

3. Essa menina mulher da pele preta

Aqui nasce a mulher negra que aos poucos, num processo desafiador, vai construindo sua identidade. Nasce invisível e assim permanece até renascer. Descobrir-se mulher negra significa em um primeiro momento a negação e o processo de embranquecimento. É um aproximar-se da cultura branca para negar a negritude.

Da rejeição à afirmação da própria cor constrói-se com frequência o histórico da(s) mulher(es) negra(s). A estética, através da manipulação do cabelo, é apresentada neste capítulo como um momento importante na vida das mulheres negras.

A interseccionalidade da raça e da orientação sexual em algumas circunstâncias aparece como desafios, uma vez que, a mulher demonstre pouca feminilidade e a cor da sua pele mais escura.

3.1 De simplesmente mulher para Mulher Negra: o nascimento

A experiência interior de uma mulher negra, por razões sociais, nenhuma mulher branca ou homem, mesmo negro, tem (Mott, 1990).

“Eu descobri que era negra quando eu descobri que eu não era morena...”
A fala proferida por Azaracá não é uma exceção, ela se torna comum no universo familiar de meninas negras e mais incisivamente naquelas cuja pigmentação da pele é mais clara.

Recordo quando minha prima, de pele mais negra, aos seis anos de idade iniciou sua vida escolar. Não sei bem como era composta a classe escolar dela, mas certo dia ao chegar em casa, ela viu o avô que pintava as paredes da

sala de tinta branca e pediu que ele a pintasse da mesma cor. Em outras circunstâncias, a avó sempre dizia que ela era “moreninha”.

Como bem lembra Santos (2007) a palavra “negro” estava atribuída ao escravizado e servia para estigmatizar, para humilhar, para demonstrar a todo momento o *status* de inferioridade a pessoa a quem lhe era conferida.

O termo “moreninho”, quer dizer que o outro, não sendo tão escuro, merece uma consideração melhor. Essa situação espelha a ideologia do embranquecimento (...) Sintetizando, o racismo no Brasil prega (sem fazer estardalhaço) que quanto mais claro, melhor (Santos, 2007, p. 34).

Ratts & Rios (2010) aprofundam esta reflexão apropriando as considerações de estudiosos da linguagem sobre os processos de supressão ou substituição de termos:

A troca de um termo por outro, como fazemos ao chamar alguém de moreno ou morena, em vez de negro ou negra, é um ato comunicacional de uma grande importância. Basta lembrarmos que na música popular brasileira existem inúmeras canções elogiando a morena e o moreno, e poucas que ressaltam a negra e o negro (Ratts & Rios, 2010, p. 75).

Essa transferência da negritude para uma identidade miscigenada, que se aproxima cada vez mais do branco/a, enfatiza a elevação de lugar de poder à medida em que “se clareia”. Em 1976, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) colocou, pela primeira vez, a categoria “parda” nas denominações de pertença racial, na Pesquisa Nacional de Domicílios (PNAD). O que se observou anteriormente foi que os brasileiros, quando livres para se autodefinirem em termos raciais, atribuíram-se 135 cores diferentes. O termo “pardo” estava destinado a todos os não-brancos, que não se percebessem como negros, amarelos ou indígenas. É interessante percebermos o jogo sutil que se esconde no racismo e na negação racial, pois o significado e a intenção da fala não mudam as condições do negro/a de pigmentação mais escura na sociedade.

As teorias racistas estão associadas à escravidão, mas a estrutura do seu discurso e prática, com base em uma suposta inferioridade biológica, ganha força no pós-Abolição. Até os anos 1930 do século XX, a sociedade brasileira foi tomada pela ideologia do embranquecimento. Tal ideologia era uma forma de conciliar a crença na superioridade branca com a busca progressiva do desaparecimento do negro. A partir da década de 1930 emergiu um pensamento

racial que destacava a posição positiva da mestiçagem, “contudo, estereótipos e preconceitos raciais continuariam atuantes na sociedade brasileira, intervindo no processo de competição social e de acesso às oportunidades, restringindo o lugar social do negro” (Jaccoud, 2008, p. 52). Essa configuração de lugares sociais e raça terá uma forte implicância no sujeito “mulher negra” dentro da sociedade, na relação com o sexo oposto e na construção da identidade.

A construção hierárquica do gênero e da raça tende a empurrar a mulher negra para um local de inferiorização perante o homem branco, a mulher branca e o homem negro:

Há um contingente de mulheres negras que não têm com quem se casar. Como os negros branqueados pelo dinheiro se casaram e ainda se casam com brancas, em função de uma equalização das discriminações sofridas, de um lado, pelos negros, de outro, pelas mulheres brancas, em função do seu sexo, não há como se estabelecer tal igualdade entre mulheres negras e homens brancos, pois estes são “superiores” pela cor de sua pele e pela textura de seus cabelos, sendo “superiores” também em razão de seu sexo. Na ordem patriarcal de gênero, o branco encontra sua segunda vantagem. Caso seja rico, encontra sua terceira vantagem, o que mostra que o poder é macho, branco e, de preferência, heterossexual (Saffioti, 2004, p. 31).

Ocorre que há um modelo universal humano que será o determinante e nele encontraremos no topo o masculino e branco. No cotidiano da sociedade que é marcada pela forte presença das múltiplas identidades — entendida aqui como um campo de tensão e poder — aquelas que se “desviam” da lógica socialmente construída para os seus respectivos sujeitos tendem a distanciar-se da condição e dignidade humana. Desse modo, a mulher negra e lésbica infringe essa regra do domínio patriarcal, da exposição racial e do legado heteronormativo.

As quatro colaboradoras desta pesquisa, que narraram suas histórias, fazem essa intersecção entre o gênero, a raça e a orientação sexual, construindo essa passagem de saída de um lugar para a tomada de posse de outro. Nesta perspectiva, estou chamando de “nascimento” esse processo de revelação e pertencimento racial dessa mulher.

A frase célebre de Simone de Beauvoir (1949): “não se nasce mulher, tornar-se”, revela uma trajetória e um projeto político de construção de identidades de resistências (Castells, 1999), em um momento em que se rompe com as “naturalizações” impostas:

Toda a minha família é branca. E aí quando eu entro para a faculdade e começo a fazer Serviço Social, aí a coisa acontece. Eu sabia que eu era eu. Mas passar a discutir sobre raça, sobre etnia, sobre território negro, sobre formação de identidade negra, se dá em 1996, assim que eu entro na UFRJ. Aí, essa sensação de pertencimento... Eu não preciso alisar o meu cabelo, porque o meu cabelo não é ruim, esse cabelo faz parte da minha identidade de ser. Porque não adianta eu ter esse cabelo liso, porque eu não vou ser branca nunca. Aí o meu processo de “ser negra”, [como Simone de Beauvoir “ser mulher”] esse ser negra aflora. Eu devo muito isso a uma professora: Marlise Vinagre, que a gente discutiu muito sobre a formação de identidade e eu me apaixonei por esse processo de formação de identidade (Dandalunda, 09/09/2010).

Dandalunda conta que ao ingressar num grupo de pesquisa da universidade, que tinha como objeto de estudo o conhecimento dos territórios negros, as organizações e manifestações dessa cultura, ocorreu uma aproximação com a história e a origem de sua identidade, pois lembrando Milton Santos “a territorialidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” (Santos, 2006, p. 14). O despertar desta pertença se dá com a valorização do ser negro(a) a partir do conhecimento da sua própria história e superação dos valores negativos a ela atribuídos:

No momento em que a maioria dos afrodescendentes puderem transformar sentimentos de vergonha, de medo, de inferioridade por outros como orgulho de sua ancestralidade, por mais fragmentada que a mesma se apresente, veremos possibilidades da ocorrência de mudanças de visões sobre o negro no imaginário social, a partir dos próprios negros (André, 2008, p. 56).

Para Ilmar, a questão racial sempre foi muito presente e vista “com naturalidade” por ela. Filha e neta de mulheres empregadas domésticas, em um contexto histórico de recriação do regime escravocrata na relação patrão/empregada, ela conta que sempre soube ser uma menina negra criada na casa de brancos: “não era uma consciência racial sistematizada, mas é uma consciência racial pelos hábitos de vida... pela vivência negra” (Ilmar, 25/10/2010). O espaço universitário aqui, também se apoiará como referência e campo de afirmação da identidade racial: “Eu entrei para a faculdade em 1972 e aí a consciência negra foi se formando...” (Ilmar, 25/10/2010). É interessante esclarecer que essa apropriação da identidade, na maior parte das vezes, não aconteceu pelas vias formais da educação. O despertar dessa consciência e pertencimento racial se pauta na participação em movimentos sociais e no encontro com outros “iguais”. Mas o que pode ser dito, é que a universidade cria as condições para estes encontros.

Nascimento (2002) evidencia que a primazia da questão da identidade fundamenta-se na função que desempenha para as populações excluídas, pois na maioria das vezes, a razão dominante, não reconhece a diferença ou não lhe atribui importância.

Tendo em vista, a construção da identidade como matéria-prima para marcar trajetórias específicas de sujeitos dentro de um contexto sociocultural, Castells (1999, p. 24) contribui um paradigma composto por três formas da construção da identidade:

- A primeira, a *identidade legitimadora* que se constitui através das instituições dominantes da sociedade, no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais;
- A segunda, a *identidade de resistência*, que dá origem as formas de resistência coletiva diante de uma opressão. Provavelmente, é o tipo mais importante na construção da identidade dentro de uma sociedade. Nela os atores que se encontram em condições estigmatizadas e/ou desvalorizadas pela lógica da dominação, constroem mecanismos de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, e
- A terceira, a *identidade de projeto* ocorre quando os atores/atrizes sociais, ao criarem uma nova identidade capaz de reformular sua inserção na sociedade, procuram transformar toda a estrutura social articulando-se com outras redes identitárias.

Na fala de nossas entrevistadas, foi possível perceber que a participação no movimento negro — assimilado como um espaço de resistência — e a vivência na universidade — enquanto campo de organização e de negociações políticas — foram alicerces importante para a tomada de consciência crítica e compreensão da dinâmica social e política em relação à questão racial e a identidade negra.

Neusa de Xangô, por ter a pele mais clara, esteve em uma certa “zona de conforto” até se deparar com a realidade, onde sua cor, mesmo sendo mais clara, demarcaria a negritude explícita de um universo branco:

Minha mãe era empregada doméstica, eu fui criada com famílias brancas, mas eu escapei também porque eu era a mulatinha, a moreninha. Ninguém nunca me chamou de “macaca”. Minha mãe era bem negra, às vezes eu conversava e ela olhava para mim e dizia: — Ah! Eu queria tanto que voce fosse mais pretinha! Eu só fui perceber essa coisa de diferente quando eu tinha dez anos. Uma vez eu fui em um clube brincar carnaval infantil e eu entrei e minha mãe não entrou, mas eu

não me toquei. Ela dizia: “mamãe não pode ir aí não, entra só você (...)” Eu nunca associei porque minha mãe não podia entrar... para mim ela não queria. Aí ela disse: — Lá não entra preto.. Aí eu pensei: — Ainda bem que eu não sou preta, né? [Risos]. Lá estava bom, eu entrava em todos os lugares, enfim... Para mim estava ótimo não ser preta. Mais tarde eu vou perceber mais essa questão racial de perto no ginásio. Eu estava no ginásio e aí sim era um colégio onde era todo mundo branco. Tinha duas ou três negras lá e eu era uma delas. Aí eu era negra, entendeu? Porque eu não estava dentro do padrão das outras meninas que eram meninas brancas, de classe média e alta. Aí quando eu percebi a questão racial ali dentro, minha mãe começou a falar: — Cuidado, porque qualquer coisa, você pode ser expulsa! —Cuidado, porque voce é a negra da escola.. Ali a negra acordou! A neguinha que tinha dentro de mim, entendeu? (Neusa de Xangô, 10/09/2010).

A fala da entrevistada é relevante para entendermos a relação de forças dentro de espaços distintos nos quais, algumas vezes o fenótipo é fator vantajoso e negociável e, em outros espaços a mesma condição não se repete. Se descobrir negra fora do seu “nicho social” para muitas mulheres negras de tez mais clara é o significado de que a “afirmação e o reconhecimento fazem parte de um jogo de espelhos entre pessoas negras em processo de construção de identidade racial” (Ratts & Rios, 2008, p. 70).

3.2 Ser negra e ser lésbica

Resgatando o histórico da movimentação das mulheres, Carneiro (2003) contextualiza esse somatório de movimento e ação que potencializou as demandas das mulheres sendo 80% de suas propostas contempladas na Constituição Federal de 1988, produzindo assim importantes inovações ao se tratar de políticas públicas para mulheres. No que tange à situação da mulher negra, o distanciamento da realidade vivida por esse segmento impulsionou questões específicas, protagonizando assim uma trajetória de lutas e resistências que mudaram o cenário até então constituído.

Werneck (2009) na tentativa de promover uma reflexão dinâmica em torno da mulher negra e suas estratégias contra o racismo e o sexismo — luta essa que vem de longos tempos — nos aproxima dessa mulher como sujeitos identitários e políticos. Essa construção vem se dando a partir de uma

articulação de heterogeneidades, resultantes de demandas históricas, políticas, culturais e de enfrentamento de condições adversas. Frente a esses cenários, não podemos falar de “mulher negra” num modelo que globaliza esse sujeito tão diverso. As especificidades que ora se aproximam, ora se distanciam nesse universo tão singular das “mulheres negras” implicam numa diferenciação local, de raça, de orientação sexual, econômica, religiosa e tantos outros desdobramentos. A autora traz para a esfera pública a luta e a resistência dessas mulheres a partir do feminismo e do racismo patriarcal. A diferença que os processos de singularização que as mulheres negras produziram, implica numa diferenciação que denuncia e recusa as condições de privilégio e de poder que desnivela gênero e raça na representação do homem e da mulher brancos e do homem negro.

Nesse mesmo propósito, a partir do cenário dos movimentos negro e feminista, Ribeiro (1995) resgata a participação das mulheres negras em ambos os movimentos desmistificando a suposta igualdade entre as mulheres, que colocou as negras como sujeitos implícitos. A crítica das mulheres negras tidas inicialmente como radicais se tornaram alavancas de mudanças e de organização das próprias mulheres negras.

Identificar-se como uma mulher negra lésbica é saber que sua identidade significa o enfrentamento de uma opressão que envolve ao menos dois estigmas: a negritude e a lesbianidade (Oliveira, 2007). Esta autora nos ajuda a perceber que a forma como a homossexualidade é vivenciada tem a ver com o modo como a raça, a religião, o gênero, a cultura, a família, a geração e a estética são experimentadas.

O Dossiê da Saúde de Mulheres Lésbicas nos ajuda a perceber que há certo consenso em torno de que a "orientação sexual" poderia ser descrita como constituída por, pelo menos, três dimensões: comportamental, desejo/atração e identidade, que não necessariamente caminham da mesma maneira e na mesma direção.

Sabemos que a família é o primeiro espaço de tensão e opressão quando se trata de uma sexualidade que foge das práticas heterossexuais. Neste sentido, “a afirmação da sexualidade feminina, da homossexualidade de homens e mulheres e da sexualidade eletiva tornam a distância entre o desejo das pessoas e a família cada vez maior” (Castells, 1999, p. 271). No caso das mulheres, todas são criadas e educadas para serem boas esposas, boas mães, boas condutoras de um lar. Ao se tratar da menina/mulher negra, permeia-se um

imaginário onde elas são vistas como “as boas de cama, mesa e parideiras”, e regidas por uma hipersexualização.

A construção histórica da imagem da mulher negra relacionada ao exótico e sexual, Carneiro (2000) afirma que essa estereotipação ainda não foi superada no imaginário social. Hooks (1995, p. 469) também afirma que a imagem das mulheres negras, mais que as brancas, foram historicamente construídas numa expressão altamente heteronormativa.

Perguntamos às entrevistadas como aconteceu o momento da percepção de interesses afetivos e sexuais por pessoas do mesmo sexo e quais foram os impactos familiares. Apesar de todas nascerem num contexto familiar predominantemente heterossexual, três delas disseram que sempre se sentiram “lésbicas”. Apenas uma relatou que não pensava num primeiro momento da vida nessa possibilidade. Não podemos afirmar em nenhuma hipótese que é na adolescência, ou em outra etapa da vida, o marco inicial da lesbianidade, do mesmo modo que os mitos que envolvem tal experiência tenham sustentação. Nos relatos a seguir, destacamos três contextos diferentes que informaram os discursos vinculados à emergência da homossexualidade e o universo particular:

Sempre me senti lésbica, desde que começaram os meus primeiros desejos sexuais, as minhas primeiras atrações, quando começaram os meus primeiros sentimentos de erotismo... Isso aconteceu aos 14 anos, na adolescência, porque foi quando eu tive minha primeira namorada. Naturalmente eu não tinha uma idéia assim ampla e mais forte de que aquilo era realmente lesbianidade ou era uma vivência homoafetiva, mas a minha libido, o meu desejo, o meu afeto sempre foi voltado para mulheres (Inar, 25/10/2010).

Eu não tenho um momento da descoberta, do *insight* assim não... Pode ser que tenha o momento da prática, mas o momento da descoberta não. Nasci heterossexual, fui criada no contexto da heterossexualidade, nem sabia o que era isso, era uma outra época. Eu tive uns namoradinhos... Uma vez eu fiquei com uma companheira num lugar bonito, eu tocava violão e cantava e aí rolou uns agrados assim. Aí eu cheguei para o namorado e falei. Ele disse: —Não liga não, você não é lésbica não, você não tem nada a ver com mulher não... é que você estava num lugar bonito, num dia bonito, com violão e uma bebidinha, você é nova, não se preocupa não. Aí eu fui perceber que desde pequena nunca tive essa idéia de casamento... nunca me vi, sabe aquele sonho de toda menina de entrar vestida de noiva, casando? Nunca tive esse sonho na minha vida, aí eu comecei a buscar dentro de mim como era isso (Neusa de Xangô, 25/10/2010).

É interessante notar que, a religião tem um papel significativo frente à construção da vivência da homossexualidade, uma vez que a prática está associada à ideia de pecado e isso tem um impacto na construção de uma identidade homossexual. Para Zucco; Machado & Piccolo (2008, p. 200) as diferentes doutrinas religiosas e suas lideranças influenciam nas distintas esferas

da vida social de forma estratégica, como portadora de uma moral e de uma “verdade” eclesial:

Teoricamente na minha cabeça eu não conseguia me identificar: —Ah, sou lésbica... O que está acontecendo? Eu fui criada na Igreja Católica, batizada, comungada, crismada, participante de grupo de oração, renovação carismática, participei de comunidade de vida, ministério de música tudo que teve na igreja. Eu tive enfiada até o último fio de cabelo e tinha essa coisa do chamado pecado, não é certo e tal... Eu já estava com 22 anos, noiva, com uma casa pronta para praticamente casar (...) Um dia para pegar ônibus, encontrei uma amiga... Eu jamais imaginava que ela era lésbica, porque a gente também tinha aquela visão do estereótipo de que a mulher lésbica era aquela que coçava o saco e cuspiam no chão, jamais se imagina uma mulher lésbica super feminina. A gente saía juntas, conversava sobre religião, conversava sobre um monte de coisas... Aí ela falou: — Eu sou lésbica. Aí um belo dia acabou rolando, eu me apaixonei por ela e eu disse que queria ficar com ela. Em três meses eu larguei o noivo, larguei comunidade de vida, larguei igreja e em seis meses eu já tinha saído de casa fui morar na casa dela e a minha descoberta foi mais ou menos desse jeito. Oficialmente com 22 anos o vulcão entrou em erupção! (Dandalunda, 09/09/2010).

Na fala de Azaracá a experiência lésbica e a religião traduz um significado diferente através da contradição pecado/prazer. O ingresso na obra e a adesão aos valores religiosos ensejam a necessidade de libertação no âmbito da sexualidade. A prática sexual com pessoa do mesmo sexo é significada como problemática, situação que leva à intensificação do vínculo religioso, na busca de cura no âmbito da sexualidade (Natividade, 2005, p. 254).

Eu sempre fui lésbica. Eu não sabia qual era o nome certo. Minha mãe foi quem me despertou. Foi ela quem fez eu saber que eu era mesmo... porque ela começou a me pressionar, me colocou num Colégio de Irmãs e foi sempre a bênção que ela me deu, né? Porque foi lá que as irmãs começaram a passar a mão no meu peito, nas minhas pernas... (Azaracá, 25/10/2010).

Durante a entrevista, perguntamos às colaboradoras como foi a relação delas com a família, uma vez que as famílias de origem, de um modo geral, operam com a crença da heterossexualidade como única possibilidade existente.

A relação de sexualidade com família sempre foi muito complicada... de minha mãe me ameaçar, de eu ter saído de casa por conta da orientação sexual. Eu fui embora para São Paulo e aí eu começo na militância, começo a trabalhar e eu penso assim... que a relação com a família só melhorou um pouco depois dos 40 anos. Minha mãe é muito gaiata como eu, né? Ao ponto dela falar que se eu aparecesse na TV Globo que ela se suicidaria... [Risos] Aí numa dessas vezes que ela não cumpriu com alguns acordo entre nós, então eu liguei para o fantástico e falei: —Olha, aquela entrevista que vocês me pediram eu já vou poder dar... Mas foi depois do meu casamento com Y* que essas coisas melhoraram. Hoje eu entendo que isso é muito da questão de proteção... Até de hermafrodita ela já me chamou, loucura né? (Azaracá, 25/10/2010).

A experiência de Azaracá é algo comum na vida das lésbicas. A família, principalmente as mães, que tendem a fazer uma espécie de “chantagem emocional” com as filhas. O controle do dia-a-dia das meninas lésbicas também é fortemente marcado. É interessante destacar que no relato delas as mães tem uma atitude diferenciada entre a homossexualidade feminina e a masculina, sendo no geral mais tolerantes com esta última. Durante os meses que me inseri no campo de pesquisa, estive em territórios cuja presença feminina era expressiva, conversei com outras mulheres lésbicas informalmente (além das entrevistadas) e observei a partir da fala delas que as mães com frequência não aceitavam ou apresentavam uma grande dificuldade em aceitar a lesbianidade das filhas. O processo de aceitação é em geral muito lento e implica várias perdas dentro de casa, como por exemplo: liberdade, confiança, afetividade, entre outras. Não cabe nessa pesquisa um aprofundamento maior dessa tríade mãe/filha/lesbianidade, mas como hipótese, acreditamos que a postura das mães advém da formação cultural.

Em um depoimento dado por Azaracá para a construção de um documentário sobre lésbicas, sua fala foi marcante quando contou que, ainda jovem, sua mãe a comparou com a cantora Araci de Almeida. A mãe mostrava o “antes e o depois” da artista, fazendo um comparativo depreciativo entre a feminilidade inicial e a masculinidade posterior. No imaginário coletivo, a marca da lesbianidade está nos trajes e comportamentos semelhantes aos dos homens.

O depoimento de Ilnar revela a importância de construir uma vida independente para que a homossexualidade não se torne como pauta constante nos assuntos familiares:

Eu ia para a casa da minha namorada toda à tarde. Aí veio logo aquela suspeita, foram falar com minha mãe que eu vivia na casa da menina, aquela coisa toda... Eu sempre fui muito independente, porque eu fui criada em casa de família (...). Eu menstruei muito tarde e aí começaram: —Olha, essa menina é João... essa menina é menino... Eu não fui muito questionada em relação a isso porque eu sempre fui muito independente, sempre tive minha mãe como minha dependente e ela não tinha espaço para estar questionando (Ilnar, 25/10/2010).

A fala de Ilnar remete à questão econômica. A revista **Época** de agosto de 2002 publicou uma reportagem sobre lésbicas e no seu conteúdo abordava a questão da “saída do armário” (exposição pública da homossexualidade) das mulheres hoje, muito mais expressiva do que anos atrás. Um dos condicionantes

desse “assumir-se” está vinculado à questão da independência financeira. Segundo a revista “as meninas ganharam passaporte para sair do armário quando começaram a viver da própria renda” (Época, 19/08/2002, p. 61). Esta é certamente uma componente importante para quaisquer questões relativas ao relacionamento entre pais e filhos.

Até aqui estamos trazendo algumas questões que são supostamente comuns no cotidiano de quase todas as lésbicas. Entretanto, ao abrirmos o leque do universo lésbico encontramos a diversidade dentro da diversidade. Para o nosso interesse de pesquisa, nos concentramos em algumas mulheres que vivem na intersecção entre a lesbianidade e a negritude.

“Falar de lesbianidade e negritude é dar expressão ao nosso corpo, percebemos a nossa sensibilidade, a nossa vulnerabilidade, a nossa transcendência”. Essa reflexão, proferida pelo Coletivo de Lésbicas Negras Feministas (CANDACES) sintetiza como as mulheres negras lésbicas vêm se expressando politicamente no contexto brasileiro.

Segundo Crenshaw (2002, p. 174), há um reconhecimento crescente de que o tratamento simultâneo das várias “diferenças” que caracterizam os problemas e dificuldades de diferentes grupos de mulheres pode operar no sentido de obscurecer ou de negar a proteção aos direitos humanos que todas as mulheres deveriam ter.

Para Brah (2006), as interconexões entre o racismo, classe, gênero, sexualidade se estruturam em condições históricas que conduzem à vulnerabilidade de grupos específicos. As interseccionalidades são formas de capturar as consequências entre duas ou mais formas de subordinação como sexismo, racismo, patriarcalismo.

As entrevistadas mostraram, através de suas experiências, as dificuldades de serem lésbica e negra dentro do movimento feminista, dentro das instituições LGBT e conviver hoje com a realidade dessas duas identidades.

A experiência de Dandalunda propõe problematizar até que ponto as mulheres lésbicas estão submetidas ao mesmo tipo de opressão:

Eu sofri isso aqui porque, quando a coordenadora saiu, várias mulheres brancas começaram a pular não para preencherem a vaga de assistente, porque legalmente quando o presidente sai é o vice quem assume. Esse é o normal das coisas, mas não: elas começaram a brigar para assumir o papel de coordenação, o posto. Tanto que uma delas disse que ia assumir e teve uma discussão de coordenação que disse que não e quem coordenaria seria eu e se ela quisesse

seria assistente, aí ela não quis. Ela disse: “Não, assistente eu não quero!” Aí é isso, como uma branca de olhos verdes vai ser assistente de uma negra?!? Como eu uma branca de olho verde vai ser assistente daquela que eu considero inferior a mim? (Dandalunda, 09/09/2010).

Durante sua pesquisa sobre organizações de lésbicas negras no Rio de Janeiro, Santos identificou os meandros desta forma de preconceito ao dizer que ele “se expressa através da pluralidade de linguagens, no plano simbólico e das práticas sociais, muitas vezes carregadas de sutilezas e ambiguidades de grande complexidade” (Santos, 2006, p. 105).

Ao falar da mulher negra, González (1984) trouxe grandes contribuições ao considerar a luta de todas como lutas históricas. Incluiu os/as homossexuais como parte dessas “minorias silenciadas” e que vieram conquistando esse direito de discutir em congressos suas especificidades. Em relação às mulheres negras diz:

... muitas vezes éramos consideradas agressivas e não-femininas porque sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa (González, 1984, p. 9).

A luta das mulheres negras e lésbicas dentro do movimento feminista e do movimento negro apontavam em ambos mecanismos de dominação de outras minorias. Entendendo assim que, no movimento feminista, as mulheres negras depararam-se com o racismo e no movimento negro as mulheres negras lésbicas depararam-se com o machismo. Uma das falas de Neusa expressa essa percepção:

Eu comecei a fazer parte do movimento de mulheres negras, mas dentro do movimento de mulheres negras, dentro do movimento negro para mim tinha uma questão que não estava resolvida que era sempre vista de maneira torta, por sermos lésbicas e eu sempre fui uma pessoa totalmente visível. Nunca fiz questão de ficar na invisibilidade e isso ataçava muito algumas pessoas e dentro do movimento de mulheres negras (...) Dentro do grupo de mulheres negras, do movimento negro, a gente sempre puxou a questão... Eu, mais outras companheiras um pouco mais audaciosas... Éramos chamadas de tudo o que você possa imaginar na vida! (Neusa de Xangô, 10/09/2010).

Oliveira (2007) destaca que os debates relacionados ao cruzamento entre gênero, raça e orientação sexual contribuíram para o surgimento dos feminismos negro e lésbico. Contudo, as mulheres negras lésbicas vêm expressando ao longo das décadas que as práticas opressivas estão contidas nos dois

movimentos: negro e feminista. Atualmente, o debate em torno dessas questões tem crescido através de ONGs lésbicas, ou mistas, que inserem nas suas propostas políticas e de atuação questões voltadas para a população negra LGBT, como também na criação da Rede Nacional de Lésbicas Negras também denominada Rede Afro LGBT e o Coletivo Nacional de Lésbicas Negras – CANDACES BR.

A Rede surgiu como uma iniciativa de ativistas negros e negras LGBT em fortalecer a autoestima e cidadania desse segmento e promover da igualdade racial e luta contra toda e qualquer forma de racismo, preconceito, discriminação e violência por causa da orientação sexual, identidade de gênero e étnico racial. A ideia inicial aconteceu ainda em 2003 dentro de um encontro LGBT em Manaus após discussões em torno das questões afrodescendentes. Nos dias 07 e 08 de novembro de 2005, aconteceu em Brasília o I Encontro Nacional de Ativistas Afrodescendentes. Esse encontro constituiu-se como pioneiro, pois “pois nunca homossexuais negras/os se reuniram, em nível nacional, para pautar reivindicações e discutir políticas Públicas e de enfrentamento a toda forma de opressão e exclusão da comunidade LGBT negra”²⁶.

Seguindo essa pauta, em 2007 no VII Encontro de Lésbicas Latino-americanas e Caribenhas, em Santiago-Chile, surgiu o debate sobre as questões das lésbicas negras dentro movimento de mulheres negras, bem como as fronteiras preconceituosas e lesbofóbicas dentro do movimento negro. Dessa reflexão criou-se o Coletivo de Lésbicas Negras Feministas Autônomas – CANDACES BR, buscando combater todas as formas de violência nos pilares do racismo, feminismo e classe e lutando pela inclusão social de lésbicas negras.

Em virtude desses condicionantes calcados no tripé mulher-negra-lésbica, não deixa de ser curioso questionarmos as diferenciações ou similaridades que essas três identidades que são confluentes numa interseccionalidade social provocam. Com base nesse diálogo, buscamos saber se é possível pensar em identidades com pesos diferenciados. Dandalunda é enfática ao dizer: “Ser mulher e ser negra está no mesmo patamar porque ser lésbica você pode esconder e ser mulher e ser negra não!”

Essa afirmação de Dandalunda em certas circunstâncias é muito difundida e tende a generalizar-se. Os fatores raciais e de orientação sexual, por exemplo,

²⁶ <http://redeafrolgbt.blogspot.com/2008/03/historico-da-rede-afro-lgbt.html>. Acesso em 21/03/2011.

se apresentarão de modo distinto entre sujeitos e espaços sociais. A fala abaixo expressa esse entendimento:

Eu acho que pesa muito mais em algumas questões você ser negra. Questão de acesso e negra com agravante: cor de pele. A gente sabe que o racismo ele é mais contundente: quanto mais preta for a sua negritude... e a lesbianidade, a gente sabe que pesa mais quanto mais masculina você se apresenta dentro de uma sociedade heterossexista. Você não é excluída do seu núcleo familiar por ser negra, você pode ser excluída dentro da sua escola, mas não é expulsa por ser negra, você não é expulsa no seu templo de adoração por ser negra, então dependendo do contexto, lesbianidade pesa muito mais nas questões das exclusões e da negritude em relação aos afetos (Azaracá, 25/10/2010).

Almeida (2008, p. 242), discorrendo sobre a lésbica numa perspectiva racial, considera que, para quem já vive a estigmatização racial, é mais difícil mostrar a identidade lésbica. O caminho inverso também é sugerido, porém de forma minoritária: quanto mais identidades estigmatizadas maior seria a disposição de “assumi-las” como base da luta por uma sociedade diferente.

Estamos diante de duas questões bastante complexas desse processo de assumir alguma das identidades aqui listadas. Por ambas trazerem um peso social que determina posições e dinâmicas de preconceitos e discriminações afirmar uma identidade e escamotear a outra são estratégias acionadas em contextos diferenciados. Quero dizer com isso que, talvez uma mulher negra lésbica que não frequente grupos e ONGs lésbicas, considere como mais estratégico evidenciar mais a questão racial que a de orientação sexual. Presumivelmente, a militância colabora para a superação de alguns desafios, como sugere o autor acima citado.

No entanto, as experiências negativas relacionadas a cada uma destas identidades podem se alternar ao longo de períodos de tempos curtos e até no mesmo espaço social, relacionando-se a determinadas performances denunciadoras:

No mesmo dia pode pesar mais para você ser lésbica do que ser negra e vice-versa. Então não se pode assim afirmar o que pesa mais: ser lésbica ou ser negra. Se você entra numa loja ou está num restaurante, naquele momento que você está ali, pesa mais a sua negritude, mas se você negra está com sua companheira e está de mãos dadas com ela, naquele momento pesa mais você ser lésbica (Ilnar, 25/10/2010).

Concluo que, apesar das opiniões em alguns momentos não se coadunarem, entendo que para algumas delas, os signos corporais determinarão um peso maior ao se tratar da orientação sexual, em outras, a cor “que não pode

ser camuflada” designará um outro lugar para essa mulher. No entanto, não desconsido que haja uma vulnerabilidade maior, ao levarmos em consideração que a mulher negra lésbica, cuja biologia e estereótipo sinalizarem negritude e masculinidade juntas, se torne alvo de menor aceitação social. Entre esses pesos e medidas, o velho questionamento:

— Além de preta ainda é sapatão?

3.3

A saga do cabelo: da rejeição à afirmação da(s) identidade(s)

“Nega do cabelo duro, que não gosta de pentear, quando passa na baixa do tubo o negão começa a gritar...” O trecho da música que fez muito sucesso na voz do cantor baiano Luiz Caldas no início da década de 1990 caracteriza a estética “não bela” da mulher negra. Sendo lésbica ou não, o cabelo é o elemento principal na construção da identidade da mulher negra. Em contraposição a esse processo de afirmação da identidade, os cabelos que se aproximam cada vez mais da negritude são envoltos em uma verdadeira “guerra capilar”. Idealizado diariamente através de propagandas publicitárias que exibem o padrão de cabelo ideal desejado por todas as mulheres, o racismo sutilmente define o perfil da “boa aparência”.

Esse processo conflituoso de rejeição à aceitação da mulher negra em relação ao seu corpo e a seu cabelo compreende que:

Esse reconhecimento, porém, não é suficiente para uma total afirmação desses sujeitos conquanto negros, o que significa aceitar, gostar e curtir o corpo, a cor da pele e o tipo de cabelo que possuem. Esses sujeitos convivem com um olhar social, construído historicamente, que os compara com o padrão estético branco, ainda considerado o ideal. Ao fazer essa comparação, a sociedade brasileira constrói uma hierarquia em termos étnicos e estéticos, minimizando e desprezando os negros por considerá-los distantes do padrão ideal (Gomes, 2008, p. 127).

Carolina Pedroso²⁷ inicia seu artigo a respeito da mulher negra no Uruguai no campo da beleza e da estética, descrevendo minuciosamente o processo de embelezamento de seus cabelos:

Fueron três los días de trabajo árduo para poder finalmente trenzar mis cabellos. Destrenzar, desenredar, desenredar, desenredar, volver a trenzar. No hay masaje que pague el dolor de espalda, de brazos y de cuero cabelludo, aunque la comodidad y el estar siempre espléndida por un buen tiempo, compensa. Muchos y muchas de ustedes tal vez no comprendam a que me refiero concretamente, sin embargo, tengo la convicción de que muchas mujeres negras, sí lo saben.

Para nós mulheres negras é interessante refletirmos a partir da estética do cabelo, uma vez que a nossa identidade racial começa ainda na primeira infância, quando pequeninas já somos premiadas com os estigmas que caracterizarão nossos cabelos.

Gislene Santos (2004) na sua dissertação “Mulher Negra, Homem Branco” diz que a dupla discriminação implica nesse processo de afirmação da identidade:

A criança negra, a menina negra, vive constantes situações em que sua beleza é negada e em que é desvalorizada e em que é desumanizada. Essa violência que marca o período de formação da personalidade feminina, marca também todo o processo de identificação desse ser como mulher (Santos, 2004, p. 60).

Ressalto a estética por dois motivos. Primeiro, o cabelo apareceu na fala de todas as entrevistadas ao abordar a questão da identidade racial. Percebemos que na passagem de “mulher” para a “mulher negra”, a estética na configuração do cabelo tem uma função fundamental nesse processo de emancipação do corpo. Segundo, a estética passa também pelo universo da homossexualidade. No caso das mulheres lésbicas, há uma construção de estereótipos associados à homossexualidade feminina. Em geral, ainda faz parte do imaginário social da “mulher lésbica” uma *performance* plenamente masculinizada, traduzida não somente no vestuário masculino, mas nos cabelos —curtíssimos e sem grandes cuidados— e na postura corporal que aparentemente distancia-se da construção do feminino.

Os relatos e as experiências em torno da estética do cabelo das nossas entrevistadas foram muito significativos para pensarmos os significados sociais a respeito da mulher negra lésbica. A nossa proposta de pesquisa não buscava discorrer sobre as performances do corpo e as representações em torno deste,

²⁷ Pesquisadora associada à Equipe de “Investigación Etnia Y Salud” da Faculdade de Psicologia, da Universidade da República do Uruguai.

mas o trabalho de campo muito me instigou a refletir, ainda que de forma limitada, sobre a negação e a afirmação da identidade na perspectiva de alguns traços estéticos. Em se tratando de mulher negra, todas nós sabemos que nossos cabelos marcam a nossa negritude ou o mascaramento da mesma. Quanto mais longos e mais lisos os cabelos se apresentam, mais se destaca a ideia da feminilidade e beleza; do mesmo modo, também sabemos que no senso comum cabelos curtos e pouca vaidade são associados às lésbicas. Esses condicionantes, tanto para negras como para lésbicas implicam em lugares sociais inferiores marcados pelo racismo e lesbofobia: “nossos corpos constituem culturalmente uma referência que ancora as identidades” (Louro *apud* Ribeiros *et al.*, 2009, p. 202).

Queremos considerar que a estética e manipulação do cabelo (Lucinda 2004; Gomes 2002; Hooks 2005) e/ou do corpo como um todo (Almeida 2008; Facchini 2008) nos ajudam a problematizar o processo de colonização/descolonização do corpo através da padronização branca e heterossexual. Com isso, é importante sublinhar que cabelo e corpo não estão em situações opostas, pelo contrário, se complementam na construção de uma identidade de resistência.

Diante de todas as entrevistadas, muito chamou minha atenção a codificação da negritude de cada uma, ora através dos cabelos, ora das vestimentas. Esse processo aglutinado com a consciência de pertença racial busquei denominá-lo afetuosamente de “Saga do Cabelo” fazendo referência a um longo e movimentado processo de rejeição até o auto reconhecimento e aceitação. Podemos reconhecê-lo na narrativa abaixo:

Eu sempre me entendi como negra, mas tinha aquela coisa do alisar o cabelo. Eu me lembro que minha mãe passava banha de porco pra pentear o cabelo [misericórdia! Era terrível! – risos] e aí fazia dois Mickey Mouse [penteados onde se divide o cabelo ao meio e fica um amarrado de cabelo de cada lado]. Aí eu passei pelo processo do ferro quente, *henê*, wellin [alisante], depois aqueles alisamentos de salão que fedia horrivelmente, até porque se tinha aquela visão de que cabelo bom era o cabelo liso... Eu me lembro que eu alisava o cabelo, depois usava *bob* pra ficar com uns cachos e depois o famoso permanente afro e aí eu passei a fazer o permanente afro durante muitos anos, aí já soltava mais os cachos já era uma coisa mais natural, até que eu passei a cerca de dois anos a adotar as tranças *nagô*.. conheci as tranças *nagô* e amei porque eu faço o que eu quero com o cabelo, estou sempre bonita. Eu sempre soube que era negra, passei por esse processo de embranquecimento capilar, mas é porque você quer parecer a pessoa da moda. Epa, per aí, eu não preciso ter o cabelo liso! Eu preciso ser eu! (Dandalunda, 09/09/2010).

Nessa narrativa de Dandalunda podemos perceber os dois momentos dessa construção da identidade: a negação e, posteriormente, a afirmação. Essa violência estética a qual as mulheres negras se submetem advém de uma representação estético-coletiva que estabelece os perfis socialmente aceitáveis. Ocorre que, em muitas famílias, as meninas ainda na infância já são incentivadas a uma corrida desenfreada na busca de um cabelo ideal. As expressões “cabelo ruim; cabelo duro; cabelo difícil, cabelo Bombril”, “cabelo rebelde” transformam esse estigma associado à cor da pele numa tarefa a ser realizada cotidianamente durante toda (ou quase toda) a vida.

Um sentido semelhante, Azaracá nos conta como observa hoje o processo de outras integrantes da família nessa saga do cabelo. Apesar de ter a pele mais clara e o cabelo não ser “muito crespo” (sic), sua experiência de menina negra não foge à regra do alisamento. Por outro lado, seus traços faciais mais finos inspiram outras meninas a violentar partes do corpo em busca dos traços ideais. Entendemos aqui tais traços como sinônimos da branquitude:

A gente é educada que tem que ter cabelo bom e cabelo bom é cabelo liso e quem tem cabelo liso é branco. Nunca a gente teve cabelo bom igual indígena, né? Nunca a gente teve cabelo bom igual os dálits indianos... a gente só tem cabelo bom igual ao branco opressor e aí eu passei por todo aquele processo de esticar cabelo e como eu tenho nariz afilado as minha primas botavam pregador no nariz pra ficar com o nariz igual ao meu, porque quem tem nariz afilado é branco, né? Desconhecendo o número de africanidades com nariz afilado ou não... Eu tenho uma tia que é irmã da minha mãe mais nova que até hoje ela usa henê e usa daqueles de cozinhar. Então, eu tenho tia que tem aquela tesoura de marcel²⁸... então é um histórico assim que voce vê que é a questão do embranquecimento (Azaracá, 25/10/2010).

Partindo da premissa do embranquecimento *versus* a manipulação capilar, Hooks (2005) nos ajuda a compreender essa relação dominador-dominado a partir do contexto do patriarcado capitalista. A autora vai argumentar que o contexto social e político influencia no costume dos/as negros/as alisarem os cabelos. Para tais fins, essa postura dentro do patriarcado capitalista – contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisar os cabelos – representa “uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa autoestima”.

Ilmar e Neusa usam longas tranças como também Dandalunda. No caso de Ilmar, que também passou pelo processo das tranças na infância, o alisamento e

²⁸ Ferro composto por várias tesouras que são aquecidas em uma temperatura ideal para modelar o cabelo. Pode ser feito de duas formas: com ferros elétricos ou através de uma estufa.

o *black power*²⁹, ela percebe que o estilo de cabelo em alguns espaços e grupos causam certo desconforto aos olhos de quem os vê. O mesmo ocorre com os cabelos no estilo rastafári: "... meu cabelo é rasta... isso também desperta dentro das pessoas o preconceito" (Ilnar, 25/10/2010).

Apesar dos apontamentos em torno do significado da mulher negra cuja expressão primeira na maioria das vezes se revela através da estética do cabelo desencadeando sentimentos de inferioridade, restrições a determinados espaços ou imposições ainda que sutis para distanciar-se cada vez mais das raízes negras e aproximação com o universo branco, observamos que o cabelo também simboliza o despertar dessa consciência crítica e resistência da identidade.

Assim, Lucinda (2005) nos ajuda a entender essa afirmação da identidade, positivando a estética ao dizer que:

A trança tem um fim em si mesmo e, ao mesmo tempo, cumpre um resultado, qual seja: resignificar aquela parte do corpo negro que, depois da pele, é o principal alvo de discriminação: o cabelo. Deste modo, contribui para o empoderamento de sujeitos sociais, mormente mulheres, favorecendo uma auto-estima autêntica e um auto-conceito positivo. Trata-se de uma forma de reinventar o corpo negro (Lucinda, 2005, p.116).

Do mesmo modo, Gomes (2008) apresenta o cabelo como expressão de um conflito no Brasil:

O cabelo do negro na sociedade brasileira expressa o conflito racial vivido por negros e brancos em nosso país. É um conflito coletivo do qual todos participamos. Considerando a construção histórica do racismo brasileiro, no caso dos negros o que difere é que a esse segmento étnico/racial foi relegado estar no pólo daquele que sofre o processo de dominação política, econômica e cultural e ao branco estar no pólo dominante. Essa separação rígida não é aceita passivamente pelos negros. Por isso, práticas políticas são construídas, práticas culturais são reinventadas (Gomes, 2008, p. 21).

Conforme pronunciamos anteriormente que a estética da mulher negra e da mulher lésbica traduzidas nos seus corpos são partes constitutivas da afirmação da identidade política enquanto "mulher negra" e "mulher lésbica", Castells (1999) contribui nessa nossa reflexão ao entender que as identidades constituem fontes de significados para os próprios atores e atrizes e se dá inicialmente por meio de um processo de individuação. Significa com isso dizer que, a afirmação da identidade negra ou lésbica decorre da autoafirmação e

²⁹ Penteados muito populares entre os negros na década de 1960 e 1970. Foi considerado um estilo político pelo movimento de contestação dos negros.

reconhecimento num primeiro estágio, para em seguida, fazer dessa identidade um símbolo político de luta e resistência.

O processo da construção e afirmação da identidade lésbica segundo Almeida & Heilborn (2008), assim como o processo de identidade da mulher negra, implicará numa manipulação da gramática corporal, de modo a traduzir e visibilizar essa mudança no corpo, em ritos de passagem a essa nova identidade.

Proponho aqui pensar esses dois contextos a partir da análise crítica de Fanon (1979) sobre a descolonização do corpo:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a “coisa” colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta (Fanon, 1979, p. 26-27).

Gomide (2007, p. 414) alarga essa compreensão de identidade lésbica, ao intermediar essa discussão com base na concepção de Clarke (1999)³⁰ ao se referir a lésbica como aquela que “descolonizou” o seu corpo. Compreendendo essa descolonização do ponto de vista desses dois autores, atribuímos a esse processo de afirmação da identidade como um movimento de libertação da hegemonia branca e heterossexual. A descolonização pelas vias do corpo na representação da mulher lésbica que rompe com essa imposição heteronormativa e da mulher negra através da estética capilar produz um contra-discurso que anula os “signos colonizadores” e reinventa a experiência de transformação: “... performances de resistências e discursos de resistências são aqueles que se engajam na luta contra hegemônica para desmontar e desconstruir os discursos hegemônicos” (Pinho *apud* Oliveira, 2007, p. 401).

A mulher negra lésbica questiona com sua própria existência discursos construídos durante séculos em torno das mulheres, das negras e das lésbicas. Ela subverte o feminino, rompe com a heteronormatividade e transgredir o espaço determinado à negra numa sociedade racista. Ela desconstrói e ressignifica categorizações e demonstra a possibilidade de resistência e transformação, individual e social, porque sua identidade é construída a partir do

³⁰ Cheryl Clarke “Lesbianism: Na Act of Resistance”. Referência utilizada pela autora.

engajamento na luta contra o racismo, o sexismo e o heterossexismo (Oliveira, 2007, p. 400).

Frente às reflexões produzidas até aqui, esse debate nos ajuda a direcionar o nosso olhar minuciosamente para as demandas das mulheres negras lésbicas através do campo estético. Para além da orientação sexual, a estética corporal que já ocupa um lugar em condições desprivilegiadas se apresenta como uma inadequação. Como uma mulher feminina pode ser lésbica uma vez que já é negra? Por que querer ser lésbica se já é negra? Porque não “tratar” do cabelo e se “vestir” diferente para parecer menos masculina? Se o corpo é local onde guardamos e expressamos os nossos significados, o corpo negro, assim como o corpo lésbico revela objetivos políticos, para além dos sociais e afetivos.