ¿cuál es el *compensador específico*, que encuentran en el pentecostalismo? Las mujeres llevan a cabo su "conversión" en medio de una crisis vital donde ellas son más vulnerables por las normas de género que imperan en la sociedad. No son todas las mujeres, por supuesto. Son aquellas para quienes la familia, sigue siendo el espacio social primario, son quienes eligen sostener los roles domésticos en una sociedad que cambia día a día. Son las más aisladas socialmente; porque, como dice Woodhead (2002, 1) "la participación religiosa de las mujeres debe ser entendida en relación a la habilidad de las religiones en proveerles un espacio social que no estaría disponible para ellas de otra manera". Las mujeres que entrevistamos, eran en su mayoría migrantes del interior y con una mala inserción en el barrio.

En las sociedades modernas, altamente diferenciadas, en las que las mujeres son identificadas con la esfera privada, podemos esperar un mayor grado de participación en religiones tradicionales, que refuerzan los valores domésticos y ofrecen un único espacio social abierto a las mujeres más allá de las familias.

La congregación pentecostal otorga beneficios a las mujeres en la casa y la iglesia, a pesar de las restricciones que impone una religión

patriarcal, reconocer esto no es coincidir plenamente con Brusco, sino tratar de comprender a las mujeres como sujetos racionales y no meras marionetas del patriarcado.

Las ideas fundamentalistas del pentecostalismo hacen hincapié en los valores familiares con un discurso carente de ambigüedad acerca de la familia de acuerdo al mandato divino, en una época de profundos cambios de esos valores. Cambios que producen la tensión al interior de las familias, entre el proceso de individuación, típico de la modernidad que valora al sujeto que tiene dominio sobre sí mismo y que toma sus propias decisiones y la familia patriarcal, en la cual el jefe de familia tiene el control y decisión sobre los otros miembros. (Jelín, 1995)

Las investigaciones en Argentina, son cautelosas respecto de los cambios operados en familias de sectores populares. "La población de menores ingresos es la que mas frecuentemente organiza su vida cotidiana "en familia", en tanto la de mayores ingresos expresa con mayor frecuencia la tendencia a la individuación." (Wainerman y Geldstein, 1994, 222)

Si a pesar de los cambios producidos con la incorporación de las mujeres al trabajo extradoméstico, prevalece la autoridad masculina en la toma de decisiones, la subordinación de las mujeres y la violencia, qué podemos esperar de las mujeres a que hacemos referencia en nuestro trabajo? La mayoría de ellas amas de casa, aisladas y con historias de desesperación y angustia. En todas ellas prevalece una cultura familiar que todavía enfatiza la estabilidad matrimonial frente a la ruptura y la pasividad, aceptación y obediencia como reacción a la dominación masculina.

Las mujeres que se acercan a una congregación pentecostal han mostrado en sus narrativas de conversión, la importancia dada a los problemas maritales y su lucha contra variadas formas de infelicidad doméstica. Estas mujeres aspiran a tener "buenas familias", en ellas no hay diversificación de intereses y el bajo nivel de escolaridad y su baja inserción laboral, acentúan su dependencia al marido. Depositán todas sus expectativas de felicidad en el matrimonio, se definen, en su inmensa mayoría, por su conexión marital.

La iglesia alienta a hablar de los problemas familiares para inscribir el relato en las transformaciones adquiridas. Las mujeres dejan el hogar y entran en la iglesia, donde tienen la posibilidad de reinterpretar las crisis familiares de manera tal que no se sientan culpables y tengan la esperanza de que siendo "verdaderas cristianas", las cosas pueden cambiar.

Las mujeres negocian con sus compañeros condiciones menos opresivas en el hogar, pero que esas negociaciones no cambiaban las relaciones de poder ni el discurso tradicional es alterado, al contrario, la legitimidad de la autoridad del marido está asentada en bases sagradas.

En las iglesias las mujeres hallan una respuesta para cada ocasión, sus problemas personales encuentran explicaciones sobrenaturales y lo que es más importante, se refuerza su autoestima. Recordemos la importancia de los cultos como foros receptivos para el cuerpo y la importancia de testificar⁶. En ellos se producen acciones poderosas, transformaciones prodigiosas a través de la plegaria. Pueden presentarse ante Cristo como un ejemplo de regeneración vital y sanación. Ayudando a los cambios en el hogar se tiene la ilusión de estar llevando esos cambios a la sociedad. Mantenerse firmes en unos valores cuando toda la sociedad está cambiando: la doctrina de la sumisión hace a las mujeres mas femeninas y valorables. Ellas son mujeres poderosas con un rol crucial que jugar en la redención. ¿Estrategias para afrontar una feminidad cambiante?

La iglesia pone recursos institucionales y teológicos para afrontar las crisis de las mujeres, en una comunidad abierta, acogedora y participativa, socialmente más legitimada para las mujeres que otro tipo de participación. Sin embargo, esta participación no las ayuda a reconocerse como grupo. A diferencia de otros tipos de participación de las mujeres de sectores populares, las iglesias pentecostales no son un escenario donde se puedan aprender responsabilidades públicas ni donde se llegue a la "idea de comunión con lo sagrado que pasa antes que nada por la valorización del principio ético que lleva al fiel a pensarse no como un individuo aislado que apela a dios, sino como parte de un sujeto colectivo que se constituye de este modo para experimentar la presencia de dios." (Prandi, 1992, 83)

En ese sentido, creemos que las iglesias pentecostales no refuerzan el sentido de ciudadanía, a diferencia de otras organizaciones de la sociedad civil, incluso religiosas, como las católicas Comunidades Eclesiales de Base donde, a pesar de lo que varios autores han señalado, acerca de que los problemas de las mujeres no tienen cabida⁷ sin embargo, pensamos que en ellas se incorpora el lenguaje de los derechos, lo que significa un paso imprescindible para que los individuos se piensen como grupo. Esto es importante cuando hablamos de las mujeres, ya que como hemos visto, entre sus múltiples carencias está su escasa participación en el mundo público.

A pesar de nuestro escepticismo respecto del grado de empoderamiento que logran, pensamos que las mujeres encuentran una forma de poder, centrado de una nueva identidad que evoca imágenes de fortaleza espiritual al sentirse elegidas por dios, lo que puede posibilitarles la construcción de un precario proyecto de vida, de una biografía aceptable, donde articular sus esperanzas, miedos, deseos y convicciones morales, lo cual no es poco en la época terrible que les tocó vivir.

NOTAS

¹ Véase en especial Tarducci (2001)

² Machado (1996, 99) afirma que investigando a algunas mujeres del movimiento carismático católico, comprobó que antes habían pasado por iglesias evangélicas.

³ Título de libro de David Stoll (1990). Este autor no es el único en tener esa visión tan optimista. Véase una crítica a esa postura en Mariano (1999).

⁴ Notese el masculino utilizado por el pastor, para él sólo los jefes de grupo (hombres) son los mas comprometidos.

⁵ Los compensadores son ofertas de recompensas de acuerdo a explicaciones que no son susceptibles de verificación, están basados en la esperanza y en la fe. Los autores hablan de compensadores generales y específicos. La diferencia entre ambos es el reclamo, único, específico, de esfera limitada en un caso (los compensadores específicos) y de alcance mas general y mayor valor y mayor cantidad de recompensas (los compensadores generales). Para ejemplificarlos apelan el caso de los específicos a una poción mágica que alivia una enfermedad, y al cielo después de muertos para los generales. (Stark y Bainbridge, 1979, 120).

⁶ Hemos escrito sobre el ritual en Tarducci (2002)

⁷ Mariz, 1994; Burdick, 1993)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUSCO, Elizabeth. The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia. University of Texas Press, 1995.
- BURDICK, John. Struggling Against the Devil: Pentecostalism and Social Movements in Urban Brazil. En: GARRARD-BURNETT y STOLL (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Filadélfia: Temple University Press, 1993.
- FRIGERIO, Alejandro. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. En: *Ciencias Sociales y Religión*, vol.1, n°1, 1999.
- JELIN, Elizabeth. Familia y Género: notas para el debate. En *Estudios Feministas*, vol. 3-n°2, 1995.
- MACHADO, María dos Campos. *Carismáticos e pentecostais*. Campinas: Autores Associados, 1996.
- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. En: *Ciencias Sociales y Religión*, vol.1-n°1, 1999.
- MARIZ, Cecilia Loreto. Coping with poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil. Filadelfia: Temple University Press, 1994.
- MIGUEZ, Daniel. To Help you find God? The making of a Pentecostal Identity in a Buenos Aires suburb. Amsterdam, Tesis de Doctorado, Urije Universiteit, 1997.
- PIERUCCI, Antonio F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. En ORO y STEIL (comps) *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1997..
- PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. Derivações do encantamento no mundo desencantado. *Novos Estudos* n° 34, novembro. CEBRAP, 1992.
- STARK, Rodney y William Sims BAINBRIDGE. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements. En: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 2, 1979.
- STOLL, David. *Is Latin America turning Protestant?. The politics of Evangelical Growth*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990.

TARДУCCI, Mónica. "Los estudios sobre Mujer y Religión: una introducción". En *Sociedad y Religión*. N°9, 1992.

_____. "El Señor nos libertó": El impacto del fundamentalismo en las mujeres de sectores populares. En: *Publicar*, año 2, n° 3. Buenos Aires, Colegio de Graduados de Antropología, 1993.

_____. Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión. En: Frigerio (comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993a).

_____. "Sobre posmodernismo, feminismo y religión". En: Montecino y Boisier (comps.). *Huellas. Seminario Mujer y Antropología: Problematicación y perspectivas*. Santiago, CEDEM-Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, 1993b).

_____. "O Senhor nos libertou", gênero, família e fundamentalismo. En: *Cadernos Pagu*, año 2, n° 3, 1994.

_____. Las mujeres en el movimiento pentecostal: ¿Sumisión o Liberación? En: Frigerio (comp.), *Pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994b).

_____. Fundamentalismo y relaciones de género: 'aires de família' más allá de la diversidad. *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*. Año 1, N°1, 1999.

_____. Jesús bendice a mi familia; mujeres pentecostales y relaciones de género. En: CANTÓN, PRATS y VALLVERDÚ (comp). *Nuevos Movimientos Religiosos, Iglesias y Sectas*. Santiago de Compostela, FAEE, 1999b).

_____. Estudios feministas de Religión: una mirada muy parcial. En *Cadernos Pagu* N° 16, 2001.

_____. Antropología de la religión y antropología del cuerpo: a propósito de la curación por la fe en las iglesias pentecostales. En *Alteridad*, N°4. Universidad Autónoma de Guerrero, 2002.

_____. "Servir al marido como al Señor": las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2003.

TARДУCCI, Mónica y Paula MIGLIARDI. El impacto de los grupos pentecostales en la modificación del mapa religioso de Olavarría. En *Intersecciones* N°2. Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, 1996.

WAINERMAN, Catalina y Rosa GELDSTEIN. Viviendo en familia: ayer y hoy. En: WAINERMAN (comp) *Vivir en Familia*, Buenos Aires, UNICEF-Losada, 1994.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. En *Rever*, año 1 n°2, 2002.

REFERÊNCIAS AO FEMININO NAS PRÁTICAS NEO-ESOTÉRICAS

ELISETE SCHWADE

Este texto apresenta a argumentação da importância do *feminino* no interior do fenômeno neo-esotérico, situando-o como elemento estruturante, constitutivo, concatenado com a afirmação da espiritualidade e princípios ecológicos. A imagem da *bruxa* é um dos principais emblemas no sentido de explicitar esta centralidade, evocando (e em muitos casos desqualificando) a forte presença das mulheres e de valores e representações associadas ao *feminino*, neste universo.

O chamado universo neo-esotérico,¹ nas múltiplas formas em que assume como uma prática manifesta no mundo contemporâneo, ganhou projeção nas últimas décadas. Trata-se de um fenômeno novo, com nuances diversas, desde que inserido na dinâmica de diferentes processos socioculturais.

No entanto, há um pano de fundo que sustenta a afirmação do *feminino* no universo neo-esotérico, não exclusivo deste fenômeno: referências que retomam discursos e ações concernentes a segmentos médios urbanos, explicitando representações acerca da dinâmica das relações sociais em geral e de gênero em particular.

Ao se observar o conjunto de práticas associadas ao fenômeno do neo-esoterismo, fica claro que a maioria dos participantes desta rede é constituída por mulheres². Evidencia-se a projeção, divulgação e recepção do discurso do *feminino* neste campo, bem como peculiaridades deste universo, presentes em diferentes expressões, indicando uma sintonia do *feminino* em relação às principais matrizes discursivas.

Observa-se que, embora constituído em referência a tradições localizadas (expressões religiosas e culturais orientais; práticas de cura como xamanismo; artes divinatórias; celebrações inspiradas em tradições pagãs, entre outros) o fenômeno neo-esotérico se espalha, está em toda parte, atuando por meio de uma extensa rede de comunicação e de um discurso com pretensões planetárias.

O *feminino* participa desta disseminação, articulando discursos, organizando atividades e biografias dos envolvidos na produção e divulgação do ideário deste universo. Aparece com destaque em práticas e atividades, observadas durante minha pesquisa: congressos, nos espaços holístico/alternativos,³ nos rituais domésticos e de forma mais atuante ainda na organização de trajetórias individuais.

Tendo como referência a centralidade do *feminino* em distintas manifestações deste universo no Nordeste brasileiro, busquei perceber nos modos de organização de eventos e práticas, e em especial no movimento de atores/agentes, pistas que me auxiliassem na reflexão proposta.

As questões que apresento aqui são resultado da combinação de três frentes de investigação, vinculadas à disseminação do neo-esoterismo, que se retroalimentam e que envolvem diferentes tipos de inserção: 1) Congressos anuais regulares, realizados em Campina Grande/PB, chamados Encontro Para a Nova Consciência; 2) Participação nas atividades dos espaços holístico/alternativos em Recife/PE e em diferentes rituais em Natal/RN; 3) Entrevistas e acompanhamento de trajetórias individuais. Foi, portanto, nas práticas que busquei as referências ao feminino.

REFERÊNCIAS AO FEMININO: AS PRÁTICAS

No Encontro para a Nova Consciência, o *feminino* emerge como um tema que remete a uma representação cultural universal, permitindo articulações com diferentes crenças e sistemas simbólicos. Mescla-se no discurso de promoção da espiritualidade proferido por Leonardo Boff que, em sua intervenção, em 1997⁴, associou o "princípio *feminino*" à espiritualidade, estabelecendo uma conexão com um tipo de energia primordial, com um estilo de espiritualidade, com a visão ecológica, no limite com a própria definição da "nova consciência",

visto que leva também à integração, ao diálogo, ao acolhimento. Trata-se de um *feminino* que contempla uma referência à alma, dimensão arquetípica em certo sentido assexuada e também desvinculada do exercício cultural de um papel social, princípio da humanidade e não princípio de mulheres. Em diferentes ocasiões referiu-se ao milênio então vindouro como “era do feminino” e da espiritualidade, vinculando este *feminino* à valorização da intuição e da sensibilidade em oposição ao “mundo masculino” da lógica, da razão.

A diversidade das referências ao *feminino*, que se pretendem conectadas à proposição de sínteses, remete, como outras concepções veiculadas no Encontro, às diferentes atividades e perspectivas que ali se expressam. Tal como ocorre com diversas práticas de cura e de crença, o *feminino* é considerado desvinculado de grupos ou doutrinas religiosas, ou organizações sociais (como os movimentos feministas) adquirindo sua organicidade na medida e por meio das formas em que é incorporado como um tema importante no interior do Encontro.

As menções associam-se a diferentes vozes, fazendo com que um amplo leque de referências para falar do *feminino* assumam faces, adquira historicidade, vincule-se a experiências. Organizado em discursos contextualizados em vários temas, constitui-se em fundamento para a afirmação de trajetórias e especialidades singulares de mulheres presentes ao Encontro, que se propõe a resgatar o *feminino*: a atuação da educadora Íris Boff, que no Encontro Para a Nova Consciência, atua na condição de divulgadora de uma relação entre ecologia e *feminino*; a prática da escritora Rose Marie Muraro, que se refere ao *feminino* mencionando a sua atuação profissional em editoras e enquanto escritora que privilegia a “questão das mulheres”. Rose Marie Muraro é, inclusive, personagem emblemática dos sentidos que o *feminino* assume no universo neo-esotérico. Suas falas revelam possibilidades que estão presentes também em suas obras, reiterando constantemente um *feminino* universalizável e inserido em diferentes contextos, que a faz tecer considerações acerca das relações econômicas, do processo produtivo, das disputas políticas, sem desprezar a vivência mística da busca de si mesma. O que se repete nas suas intervenções é a afirmação de uma condição de Rose Marie Muraro

como mulher portadora de um referencial cosmopolita, através do qual constrói suas reflexões.

Noutra perspectiva, ainda exemplificando mulheres que dão voz à referência ao feminino, a divulgadora do “neo-xamanismo” Carminha Lévy traz para o Encontro a conotação de que o *feminino* assume um papel importante na apropriação singular que efetua das técnicas de cura xamânicas. Sua concepção vincula-se ao resgate de um princípio de cura que na sua versão está relacionado ao *feminino*, às energias primordiais originárias do universo, o que atribui ao “xamanismo matricial”.

É importante mencionar também a escritora e autodenominada *bruxa*, Márcia Frazão, que se ocupa da divulgação da categoria *bruxa*, através de obras que remetem a diferentes tradições, com um direcionamento mais enfático no sentido de afirmar uma identidade, um modo de ser.⁵

Desta forma, leva-se para o fórum do Encontro, além da reflexão sobre o *feminino* em um sentido universalizável, essencial, fragmentos de experiências e práticas, os vínculos de especialidades, que definem o lugar a partir do qual elaboram suas falas acerca de diferentes contextos sócio-culturais. Singularizam-se também como *falas de mulheres*.⁶

No decorrer das referências ao *feminino*, emergem algumas noções que servem como princípios organizadores, em uma espécie de abertura similar àquela presente em outras dimensões, como a espiritualidade e a ecologia: a “Mãe Terra”, ou nas variações “Mãe Natureza”, “Grande Mãe”. Mas, é outra a noção que abre para um mundo de possibilidades do *feminino*, englobando, inclusive, em certas ocasiões, a “Mãe Terra” e seus correlatos: a *bruxa*.

A *bruxa*, como uma categoria, é resgatada no contexto de disseminação do neo-esoterismo inicialmente como referência ao “neopaganismo”, considerado espaço de divulgação da espiritualidade *feminina*, através do culto ritual a divindades femininas⁷.

Esta categoria, entretanto, revelou-se como possibilidade de reflexão que se atualiza como universalização de determinadas *práticas*, condutas atribuídas às mulheres, especialmente ao “poder feminino” e à sexualidade e, desta forma, permite que diferentes mulhe-

res a utilizem para concentrar suas próprias referências e ações que justificavam a sua intervenção no Encontro.

No Encontro de 1999, uma Mesa Redonda condensou várias destas referências, tendo como título "O Poder da Bruxa". Como expositoras: Rose Marie Muraro, Márcia Frazão, Carminha Lévy, Helena Rego. Em cada fala, a referência à *bruxa* foi efetuada de acordo com a produção teórica, experiência e prática destas mulheres, relacionando diferentes campos semânticos. Como exemplo, o contraste entre as falas de Rose Marie Muraro, que concentrou sua explanação em duas dimensões, o par saber/poder e a sexualidade, sempre se referindo ao que situou como "fabricação da bruxa" na Idade Média; e Márcia Frazão, com ênfase maior no poder vinculado diretamente ao "ser *bruxa*", uma identidade que reflete uma mulher que tem um poder singular: "enfeitiçar". O traço distintivo desta última definição de *bruxa*, remetendo a uma identidade definida, em relação ao conceito de Rose Marie Muraro, está vinculado ao fato de que, para Márcia Frazão, ser *bruxa* é uma prática, um modo de vida como ela diz, que procura resgatar uma "sabedoria antiga", cultiva as ervas que utiliza, transfere o *poder* de enfeitiçar para cada ato, seja o cultivo, o preparo do alimento, o parâmetro para tomada de decisões.

De um lado, portanto, *bruxa* foi utilizada como metáfora para sublinhar quase o que seriam as características de uma "mulher ideal", ou seja, ser "orgástica", o que supõe uma vivência sexual intensa; ser "inteligente". De outro, a *bruxa* como um modo de vida, mais próximo das noções de feitiçaria, de magia, da manipulação de símbolos relacionados ao cultivo de uma espiritualidade idiossincrática. Não obstante estas formas de fazer referências não serem exclusivas enquanto alusão à categoria *bruxa*, pode-se perceber nelas um amplo conjunto de possibilidades para falar do *feminino* e das mulheres.

Remetendo estas afirmações do ser *bruxa* às trajetórias das mulheres nas quais inscrevem suas falas – no caso Rose Marie Muraro e Márcia Frazão – percebe-se a recorrência a temas que estão presentes em traços culturais emergentes após a década de 60: de um lado, a contra-cultura, experiência vivida por Maria Frazão, que participou de grupos, teve contato com sistemas divinatórios e outras práticas vivenciadas com um referencial mais próximo do cultivo da individu-

alidade, do corpo, do cuidado de si. De outro, os movimentos sociais, também portadores de certos vínculos com a contra-cultura, em especial as expressões dos feminismos, com os quais Rose Marie Muraro manteve uma relação estreita de acompanhamento e envolvimento. Ambas as experiências, entretanto, permitem cruzamentos em alguns temas, em especial a referência à sexualidade. Seja como "liberação sexual", que aponta para o exercício de uma espiritualidade que reelabora uma forma considerada repressiva, propiciando um campo para a afirmação do prazer, do culto ao corpo; ou como uma bandeira em defesa das mulheres, do questionamento do controle sexual sobre elas exercido através de instituições como a família, a Igreja.

Emerge então o sentido próprio que a categoria *bruxa* assume no universo de disseminação do neo-esoterismo, vinculado às suas formas de organização e construído em referência a conhecimentos e experiências acumuladas no processo de envolvimento dos agentes e participantes.⁸ *Bruxa* possibilita certa identificação⁹ destas mulheres que, ao mesmo tempo em que afirmam a necessidade de salientar o *feminino* construindo seus argumentos fora de amarras institucionais precisas, encontram nesta categoria possibilidade de falar de suas experiências, sublinhando temas como o livre exercício da sexualidade, a liberdade, a afirmação da importância de um *saber feminino* para o estabelecimento de novos rumos para a humanidade.

Falar da *bruxa* permite, portanto, falar do *feminino* como uma referência ampla e universal sempre presente. Parte da "Mãe Terra", passa pelas diferentes construções míticas, afirma com veemência a sucessão de períodos históricos alternado-se predomínio do feminino e masculino (matriarcado e patriarcado). Detém-se na "caça às bruxas" na Idade Média, avalia criticamente a consolidação da repressão à sexualidade e à expressão criativa de mulheres, como parte de um discurso construído através de fundamentos, primeiro religioso-cristão e depois científico (ambos sublinhados como discursos masculinos). Remete ao processo gradativo de rompimento com o confinamento das mulheres ao espaço privado-doméstico, exercício de controle sobre sua sexualidade. Por fim, situa as conquistas do

feminismo pós-60 como impulso para os primeiros indícios no sentido de instituir “*uma visão feminina de mundo*”, principal propósito de afirmação do “*retorno ao feminino*”. Termina, assim, por se constituir em uma re-leitura de histórias de mulheres, um ponto de vista que se cruza nas diferentes experiências, especialidades, a partir do qual esta leitura é efetuada.

Em uma outra frente de investigação, na frequência a atividades organizadas por mediadores nos espaços holístico/alternativos, pode ampliar a percepção da centralidade das representações do *feminino* no universo do neo-esoterismo e confirmar também a participação ativa das mulheres. O conceito de *feminino*, amplamente difundido, assume formas particulares em palestras, vivências, *workshops* que fazem referência direta ao tema, sendo também mencionado no decorrer de falas que sublinham características de práticas terapêuticas alternativas, utilização de artes divinatórias ou caminhos de vivência espiritual.

No decorrer da pesquisa envolvendo os espaços holístico-alternativos, manteve um contato próximo com um segmento de mulheres que atua na mediação. São elas que divulgam as leituras possíveis e, especialmente, as traduzem em vivências, promovendo diferentes associações entre uma representação do *feminino* e as potencialidades de práticas propostas. Utilizando conteúdos que fundamentam práticas terapêuticas alternativas, artes divinatórias, amplia-se o horizonte destas práticas, salientando a referência ao *feminino* na associação com o tarô, astrologia, florais, xamanismo, entre outros. Oferecem-se alternativas para pensar aspectos cotidianos vivenciados por mulheres, transmitidos através de suas próprias experiências.

São propostas de vivências, associadas a aurasoma, tarô, astrologia entre outras, onde o que era interpretado como uma prática divinatória ou terapêutica passa a ser utilizado como possibilidade de reflexão acerca de atributos, valores, atitudes, expressões consideradas *femininas*. Pensadas distintivamente em relação ao masculino, mas também como princípio e possibilidade de compor um conjunto de símbolos e aí remetem também ao masculino.

O *feminino* assim divulgado amplia os efeitos almejados na argumentação da importância do que se chama *resgate do feminino*,

em diferentes discursos/práticas presentes no universo neo-esotérico. Projeta também para os homens o propósito de vivência deste *feminino*, percebido como princípio, como um conjunto de atitudes, o que faz com que este conceito se apresente com constante mobilidade e flexibilidade. Leituras do tarô, na qual os arquétipos femininos em forma de imagens são traduzidos em metáforas para falar da condição sociocultural de homens e mulheres, ou a utilização da chamada Aurasoma, como prática terapêutica que permite uma reflexão acerca do *feminino*, reforçam a presença do feminino no ideário e universo neo-esotérico, como elemento constitutivo que produz práticas e amplia os sentidos atribuídos aos conteúdos deste universo. Faz pensar também no neo-esoterismo como um espaço singular para que, principalmente as mulheres, reflitam sobre dilemas de seu cotidiano, bem como reafirma a estreita dependência entre as experiências biográficas dos divulgadores e a dinâmica das ações e conteúdos.

Já a observação de rituais, paralelamente à pesquisa realizada em congressos e em espaços holístico/alternativos, revelou o *culto ao feminino* como componente de uma dimensão mais ampla. Ilustra, de um lado, uma forma organizada por meio da qual se expressa a dimensão do culto no processo de disseminação das práticas neo-esotéricas. De outro, tais rituais destacaram a associação do *feminino* com uma concepção de *natureza*, sublinhando a presença em ambos - *feminino* e *natureza* - como atributos inter-relacionados e valorizados no ideário neo-esotérico.

A prática dos rituais reforça também a categoria *bruxa*, já referenciada como principal emblema da relevância do *feminino* no universo neo-esotérico, como prática cotidiana que, na expressão ritual, recorre a elementos de distintas tradições, tais como o xamanismo e alimenta a busca cotidiana de alternativas de cura e de crença. Os rituais, mais do que destinados a fins delimitados, constituem-se em destacar a *prática de bruxas*, entendida como *atitude* cotidiana que ali é coroada e celebrada em sua relevância.¹⁰ Não obstante, exaltam simultaneamente a *Deusa*, sublinhando o que se chama uma *face feminina do divino*, situada em condição de complementaridade a Deuses masculinos.

Observando a preparação dos rituais, a realização, os diversos elementos acionados, percebi que estes expressam, por meio do culto ao *feminino*, a valorização de atitudes, estilos, símbolos e conteúdos que estão presentes também em outras práticas do universo neo-esotérico com as quais, inclusive, os adeptos a esta prática ritualística tendem a estar envolvidos.

Verifica-se, na estrutura e componentes destes rituais, a recorrência a elementos da natureza, sua associação com a concepção de uma religiosidade que concede espaço ao *feminino*, invocando sempre, em primeiro lugar, a Deusa. Esta é a tonalidade que assume o ritual, bem como os comentários que são tecidos no decorrer da sua realização. Uma “religiosidade feminina” estar-se-ia evidenciando, não ocultando a divindade masculina¹¹, mas limitando a sua presença à conotação de equilíbrio com o *feminino*. E, inclusive, pondo o *feminino* em papel de destaque, como expressão das “energias” e dos “poderes” primordiais, anteriores, na escada da evolução/desenvolvimento humano, ao culto e reverência aos deuses masculinos.

Se os conteúdos destes rituais permitem as associações com a espiritualidade, o *feminino* e a natureza, o encontro em grupo que eles proporcionam insere os participantes em uma rede de trocas que assume um caráter singular: uma vivência espiritual que nestas ocasiões se abre para pequenos grupos, nos quais as referências ao mundano, às coisas do dia-a-dia são partilhadas, assumindo conotações similares aos encontros proporcionados em vivências organizadas em espaços holístico/alternativos e em Congressos.

O que dá sentido à realização dos rituais regulares de culto ao *feminino* é a rede em que se encontram inseridos, na emergência de novos traços culturais: valorização da organização do culto através da experiência e troca de experiências; valorização da espiritualidade como Deus interior, “energia *feminina*”, relacionado-se com reinvenção de outras “tradições”.

Observando a referência ao *feminino* nestas diferentes formas de expressão, no processo de organização das práticas relativas ao fenômeno neo-esotérico, pude situar este conjunto de práticas como possuidoras de certas possibilidades organizativas, em contraposição

ao argumento de que se apresentam de modo fragmentário. Os parâmetros que definem tal organicidade envolvem instâncias de divulgação (eventos, espaços holístico/alternativos, rituais), os lugares de referência (espaços reconhecidos como parte de um *circuito*) a circulação e relações interpessoais (contatos permanentes e formação de redes de relações).

Existe uma lógica, uma dinâmica, no que se refere à estruturação das práticas (grandes eventos, os espaços e os rituais domésticos) e as inserções/atuções dos agentes (especialistas e mediadores). Tal dinâmica se apresenta de maneira recorrente, ainda que processual e com possibilidades de alteração de diferentes elementos, uma vez que não é determinada *a priori*, estando em dependência dos caminhos a serem feitos, das possibilidades e ramificações de uma prática, em suma, dos diversos segmentos que caracterizam o universo. Assim, a atribuição de *sentido* ao *feminino* ocorre no contexto das dinâmicas de articulação entre diferentes práticas, conteúdos, trocas, encontros e, de modo especial, nas trajetórias individuais. Percebe-se, assim, a abertura constante para novas práticas como parte desta lógica de organização.

Observando os diferentes modos de organização, revelam-se assimilações por meio das quais as conhecidas associações do *feminino* com uma Nova Era alimentam críticas globais dirigidas a valores vigentes na sociedade, definidos como “patriarcais”. Trata-se, porém, de uma crítica que se singulariza em função dos vínculos com o universo do neo-esoterismo e suas múltiplas expressões, fazendo com que as representações em torno do *feminino*, embora centrais, sejam polissêmicas.

Há alguns direcionamentos que se evidenciam na presença do *feminino* e nas nuances que este assume no universo neo-esotérico.

O ideário do universo neo-esotérico sustenta-se na argumentação da necessidade de uma nova consciência, fundamentada em uma avaliação da situação atual em que se encontra a humanidade: entende-se que estaríamos vivendo um momento de crise, para a qual a solução estaria na adoção de uma nova postura, uma visão holística (opondo-se especialmente à fragmentação sustentada pelo racionalismo ocidental), associada a uma grande transformação espi-

ritual e das concepções de espiritualidade (estritamente associada ao cultivo da interioridade). Aglutina-se, assim, um grande conjunto de informações que compõem uma espécie de quadro de referência para a efetivação de ações e elaboração de conteúdos, desenvolvimento de exercícios religiosos singulares, novas possibilidades de intervenção terapêutica, entre outras expressões.

Sob esta ótica, emergem visões de mundo e estilos de vida que comportam a crítica a valores vigentes. Estes não são construídos de forma aleatória. Como argumenta Maluf (1996), referindo-se a uma perspectiva crítica presente nas "culturas neo-espirituais", podem ser observadas questões que remetem a movimentos alternativos, políticos e libertários precedentes¹², organizando-se como uma espécie de ruptura (p. 258) com referências consolidadas e emergindo em formas de organização alternativas. As relações e cultura de gênero constituem um dos aspectos enfatizados nestas mudanças, cuja manifestação está na revalorização do domínio privado e doméstico, na linguagem subjetiva e expressões de emoções, um comportamento que remete ao "cuidado de si", de seu corpo, ligado ao universo feminino nas culturas ocidentais.

Retomando as práticas mencionadas, é possível apontar algumas possibilidades de organização de discursos em diferentes planos, os quais partem de um mesmo ponto, qual seja, a argumentação da necessidade de "resgatar o *feminino*". Há um conjunto de noções, idéias, que apontam para a incorporação do feminino como denominador comum, remetendo a certas dimensões a serem cultuadas no interior deste universo, as quais ficam explicitadas, seja nas falas ou/e em atividades diversas, associando características admitidas pelo senso comum como femininas: intuição, criatividade, dedicação, docilidade, entre outras.

Diferentes fontes são utilizadas na organização de um raciocínio que enfatiza o *feminino*. E aqui nos deparamos com duas questões:

Em primeiro lugar, opera-se de maneira seletiva utilizando conteúdos vinculados a áreas de conhecimento distintas, como a etnologia, as cosmologias religiosas, as mitologias, ressaltando pontos que convergem no sentido de argumentar a positividade deste

feminino. Não se trata de um uso meramente funcional de enfoques e argumentos, mas de uma organização que se aproxima da lógica do mito, como "forma intelectual de *bricolage*".¹³

Em segundo, a *forma* através da qual estas fontes são mescladas está relacionada também a experiências que contribuem efetivamente para os arranjos resultantes. É necessário considerar, então, que as associações em torno deste *feminino*, apesar de comportarem um caráter amplo e aberto a todas as situações vivenciadas, seja por mulheres ou na relação entre homens e mulheres, estão fortemente vinculadas com as atitudes e a condição de um segmento social cuja visão de mundo e estilo de vida remetem a certas virtudes: portadores de um tipo de "capital cultural", o acesso à informação, as experiências freqüentes viabilizadas através de viagens, e o contato com espaços que proporcionam o acesso ao conhecimento em sentido mais amplo, fazendo com que sua vida comporte uma conotação cosmopolita.¹⁴ Daí alguns temas privilegiados de maneira bastante singular, como o exercício livre da sexualidade, a reflexão sobre os ciclos naturais das mulheres e a importância de suas associações com a natureza, temas que ultrapassam o sentido pragmático de sistemas de cura e de crença e envolvem uma elaboração mais acabada, que reflete um ideário associado às visões de mundo e estilos de vida destes segmentos sociais.

No contexto destas questões, penso que a leitura da incorporação do *feminino* no fluxo de disseminação do fenômeno neo-esotérico deve ser considerada como um processo - que faz parte das formas de organização e disseminação deste universo. Durante a pesquisa, evidenciaram-se algumas possibilidades de articulações em núcleos que contemplam diferentes referências ao *feminino*.

A primeira forma de organização discursiva remete a um plano amplo, associando o *feminino* à noção de totalidade, a uma nova proposta de integração (que contemplaria valores identificados com o *feminino*)¹⁵. Compreende também o raciocínio da sucessão de grandes ciclos na humanidade (exemplificada especialmente na seqüência de eras zodiacais). Uma segunda entrada volta-se mais diretamente à localização e reflexão acerca de processos históricos e práticas culturais com predominância feminina ou masculina (referindo-se, por

exemplo, ao “matriarcado” e “patriarcado”). Finalmente, uma terceira menção enfatiza o *feminino* como expressão do cultivo da interioridade, um *tema* que fundamenta práticas que vão remeter ao cotidiano influenciando no delineamento de processos subjetivos. Todas estas articulações são alimentadas por propósitos gerais, especialmente a noção de “retorno ao *feminino*”, e a distinção em relação ao “masculino”, utilizadas como parâmetro para o diálogo com e por meio de diferentes linguagens: a religiosidade, as práticas de cura, a mitologia, organizações em movimentos sociais, entre outros.

Associadas a estas referências, é possível identificar três planos discursivos, os quais se articulam com diferentes instâncias de divulgação, tipos de adesão e definição de práticas:

Um primeiro plano, o qual remete a noções como “totalidade”, emergência de um “novo paradigma”, sucessão de eras zodiacais, menções que podem ser ilustradas tendo como referência as obras mais conhecidas de Fritjof Capra e Marilyn Ferguson¹⁶. Trata-se de escritos que contêm temas amplos, situando-se no interior de concepções que tentam legitimar o discurso atribuindo-lhe um caráter científico. Não se filiam propriamente a arranjos específicos de ações e conhecimentos no universo neo-esotérico, mas dão sustentação a muitos dos conteúdos divulgados em palestras, congressos e outros eventos.

No segundo, a referência às situações socioculturais vivenciadas por mulheres, utilizando-as como parâmetro para reflexão. Enfatiza-se o “feminino” associado às mulheres, “sua natureza”, com seu predomínio em determinados momentos históricos. Frequentemente, mencionam-se “patriarcado” e “matriarcado” para ilustrar o raciocínio do predomínio do “masculino” ou do “feminino”, no entanto reinterpretando estas noções e utilizando-se do amplo esquema que associa o *feminino* com a totalidade, refinam-se os argumentos em torno da *distinção* entre masculino e feminino. Este plano discursivo abre um grande leque de possibilidades, cuja expressão pode ser observada nas diversas formas em que se faz referência nos Congressos e espaços holístico/alternativos: nas falas de palestrantes, mulheres que viajam, dão cursos, palestras - bruxas, xamãs, teólogas, escritoras - que consideraram a temática do feminino enquanto incor-

poração de um conjunto de valores e de uma visão de mundo – em outras palavras, suas falas sugerem a reorganização do grande esquema discursivo assinalado nas definições da necessidade de mudança, transformação, *de um ponto de vista feminino*.

Finalmente, na associação do feminino a diversas práticas – rituais, interpretação do tarô, tipos de cura etc. - e incorporando esta leitura como fundamento de construção subjetiva. Evidencia-se no discurso um modo de ser que se fundamenta na *valorização do feminino* e que vai se expressar também, além do discurso, como uma tendência na reorganização de práticas cotidianas. Neste caso, o enfoque é o desenvolvimento individual, a localização de empecilhos que refreiam o *feminino* e seus correlatos.

Desta forma, o *feminino* “emana” deste universo, fazendo-se presente nos discursos, nas práticas e nos praticantes, situando-se como um conjunto de valores aos quais é constantemente associado, tornando-se referência para uma *atitude* diante da vida.

O conceito de *feminino* é incorporado como possibilidade de promover *transformações*, um dos principais argumentos do neo-esoterismo, cuja conotação mais enfática concerne à inovações na construção subjetiva. Interpretada de forma singular, a noção de *feminino* congrega uma imagem idealizada de um sujeito que, voltando-se para si, *busca* novos modelos de relação com a natureza e com o *outro*.

Esta *busca*, que na linguagem nativa reitera a expectativa de transformações, mudança, ultrapassagem, não se limita ao trânsito religioso. Remete a uma simbólica que se coaduna com um estado de angústia e crise de valores, projetos, utopias, presentes especialmente em segmentos médios urbanos, nos quais se revela como componente de *estilos de vida* e de novas formas de sociabilidade urbana que promovem a associação entre diferentes projetos pessoais e seu reconhecimento coletivo.

Penso na *busca* como uma das principais marcas de visões de mundo e modos de vida de tal segmento social na contemporaneidade, devendo ser investigada. *Busca* que, não obstante aqui percebida na sua relação com opções de um universo predominantemente *feminino* no neo-esoterismo, junto ao qual as

manifestações deste desejo foram percebidas, tende a se estender aos homens, a outras mulheres, e talvez possa ser percebida em diversos outros espaços e referências coletivas emergentes.

Elos de comunicação destes referenciais vêm se explicitando por meio de diversas linguagens, desde que inseridas em práticas culturais de caráter mais abrangente, como as expressões artísticas. O que deixa em aberto o alcance e as possibilidades dos sentidos que podem ser atribuídos ao fenômeno do neo-esoterismo em geral, e à centralidade do *feminino* em particular.

NOTAS

¹ O termo neo-esotérico, já utilizado por Magnani (1998, 1999), é entendido aqui em uma abordagem que se volta para o diálogo e interfaces entre diferentes fontes culturais que se cruzam por meio da manifestação deste fenômeno. Trata-se, assim, de um termo que, embora cobrindo uma ampla gama de possibilidades de manifestação, não pretende dar conta de especialidades em particular, ainda que reconheça singularidades. Outros termos que vêm sendo utilizados para fazer referência a este universo, nos recortes acadêmicos: "complexo alternativo" (Soares, 1994); "Nova Era" (Amaral, 1998); "Cultura neo-religiosa e neo-espiritual" (Maluf, 1996), entre outros.

² O predomínio numérico das mulheres neste universo é assinalado em vários estudos (entre outros, Magnani, 1999; Martins, 1999) e evidenciou-se também nas minhas observações de campo.

³ Trata-se de espaços próprios e específicos de disponibilização de produtos e práticas concernentes ao universo neo-esotérico, presentes nas principais cidades brasileiras. Um amplo estudo da caracterização de tais espaços foi efetuado por Magnani (1999) e suas características serão retomadas no decorrer deste trabalho.

⁴ Tal intervenção se deu em uma mesa redonda que teve como título "Unidade na Diversidade", e em outra denominada "Construindo a civilização Planetária".

⁵ Para Márcia Frazão, a condição de *bruxa* não resulta duma conversão, visto tratar-se de uma herança, uma vez que se diz filha de "mulheres de poder", referindo-se à condição de "curandeiras" de mulheres de sua família.

⁶ Embora comentários feitos por pessoas do universo masculino, em diferentes ocasiões, nas exposições também façam referência ao *feminino*, deve ser destacado que alguns dão maior destaque ao tema, como o caso já citado de Leonardo Boff e também do Astrólogo Haroldo Barros, de Recife/PE, que contempla o *feminino* sob a ótica da astrologia e da mitologia.

⁷ Trata-se de cultos sistemáticos, organizados de acordo com os ciclos, as estações, os quais acompanhei no decorrer da pesquisa.

⁸ Que pode ser percebido também em práticas, consideradas próprias de *bruxas* e suas correspondentes imagens, as quais são objeto de uma construção particular, um arranjo cujos sentidos se explicitam no interior do ideário e práticas do universo neo-esotérico.

⁹ Maria Amélia Dickie (1998), em um interessante artigo envolvendo a figura de Jacobina Maurer, líder de um movimento sócio-religioso que aconteceu no Rio Grande do Sul, no final do século XIX, fala da identificação construída, por uma mulher que assistia a

uma comunicação sua em que falava desta líder em um seminário na Inglaterra. Conta que esta mulher (identificada no texto como Bruxa) procurou-a dizendo-se "Bruxa" e "Irmã" de Jacobina, através da identificação de elementos comuns na situação em que esta Bruxa se encontrava e àqueles vivenciados por Jacobina. "Bruxa estava creditando a Jacobina os poderes definidores do valor positivo de uma bruxa e, também, defendendo sua irmã de acusações de "bruxaria", resgatando o positivo em Jacobina" (p. 78). Em certo sentido, esta identificação pode ser percebida também na confluência destes diversos discursos envolvendo referências a *bruxa*.

¹⁰ *Prática de bruxas*, na forma entendida neste universo, remete a uma relação com a *magia*, cuja eficácia se busca na *natureza*, cotidianamente no cultivo e manuseio de ervas, atribuição de poderes singulares a certos alimentos etc., conforme versão já mencionada de Márcia Frazão. No que se refere à realização destes rituais, como se verá na seqüência, esta *prática* envolve a invocação de *poderes*, do fogo, da terra, da água, do ar, presença que se pretende traduzida como *energias* potencializadas na ocasião da prática ritual, especialmente pelo sentimento de partilha coletiva. Cabe salientar que meu objetivo na abordagem desta prática reside na elucidação da participação do *feminino* na organização destes rituais, especificamente como ênfase de significados atribuídos na sua incorporação no ideário neo-esotérico em sentido amplo, tais como a relação com a natureza e com estilos de espiritualidade, distanciando-se assim de uma análise que contemple os objetivos a serem alcançados na realização dos rituais enquanto *culto*.

¹¹ Daí a expressão "A Deusa e Seu Consorte". A invocação da Deusa, entretanto, antecede à invocação do Deus.

¹² O que a autora assinala como "ruptura" com valores precedentes presentes nas culturas neo-espirituais, como já assinala em outro momento.

¹³ Conforme Lévi Strauss, quando diz que é peculiar ao pensamento mítico "a elaboração de conjuntos estruturados não diretamente com outros conjuntos estruturados, mas utilizando resíduos e fragmentos de fatos, testemunhos fósseis da história de um indivíduo ou de uma sociedade (...) e elabora estruturas organizando os fatos ou os sentidos dos fatos". (1976, p. 37).

¹⁴ O que remete também a difusão do neo-esoterismo em escala planetária como uma referência através da qual são construídas práticas de cunho mais localizado. Para uma reflexão sobre segmentos sociais que passam a comportar o acúmulo de capital cultural através de diferentes instâncias, incorporando em suas vidas a prática da leitura, da viagem, ver Featherstone (1995 e 1997).

¹⁵ Que pode estar associada, por exemplo, às "transformações da intimidade", como sugere Giddens (1992). Outra direção para pensar esta questão é apontada por Featherstone, agora situada no contexto da cultura de consumo, onde faz o contraste entre a "vida heróica" enquanto esfera do perigo, da violência - espaço dos homens, e a vida cotidiana, enquanto esfera da reprodução, do cuidado, da manutenção. Assinala um declínio da "ética do herói" na atualidade, e um processo de "feminização da cultura" (1997, p. 81).

¹⁶ Capra (1982) é escritor, ex-pesquisador na área de Física. Entre as suas publicações, as que circulam com frequência no universo neo-esotérico são *O Ponto de Mutação* e *A Teia da Vida*. Marilyn Ferguson (1980) é jornalista e divulgadora de um jargão bastante conhecido neste universo, que dá título a sua principal publicação: *A Conspiração Quariana*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1998.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

DICKIE, Maria Amélia Schmidt. A irmã da bruxa: liderança religiosa feminina e perigo. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: UFRGS, ano 4, número 8, Junho de 1998.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FERGUSON, Marylin. *A conspiração Aquariana*. Rio de Janeiro: Nova Era, 1980.

GIDDENS, Anthony. *As transformações da intimidade*. São Paulo: UNESP, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro: Papyrus, 1989.

MAGNANI, José Guilherme. *O neo-esoterismo na cidade*. Revista USP, Dossiê Magia, 31, 1996.

MAGNANI, José Guilherme. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José G. Cantor & TORRES, Lilian de Lucca. *Na metrópole*. São Paulo: EDUSP, 1996.

MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAGNANI, José Guilherme. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. In: *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, vol. 20, número 2, 1999 a.

MALUF, Sonia W. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros*. Tese de Doutorado, Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, dezembro de 1996.

MALUF, Sonia W. Antropologia, narrativa e a busca de sentido. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 1999.

MARTINS, Paulo Henrique. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In.: CARROZI, Maria Julia (org). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHWADE, Elisete. *Deusas Urbanas: Encontros, Espaços e Experiências Neo-Esotéricas no Nordeste*. Tese de Doutorado, São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, 2001.

SOARES, Luiz Eduardo. "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil". In: *O Rigor da Indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994

TEOLOGÍA (ECO-)FEMINISTA LATINOAMERICANA EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACIÓN

SANDRA LASSAK

Mi motivo central de mi investigación consiste en la pregunta por la (inter-relación entre los desarrollos de la teología feminista, en especial de la Teología ecofeminista y los procesos de la globalización neoliberal.

La última década esta marcada por los cambios a nivel mundial producidos por los procesos neoliberales de la globalización. Yo estoy enfocando el tema de la globalización desde la pregunta cuales son los efectos que tienen estos procesos globalizantes para las vidas de mujeres.

Por aquellos procesos se acercan las vidas de mujeres de los diferentes países y situaciones. Surgen nuevos enlaces, vinculos que tienen dos caras. Por un lado la desigualdad social entre mujeres de las sociedades de los países del llamado "Norte" y las mujeres de las sociedades de los países del llamado "Sur" va creciendo cada día mas. Por otro lado se puede ver procesos similares en los países del Sur y del Norte. El mercado mundial separa mujeres en todo el mundo y por otro lado las pone mediante del capital nacional y internacional en nuevas relaciones lo que refleja p.ej. la nueva distribución de trabajo internacional. La globalización divide el mundo cada vez mas en algunos pocos que sacan su provecho y muchos que sufren bajo sus efectos. La mayoría de la gente va empobreciendo y la pobreza se feminiza.

Pej. la creciente precarización del trabajo y las condiciones de trabajo que afectan sobre todo a las mujeres, el recurso a estereotipos convencionales de género como lo reflejan últimamente conceptos

políticos que se consideran modernos, la emancipación de mujeres (de mujer de la clase media /alta) a costa de otras mujeres, sobre todo de mujeres inmigrantes.

Estos procesos globales y los cambios locales señalan que es absolutamente necesario de desarrollar un nuevo movimiento feminista internacional lo que también significa nuevos desafíos tanto para las teologías feministas latinoamericanas como europeas.

La Teología pretende ser una reconstrucción de la esperanza y por eso hay que preguntar donde existen corrientes liberadoras, y también feministas que buscan estrategias para enfrentar el sistema actual, que ponen en camino una otra globalización, una globalización desde abajo caracterizada por la interrelación y la solidaridad.

Para esta construcción de una globalización solidaria, desde abajo el diálogo entre mujeres del Sur y del Norte es absolutamente necesario. Y tenemos que preguntar si existen puntos de partida para trabajar en esta globalización desde abajo?

Tenemos que buscar nuevas alianzas y nuevos espacios políticos.

Que aporte pueden dar las teologías feministas en esta construcción de la esperanza?

En lo siguiente quiero presentar algunas preguntas a las cuales he llegado en mi investigación sobre la teología ecofeminista en Latinoamérica, que son el resultado de una investigación en Chile que hice en el año 2001.

Dos meses estuve allí visitando grupos de mujeres, teólogas que se dedican al tema del ecofeminismo, hice entrevistas y participe en las actividades de los grupos. Estuve sobre todo con el colectivo de Con-spirando que tiene su sede en Santiago. Las mujeres del colectivo publican una revista que trata el tema del ecofeminismo, teología espiritualidad y que lleva como titulo el nombre del grupo.

Las observaciones que hice allí fueron muy indicativas para formular mis preguntas.

El hilo rojo o la pregunta básica consiste en preguntar: Qué es lo propio de una teología ecofeminista en Latinoamérica?

Podemos hablar de una Teología ecofeminista latinoamericana aunque el ecofeminismo tenga su origen en Europa o Norteamérica?

¿Es solamente una adaptación de teorías occidentales o fueron tan contextualizadas que se puede hablar de una propia teología ecofeminista latinoamericana, que ha generado sus propias características, y las ha generado a través de este proceso de contextualización?

¿Existen en la teoría y en la práctica del ecofeminismo respuestas o intentos de desarrollar estrategias contra la globalización neoliberal o son mas bien un proceso que acompaña la globalización y su ideología neoliberal o es mas bien generado por los procesos socio-economicos, culturales que son producidos por esa ideología y su realización?

Un diálogo entre mujeres del Norte y del Sur se hace indudablemente necesario frente a los actuales desarrollos globales.

Así que un enfoque central en mi investigación sobre la teología ecofeminista ha sido la pregunta si el ecofeminismo, más bien la teología ecofeminista por lo que pretende contiene posibilidades de abrir un diálogo entre mujeres de diferentes contextos.

No pretendo de dar un análisis determinado sobre la teología ecofeminista latinoamericana tampoco pretendo dar respuestas a las preguntas puestas sino que mas bien quiero reflejar impresiones y entrar en diálogo con ustedes, discutir mis observaciones y las tesis que he sacado de ellas y seguir junta con ustedes en la búsqueda de caminos para una teología feminista liberadora intercultural.

En los siguiente quiero presentar algunos aspectos y contenidos de la Teología ecofeminista tanto como sus pretensiones principales.

TEOLOGIA FEMINISTA LATINOAMERICANA

Teología feminista (latinoamericana) es un discurso que parte de las experiencias de mujeres, de su cotidiano quehacer y partiendo de eso construir con la teoría de género un nuevo discurso sobre Dios, sobre lo Divino. Una reflexión crítica sobre las experiencias de mujeres, su roles en la sociedad, su posición subordinada pretende la transformación de estructuras sociales que muchas veces son acompañadas por relaciones de poder. La Teología feminista tiene como objetivo promover nuevas relaciones sociales que tienen su base en la justicia y la una vida integral para todos.

Partiendo de experiencias concretas señala ya la importancia del contexto, de la situación en la que viven las mujeres.

Por eso para la comprensión de la génesis de la Teología ecofeminista en el contexto latinoamericano es importante tomar en cuenta el contexto histórico, político y socio-económico en el cual se han realizado movimientos emancipativos de mujeres latinoamericanas.

Brevemente quiero presentar el desarrollo de la Teología feminista aquí en Latinoamérica a base de una reconstrucción histórica y sistemática hecha por Elsa Tamez y Ivone Gebara. Las dos hablan de tres fases de la Teología feminista latinoamericana.

Hay que mencionar que no son fases solamente cronológicas y cerradas, sino que mas bien encontramos en las diferentes fases ciertos momentos de continuidad, podemos ver también desarrollos paralelos o puntos de coincidencia, cruces en las diferentes fases. El desarrollo de Teologías feministas latinoamericanas no es un proceso linear, homogéneo sino que dependiente de los contextos y situaciones diversos. En los diferentes países, las diferentes iglesias, grupos, movimientos ...etc. se realizan procesos de concientización feminista diversa.

FASES DE DESARROLLO DE TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

En los años 70 comienza un trabajo teológico-feminista dentro del desarrollo de los movimientos sociales. En los años 70 / 80 las dictaduras militares, la represión y violencia marcan el continente latinoamericano y su historia. Dentro del pueblo creció un sentimiento de resistencia y oposición contra los sistemas represivos que tenía como consecuencia la organización de diferentes movimientos sociales, de una militancia activa y organizada. También dentro de las iglesias aconteció una movida, el deseo de cambio; las comunidades de base exigían una vivencia cristiana, una lectura bíblica que parte del mismo pueblo. En esta época también la fase de la Teología de Liberación fue la mas fuerte. La Teología de la Liberación aplicó una metodología que se entendía como reflexión crítica de la práctica dentro de un contexto de pobreza y represión.

El pobre se convirtió en sujeto teológico y en él se manifestaba la revelación de Dios.

Dentro de contexto de la Teología de Liberación, las mujeres empiezan a articularse como sujetos de la historia que están sometidas a una represión triple por su género, raza y su situación o clase social.

No solamente en la sociedad sino que también dentro de la iglesia la voz de la mujer se levanta.

En los años 80 – la segunda fase de la Teología feminista en terminos cronológicos – empezó un acercamiento más fuerte hacia la biblia y los conceptos masculinos patriarcales. Más mujeres empezaron a entenderse como sujetos de la reflexión teológica y enfrentan también la reinterpretación de la Teología de Liberación con una postura crítica por la ausencia de la mujer. Frente a eso las mujeres quieren subrayar sus propias historias y experiencias, y releer la biblia desde esta perspectiva.

En los años 90 se articula fuertemente el deseo por un cambio radical de paradigmas. El fin de las dictaduras militares, el colapso de socialismo real y el proceso de la globalización que con más velocidad se extiende producen en el continente latinoamericano cambios profundos. El orden internacional, capitalista con su ideología del mercado total exige una adaptación económica constante. Procesos de privatización y de acumulación del capital en manos de algunos pocos tienen como efecto la exclusión de grandes partes de la población; dentro de estos procesos las mujeres forman una gran parte de las víctimas de este sistema brutal.

Los principios de los años 90 se caracterizan por un gran sentimiento de resignación y frustración que tiene un efecto paralizante para todos los movimientos sociales, incluso el de las mujeres.

En este tiempo se articulan voces feministas que critican fuertemente la modernidad y sus contenidos (la creencia en la ciencia y las grandes narraciones de la historia). Frente a eso se exigen un cambio radical, una relectura de la realidad y de la historia. Desde una perspectiva radical y anti-patriarcal exigen la reconstrucción total de la teología. Este proyecto se llama "ecofeminismo holístico". (Ivone Gebara utiliza este termino la primera vez en 1993).

El nombre ya expresa que lo central de esta perspectiva es el holismo, que pretende ver el mundo en su totalidad.

ORIGEN DE LA PALABRA "ECOFEMINISMO"

La teología ecofeminista como ya lo expresa el nombre tiene su base en el ecofeminismo político cuyo punto de partida consiste en la analogía entre la mujer y la naturaleza.

Según la teoría ecofeminista existen nexos históricos, simbólicos y teóricos entre la represión y subordinación de la mujer y la explotación de la naturaleza.

El término ecofeminismo fue utilizado por primera vez por la socióloga francesa Françoise D'Eaubonne a principios de los años 70. Poco tiempo después fue retomado también en los países de África, América y Asia.

La intención que D'Eaubonne persiguió con el programa del ecofeminismo consistía en ligar la lucha de mujeres para más igualdad de género con un proceso de concientización ecológica.

Sobre todo en los siguientes años, los años 80, se hizo bastante fuerte la lucha por el medio ambiente y la conciencia para la protección de la naturaleza.

Estas luchas fueron iniciadas y promovidas sobre todo por mujeres, p.ej. el movimiento de Chipko en la India, los grupos en contra de la energía nuclear en Europa (Alemania) que salieron frente al catástrofe de Tschernobyl.

La idea principal que motivó a estas luchas sociales ecológicas consiste en la imagen de que todos los seres vivimos en un mismo cuerpo, que es la tierra.

En estos movimientos sociales estaba bastante presente la conciencia de que la lógica del mercado y una economía que crece permanentemente llevan a destruir cada vez más nuestro entorno, nuestros espacios de vida.

La teoría ecofeminista propone frente a estos desarrollos destruyentes y excluyentes un modelo alternativo.

Entonces el ecofeminismo es por un lado una teoría y por otro lado se concretiza en actividades políticas. En su teoría y práctica el ecofeminismo se auto-comprende como una crítica al sistema dominante.

El quiere romper con un orden social que entiende el mundo desde una perspectiva dualista que consiste en dos polos opuestos.

Para el tema de género eso significa que solamente pueden existir dos géneros (hombre y mujer con papeles bien definidos) que se relacionan por las categorías de poder y dominio de un género sobre el otro. En concreto los hombres sobre las mujeres.

Por su función biológica de procreatividad las mujeres son consideradas mas cercanas a la naturaleza. Y tanto como la naturaleza es objeto para ser dominado también la mujer tiene que someterse al dominio patriarcal. En esta lógica masculina, patriarcal la mujer es tratado como um recurso natural.

En esta perspectiva dualista que fundamenta las estructuras sociales de poder toda la sociedad esta caracterizada por relaciones y oposiciones hegemónicas. Teniendo otra visión del mundo las ecofeministas pretenden abrir nuevos caminos para iniciar otras relaciones entre todos los seres. Relaciones libres del poder y dominio.

Ahora, el ecofeminismo fue recibido y realizado tambien en la construcción de una Teología desde la perspectiva de mujer.

TEOLOGIA ECOFEMINISTA

La teología ecofeminista parte tambien de esta visión holística, integral del mundo. Esto incluye un quiebre con el antropocentrismo y partiendo de este quiebre construir una nueva antropología. El ecofeminismo no quiere solamente romper con las relaciones de poder entre hombre y mujer sino que también construir una nueva relación también entre los seres humanos y el planeta entero. Para eso recorre a culturas arcaicas e indígenas que tienen otra relación con la tierra, le tienen respeto y la adoran (p.ej. la adoración de la Pachamama).

La importancia de recorrer a culturas muchas veces ya olvidadas, historias de otros pueblos o nuestros ancianos y ancianas forma parte de una espiritualidad ecofeminista.

Eso lleva a cambiar imagenes de Dios y crear nuevas imagenes. La Teología ecofeminista se despide del monoteísmo y de su concepto de un Dios patriarcal, masculino arriba en el cielo que sirve a la vez como legitimación para el poder y la soberanía masculina en la tierra.

En la espiritualidad ecofeminista esta imagen de Dios esta sustituida por otra idea sobre lo Sagrado y lo Divino. Mas bien existe

la idea de que existe una fuerza divina que penetra todo el mundo, que es una energía divina cósmica sagrada que nutre todo el planeta. A base del concepto del panenteísmo (no del panteísmo!) - que Dios estatambién imanentemente en el mundo presente, que el mundo y Dios estan en una relación recíproca. Características del concepto del panenteísmo son el respeto de la pluralidad y variedad que se une en un mismo cuerpo alimentado por la fuerza divina.

Esta fuerza divina las mujeres se la describen en diferentes imagenes saliendo de sus experiencias concretas.

Como p.ej. sabiduría, corriente de energía, fuente de vida o también en figuras concretas de mujeres y de diferentes momentos importantes de sus vidas. También la personalidad de Dios no esta determinado en un solo concepto sino que más bien surgen imagenes divinas en analogía a las experiencias personales de las mujeres mismas. Por eso ellas llegan a describir lo divino como una mujer dando luz, una mujer que tiene la menopausia o una mujer mayor y sabia. Relaciones y experiencias cotidianas son las categorías de reconstrucción de nuevas imagenes de Dios.

Eso significa también que el concepto trinitario recibe una nueva definición. El sistema trinitario determinado por experiencias masculinas y expresado en personas masculinas debe ser transformado en un proceso abierto de relacionarse. La Trinidad simboliza la diversidad que se une en una unidad armónica. En la perspectiva ecofeminista la Trinidad se entiende como expresión histórica de la valorización de la diversidad que contiene en su profunda esencia el deseo de unión y relación com todo en armonia. En la síntesis trinitaria la diversidad llega a esta unión plena.

EL CRISTO CÓSMICO

Dentro de esta nueva definición del misterio divino también la persona de Cristo y el misterio de la la salvación reciben desde una perspectiva feminista una nueva interpretación. El misterio de encarnación muchas veces comprendido de manera metafísica se lo entiende desde su parte física, desde la corporalidad.

Quiere decir que una teología ecofeminista se opone a la comprensión del sufrimiento que em su recepción y interpretación

fue a lo largo de la historia abusado por la subordinación de la mujer. La Teología ecofeminista critica fuertemente el abuso de esta recepción del sacrificio.

En contra de una Teología espiritualizadora la Teología ecofeminista subraya que Jesús pertenecía a la misma realidad material como los seres humanos. La diferencia entre Jesús y las personas encontramos más bien en el nivel ético. Él es el máximo representante de nuestros ideales y sueños, como debe ser el ser humano pleno. Él es el modelo perfecto del amor fraterno y sororial. Subrayando la interrelación entre todos los seres el ecofeminismo llega a entender Cristo como manifestación de la sabiduría de Dios, de la energía divina que se hizo carne. Y partiendo de esta comprensión de Cristo llegan al concepto del Cristo cósmico. El Cristo cósmico que no es un concepto de la verdad absoluta, exclusiva sino que supera diferencias y oposiciones entre las personas y relaciona personas de diferentes culturas y religiones.

Esta comprensión de Cristo que es abierto a los diferentes cambios históricos pretende ser un concepto que se encuentra en un proceso continuo, que se deja cuestionar por diferentes momentos y situaciones históricas y esta permanentemente en un proceso de reconstrucción.

Cristo como fuerza divina es la energía de una nueva Cristo-práctica y de un nuevo fundamento ético.

ESPACIOS DE UNA ESPIRITUALIDAD FEMININA

Eso ya demuestra que también el cuerpo está revalorizado y recibe un papel importante en la Teología y espiritualidad ecofeminista.

Con el cuerpo las mujeres viven sus experiencias cotidianas y eso incluye todas las experiencias sean las malas (violencia contra su cuerpo) o las buenas y positivas (alegrías, placer...). También es el cuerpo con el cual entran en contacto con su entorno.

El papel clave que tiene el cuerpo lleva a desarrollar una práctica espiritual que nace de las mujeres mismas, sus experiencias y lo que viven diariamente.

Por eso en la espiritualidad ecofeminista desarrollan sus propios rituales. Crean p.ej. rituales que expresan explícitamente los ciclos del cuerpo femenino, p.ej. la menstruación, la menopausia, el embarazo, el amor vivido, la sexualidad...etc.

Otros rituales se dedican el tema de la naturaleza p.ej. la fiesta del árbol sagrado, el rito al solsticio; la noche de las brujas (31 de Octubre) es una celebración de la memoria de las tantas mujeres víctimas en la historia.

Una espiritualidad ecofeminista pretende también reforzar a las mujeres, quiere apoyarles a crear sus propios espacios y promover el desarrollo de su personalidad y su conciencia de sí mismas. Para eso otro aspecto importante dentro de la Teología y espiritualidad es el rescate de tradiciones, historias y sabidurías de mujeres ya olvidadas o figuras de Diosas antiguas que representan esta fuerza femenina. Estas tradiciones, vidas de otras mujeres se ponen en relación con las vidas de mujeres actuales, presentes.

La presencia mística de lo Divino la memoria de Diosas quiere apoyar a las mujeres descubrir sus propias fuerzas, sabidurías y potencialidades.

Y a base de eso también empezar un desarrollo personal, una autovalorización, de comprenderse como sujetos y protagonistas de la historia.

Entender el mundo desde la perspectiva holística, de vernos todos en una red de vida es el punto de partida para comprometerse política- y socialmente.

REFLEXIÓN FINAL

Después de esta presentación de la Teología ecofeminista y sus contenidos principales quiere finalizando poner unas reflexiones críticas sobre el ecofeminismo respecto a su recepción y práctica política en relación a los desarrollos políticos, económicos y sociales.

Lleva una Teología y espiritualidad para la cual el cuerpo es el punto de partida realmente a desarrollar una Teología feminista liberadora, que va más allá de lo individual; que posibilita experiencias de liberación no solamente individuales sino que también colectivas. En concreto hay que preguntar si la teología ecofeminista contiene puntos referenciales para crear una resistencia contra las fuerzas del mercado neoliberal? Las crisis y problemas actuales son sometidas realmente a un análisis profundo? Hay que cuestionar si el discurso sobre la red de vida en el cual vivimos todos, la armonía, la unión de

los seres con el cosmo no es mas bien un encubrimiento de la realidad, de la explotación capitalista y la exclusion de la mayoría de la gente de esta red de vida?

La transición a una sociedad ecológica no puede quedarse solamente en la constitución de una nueva relación con al tierra, la naturaleza sino que tiene que tomar como objetivo principal la justicia entre todas las personas, entre los pueblos < tiene que tomar una opción para los que son excluidos y marginados.

La Teología ecofeminista se comprende como una Teología que pretende realizar una práctica liberadora.

Según mis observaciones del ecofeminismo y los grupos que lo conocí me quedaron algunas dudas o preguntas pendientes respecto a las estrategias políticas. Generalmente los grupos ecofeministas son grupos pequeños que se han abierto su propio espacio donde se pueden desarrollar su identidad, su su ser como sujeto, allí desarrollan formas de espiritualidad, ritos que surgen de ellas. Establecer esos grupos, colectivos es algo profundamente político. Pero - y ahora mi pregunta: si la actividad política no debe llegar mas alla. Si no puede quedarse en el „pequeño“ grupo sino que también tener en consideración los procesos de la política actual y pensar cuales serían las estrategias adecuadas para luchar contra una globalización neoliberal. Además se da bastante peso al desarrollo de una espiritualidad individual. Y el individualismo es una de las características mas fuertes de la epoca actual.

Ese cambio de postura política me lleva a la pregunta, si ese retiro hacia los grupos pequeños, el intento de iniciar cambios en el contexto cotidiano es más bien una consecuencia de la globalización y la ideología del neoliberalismo en vez de ser una estrategia en contra. Llego a esa pregunta porque contemplando los paradigmas del ecofeminismo se puede ver similitud con ciertas características de categorías postmodernas, p.ej.: la economización de todos los sectores de la vida provoca en mucha gente el deseo de espacios que no sean instrumentalizados, donde pueden vivir algo más puro. Despierta un sentimiento de deseo de vivir en armonia, de acorde con la naturaleza y todos los seres. Otra consecuencia del proceso de la globalización y su ideología consiste en la fragmentación de la vida. Las personas les

faltan conexiones, relaciones con los otros seres. Para superar esa fragmentación buscan nuevas síntesis, nuevas relaciones, buscan una visión nueva en la cual todos pueden vivir en armonía.

Como vimos el cuerpo tiene un papel importante en la Teología ecofeminista. Pretende llevar a las mujeres a una vida integral, liberada de los mecanismos patriarcales y explotadores. El ecofeminismo comprende la subordinación de la mujer en analogía a la explotación de la naturaleza. Estos dos mecanismos de la explotación son motivados por una lógica patriarcal, que somete todo lo que pertenece según esa lógica a la naturaleza. En los procesos de la globalización la explotación de la mujer va aumentando cada vez mas. La s ecofeministas quieren tomar partido para las victimas de estos procesos.

Em su opción para las victimas de la globalización , las que son por gran parte las mujeres, hay que preguntarse permanentemente que significa esta opción em la práctica concreta? Significa también la necesidad de una crítica profunda al sistema económico que produce estas victimas y no basta la simple expresion del deseo de llegar a la unidad y una vida armónica.

Uma teología ecofeminista liberadora tanto del Norte como del Sur tiene que tomar em cuenta seriamente los desafios que se presentan actualmente.

Los postulados y exigencias de una Teología ecofeminista deberían ser mas desarrollados hacia una metodología que lleva a una práctica política que dar um aporte importante para la construcción de Teología y práctica feminista, liberadora, intercultural. Dentro de esa comunidad comunicativa, (eco-)feminista estan en una correlación dinámica la globalidad y la contextualidad. Partiendo de esta comprensión podemos iniciar búsquedas para encaminar una globalización alternativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Con-spirando. *Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, no 1- 4, Octubre 1992 – Septiembre 2002, Santiago de Chile.
- CONTI, CRISTINA, *Hermenéutica feminista*, en: *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*, Nr. 11-12, 5. Jg., 1998, S. 93-112.

- DALY, MARY, *Gyn/Ökologie. Eine Metaethik des radikalen Feminismus*, 5. erw. Aufl., München 1991.
- GEBARA, IVONE, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religion*, Madrid 2002.
- GEBARA, IVONE, *Longing for running waters. Ecofeminism and liberation*, Minneapolis 1999.
- GEBARA, IVONE, *La Trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista*, en: Radford Ruether, Rosemary (ed.), *Mujeres sanando la tierra. Ecología, feminismo y religión según mujeres del Tercer mundo*, Santiago de Chile 1999, p. 21-47.
- GEBARA, IVONE, *Teología a ritmo de mujer*, São Paulo 1994.
- GEBARA, IVONE, *III Semana Teológica: construyendo nuestras teologías feministas*, in: *Tópicos 90. Cuaderno de estudios*, no 6, Septiembre 1993, p. 71-124.
- GUDYNAS, EDUARDO, *La privatización de la vida: América Latina ante las nuevas políticas ambientales neoliberales*, en: *Pasos* no. 81, Enero-Febrero 1999, www.dei-cr.org/Anteriores/81/pasos81_1.html, Stand 10.01.2003.
- KÜPPERS, GABRIELE, *In Bewegung geraten. Frauen und Feminismus in Lateinamerika*, in: Gabbert, Kerstin (Hrsg.), *Geschlecht und Macht: Analysen und Berichte*, (Jahrbuch Lateinamerika 24), Münster 2000, p. 17-36.
- MACKINNON, MARY HEATHER, MCINTYRE, MONI (EDS.), *Readings in ecology and Feminist Theology*, Kansas City 1995.
- PLANT JUDITH, *Healing the wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia 1989.
- RADFORD RUETHER, ROSEMARY, *Gaia und Gott. Eine ökofeministische Heilung der Erde*, Luzern 1994.
- RADFORD RUETHER, ROSEMARY (ed.), *Mujeres sanando la tierra. Ecología, feminismo y religión según mujeres del Tercer mundo*, Santiago de Chile 1999.
- RESS, MARY JUDITH, *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre el ecofeminismo*

en América Latina, Santiago 2002.

„TALITHA CUMI“ (Círculo de Feministas Cristianas), „El feminismo frente al patriarcado“ en: mimeo, publicación No. 17, September 1992, p.8, in: Parentelli, Gladys, *Teología feminista en América Latina*, en: Resencia Ecuémica, No. 28, 1993, p. 13-18.

TÁMEZ, ELSA, „Mujer y biblia“, en: Aquino, María Pilar, *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid 1988, p.70-79.

TÁMEZ, ELSA, *Hermenéutica Feminista Latinoamericana: Una mirada retrospectiva*, en: Tependino, Ana María, Pilar Aquino, María (Eds.), *Entre la indignación y la esperanza*, p. 41-60.

VUOLA, ELINA, *Limits of liberation. Praxis as method in Latin American Liberation Theology and Feminist Theology*, Helsinki 1997.

SOBRE OS AUTORES

ADRIANO HENRIQUE NUERNBERG é doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC e professor da UNISUL. Possui artigos nos campos da Psicologia e Educação e capítulos de livro em coletâneas da Associação Brasileira de Psicologia Social, dentre outras publicações.

CRISTINA TAVARES DA COSTA ROCHA é doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Mestre em Tecnologia pelo Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná (CEFET-PR). Pesquisadora no Grupo de Estudos e Pesquisa em Relações de gênero e Tecnologia (GeTec) do CEFET-PR. Email: cristinarocha@cfh.ufsc.br

EDUARDO ATEINDORF SARAIVA é psicólogo e psicanalista. Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Santa Cruz do Sul, no rio grande do Sul.

ELISETE SCHWADE é doutora em Antropologia pela USP, professora do Departamento de antropologia da UFRN, realiza pesquisas sobre dinâmicas culturais urbanas, especialmente religiosidade e gênero.

JULES FALQUET é doutora em Sociologia. Docente da Universidade de Paris 7 em Sociologia Política. Membro do Laboratório CSPRP (Centro de Pesquisa, Estudos e Documentação sobre América Latina). Trabalha com perspectiva feminista sobre os movimentos soci-

ais e a participação nestes das mulheres, especialmente no movimento zapatista no México, no antigo movimento revolucionário de Salvador (centro-américa), no MST do Brasil e no movimento de mulheres e feminista continental. Atualmente, tem se interessado bastante pelos efeitos da mundialização nas mulheres e o papel das organizações internacionais na implementação das políticas neoliberais. Uma de suas últimas publicações: *Femmes, féminisme et développement: une analyse critique des politiques des institutions internationales*. Bisilliat, Jeanne (sous la direction de). *Regards de femmes sur la globalisation. Approches critiques*. Paris: Karthala p 75-112. E ainda, em espanhol: *Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales*, *Desacatos*, Revista de antropologia social, n. 11: *Mujeres: los trabajos y los dias*. México.

Julio Assis Simões é professor e pesquisador do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Publicou *O dilema da participação popular* (São Paulo, Marco Zero/Anpocs, 1992) e diversos artigos sobre aposentadoria, envelhecimento e sexualidade.

LUIZ FERNANDO NEVES CÓRDOBA é especialista em Educação Sexual pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Psicólogo da Secretaria de Estado da Segurança Pública e Defesa do Cidadão (SSP/SC), atua na "Delegacia da Mulher" no atendimento à vítima e ao casal envolvido nas queixas. Orienta estagiários em pesquisas sobre a delegacia e violência contra mulher.

MARA COELHO DE SOUZA LAGO é Mestre em Antropologia (UFSC). Doutora em Psicologia da Educação (UNICAMP). Professora Titular do Departamento de Psicologia da UFSC, onde coordena o Núcleo de Pesquisa Modos de Vida, Gênero e Gerações. Uma das organizadoras do livro *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras*; é responsável pela coordenação da Área de Concentração Estudos de Gênero do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Publicou *Modos de Vida e Identidade: sujeitos no processo de urbanização da ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: EDUFSC, 1996; além de inúmeros arti-

gos em coletâneas e revistas. Áreas de interesse: gênero, ciências sociais, psicanálise.

MIRIAM ADELMAN é professora do Departamento de Ciências Sociais da UFPR desde 1992 e co-coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero dessa instituição. M.Phil em Sociologia da New York University e Doutora em Ciências Humanas, pela UFSC, dedica-se atualmente à pesquisa e docência nas áreas de Teoria Sociológica, Teoria Feminista e Gênero e Cultura., Organizou, junto com a Celsi Bronstrup, a coletânea *Gênero Plural* (Editora UFPR) e tem artigos publicados na *Revista de Estudos Feministas*, *Revista de Sociologia e Política* e *Asian Journal of Social Sciences*.

MIRIAM PILLAR GROSSI é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Paris V com tese sobre Violência contra as Mulheres no rio Grande do Sul (1988). Professora adjunta do Departamento de Antropologia da UFSC, coordenadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS). Atua nos programas de pós-graduação em antropologia social e doutorado interdisciplinar em Ciências Humanas – linha de relações de gênero. Editora adjunta da *Revista Estudos Feministas*, tem várias publicações na área de violência contra mulheres e grupos minoritários. Ex-editora da *Revista Estudos Feministas* (1999/2002). Uma das organizadoras do livro *Novas Tecnologias Reprodutivas Conceptivas: questões e desafios*, lançado em 2003 pela Editora Letras Livres. Pesquisadora do CNPq com projeto sobre Famílias Gays e Lésbicas. Representante da área de Antropologia na CAPES (2001/2004). Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) 2004-2006.

MÔNICA TARDUCCI é antropóloga e militante feminista. Professora de graduação e pós-graduação em temas relacionados à antropologia e teoria feminista, família, religião e movimento de mulheres. Tem publicado artigos nesta área.

MYRIAM ALDANA Santin é graduada em Sociologia pela Universidade de Santo Tomas, na cidade de Santa Fé de Bogotá (Colômbia).

Mestre em Sociologia das Religiões pela Universidade Metodista em São Bernardo do Campo (São Paulo). Atualmente doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Autora dos livros: *Religião e Práticas Anticoncepcionais*, editado pela Universidade da Amazônia – UNAMA Belém do Pará, 1999 e *Aborto Legal*, Igreja Católica e Congresso Nacional, publicado por CDD/Br São Paulo, 2000.

NÁDIA T. COVOLAN é graduada em Filosofia (UFPR), especialista em Pensamento Contemporâneo (PUC-PR), e mestre em Tecnologia (CEFET-PR), onde defendeu dissertação em Bioética: *A alteridade na Ética – uma Contribuição para a Reflexão Bioética nas Questões dos Fundamentos e dos Procedimentos*, em 2002.

OLGA REGINA ZIGELLI GARCIA é enfermeira, mestre em Assistência de Enfermagem, professora adjunta do Departamento de Enfermagem da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem artigos publicados na temática da sexualidade e na área da enfermagem em periódicos nacionais indexados. Suas pesquisas estão voltadas para temática da sexualidade, em especial, a feminina. Realiza trabalho de extensão universitária através de consultas de enfermagem em sexualidade e palestras nesta temática. Atualmente, além de doutoranda no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC é também Diretora Técnica de Ensino da Pró-Reitoria de Ensino da Universidade Federal de Santa Catarina.

SANDRA LASSAK é teóloga, atualmente trabalha na ONG Instituto de Teologia y Política em Münster Alemanha, em um projeto sobre a mulher, a globalização e a teologia feminista que irá culminar em um congresso internacional no fim de 2004. O Instituto de Teologia e Política é uma ONG independente do estado e da igreja, que foi fundada em 1993. Tem várias cooperações com outras instituições na Europa e América Latina (Foro Ignácio Ellacuria na Espanha e o DEL, na Costa Rica). Publicações: *Die Vision Weiter sich. Lateinamerikanische (öko) feministische Theologie im Kontext neoliberaler Globalisierung*, in: Institut für Theologie und Politik (Ug.), *In Bewegung denken. Politisch – theologische Anstöße für eine Globalisierung von unten*, Münster. 2003.

TITO SIENA é psicólogo, graduado pela UFSC e professor universitário (UDESC). Tem Especialização em Educação Sexual (UDESC) e em Psicologia Escolar e Educacional (CFP). Fez mestrado em Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Suas pesquisas, principalmente documentais, são na área da sexualidade com concentração nos estudos de Gênero.

SUSANA ROSTAGNOL é antropóloga do Programa Gênero, Cuerpo y Sexualidad, do Departamento de Antropologia Social/Grupo Multidisciplinario de Estudios de Gênero, FHCE, Universidad de la República, Uruguay. Publicações: “Representaciones y prácticas sob re sexualidad y métodos anticonceptivos entre hombres de sectores pobres urbanos” Em: *Anuário Antropologia Social y Cultural em Uruguay 2002-2003*, S. Romero (comp.) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Ed. Nordam, 2003. Outros trabalhos sobre prostituição: “Regulamentação: controle social ou dignidade do/no trabalho?” En Ana I. Fabregas-Martínez; Marcos R. Benedetti (orgs.). *Na batalha, identidade, sexualidade e poder no universo da prostituição Da Casa/GAPA*, Porto Alegre. 2000, pp 95-108.

Esta obra foi composta em Americana BT, 10/14, formato 160 X 230 mm, por RBY Informática Ltda - ME. A impressão se fez em papel Offset 75 gr., na Gráfica Pallotti, na primavera de 2004, para Editora Mulheres.

EDITORA MULHERES
SÉRIE ENSAIOS

CARMEN SÍLVIA MORAES RIAL & MARIA JURACY
FILGUEIRAS TONELI (Orgs.). Genealogias do silêncio:
feminismo e gênero.

CLAUDIA DE LIMA COSTA & SIMONE PEREIRA SCHMIDT
(Orgs.) Poéticas e políticas feministas.

MARIA REGINA AZEVEDO LISBÔA & SÔNIA WEIDNER
MALUF (Orgs.). Gênero, cultura e poder.

IZABEL BRANDÃO & ZAHIDÉ L. MUZART (Orgs.) Refa-
zendo nós: ensaios sobre mulher e literatura.

MÔNICA RAISA SCHPUN (org.). Gênero sem fronteiras:
oito olhares sobre mulheres e relações de gênero.

JOANA MARIA PEDRO & MIRIAM PILLAR GROSSI
(orgs.). Masculino, Feminino, Plural: Gênero na Inter-
disciplinaridade.

ALCIONE LEITE DA SILVA, MARA COELHO DE SOUZA
LAGO E TÂNIA REGINA OLIVEIRA RAMOS (orgs.). Falas
de gênero: teorias, análises, leituras.

JOAN W. SCOTT. A cidadã paradoxal: as feministas fran-
cesas e os direitos do homem. Trad. Élvio A. Funck.
Apres. Miriam P. Grossi.

JUNE E. HAHNER. Emancipação do sexo feminino: a
luta pelos direitos da mulher no Brasil 1850-1940.
Trad. Eliane Tejera Lisboa. Apres. Joana Maria Pedro.

DÉBORA R. S. FERREIRA. Pilares narrativos: a
construção do eu e da nação na prosa de oito roman-
cistas brasileiras. Apresentação Susan C. Quinlan.

ZAHIDÉ LUPINACCI MUZART (org.). Escritoras brasilei-
ras do século XIX, Volume II. Apresentação Nádia
Battella Gotlib.

Adriano Henrique Nuernberg
Cristina Tavares da Costa Rocha,
Eduardo Steindorf Saraiva
Elisete Schwade
Jules Falquet
Julio Assis Simões
Luiz Fernando Neves Córdoba
Mara Coelho de Souza Lago
Miriam Adelman
Miriam Pillar Grossi
Mônica Tarducci
Myriam Aldana Santin
Nádia T. Covolan
Olga Regina Zigelli Garcia
Sandra Lassak
Susana Rostagnol
Tito Sena

ISBN 85-86501-39-5