



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PATRÍCIA VILANOVA BECKER

POLÍTICAS DE RESPEITO À DIVERSIDADE SEXUAL E À IGUALDADE DE  
GÊNERO NA INICIATIVA PRIVADA:

Uma análise a partir do projeto Freeda: espaços de diversidade

Brasília

2017

i



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PATRÍCIA VILANOVA BECKER

POLÍTICAS DE RESPEITO À DIVERSIDADE SEXUAL E À IGUALDADE DE  
GÊNERO NA INICIATIVA PRIVADA.

Uma análise a partir do projeto Freeda: espaços de diversidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da  
Universidade de Brasília, sob orientação do professor Dr. José Geraldo de  
Sousa Júnior, como requisito para a obtenção do título de Mestre em  
Direito. Área de concentração: Direito, Estado e Constituição.

Brasília

2017

ii

PATRÍCIA VILANOVA BECKER

POLÍTICAS DE RESPEITO À DIVERSIDADE SEXUAL E À IGUALDADE DE  
GÊNERO NA INICIATIVA PRIVADA:

Uma análise a partir do projeto Freeda: espaços de diversidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, sob orientação da professora Dr. José Geraldo de Sousa Júnior, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Direito, Estado e Constituição

BANCA EXAMINADORA

Presidente: \_\_\_\_\_ Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior – PPG-UnB

Membro: \_\_\_\_\_ Prof. Dra. Bistra Stefanova Apostolova – FD-UnB

Membro: \_\_\_\_\_ Prof. Dr. Antônio Sérgio Escrivão Filho – UnB.

Suplente: \_\_\_\_\_ Prof. Dra. Livia Gimenes Dias da Fonseca – UnB.

Brasília, 14 de novembro de 2017.

Resultado:

*Mesmo quando tudo pede um pouco mais de calma  
Até quando o corpo pede um pouco mais de alma  
A vida não pára  
Enquanto o tempo acelera e pede pressa  
Eu me recuso, faço hora, vou na valsa  
A vida é tão rara  
Lenine*

*Uma flor nasceu na rua, furou o asfalto, o tédio, o nojo e o ódio  
Drummond*

## AGRADECIMENTOS

Quem sabe viu, que não viu ouviu falar. A todas que estiveram comigo, a todas que pensaram em mim, a quem soube respeitar os tempos do meu corpo, da minha cura e da minha loucura, minha mais profunda gratidão. Há vezes em que é preciso *volver a empezar*. Uma e outra vez.

À Alejandra Pascual, por sua provocadora existência, que ilumina e acolhe.

A José Geraldo de Sousa, por sua energia e bondade infinitas.

À Talita Rampin, por sua força e integridade.

A cada uma das companheiras e companheiros do Direito Achado na Rua.

À AJUP Lyra Filho por manter o sonho vivo.

À Bárbara, Guilherme e Gabriel, companheiras Freeda e amizades verdadeiras.

À minha linda e guerreira mãe.

À minha irmã, metade de mim.

A Francisco, por seu amor.

## RESUMO

O presente trabalho realiza um estudo autoetnográfico da experiência local do projeto Freeda: espaços de diversidade, autointitulado um “negócio social” em matéria de diversidade sexual e igualdade de gênero, analisando como os discursos de políticas de promoção da diversidade em matéria de gênero e sexualidade no ambiente empresarial se relacionam com dinâmicas próprias do modo de produção capitalista. Emprega-se a metodologia autoetnográfica que busca analisar criticamente memórias, documentos, discursos e outros elementos da experiência vivida. Enquanto co-fundadora deste projeto, realizo um estudo de caso sobre como Freeda enfrenta problemáticas e constrói práticas dentro do campo das políticas de promoção da diversidade no ambiente laboral. Estudos feministas, estudos pós-coloniais e descoloniais, O Direito Achado na Rua e a teoria queer são importantes balizas teóricas na análise de como os discursos jurídicos, políticos e científicos nesse âmbito possuem polos hegemônicos de produção e, ao mesmo tempo, assumem circulação transnacional impactando em nossas realidades locais.

**Palavras-chave:** gênero, sexualidade, negócio social, movimentos sociais, O Direito Achado na Rua.

## **ABSTRACT**

This work departs from an autoethnographic study about the local experience of the project named Freeda: spaces of diversity, a self-nominated “social business” on sexual diversity and gender equality, analyzing how the discourses produced in the field of sexual and gender diversity policies in the labor environment are related to specific dynamics of capitalism. The methodology is based on autoethnography which seeks to critically analyze memories, documents, discourses and other elements of the living experience. As a co-founder of this project, I propose a case study about how Freeda overcomes challenges and builds practices inside the field of sexual diversity and gender equality policies in the labor market. Feminist studies, postcolonial and decolonial studies, the legal theory of the “rights found on the street” and the queer theory are important frameworks in the analysis of how legal, political and scientific discourses assume hegemonic perspectives of production and, at the same time, take transnational circulations impacting our realities.

**Key words:** gender, sexuality, social business, social movements, rights found on the street.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ADI – Ação Direta de Inconstitucionalidade
- ANTRA – Associação Nacional de Travestis e Transexuais
- BDS – *Palestinian Queers for Boycott, Divestment, and Sanctions*
- CFP – Conselho Federal de Psicologia
- CID – Catálogo Internacional de Doenças
- ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio
- GAPA – Grupo de Apoio e Prevenção da AIDS
- GGB – Grupo Gay da Bahia
- INPI – Instituto Nacional de Propriedade Industrial
- LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Pessoas Trans e Travestis
- LGBTIQ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Pessoas Trans e Travestis, Intersex e Queer
- MPT – Ministério Público do Trabalho
- OIT – Organização Internacional do Trabalho
- OMS – Organização Mundial da Saúde
- ONG – Organizações não governamentais
- PGR – Procuradoria Geral da República
- PL – Projeto de Lei
- PMDB – *Partido do Movimento Democrático Brasileiro*
- PMV – Produto Mínimo Viável
- PSC – Partido Social Cristão
- PT – Partido dos Trabalhadores
- PUCRS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
- QuAIA – *Queers Against Israeli Apartheid*
- RVHB – Relatório de Violência Homofóbica no Brasil
- SAJU – Serviço de Assistência Jurídica Universitária
- SPM – Secretaria de Políticas para as Mulheres
- STF – Supremo Tribunal Federal
- SUS – Sistema Único de Saúde
- TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
- TIFF – *Toronto International Film Festival*
- UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	p. 01
<b>01. Escolhas metodológicas: um exercício de autoetnografia</b>	p. 04
1.1. Elementos da autoetnografia analítica	p. 08
<b>02. Situando perspectivas político-teóricas</b>	p. 11
2.1 Contando historias feministas	p. 11
2.1.1 “O animal mais discutido do universo”: a escrita das mulheres e a busca por um sujeito	p. 12
2.1.2 Saberes localizados: a farsa da mulher universal	p. 18
2.2. Colonialidades e subalternidades: de onde produzimos conhecimento?	p. 29
2.2.1 Feminismos descoloniais latino-americanos	p. 33
<b>03. Teoria queer e movimentos LGBT</b>	p. 38
3.1. LGBTfobia, sexismo e racismo no ambiente de trabalho	p. 41
3.2. Pinkwashing e homonacionalismo: a circulação de termos e sua aplicabilidade	p. 48
<b>04. Estudo de caso</b>	p. 63
4.1. Freeda: espaços de diversidade	p. 63
4.2. “Somos um negocio social, não uma ONG”: empreendedorismo e discursos “startup”	p. 65
4.3. Convertendo-se em uma “lean startup”	p. 67
4.4. Selo Espaços de Diversidade: criando um sistema de certificação	p. 70
<b>Considerações finais</b>	p. 76
<b>Referências bibliográficas</b>	p. 80
<b>Anexos</b>	p. 87
Canvas do projeto Freeda	
Relatório Técnico Startup Garagem	
Programação Curso Freeda	
Questionário Curso Freeda	
Resultados Questionário (Outubro 2016)	
Selo Freeda	

## Introdução

O campo dos direitos sexuais e reprodutivos, bem como os direitos que emergem das questões envolvendo igualdade e identidades de gênero, continua sendo um campo de difícil debate na sociedade brasileira. De uma parte, se apresenta um enorme vazio legislativo, onde as mulheres e a população lésbica, gay, bissexual e de pessoas trans e travestis (LGBT) não possuem legislações específicas que deem conta de suas demandas, permanecendo à margem da lei e à mercê de decisões judiciais discricionárias e dependentes dos valores morais do julgador. Isso quando não estão sujeitas a legislações efetivamente violadoras de direitos humanos, como é o caso da criminalização do aborto. O cenário conservador que se apresenta nas três esferas de poder – legislativo, executivo e judiciário – não sugere melhorias nem mesmo em um futuro distante. Movimentos feministas e LGBT, bem como profissionais dedicados à gestão e à formulação de políticas públicas, enfrentam a escassez de dados públicos acerca das violações de direitos sofridas por esses setores da população, conforme indica Koehler (2013, p. 137). Até o ano de 2012, o Brasil não contava com um relatório oficial acerca das violências sofridas pela população LGBT a nível nacional. Nesse sentido, tenho o dever de realizar uma breve contextualização acerca do cenário político atual e das difíceis alternativas que oferece aos sujeitos no campo dos direitos humanos.

No âmbito do poder executivo, o Brasil presencia uma crise política profunda que, para abreviar, me limitarei a situá-la a partir do golpe político institucional que interrompeu o último mandato (2014 - 2016) da presidenta Dilma Rousseff (PT), levando ao poder um governo de coalisão conservadora e ilegítima encabeçado por Michel Temer (PMDB). Com um conjunto de ministérios dirigidos quase exclusivamente por homens (26 homens e 2 mulheres), assistimos à extinção do Ministério da Cultura, e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, entre outras pastas importantes. Recentemente, o governo federal reduziu a zero, em 2017, o repasse de recursos para programas específicos destinados à população LGBT. O cenário de violações é transversal e interseccional: direitos indígenas, saúde, educação, políticas habitacionais, trabalhadores, etc. A lista de recortes e políticas conservadoras é extensa, e o cenário é de profunda insegurança. No âmbito legislativo, o panorama é de arraigada corrupção e inconstitucionalidade, ao mesmo tempo que desponta a influência de fenômenos conservadores como Jair Bolsonaro (PSC)

vislumbrando uma candidatura à presidência da república. No campo dos direitos LGBT, projetos de lei como o PL 5002/2013 (PL João Nery) acerca do direito à identidade de pessoas trans e travestis, o PLC 122/2006 sobre o combate à homofobia, ou o PL 4211/2012 (PL Gabriela Leite) sobre a regularização do trabalho sexual, não possuem perspectivas de virem a receber o debate público que merecem e, menos ainda, de qualquer perspectiva de aprovação. Com um executivo ilegítimo e um legislativo igualmente corrupto, o judiciário está longe de representar uma perspectiva diferenciada na crise institucional e política do país. Em 27 de setembro de 2017, o Supremo Tribunal Federal (STF) permitiu por 6 votos a 5 que o ensino religioso confessional seja ensinado nas escolas públicas, vinculado a uma ou várias religiões. Contraria-se o pedido da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 4439) da Procuradoria Geral da República (PGR) que demandava que o ensino religioso tivesse natureza não confessional e facultativa, uma das bandeiras dos movimentos LGBT e feministas que lutam pela laicidade. Também recentemente a 14ª Vara do Distrito Federal concedeu e manteve liminar que torna legalmente possível a oferta de terapias de “reversão sexual” por parte de psicólogos, prática proibida pela resolução 001/99 do Conselho Federal de Psicologia (CFP) em atenção à retirada da homossexualidade como uma doença do Catálogo Internacional de Doenças (CID), por orientação da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Nesse cenário desolador se insere o presente trabalho que se dedica a pensar sobre políticas de promoção da diversidade em matéria de gênero e sexualidade no ambiente laboral e na iniciativa privada, partindo da análise de caso do projeto “Freeda: espaços de diversidade”, fundado em 2014 e mantido por quatro jovens profissionais do campo da comunicação, tecnologia, serviço social e direito. Freeda se define a si mesma como “uma rede de confiança entre instituições e pessoas através de um sistema de certificação com foco no respeito à diversidade sexual e de gênero”<sup>1</sup>, e trabalha utilizando técnicas de gestão de negócios ao mesmo tempo que assume agendas e discursos próximos aos movimentos sociais. Definindo-se um “negócio social” e afastando-se da configuração de uma organização não-governamental (ONG), Freeda mantém discursos e práticas híbridas em uma conjuntura capitalista de violação de direitos.

A metodologia da pesquisa, fundamentada no capítulo primeiro, intitulado

---

<sup>1</sup> Disponível em <http://freeda.me/> acesso em 10/10/2017.

“Escolhas metodológicas: um exercício de autoetnografia” busca orientação na “autoetnografia analítica” (Anderson 2011), visto que além de investigadora ocupo a posição de membro-fundadora do projeto estudado, sendo um de seus integrantes ativos. As ferramentas metodológicas utilizadas foram a revisão bibliográfica, a análise de dados e de documentos produzidos pelo e sobre o projeto Freeda, além de um diálogo permanente com os integrantes do projeto. O capítulo segundo “Situando perspectivas político-teóricas” traz algumas abordagens fundamentais para compreender o percurso de estudos feministas e descoloniais que levou à tomada de decisões realizadas neste trabalho, onde se destaca a importância de uma produção científica que considere “políticas de localização” (Rich, 1984) e “saberes situados” (Haraway, 1988). O terceiro capítulo “Políticas LGBT-queer na iniciativa privada” realiza uma introdução nas problemáticas da teoria queer e dos movimentos identitários LGBT, bem como traz questões envolvendo a LGBTfobia, sexismo e racismo no contexto laboral. Introduce-se, ainda, a problemática do surgimento de um termo específico – “pinkwashing” – utilizado para descrever os processos de apropriação dos discursos LGBT por parte do Estado e da iniciativa privada. O quarto capítulo traz um estudo de caso sobre o projeto Freeda: espaços de diversidade, onde se apresenta a trajetória de criação da iniciativa, bem como suas opções pela adoção de um modelo de empreendedorismo. Como considerações finais, são apresentadas algumas reflexões acerca da interação que o projeto mantém com ONG e movimentos sociais, constituindo práticas híbridas em um cenário pouco favorável aos direitos LGBT e das mulheres.

## 01. Escolhas metodológicas: um exercício de autoetnografia

O amplo campo dos estudos de gênero, ao qual dedico grande parte de meu percurso acadêmico, possui a especificidade de não aderir a uma única disciplina. Na busca por desconstruir, compreender e propor novas dinâmicas nas relações de gênero, sexualidade e identidade, constitui-se como um espaço fluído onde diversas disciplinas podem dialogar, disputar, atravessar-se e, até mesmo, fundir-se. Na base de minha formação acadêmica encontra-se uma forte inclinação à extensão universitária, também devedora da inter-multi-transdisciplinaridade. Por entender que a universidade deve estar comprometida com o povo, e atenta ao tripé universitário do ensino-pesquisa-extensão, transitei. Fluí por diversos campos, e busquei ao longo de minhas experiências conciliar meu interesse pela pesquisa com minhas práticas militantes. Transitando, dialoguei com a antropologia, campo que me desafia. Sem dispor dos instrumentos de uma formação inicial em antropologia, ousar dialogar com práticas etnográficas representa expor-se ao risco de nunca fazer uma “verdadeira etnografia”. Consciente dessas condições, proponho como inspiração metodológica deste trabalho um exercício de “autoetnografia”. Campo que, por si só, apresenta grandes riscos até mesmo para antropólogas experientes.

Partindo do trabalho “*Analytic Autoethnography*” de Leon Anderson (2011), identifico que a autoetnografia pode representar um poderoso instrumento de pesquisa nas condições em que o campo deste trabalho é constituído. O autor busca elementos de caracterização da autoetnografia analítica que o diferenciariam significativamente da chamada “autoetnografia evocativa” (*evocative autoethnography*), onde encontramos, por exemplo, os trabalhos produzidos por Carolyne Ellis. O subgênero da autoetnografia analítica, segundo Anderson, refere-se ao trabalho etnográfico em que 1) a pesquisadora é membro do grupo que integra a pesquisa, 2) parte ativa da comunidade acadêmica e 3) comprometida com uma agenda analítica focada em contribuir com a compreensão teórica de amplos fenômenos sociais. Na linha da etnografia que traduzo como “evocativa”, a autoetnografia possibilita a fusão entre a experiência biográfica da investigadora com a finalidade de compreender a experiência cultural (Ellis et al, 2015, p. 250). A inspiração literária e a utilização de recursos estéticos possuem um traço mais forte no subgênero da autoetnografia evocativa: “quando um investigador escreve uma autoetnografia, o que busca é produzir uma descrição densa, estética e evocadora da

experiência pessoal ou interpessoal”<sup>2</sup> (Ellis et al, 2015, p. 255), buscando desencadear emoções que aproximem o/a leitor/a da experiência descrita. Ainda que haja sempre um elemento autoetnográfico na pesquisa sociológica qualitativa (Anderson, 2011, p. 299), durante os anos 60 e 70 trabalhos como o do antropólogo Anthony Wallace’s (1965) mostraram uma preocupação mais explícita com o que Anderson chama de “auto-observação e análise” (*self-observation and analysis*). O trabalho de David Sudnow (1978) também foi significativo nesse campo:

O estudo auto-observativo do antropólogo Anthony Wallace (1965) do “mazeway” cognitivo que ele construiu e usou para dirigir para o trabalho é um exemplo. Em sociologia, o trabalho *Ways of the Hand* (1978) de David Sudnow, em que ele descreve em detalhe de minutos os processos e estágios da aquisição de uma nova habilidade que ele experienciou enquanto ele aprendia a tocar piano jazz improvisado, representa um exemplo virtuoso da investigação fenomenológica baseada em auto-observação<sup>3</sup>. (Anderson, 2011, p. 300)

Pesquisas nesse campo apontam o trabalho “*Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects*” do antropólogo David Hayano (1979) como o início de uma autoetnografia com um desenho mais definido. Hayano reflete sobre a maneira como antropólogas pesquisam e escrevem etnografia sobre seus próprios grupos de pertencimento. Segundo o autor, a autoetnografia englobaria um grande número de abordagens.

Esta definição de auto-etnografia engloba uma ampla gama de estudos, uma vez que inclui os trabalhos de cientistas sociais que realizaram intensivas investigações de observação-participante em configurações de campo natural. Enquanto auto-etnografia não é uma técnica específica de investigação, método, ou teoria, ela combina os três elementos uma vez são empregados no campo de trabalho. (Hayano, 1979, p. 99)<sup>4</sup>

O autor indica que realizar etnografia em países não-ocidentais tem sido considerado de extrema importância nas escolas de antropologia britânicas e norte-

---

<sup>2</sup> Tradução livre da versão em castelhano: “*Cuando un investigador escribe una autoetnografía, lo que busca es producir una descripción densa, estética y evocadora de la experiencia personal e interpersonal*”.

<sup>3</sup> Tradução livre do original: “*Anthropologist Anthony Wallace’s (1965) self-observational study of the cognitive “mazeway” he constructed and used for driving to work is one example. In sociology, David Sudnow’s Ways of the Hand (1978), in which he describes in minute detail the processes and stages of skill acquisition that he experienced as he learned to play improvisational piano jazz, represents a virtuous example of phenomenological research based in self-observation*”.

<sup>4</sup> Tradução livre do original: “*This definition of auto-ethnography encompasses a wide range of studies, as it includes the works of other social scientists who have done insensive participant-observation research in natural field settings. While auto-ethnography is not a specific research technique, method, or theory, it colors all three as they are employed in the field work.*”

americanas como uma espécie de rito de passagem dentro do campo. Hayano lança a crítica de que antropologia não pode mais ser feita dentro de uma perspectiva colonialista. Na perspectiva de Anderson (2011), Hayano argumenta que na medida em que antropólogos se movimentam para fora da era colonial da etnografia cresce o interesse por mundos e subculturas dos quais eles próprios fazem parte. Ellis, Adams e Bochner (2015) também identificam na autoetnografia uma relação com a crítica pós-colonial

Também se formulou uma crescente necessidade de resistir a um estilo de investigação colonialista e asséptico que, ingressando em uma cultura de forma autoritária, explorava seus membros e logo os deixava descuidadamente, ignorando todo o vínculo, para escrever sobre eles, obtendo assim benefícios econômicos e/ou profissionais (Conquergood, 1991; Ellis, 2007; Riedmann, 1993). (Ellis et al, 2015, p. 251)<sup>5</sup>

Para Mercedes Blanco (2012), o período que leva ao fim da Segunda Guerra Mundial caracteriza, em termos gerais, um marco onde as ciências sociais se encontravam focadas no “Outro” como “estranho” “primitivo”, estrangeiro” dentro de contextos muitas vezes colonialistas (Blanco, 2012, p. 52). Nesse sentido, o desenvolvimento da autoetnografia precisa ser compreendido em um contexto mais amplo de ruptura com paradigmas positivistas de produção de conhecimento, perspectiva crítica onde se insere o texto “*Writing Culture*” de James Clifford e George Marcus (1986) como um marco paradigmático de uma mudança nesse campo de estudos. Para Blanco,

Tanto a discussão referida anteriormente como os debates atuais, agora sobre o que é a autoetnografia e como se põe em prática, remetem a uma controvérsia mais ampla de caráter epistemológico, já que apontam para como se gera o conhecimento. (Blanco, 2012, p. 54)<sup>6</sup>

Longe de ser consenso no campo antropológico, a autoetnografia recebe críticas duras, incluindo aquela mais severa que afirma cabalmente que não se trata de etnografia, mas de uma “teoria pós-moderna, mas asocial de conhecimento que

---

<sup>5</sup> Tradução livre da versão castelhana: “*También se planteó una creciente necesidad de resistir un estilo de investigación colonialista y aséptico que, ingresando en una cultura de forma autoritaria, explotara a sus miembros y luego los dejara descuidadamente, ignorando todo vínculo, para escribir sobre ellos, obteniendo así beneficios económicos y/o profesionales (Conquergood, 1991; Ellis, 2007; Riedmann, 1993).*”

<sup>6</sup> Tradução livre do original: “*Tanto la discusión referida anteriormente como los debates actuales, ahora sobre qué es la autoetnografía y cómo se pone en práctica, remiten a una controversia más amplia de carácter epistemológico, ya que apuntan a cómo se genera el conocimiento.*”

argumenta pela impossibilidade de conhecer qualquer coisa além de si mesmo”<sup>7</sup> (Gans, 2011, pp. 114-115). Herbert J. Gans (2011) lança críticas ácidas sobre a autoetnografia, caracterizando-a como uma espécie de moda egocêntrica fruto da posmodernidade. O autor afirma que é difícil não suspeitar que em realidade etnógrafos estão, talvez deliberadamente, evitando o trabalho duro que a etnografia exige, mais motivados com o que chama de “viagens egocêntricas” (*ego trips*) que com verdadeiras etnografias:

Uma vez os pesquisadores falhem ao distanciar a si mesmos das pessoas que eles estão estudando, contudo, ou falhem ao permitir a eles o mesmo distanciamento, as regras de confiabilidade qualitativa e validade são deixadas de lado, reduzindo a probabilidade de que sociólogos e seus trabalhos receberão a confiança de seus leitores.<sup>8</sup> (Gans, 2011, p. 115)

As críticas de Gans atacam a validade dos resultados produzidos por uma autoetnografia, e nos dão uma dimensão dos riscos representados por esta escolha e da controvérsia que este gênero desencadeia no interior das ciências sociais. Interessados em indicadores que não se baseiam em distância e objetividade, Ellis, Adams e Bochner (2015) indicam que para os “autoetnógrafos, validade significa que uma obra busque a verossimilhança; evoque nos leitores a sensação de que a experiência descrita é realista, crível e possível, a sensação de que o que se representou poderia ser verdade”<sup>9</sup> (Ellis et al, 2015, p. 262). Segundo os autores, a autoetnografia é submetida a críticas de diferentes campos. Desde a perspectiva das ciências sociais, é criticada como “insuficientemente rigorosa, teórica e analítica, e também como excessivamente estética, emocional e terapêutica”<sup>10</sup> (Ellis et al, 2015, p. 262). Já quando analisada desde a perspectiva autobiográfica, é criticada como “insuficientemente estética e literária e não suficientemente artística”<sup>11</sup> (Ellis et al, 2015, p. 263). Como resposta a estas críticas, os autores afirmam que há um erro em posicionar arte e ciência em posição de desacordo, de modo que a autoetnografia busca desconstruir a oposição binária entre

---

<sup>7</sup> Tradução livre do original: “a postmodern but asocial theory of knowledge that argues the impossibility of knowing anything beyond the self”.

<sup>8</sup> Tradução livre do original: “Once researchers fail to distance themselves from the people they are studying, however, or fail to allow them the same distancing, the rules of qualitative reliability and validity are sidestepped, reducing the likelihood that sociologists and their work will be trusted by their readers”.

<sup>9</sup> Tradução livre da versão castelhana: “Para los autoetnógrafos, validez significa que una obra busca la verosimilitud; evoca en los lectores la sensación de que la experiencia descrita es realista, creíble y posible, la sensación de que lo que se ha representado podría ser verdad”.

<sup>10</sup> Tradução livre da versão castelhana: “insuficientemente rigurosa, teórica y analítica, y también como demasiado estética, emocional y terapéutica”.

<sup>11</sup> Tradução livre da versão castelhana: “insuficientemente estética y literaria y no lo suficientemente artística”.

ambos: “os autoetnógrafos creem que a investigação pode ser rigorosa, teórica e analítica ao mesmo tempo que emocional, terapêutica, e inclusiva dos fenômenos sociais e pessoais”<sup>12</sup> (Ellis et al, 2015, p. 263).

### 1.1 Elementos da autoetnografia analítica

Ainda que inspirada pela abordagem autoetnográfica de Ellis, Adams e Bochner (2015) com ênfase na narrativa evocativa em primeira pessoa que dialoga com elementos artístico-literários, encontro na definição de “autoetnografia analítica” de Anderson (2011) a inspiração maior na condução metodológica no campo desta pesquisa. O primeiro, e mais evidente elemento indicado pelo autor consiste em ser um completo membro do grupo que compõe a pesquisa. A participação de oportunidade é formada quando a pesquisadora forma parte do grupo anteriormente ao surgimento do interesse de pesquisa, possuindo outros interesses que justificam sua permanência (Anderson, 2011, p. 303).

A etnógrafa possui o elemento diferenciador de ser, ao mesmo tempo, parte da comunidade acadêmica: “[...] o pesquisador tem outra identidade cultural e objetivos que levam para uma orientação secundária (ou desde uma perspectiva das ciências sociais, primária) de ação com o mundo social compartilhada com outros membros do grupo”<sup>13</sup> (Anderson, 2011, p. 303). Essa marca é impressa na participação da etnógrafa no interior do grupo, permitindo práticas, reflexões e perspectivas próprias da cultura acadêmica. O segundo elemento indicado é a reflexividade analítica (*Analytic Reflexivity*), largamente e diversamente definida no campo antropológico. Segundo Anderson, esta categoria envolve a consciência da recíproca influência entre etnógrafos, campo e informantes: “Implica uma introspecção autoconsciente guiada pelo desejo de melhor compreender a si mesmo e aos outros através do exame das próprias ações e percepções em referência a elas e ao diálogo com os demais”<sup>14</sup> (Anderson, 2011, p. 305). Anderson aponta que a etnografia esteve largamente focada em entender e tornar

---

<sup>12</sup> Tradução livre da versão castelhana: “*Los autoetnógrafos creen que la investigación puede ser rigurosa, teórica y analítica a la vez que emocional, terapéutica, e inclusiva de los fenómenos sociales y personales*”.

<sup>13</sup> Tradução livre do original: “[...] *the researcher has another cultural identity and goals that lead to a secondary (or from the social science view, primary) orientation to action within the social world shared with other group members*”.

<sup>14</sup> Tradução livre do original: “*It entails self-conscious introspection guided by a desire to better understand both self and others through examining one’s actions and perceptions in reference to and dialogue with those of others*”.

inteligível universos sociais do “Outro” para além de si mesmos, já na autoetnografia a pesquisadora é parte integrante dos processos representativos, transformando as crenças, ações e senso de si mesmo da etnografia. Além disso, a etnógrafa deve ser visível, ativa e reflexiva no texto: “contudo, não é suficiente para o pesquisador engajar-se em análises sociais reflexivas e autoanálise. Auto-etnografia requer que o investigador seja visível, ativo, e reflexivamente engajado no texto”<sup>15</sup> (Anderson, 2011, p. 307). O terceiro elemento constitutivo refere-se à necessidade de diálogo com outros informantes, para além de si mesma (*Dialogue with Informants beyond the Self*). Nesse sentido, Anderson aponta como imperativo que a fidelidade da narrativa seja construída em relação com outros integrantes do grupo diferentemente da etnografia evocativa que busca fidelidade na experiência subjetiva da pesquisadora. Por fim, o autor apresenta como elemento o comprometimento com uma agenda analítica (*Commitment to an Analytic Agenda*), em que a experiência documental pessoal da etnógrafa é utilizada como maneira de fornecer perspectivas sobre fenômenos sociais mais amplos.

Analisando este conjunto de elementos, entendo que a autoetnografia analítica pode ser uma fonte de inspiração metodológica útil no campo em que me proponho a atuar. Ou seja, partindo da minha experiência pessoal como co-fundadora do projeto Freeda: espaços de diversidade (*Complete Member Researcher*) refletir criticamente sobre as práticas e discursos produzidos pelo grupo (*Analytic Reflexivity*) construindo perspectivas em diálogo com minhas companheiras (*Dialogue with Informants beyond the Self*), de modo a obter informações que me ajudem a compreender determinados desafios no campo das políticas de promoção de gênero e sexualidade no âmbito da iniciativa privada. Como destaca Anderson (2011), a escolha autoetnográfica apresenta limitações e vantagens. Entre as últimas, permite o acesso a dados que, diversamente, poderiam ser de difícil acesso à pesquisadora, e permite uma otimização do tempo ao aliar práticas em outros campos da vida com a pesquisa acadêmica: “Uma vantagem óbvia consiste em que o autoetnógrafo tem múltiplas razões para participar no mundo social estudado, e então múltiplos incentivos para gastar tempo no campo”<sup>16</sup> (Anderson, 2011, pp. 311-312).

---

<sup>15</sup> Tradução livre do original: “However, it is not enough for the researcher to engage in reflexive social analysis and self-analysis. Autoethnography requires that the researcher be visible, active, and reflexively engaged in the text”.

<sup>16</sup> Tradução do original: “One obvious advantage in this regard is that the autoethnographer has multiple reasons to participate in the social world under study, and thus, multiple incentives to spend time in the field”.

A autoetnografia representa, ainda, uma interessante oportunidade de analisar criticamente a própria experiência, ou ainda permitir que grupos sociais historicamente subalternizados sejam protagonistas na produção acadêmica sobre suas próprias experiências. Nesse sentido, trabalhos brasileiros recentes lançam mão da autoetnografia desde uma perspectiva crítica de análise, desconstrução e (re)elaboração a partir das vivências da autora enquanto sujeito político, como por exemplo ocorre em “Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade” de Viviane V. Simakawa, onde a autora questiona a partir de sua própria experiência: “Despatologizar, desconstruir, descolonizar corpos e gêneros através de uma autoetnografia trans\*: o quanto podem nossas ficções políticas?” (Simakawa, 2015, p. 18).

## 02. Situando perspectivas político-teóricas

### 2.1 Contando histórias feministas

De quantas e quais teorias é feita uma genealogia feminista? De acordo com quais critérios são organizadas? É possível criar conexões entre diferentes teorias sem recorrer a esquematizações reducionistas da história do feminismo? Estas questões foram colocadas por Clare Hemmings (2009) no texto “Contando histórias feministas” onde a autora põe em debate as chamadas “ondas do feminismo” que amparam grande parte da historiografia sobre o feminismo ocidental. Seria a divisão do feminismo em “ondas” geracionais uma maneira de homogeneizar narrativas, invisibilizar outras, e criar hierarquias baseadas em uma perspectiva evolucionista da história como progresso contínuo? Segundo Hemmings,

A teoria feminista ocidental conta sua própria história como uma narrativa em desenvolvimento, onde nos movemos de uma preocupação com unidade e semelhança, passando pela identidade e diversidade, em direção à diferença e à fragmentação. Tais mudanças são geralmente concebidas em correspondência com as décadas de 70, 80 e 90, respectivamente, e como um movimento partindo do pensamento feminista radical, socialista e liberal em direção a uma teoria pós-moderna do gênero. (Hemmings, 2009, pp. 215-216)

Como referencial teórico deste trabalho, busquei resgatar parte dos debates feministas que atravessaram minha formação acadêmica e os diversos campos de militância por onde passei. Estas experiências influenciam diretamente o trabalho de Freeda enquanto entidade que se constituiu por/e que se mantém ligada a redes de ativismo. Não se tem a pretensão de se oferecer um panorama que sintetize a pluralidade e a complexidade da produção teórica feminista. Buscarei outros modos de navegar. Quem sabe perdendo-me dentro da tempestade posta por Hemmings:

[...] como a teoria feminista poderia gerar uma proliferação de histórias sobre seu passado recente que melhor refletisse a diversidade de perspectivas dentro (e fora) de sua órbita? Como reformar o relacionamento entre as partes constituintes do feminismo para permitir que tomem forma o que atualmente são presenças fantasmas? Podemos fazer teoria feminista de forma diferente? (Hemmings, 2005, p. 130)

Debaixo da crítica de Hemmings, me encontro. Me vejo reproduzindo divisões genealógicas e também me sinto parte de uma tradição historiográfica que narra o

feminismo como uma história que caminha em direção ao seu ápice. Réu confessa, tomo emprestadas as palavras da autora: “Mas, de minha parte, apesar de considerar minha própria leitura do passado recente feminista em conflito com essa estória, eu me encontro repetindo essa lógica na pesquisa e no ensino” (Hemmings, 2005, p. 217). Buscarei, na medida do possível, romper com as ondas e com uma perspectiva racionalista do tempo.

### **2.1.1 “O animal mais discutido do universo”: a escrita das mulheres e a busca por um sujeito**

“Você está consciente de que é, talvez, o animal mais discutido do universo?”<sup>17</sup> (Woolf, 2004, p. 41)

Começamos então pela história de Luce Irigaray, e pela sua emocionante tentativa de criar para as mulheres um lugar na ordem simbólica, de dar às mulheres um lugar no mundo e uma possibilidade de existência. Na obra *Divine Women* (1986) originalmente publicada em francês, Luce Irigaray reflete sobre a relação entre os elementos da natureza - água, ar, terra fogo - e o corpo como base de nossas paixões. Aponta que a filosofia já não reflete sobre as condições econômicas e materiais de nossa existência: é preciso retornar ao corpo. Segundo Irigaray, “Seus vestígios ou restos são frequentemente depositados em enigmas, contos, histórias de nascimento, iniciação, amor, morte, de paixões ainda entregues a imagens e gestos inocentes de conhecimento”<sup>18</sup> (Irigaray, 1986, p. 1). A autora parte de mitos da literatura medieval francesa como *Méluşine* e *La Petite Sirène* para refletir sobre a condição feminina, sobre a dominação masculina e sua vitória sobre a maternidade. “Medusa é certamente uma história sobre relações com a mãe natureza, e com sua inserção social”<sup>19</sup> (Irigaray, 1986, p. 3), reflete Irigaray. “Porque somos ainda metade-peixe e metade-pássaro”<sup>20</sup> (Irigaray, 1986, p. 3), ainda não totalmente mulheres, ainda não totalmente divinas. Como podem as mulheres, monstros incompletos, tornarem-se finalmente humanas?

Como podemos entender os estágios e os atrasos em nosso caminho enquanto nos tornamos divinas – metade aquáticas, metade aéreas, estágios também

---

<sup>17</sup> Tradução livre do original: “*Are you aware that you are, perhaps, the most discussed animal in the universe?*”

<sup>18</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*Their traces or remains are often deposited in enigmas, tales, stories of birth, initiation, love, war, death, of passions still given over to images and gestures innocent of knowledge*”.

<sup>19</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*Méluşine is certainly a story about relations to the mother nature, and to her social insertion*”.

<sup>20</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*Because we are still half-fish and half-birds*”.

compartilhados pelas representações de um Deus tripartido (pai, filho-peixe, espírito-pássaro)<sup>21</sup> (Irigaray, 1986, p. 3).

O problema é posto: precisamos de uma deusa. As mulheres precisam se tornar divinas. Precisamos de uma divina feminina trindade: mãe, filha e espírito. Para Luce Irigaray, a mulher é a ausência dentro de uma ordem simbólica falocêntrica, é uma opacidade linguística, é irrepresentável (Butler, 2007, p. 59). Analisando os mecanismos simbólicos de criação do sujeito universal masculino, Irigaray pretende criar um sujeito universal feminino capaz de expressar a subjetividade da mulher e de confrontar a ordem simbólica falocêntrica:

O homem pode existir porque Deus o ajuda a definir seu gênero, a situar a si mesmo como um infinito ser em relação ao infinito (o rebrotar do religioso pode de fato ser reinterpretado como o homem defendendo a noção do homem)<sup>22</sup> (Irigaray, 1986, p. 3)

Irigaray não aceita que a mulher seja a representação negativa do masculino - “o Outro” - como propõe Simone de Beauvoir (1949) em “O Segundo Sexo”. O “Outro” integraria a economia falocêntrica em que a filosofia dialética se insere. Para Irigaray, as mulheres são falsamente representadas no marco sartreano de sujeito significante e de “Outro” significado - essa falsidade invalidaria toda a estrutura de representação (Butler, 2007, p. 60). Assim, rompendo com a abordagem humanista, Luce Irigaray se dedica à missão de criar uma ordem simbólica onde uma linguagem feminina viabilize a existência do sujeito mulher, é preciso, pois, criar Deus à nossa imagem e semelhança: “Pode ser esse o período da divindade para nós mulheres? O feminino?”<sup>23</sup> (Irigaray, 1986, p. 4). Irigaray aponta que a tradição teleológica reserva às mulheres o lugar da maternidade, onde a mulher se torna divina somente através do seu filho: “Não há nenhuma mulher Deusa. Nenhuma feminina trindade: mãe, filha, espírito. Isso paralisa a infinita transformação feminina em maternidade e na tarefa da encarnação do filho de Deus”<sup>24</sup> (Irigaray, 1986, p. 4). Essa nova entidade divina é sexuada e emerge através de

---

<sup>21</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*How can we understand the stages and the delays in our path as we become divine - half-aquatic, half-aerian-, stages also shared by the representations of the tripartite God (father, fish-son, bird-spirit)*”

<sup>22</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*Man can exist because God helps him to define his genre, to situate himself as a finite being in relation to the infinite (the regrowth of the religious can in fact be interpreted as man defending the notion of man).*”

<sup>23</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*Could this be the period of the divine for us, with, women? The feminine?*”

<sup>24</sup> Tradução livre da versão inglesa: “*There is no woman God. No feminine trinity: mother, daughter, spirit. This paralyses the infinite of female becoming in maternity and in the task of incarnating the son of God.*”

um corpo que cresce morfológicamente por suas próprias raízes. Os esforços teóricos de Luce Irigaray são centrais na formulação dos esforços teóricos de Judith Butler (2007) em *El género en disputa* - autora que na historiografia feminista ocidental é efusivamente celebrada. Seguimos com o pensamento crítico de Clare Hemmings (2005): “De forma semelhante, Foucault, Lacan e Derrida, mais do que Irigaray e Wittig, são consistentemente vistos como influências primárias para Butler, apesar do vigoroso engajamento de *Problemas de Gênero* com essas autoras feministas” (Hemmings, 2009, pp. 228-229). A literatura e a crítica literária feminista não foram indiferentes aos anseios de criação de um sujeito político feminino através da linguagem. Virginia Woolf (1929) em “*A Room of One’s Own*”, obra que se transformou em um importante intertexto no campo dos estudos feministas ocidentais, questiona: “Por que os homens bebem vinho e as mulheres água? Por que foi um sexo tão próspero e o outro tão pobre? Que efeitos tem a pobreza na ficção? Que condições são necessárias para a criação de trabalhos artísticos?”<sup>25</sup> (Woolf, 2004, p. 39) Annette Kolodny (1975) em “*Some Notes on Defining a “Feminist Literary Criticism”*” dialoga com as inquietações de Woolf:

Tomando a sugestão da boa esperança de Virginia Woolf de que as mulheres, algum dia, desenvolvam um estilo literário próprio, moldado “por suas próprias necessidades para seus próprios usos”, esses críticos olharam para a recente efusão de materiais de mulheres de modo a ver se eles podem discernir se há um algum “modo feminino” único ou, como Virginia Woolf assumiu, a emergência de um estilo feminino expressivo de uma “mente” feminina única.<sup>26</sup> (Kolodny, 1975, p. 75)

A busca por identificar um estilo literário particular (*feminine mode*) marca a história da crítica literária feminista. Kolodny aponta que esta busca pela diferença possui em sua base a pressuposição de que existiria algo de único na escrita das mulheres, ou algo que a distinga significativamente da escrita hegemônica dos homens. Esta diferença estaria ancorada em hipóteses baseadas em unicidade biológica, “consciência feminina” ou ainda no confronto com a ordem social que situa as mulheres sempre como o “Outro”, mas segundo a autora, “antes de que possamos perguntar como

---

<sup>25</sup> Tradução livre do original: “*Why did men drink wine and women water? Why was one sex so prosperous and the other so poor? What effect has poverty on fiction? What conditions are necessary for the creation of works of art?*”

<sup>26</sup> Tradução livre do original: “*Taking their cue from Virginia Woolf's fond hope that women would, someday, develop a literary style of their own, shaped “out of their own needs for their own uses,” these critics have looked to the recent out-pouring of women's materials in order to see if they might discern there some unique “feminine mode” or, as Virginia Woolf had assumed, the emergence of a feminine style expressive of a unique female “mind.”*”

a escrita das mulheres é diferente ou única, devemos perguntar se efetivamente é”<sup>27</sup> (Kolodny, 1975, p. 78). Kolodny aponta que existe uma grande variação entre a escrita das mulheres individualmente, tão grande quanto a variação entre homens e mulheres - e às vezes ainda maior que a encontrada em sexos diferentes. Feita esta observação, a autora identifica alguns elementos que podem ser apontados como recorrentes em uma literatura escrita por mulheres, como por exemplo o que chama de “percepções reflexivas” que compõem a subjetividade dos personagens femininos, “descobrir a si mesma ou encontrar alguma parte de si mesma em atividades que ela não planejou ou em situações que ela não pode entender completamente”<sup>28</sup> (Kolodny, 1975, p. 79). Ou ainda fenômenos como a “inversão” onde figuras femininas estereotipadas como, por exemplo, “A amada mãe, a vadia, a deusa sexual”<sup>29</sup> são exploradas em seu caráter cômico e por vezes absurdo: “Por outro lado, há uma tendência para inverter ainda mais imagens generalizadas tradicionais e associações iconográficas convencionalizadas para vir a conotar seus opostos” (Kolodny, 1975, p. 80)<sup>30</sup>. Kolodny propõe, ainda que a crítica literária feminista redescubra autoras que foram perdidas ou ignoradas, desafiando os cânones majoritários.

Esta busca por uma escritura feminina que dê ao sujeito mulher uma expressão a partir de sua própria voz também esta presente em “*The Laugh of the Medusa*” de Hélène Cixous (1976): “A mulher precisa escrever a si mesma, precisa escrever sobre as mulheres e trazer as mulheres para escrita, da qual foram expulsas tão violentamente quanto de seus corpos”<sup>31</sup> (Cixous, 1976, p. 875) Partindo de sua experiência enquanto escritora mulher que “escreve mulher”, Cixous convoca à leitora mulher a escrever, explora as dores da não-escrita, as suas causas, e reivindica através da escrita um lugar na história para as mulheres: “A mulher deve colocar a si mesma dentro do texto - assim como dentro do mundo e dentro da história - por seu próprio movimento”<sup>32</sup> (Cixous, 1976, p. 875). Na historiografia feminista ocidental, Cixous costuma figurar, ao lado de

---

<sup>27</sup> Tradução livre do original: “before we can ask how women's writing is different or unique, we must first ask is it?”

<sup>28</sup> Tradução livre do original: “discovering herself or finding some part of herself in activities she has not planned or in situations she cannot fully comprehend”.

<sup>29</sup> Tradução livre do original: “the loving ‘Mom,’ the ‘bitch,’ the Sex Goddess-are”.

<sup>30</sup> Tradução livre do original: “On the other hand, there is a tendency to “invert” even more generalized traditional images and conventionalized iconographic associations so that they come to connote their opposites”.

<sup>31</sup> Tradução livre da versão em inglês: “Woman must write her self: must write about women and bring women to writing, from which they have been driven away as violently as from their bodies”.

<sup>32</sup> Tradução livre da versão em inglês: “Woman must put herself into the text-as into the world and into history-by her own movement”.

Luce Irigaray, entre as escritoras do chamado “feminismo da diferença” que percorreram caminhos arriscados nos limites do essencialismo biológico. Entretanto, um trecho chama atenção pela nitidez em que Cixous reconhece e reivindica uma categoria “mulher” composta de infinita pluralidade. Afirma que se refere à categoria de uma “mulher universal” em relação à sua luta histórica contra o domínio de um “homem universal”, e enfatiza:

Mas o que me impressiona é a infinita riqueza de suas constituições individuais: você não pode falar sobre a sexualidade feminina, uniforme, homogênea, classificável dentro de códigos - não mais do que você pode falar sobre um consciente parecido com outro. O Imaginário das mulheres é inexaurível, como música, pintura, escrita: seu fluxo de fantasmas é incrível.<sup>33</sup> (Cixous, 1976, p. 875-876)

A escrita para Cixous é historicamente um domínio masculino dentro de um sistema falocêntrico onde as mulheres são subjugadas e tornadas periféricas na tradição teórico-filosófica. A escrita é comparada à masturbação feminina: feita às escondidas, para aliviar a tensão, culpada. A escrita é, portanto, uma maneira de retomar os bens confiscados pela ordem falocêntrica. “E por que você não escreve? escreva! escrever é para você, você é para você; seu corpo é seu, tome-o. Eu sei porque você não tem escrito. (E porquê eu não escrevi antes da idade de 27 anos)”<sup>34</sup> (Cixous, 1976, p. 877), indaga Cixous, provocadora. A autora afirma que a “Nova Mulher” deve ser liberada dos domínios da “Antiga”, subjugada por uma economia masculina onde a escrita é um privilégio tipicamente masculino. Escrever é, portanto, libertar e inventar a si mesma. A ruptura é gerada em dois planos inseparáveis: a) individualmente, onde a escrita permite o retorno ao corpo que foi confiscado pela ordem falocêntrica; b) e como ato que marca a entrada das mulheres na história através da fala, ingressando assim no sistema simbólico e nos processos políticos. Cixous aponta que no sistema simbólico falocêntrico as mulheres foram colocadas em terríveis mitos, como Medusa e outras histórias. Foram ainda ancoradas ao dogma da castração. Segundo a autora, tudo isso seria divertido se não fosse o fato de que essas construções são ainda vigentes:

---

<sup>33</sup> Tradução livre da versão em inglês: “*But what strikes me is the infinite richness of their individual constitutions: you can't talk about a female sexuality, uniform, homogeneous, classifiable into codes-any more than you can talk about one unconscious resembling another. Women's imaginary is inexhaustible, like music, painting, writing: their stream of phantasms is incredible.*”

<sup>34</sup> Tradução livre da versão em inglês: “*And why don't you write? Write! Writing is for you, you are for you; your body is yours, take it. I know why you haven't written. (And why I didn't write before the age of twenty-seven.)*”

Mas não é o medo conveniente para eles? Não seria o pior, não é o pior, na verdade, que as mulheres não são castradas, que elas têm apenas que parar de ouvir as Sereias (para as Sereias foram homens) para a história mudar seu sentido? Você apenas tem que olhar para a Medusa de frente para vê-la. E ela não está morta. Ela é bonita e ela está rindo.<sup>35</sup> (Cixous, 1976, p. 885)

A Medusa - o monstro criado para deformar a representação das mulheres - é bela e sorri, afirma Cixous. Ao reivindicar uma escrita feminina vulcânica e subversiva - “Um texto feminino não pode deixar de ser mais do que subversivo. Ele é vulcânico; [...] não há outro jeito”<sup>36</sup> (Cixous, 1976, p. 888) - Cixous dialoga com o potente texto de Virginia Woolf (1928) “*A Room of One’s Own*”: “Não há nenhum quarto para ela se ela não é ele. Se ela é uma ela, é para esmagar tudo, quebrar o quadro das instituições, para explodir a lei, para quebrar a verdade com uma risada”<sup>37</sup> (Cixous, 1976, p. 888). “*The Laugh of the Medusa*” é um texto representativo de um esforço empreendido por diversas autoras feministas na busca por uma escrita/voz que possa representar a experiência das mulheres desde suas próprias perspectivas. Virginia Woolf em a “*Room of One’s Own*” na sua investigação para a elaboração de uma conferência direcionada a mulheres trabalhadoras, ingressa na biblioteca do *British Museum* em busca de informação sobre o tópico “mulheres” e descobre que os livros - escritos por homens - situam as mulheres como inferiores a eles nos mais diversos aspectos da experiência humana. Nesse contexto, indaga: “Você está consciente de que é, talvez, o animal mais discutido do universo?”<sup>38</sup> (Woolf, 2004, p. 41). É sobre esse domínio - epistemológico, narrativo, simbólico e histórico - que esforços como os de Hélène Cixous e Luce Irigaray se situam. Os riscos implicados nessas tentativas - e de quaisquer outras no intento de combater o histórico domínio masculino - são visíveis. E serão apontados por outras feministas que farão ainda outros esforços, e que serão por sua vez implicadas em outros riscos. O feminismo é trabalho arriscado, e de muitas mãos.

---

<sup>35</sup> Tradução livre da versão em inglês: “*But isn't this fear convenient for them? Wouldn't the worst be, isn't the worst, in truth, that women aren't castrated, that they have only to stop listening to the Sirens (for the Sirens were men) for history to change its meaning? You only have to look at the Medusa straight on to see her. And she's not deadly. She's beautiful and she's laughing.*”

<sup>36</sup> Tradução livre da versão em inglês: “*A feminine text cannot fail to be more than subversive. It is volcanic; [...] there's no other way*”

<sup>37</sup> Tradução do original: “*There's no room for her if she's not a he. If she's a her-she, it's in order to smash everything, to shatter the framework of institutions, to blow up the law, to break up the "truth" with laughter*”

<sup>38</sup> Tradução livre do original: “*Are you aware that you are, perhaps, the most discussed animal in the universe?*”.

### 2.1.2 Saberes localizados: a farsa da mulher universal

Alice Walker (1974), no emocionante texto *“In Search of Our Mothers’ Gardens: The Creativity of Black Women in the South”* fala sobre a escrita e a expressão artística das mulheres negras. Abre o texto analisando a maneira como o poeta Jean Toomer, que ao viajar para o Sul dos Estados Unidos no começo dos anos 20 descobriu, nas palavras de Walker, uma coisa curiosa: “Mulheres negras cujas espiritualidade foram tão intensas, tão profundas, tão inconscientes, que elas mesmas foram inconscientes da riqueza que elas traziam”<sup>39</sup> (Walker, 1974, p. 1). Walker retoma a ancestralidade que a liga a mulheres negras abusadas e mutiladas corporalmente de múltiplas maneiras. Analisa como os corpos destas mulheres abusados por homens se tornam mais do que “objetos sexuais”, mais inclusive que meras mulheres: se tornam “Santas”. Walker enfrenta a dolorosa questão sobre qual é o espaço possível da escrita e da arte para as mulheres negras do tempo de suas mães e avós: “O que significava para uma mulher negra ser uma artista no tempo de nossas avós? Essa é uma questão com uma resposta suficientemente cruel para congelar o sangue”<sup>40</sup> (Walker, 1974, p. 2). A autora recorda as vidas das mulheres negras que foram impedidas de ser aquilo que o seu coração genuinamente desejava, privadas da expressão artística em um tempo em que ler e escrever era para elas proibido: “Agonia das vidas de mulheres que deveriam ter sido Poetas, Novelista, Ensaístas, escritoras de histórias curtas, que morreram com seus verdadeiros dons sufocados com elas”<sup>41</sup> (Walker, 1974, p. 2).

Mais uma vez o texto de Virginia Woolf - e o seu quarto metafórico sem o qual uma mulher não poderia ser uma escritora - reaparece como intertexto. Desta vez, a inquietação que provoca é tão dura que imobiliza:

Virginia Woolf, em seu livro, *A Room of One's Own*, escreveu que para que uma mulher escreva ficção ela deve ter duas coisas, certamente: um quarto próprio (com chave e fechadura) e dinheiro suficiente para manter a si mesma.

O que então devemos fazer com Phillis Wheatley, uma escrava, que não possuía nem mesmo a si mesma? Esta menina negra, doente e frágil, que demandava um servo próprio às vezes - sua saúde era tão precária - e quem, se tivesse sido branca, teria sido facilmente considerada com o intelecto

---

<sup>39</sup> Tradução livre do original: *“Black women whose spirituality was so intense, so deep, so unconscious, that they were themselves unaware of the richness they held”*.

<sup>40</sup> Tradução livre do original: *“What did it mean for a Black woman to be an artist in our grandmothers’ time? It is a question with an answer cruel enough to stop the blood”*.

<sup>41</sup> Tradução livre do original: *“The agony of the lives of women who might have been Poets, Novelists, Essayists, and Short Story Writers, who died with their real gifts stifled within them”*.

superior ao de todas as mulheres e a maioria dos homens da sociedade de seu tempo<sup>42</sup> (Walker, 1974, p. 3)

A história de Phillis Wheatley, jovem escrava negra “que não possuía nem mesmo a si mesma” (Walker, 1974, p. 3) é trazida para contestar a verdade impressa no texto de Virginia Woolf - que certamente não visualizava uma mulher negra como Phillis quando imaginou o quarto e as 500 libras necessárias para a autonomia de uma mulher escritora:

Virginia Woolf escreveu ainda, falando claro não de nossa Phillis, que “qualquer mulher nascida com um grande dom no século 16 [insira século 18, insira mulher negra, insira nascida e escravizada] teria certamente virado louca, atirado em si mesma, ou terminado seus dias em algum chalé isolado fora do vilarejo, metade bruxa, metade feiticeira [insira Santa] [...]”<sup>43</sup> (Walker, 1974, p. 3)

Walker torna explícita a branquitude da categoria universal “mulher” a quem o texto de Virginia Woolf se dirigia, sem tomar em consideração a experiência das mulheres negras. Phillis escreveu contra e apesar de todas as dores, violações, proibições, mortes. Escreveu desafiando sua própria existência. Walker conta a história de sua mãe, do trabalho que realizava lado a lado com seu marido, do cuidado na criação dos filhos, e da maneira como artisticamente construiu uma obra feita de flores: “Por causa de sua criatividade com suas flores, inclusive minhas memórias de pobreza são vistas através de uma tela de flores, girassóis, petúnias, rosas [...]”<sup>44</sup> (Walker, 1974, p. 6). Walker descobre que na oralidade das histórias contadas por sua mãe, encontram-se as próprias origens de sua narrativa como escritora - “Guiada por minha herança de um amor de beleza e um respeito pela força - em busca do jardim de minha mãe, eu encontrei o meu próprio”<sup>45</sup> (Walker, 1974, p. 8). A arte de sua mãe se manifestava no jardim, nas histórias, no trabalho, no cuidado. Estratégias que muitas mulheres negras,

---

<sup>42</sup> Tradução livre do original: “Virginia Woolf, in her book, *A Room of One's Own*, wrote that in order for a woman to write fiction she must have two things, certainly: a room of her own (with key and lock) and enough money to support herself. What then are we to make of Phillis Wheatley, a slave, who owned not even herself? This sickly, frail, Black girl who required a servant of her own at times-her health was so precarious-and who, had she been white would have been easily considered the intellectual superior of all the women and most of the men in the society of her day.”

<sup>43</sup> Tradução livre do original: “Virginia Woolf wrote further, speaking of course not of our Phillis, that “any woman born with a great gift in the sixteenth century [insert eighteenth century, insert Black woman, insert born or made a slave] would certainly have gone crazed, shot herself, or ended her days in some lonely cottage outside the village, half witch, half wizard [insert Saint]”.

<sup>44</sup> Tradução livre do original: “Because of her creativity with her flowers, even my memories of poverty are seen through a screen of blooms- sunflowers, petunias, roses [...]”

<sup>45</sup> Tradução livre do original: “Guided by my heritage of a love of beauty and a respect for strength-in search of my mother's garden, I found my own”.

por muitas gerações, adotaram: “Para ela, tão impedida e invadida de tantas maneiras, ser um artista ainda foi uma parte diária de sua vida. Essa capacidade de resistir, mesmo de maneiras muito simples, é o trabalho que as mulheres negras têm feito há muito tempo”<sup>46</sup> (Walker, 1974, p. 6).

Colocar a própria experiência como objeto de análise e produção teórica emerge em diversos escritos feministas. Adrienne Rich (1972) in “*When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision*” explora sua própria vivência pessoal para refletir sobre como um sistema de classe econômica opressivo é responsável pela natureza opressiva das relações homem/mulher, de modo que o sistema sexual de classe serve de modelo base para os demais sistemas. A autora afirma que os “sleepwalkers” estão finalmente acordando, e que esse despertar não é mais individual, mas coletivo (Rich, 1972, p. 18). O texto de Adrienne Rich costuma ser apontado como a origem da crítica literária feminista com tendência de “uma leitura revisionista da escrita masculina e com uma análise da literatura dedicada a revelar os estereótipos femininos, mas também a reavaliar a cultura e a escrita das mulheres” (Corona, 2004, p. 129). Adrienne Rich (1972, p. 18) destaca que uma crítica radical da literatura que seja feminista no seu impulso seria o primeiro movimento em direção a uma crítica de como (nós mulheres) vivemos, de como temos vivido, de como temos sido conduzidas a imaginar a nós mesmas, e de como a linguagem tem sido decisiva nesses processos.

Rich propõe que as mulheres devem conhecer os escritos do passado, não para passar a compôr uma tradição, mas para romper com as tradições que nos limitam. Relendo a obra “*A Room of One’s Own*” de Virginia Woolf, Adrienne Rich afirma haver identificado um tom muito familiar na escritura feminina, um tom que ela é capaz de reconhecer, inclusive, nos seus próprios escritos. O tom da raiva contida, em que mesmo tomada por indignação ao ter sua integridade atingida, a escritora assume um tom de autocontenção, de suposta calma e de charme. Esse tom, segundo a Rich, não está presente na escrita dos homens, mas pode ser identificado em muitas autoras mulheres. Neste ponto da narrativa, Adrienne Rich assume haver hesitado em utilizar a si mesma como representação, já que é muito mais fácil e menos perigoso falar sobre outras mulheres escritoras. E complementa “Como Virginia Woolf, tenho consciência que há mulheres que não estão aqui conosco porque estão lavando a louça e cuidando

---

<sup>46</sup> Tradução livre do original: “For her, so hindered and intruded upon in so many ways, being an artist has still been a daily part of her life. This ability to hold on, even in very simple ways, is work Black women have done for a very long time”.

das crianças”<sup>47</sup> (Rich, 1972, p. 20). A noção de pertencer a uma categoria privilegiada de mulheres que são toleradas e inclusive fantasiadas como mulheres especiais é presente no texto de Rich, e se intensificará ainda em outros escritos:

Cada uma de nós aqui nesta sala teve muita sorte - somos professoras, escritoras, acadêmicas; nossos próprios dons poderiam não ter sido suficientes, pois todas conhecemos mulheres cujos dons são enterrados ou abortados. Nossas lutas só podem ter significado se puderem ajudar a mudar a vida das mulheres cujos dons - e cujo próprio ser - continuam a ser frustrados.<sup>48</sup> (Rich, 1972, p. 21)

A autora situa o privilégio de ter nascido branca e classe média em uma casa cheia de livros, sendo incentivada por uma figura paterna que a estimulava ao invés de criticá-la. Por muitos anos, a escrita de textos e poemas seria direcionada a satisfazer seu primeiro leitor - o pai - que a fazia se sentir especial. Rich conta sobre como seu percurso como escritora foi afetado pelas expectativas sociais trazidas com o casamento e com a maternidade, onde no período em que seu terceiro filho nasceu sentia que havia deixado de ser aquela a estudante curiosa, que se movimentava e produzia. Para ela, a escrita criativa exige liberdade de imaginação para subverter os esquemas do que pode ser pensado: “nada pode ser muito sagrado para a imaginação [...]. Pois escrever é renomear”<sup>49</sup> (Rich, 1972, p. 23). Rich destaca que ela não está propondo que, para ser uma escritora, seja preciso renunciar a outros aspectos da vida e assumir uma postura individualista. Esse, segundo ela, tem sido um mito masculino. Mas as mulheres precisam se tornar autônomas de modo que nosso espaço na literatura não se resuma a ser mães e musas para os homens:

Assim como a mulher está se tornando sua própria parteira, criando a si mesma novamente, então o homem terá que aprender a criar e dar a luz a sua própria subjetividade - algo que ele freqüentemente queria que a mulher fizesse por ele. [...] mas as mulheres não podem mais ser primordialmente mães e musas para os homens: temos nosso próprio trabalho a ser feito<sup>50</sup> (Rich, 1972, p. 25).

---

<sup>47</sup> Tradução livre do original: “*Like Virginia Woolf, I am aware of the women who are not with us here because they are washing the dishes and looking after the children*”.

<sup>48</sup> Tradução livre do original: “*Every one of us here in this room has had great luck-we are teachers, writers, academicians; our own gifts could not have been enough, for we all know women whose gifts are buried or aborted. Our struggles can have meaning only if they can help to change the lives of women whose gifts-and whose very being-continue to be thwarted*”.

<sup>49</sup> Tradução livre do original: “*nothing can be too sacred for the imagination to turn into its opposite or to call experimentally by another name. For writing is re-naming*”

<sup>50</sup> Tradução livre do original: *just as woman is becoming her own midwife, creating herself anew, so man will have to learn to gestate and give birth to his own subjectivity-something he has frequently wanted*

Anos depois em “*Notes Toward a Politics of Location*”, Adrienne Rich (1984) explora um debate mais denso e geopolítico sobre o lugar de onde falamos e de onde são produzidas as ciências. A famosa frase de Virginia Woolf “como mulher eu não tenho país, como mulher meu país é o mundo inteiro”<sup>51</sup> é posta em perspectiva. Rich afirma que não é possível despir-se do país em que nascemos como se para isso bastasse criticar o governo ou afirmar “como mulher eu não tenho país”. Eu preciso entender como um lugar no mapa é também um lugar na história dentro da qual como mulher, judia, lésbica, feminista eu fui criada e estou tentando criar”<sup>52</sup> (Rich, 1984, p. 212), afirma Rich.

O chamado “lugar no mapa” se torna, portanto, um lugar na história, onde nossos saberes e perspectivas se situam politicamente. Situar os nossos saberes não inicia com casas, países e continentes, mas fundamentalmente com a geografia dos nossos corpos, a partir do ser humano indivíduo que Marx chamou de “a primeira premissa de toda a história humana”<sup>53</sup> (Rich, 1984, p. 212). Mas para Rich, não foi enquanto Marxista que ela chegou a este lugar de reflexão, mas enquanto feminista radical: feministas Marxistas foram as primeiras neste trabalho, mas para muitas delas a necessidade de um esforço a partir do seu próprio corpo não foi compreendida como a aplicação de um princípio Marxista para as mulheres, mas como localizar as bases para falar com autoridade enquanto mulher. As políticas de que nos fala Rich são,

A política de gravidez e maternidade. A política do orgasmo. A política do estupro e incesto, do aborto, controle de natalidade, esterilização forçada. Da prostituição e do sexo conjugal. Do que foi chamado de libertação sexual. De heterossexualidade prescritiva. Da existência lésbica.<sup>54</sup> (Rich, 1984, p. 213)

Assim, devemos começar por refutar afirmações que iniciem por generalizações da categoria ou da experiência das mulheres, e começar a questionar em que condições esse “ser mulher no mundo” foi produzido: “onde, quando, e em sob que condições as

---

*woman to do for him. [...] but women can no longer be primarily mothers and muses for men: we have our own work cut out for us”.*

<sup>51</sup> Tradução livre do original: “*as a woman I have no country, as a woman my country is the whole world*”.

<sup>52</sup> Tradução livre do original: “[...] *as a woman I have no country*”. “*I need to understand how a place on the map is also a place in history within which as a woman, a Jew, a lesbian, a feminist I am created and trying to create*”

<sup>53</sup> Tradução livre do original: “*the first premise of all human history*”.

<sup>54</sup> Tradução livre do original: “*The politics of pregnability and motherhood. The politics of orgasm. The politics of rape and incest, of abortion, birth control, forcible sterilisation. Of prostitution and marital sex. Of what had been named sexual liberation. Of prescriptive heterosexuality. Of lesbian existence.*”

mulheres agiram e sofreram ações, como mulheres?”<sup>55</sup> (Rich, 1984, p. 213). Partir do corpo em uma perspectiva abstrata nos distancia da localização política de nossas próprias geografias, mas dizer “meu corpo” nos situa e reduz as tentações de ingressar em assertivas grandiosas, segundo Rich. A autora situa seu corpo, compreendendo-o em uma perspectiva de raça: seu corpo foi situado na parte branca de um hospital que separava bebês brancos e negros na enfermagem: “Eu fui definida como branca antes de ser definida como fêmea”<sup>56</sup> (Rich, 1984, p. 213). O corpo tem, portanto, mais de uma identidade. Um corpo considerado fêmea é mais do que um corpo com vagina e clitóris. As políticas da localização devem situar este corpo a partir de diversas perspectivas: “Isso significa reconhecer essa pele branca, os lugares que ela me levou, os lugares que ela não me deixou ir. [...] Mas eu sou uma judia norte-americana, nascida e criada a três mil milhas da guerra na Europa”<sup>57</sup> (Rich, 1984, p. 216). É preciso reconhecer nossa própria localização.

A autora interroga como o feminismo branco ocidental tem definido teoria, o que é uma ideia, e se esse conhecimento seria limitado somente a mulheres escritoras/intelectuais. Adrienne Rich revisa sua própria obra e identifica em si mesma a reprodução dessas premissas em anos anteriores, onde o mundo dito ocidental tem centralidade. A importância das mulheres negras africanas para a construção do feminismo e suas histórias seguem periféricas ou mesmo irreconhecidas: “[...] eu tenho que me perguntar por que demorei tanto tempo para aprender esses capítulos da história das mulheres, por que a liderança e as estratégias das mulheres africanas foram tão desconhecidas como teoria em ação pelo pensamento branco feminista ocidental.”<sup>58</sup> (Rich, 1984, p. 228). Afirmando a importância do feminismo negro, que não pode ser lido como simples resposta ou argumentação ao feminismo branco, Adrienne Rich encerra o texto perguntando, mais uma vez, quem seria o “nós” presente nos escritos feministas e coloca em cheque sua pretensa universalidade.

Donna Haraway (1988) em “*Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*” traça uma discussão que dialoga

---

<sup>55</sup> Tradução livre do original: “*where, when, e under what conditions have women acted and been acted on, as women?*”

<sup>56</sup> Tradução livre do original: “*I was defined as white before I was defined as female*”

<sup>57</sup> Tradução livre do original: “*It means recognising this white skin, the places it has taken me, the places it has not let me go. (...) But I am a North American Jew, born and raised three thousand miles from the war in Europe*”

<sup>58</sup> Tradução livre do original: “[...] *I have to ask myself why it took me so long to learn these chapters of women’s history, why the leadership and strategies of African women have been so unrecognised as theory in action by white Western feminist thought.*”

com o texto de Adrienne Rich e põe em debate nossas concepções de objetividade nas ciências e nas teorias feministas. Situando um campo da ciência relacionado a ideologias da objetividade - um suposto “os outros” composto por cientistas homens - em contraposição com um suposto “nós”, onde podemos dialogar criticamente dentro de um pequeno círculo - evitamos (nós, feministas) o desgaste de ter de pensar em termos de ciências ditas exatas. Assim, Haraway põe questões sobre como “nós” (feministas) podemos desenvolver uma versão feminista para objetividade, que leve em consideração percursos históricos, tecnologias semióticas, narratologia, metodologias ancoradas em teorias construtivistas. Não se trata, portanto, de uma nova teoria objetivista que dê conta do real em termos globais, mas de uma rede de conexões que possam traduzir parcialmente conhecimentos entre comunidades tão diferentes também em suas relações de poder.

Para Haraway,

As feministas não precisam de uma doutrina de objetividade que prometa a transcendência, uma história que perde as suas mediações exatamente onde alguém pode ser responsabilizado por algo, e poder instrumental ilimitado. Nós não queremos uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo<sup>59</sup> (Haraway, 1988, p. 579).

Donna Haraway reserva parte de sua reflexão a pensar em como a visão se produz a partir de lugares específicos e de como o olhar se inscreve sobre os corpos marcados, ou seja, os corpos não universalizados e supostamente neutros. Para Haraway, a visão deve evitar as oposições binárias: “Eu gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomode projetos científicos feministas paradoxais e críticos: objetividade feminista significa simplesmente saberes situados”<sup>60</sup> (Haraway, 1988, p. 581). Essa visão que pretende ver o mundo todo do seu próprio lugar é uma ilusão e Haraway propõe a metáfora da visão para romper com doutrinas tradicionais de objetividade. A visão pode ser forjada por corpos considerados orgânicos ou mediada por outras tecnologias. E a proposta de Haraway é de que somente uma perspectiva parcial promete uma visão objetiva. Para a autora,

---

<sup>59</sup> Tradução livre do original: “*Feminists don't need a doctrine of objectivity that promises transcendence, a story that loses track of its mediations just where someone might be held responsible for something, and unlimited instrumental power. We don't want a theory of innocent powers to represent the world [...]*”.

<sup>60</sup> Tradução livre do original: “*I would like a doctrine of embodied objectivity that accommodates paradoxical and critical feminist science projects: Feminist objectivity means quite simply situated knowledges.*”

Todas as narrativas culturais ocidentais sobre a objetividade são alegorias das ideologias que governam as relações do que chamamos mente e corpo, distância e responsabilidade. Objetividade feminista é sobre localização limitada e saber situado, não sobre transcendência e divisão de sujeito e objeto. Isso nos permite tornar-nos responsáveis pelo que aprendemos a ver<sup>61</sup>. (Haraway, 1988, p. 583)

Os modernos olhos das ciências tecnológicas (lentes, telescópios, câmeras, etc.) tornam explícito que nossos próprios olhos - considerados orgânicos - são instrumentos que permitem uma visão parcial de partes do mundo e dos modos de viver. Para Haraway, descobrir como estes sistemas de visão funcionam tecnicamente, socialmente e fisicamente deveria ser uma forma de incorporar uma objetividade feminista, ou seja, parcial e situada. A autora aponta ainda sobre a necessidade e, ao mesmo tempo, os riscos de assumir uma visão a partir das periferias sem uma perspectiva romantizada, já que mesmo as visões que partem de posições subjugadas não estão livres de “um reexame crítico, decodificação, desconstrução, e interpretação; ou seja, de modos semânticos e hermenêuticos de indagação crítica” (Haraway, 1988, p. 584). Superando a dicotomia em que não existe nada além do relativismo e da visão única universalista, a alternativa seria uma visão “parcial, localizável, saberes críticos sustentando a possibilidade de redes de conexões de solidariedade política e conversas compartilhadas em epistemologia” (Haraway, 1988, p. 584).

A posição de objetividade nas ciências é a visão de um deus único, do homem, do masculino. Para Haraway, por vezes essa visão totalizante também se manifesta nas teorias feministas como, por exemplo, através da figura da “Mulher do Terceiro Mundo” essencializada, que será alvo de críticas por parte de teóricas feministas como Chandra Mohanty e Gayatri Spivak. Portanto, “Não existe um único ponto de visão feminista porque nossos mapas exigem muitas dimensões para basear nossas visões” (Haraway, 1988, p. 590), afirma Haraway, que reivindica saberes situados não sobre indivíduos isolados, mas sobre comunidades, refutando as lógicas do sistema falocêntrico de produção do conhecimento, devedor de uma tradição filosófica ocidental branca e masculina. Para uma teoria feminista da objetividade traduzida em saberes situados, não existem objetos de conhecimento, mas atores e agentes de

---

<sup>61</sup> Tradução livre do original: “*All Western cultural narratives about objectivity are allegories of the ideologies governing the relations of what we call mind and body, distance and responsibility. Feminist objectivity is about limited location and situated knowledge, not about transcendence and splitting of subject and object. It allows us to become answerable for what we learn how to see.*”

conhecimento. O corpo, nesta perspectiva, também é um agente e não um mero recurso. A condição dita biológica é, portanto, situacional e não uma verdade intrínseca.

Chandra Talpade Mohanty (1988) em *“Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”* produziu uma reflexão sobre os modos de produção da macro categoria conhecida como “Mulher do Terceiro Mundo” dentro dos estudos feministas ocidentais, apontando as problemática da universalização das mulheres em posições geopolíticas consideradas menos desenvolvidas. A autora aponta como o termo “colonização” passou a significar diversas perspectivas distintas, desde o domínio econômico de um país ou região sobre a outro, passando pelos processos de produção de discursos culturais. Mohanty situa seu interesse no tema a partir de suas próprias implicações enquanto agente envolvido na produção destes debates, e também pela “urgente necessidade de formação de coalizões estratégicas através de classe, raça e fronteiras nacionais” (Mohanty, 1988, p. 61). Mohanty situa em que sentido utiliza a categoria “feminismo ocidental” não como categoria monolítica.

Assim, em vez de reivindicar de forma simplista que o "feminismo ocidental" é monolítico, eu gostaria de chamar a atenção para os efeitos notavelmente semelhantes de várias categorias analíticas e inclusive estratégias que codificam seu relacionamento com o Outro em termos implicitamente hierárquicos. É nesse sentido que uso o termo "feminismo ocidental".<sup>62</sup> (Mohanty, 1988, p. 62)

As maneiras de representação da categoria Mulher enquanto Outro cultural e ideológico, contudo, através de múltiplos discursos (científicos, literários, judiciais, linguísticos, cinematográficos, etc.) e sua relação com a mulher em termos materiais - reais, sujeitos materiais de suas histórias coletivas - é uma das questões centrais que os estudos feministas e suas práticas buscam alcançar. Mohanty põe em questão a categoria estável, a-histórica e monolítica da “Mulher do Terceiro Mundo”, representada em tantos escritos em termos de vulnerabilidade e opressão - anulando particularidades de cada contexto histórico em que estas subjetividades se constituem:

Uma análise da "diferença sexual" sob a forma de uma noção interculturalmente singular, monolítica, do patriarcado ou do domínio masculino leva à construção de uma noção similarmente redutora e homogênea do que eu chamarei de "diferença do terceiro mundo" - o estável,

---

<sup>62</sup> Tradução livre do original: *“Thus, rather than claim simplistically that ‘western feminism’ is a monolith, I would like to draw attention to the remarkably similar effects of various analytical categories and even strategies which codify their relationship to the Other in implicitly hierarchical terms. It is in this sense that I use the term ‘western feminism’.”*

algo ahistórica que aparentemente oprime a maioria, senão todas as mulheres nesses países<sup>63</sup>. (Mohanty, 1988, p. 63)

Assim, para Mohanty, a produção feminista ocidental precisa ser pensada em um contexto geopolítico global, onde a produção científica, sua publicação e aceitação ainda são determinadas por contextos mais amplos de hegemonia política. Quais vozes - de quais mulheres - estão sendo ouvidas na produção acadêmica feminista? Mohanty toma como objeto de análise os textos produzidos pela publicação Zed Press nas séries dedicadas às “Mulheres no Terceiro Mundo”, e partir desta análise crítica extrai alguns elementos a partir dos quais a categoria homogeneizada de “Mulher do Terceiro Mundo” é produzida. A primeira pressuposição analítica encontrada pela autora envolve a premissa de que as mulheres constituem um grupo coeso e coerente “com idênticos interesses e desejos, independentemente de classe, etnia e localização racial” (Mohanty, 1988, p. 64) dominado por uma estrutura patriarcal igualmente universalizada. A segunda pressuposição recai sobre o campo metodológico no modo acrílico como esta pretensa universalidade é provada. A terceira pressuposição implica o modelo de poder em que estas metodologias e estratégias analíticas estão implicadas. Estes esquemas passam a produzir a categoria da “Mulher do Terceiro Mundo” em geral, como sujeito médio,

Esta mulher média do terceiro mundo leva uma vida essencialmente truncada baseada em seu gênero feminino (leia-se: sexualidade limitada) e ser "terceiro mundo" (leia-se: ignorante, pobre, sem educação, tradicional, religiosa, domesticada, familiar, vitimada, etc.)<sup>64</sup>. ( Mohanty, 1988, p. 65)

A análise de Mohanty de textos da Zed Press levou ao encontro das seguintes categorias: mulheres como vítimas da violência masculina, onde esta violência constitui uma das bases das sociedades do “Terceiro Mundo”; mulheres como dependentes universais, em que as “Mulheres do Terceiro Mundo” são unificadas como sujeitos marginais e sem poder; mulheres casadas como vítimas do processo colonial, onde o matrimônio é visto como um evidente esquema na rede de trocas - as mulheres passam a ser, portanto, objetos sexuais nesta estrutura; mulheres e sistemas familiares, em que

---

<sup>63</sup> Tradução livre do original: “*An analysis of ‘sexual difference’ in the form of a cross-culturally singular, monolithic notion of patriarchy or male dominance leads to the construction of a similarly reductive and homogeneous notion of what I shall call the ‘third-world difference’ - the stable, ahistorical something that apparently oppresses most if not all the women in these countries*”.

<sup>64</sup> Tradução livre do original: “*This average third-world woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexuality constrained) and being ‘third-world’ (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, religious, domesticated, family-oriented, victimised, etc.)*”.

predomina a visão de “Mulheres do Terceiro Mundo”, especialmente em sociedades árabes e muçulmanas, como essencialmente familiares e patriarcais - as mulheres seriam objetos nesta estrutura; mulheres e ideologias religiosas, onde as mulheres nos chamados “países em desenvolvimento” possuiriam a religiosidade como um forte marcador cultural; mulheres e processo de desenvolvimento, onde Mohanty destaca que os melhores exemplos desta universalização se encontram em uma literatura liberal de “Mulheres em Desenvolvimento”. Estas categorias também se encontram viabilizadas por uma metodologia universalista que considera a opressão das mulheres como um fenômeno global. Utilizam-se métodos aritméticos em que, por exemplo, o maior número de mulheres com véu implica em maior controle e segregação das mulheres; ou metodologias que tomam categorias como “*reproduction, the sexual division of labor, the Family*” (Mohanty, 1988, p. 75) sem situá-las histórica e geograficamente. Assim, Mohanty nos dá uma importante contribuição para uma análise feminista que enfrente mecanismos colonizadores,

O que acontece quando esta presunção de "mulheres como um grupo oprimido" é situada no contexto da escrita feminista ocidental sobre mulheres do terceiro mundo? É aqui que localizo o movimento do colonialismo. [...] vemos como as feministas ocidentais se tornam os sujeitos "verdadeiros" dessa contra-história. Mulheres de terceiro mundo, por outro lado, nunca se elevam acima da generalidade debilitante de seu status de "objeto".<sup>65</sup> (Mohanty, 1988, p. 79)

Mohanty aponta que sistemas legais, econômicos e estruturas familiares, nesta perspectiva, passam a ser avaliados a partir de padrões ocidentais em uma abordagem universalizante e etnocêntrica. Importante destacar as palavras de Mohanty na análise de perspectivas trazidas por feministas como Luce Irigaray e Hélène Cixous, por onde também passaram nossas reflexões:

Teóricas feministas como Luce Irigaray, Sara Kofman, Hélène Cixous e outras também escreveram sobre a recuperação e a ausência da mulher/mulheres no humanismo ocidental. [...] Em outras palavras, é somente na medida em que "Mulher/Mulheres" e "O Oriente" são definidos como Outros, ou como periféricas, que o Homem/Humanismo (ocidental) pode representar a ele / a si mesmo como o centro.<sup>66</sup> (Mohanty, 1988, p. 81)

---

<sup>65</sup> Tradução livre do original: “*What happens when this assumption of ‘women as a oppressed group’ is situated in the context of western feminist writing about third-world women? It is here that I locate the colonialism move. [...] we see how western feminists alone become the ‘true’ subjects of this counter-history. Third-world women, on the other hand, never rise above the debilitating generality of their ‘object’ status.*”

<sup>66</sup> Tradução livre do original: “*Feminists theorists like Luce Irigaray, Sara Kofman, Hélène Cixous, and others have also written about the recuperation and the absence of woman/women within western*

Para além da criação de uma “mulher universal” como sujeito único capaz de enfrentar o “homem universal” que domina a tradição ocidental humanista falocêntrica, é preciso, portanto, pensar em outras estratégias que localizem as mulheres como sujeitos múltiplos dos estudos feministas sem reproduzir as mesmas estruturas universalizantes. Nas palavras de Mohanty, “É hora de ir além da estrutura ideológica em que até mesmo Marx considerou possível dizer: eles não podem representar a si mesmos; eles devem ser representados”<sup>67</sup> (Mohanty, 1988, p. 82).

## 2.2 Colonialidades e subalternidades: de onde produzimos conhecimento?

No campo dos estudos descoloniais, temos que a chegada dos europeus no continente americano inaugura “o mito da modernidade” (Dussel, 1994) e, junto com ele, põe a Europa no centro do mundo. O conceito de humanidade há muito está em disputa, tendo sido cunhado sobre a crença da superioridade da razão europeia, que coloniza e subjuga aquelas e aqueles que são tidos como “irracionais”. Nesse sentido, atentemos para o pensamento dominante da época, ainda hoje encontrado nas vertentes eurocêntricas da produção de conhecimento: “Essas pessoas dessas índias, embora racionais [sic] e da mesma linhagem daquela arca sagrada de Noé, são feitas irracionais e bestiais [sic] por suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais”<sup>68</sup> (Oviedo apud Dussel, 1994, p. 47).

Segundo Dussel, a colonização da vida dos povos indígenas e escravizados africanos foi o primeiro processo europeu civilizatório e moderno, em que “o Outro” foi entendido e absorvido como “o mesmo”, ou seja, como apenas uma extensão da dominação europeia, sendo negado em sua exterioridade como sujeito autônomo. Reconhecer o “o Outro”, para Dussel inspirado na filosofia de Levinas, requer o seu reconhecimento como sujeito externo, diferente, e autônomo. O processo de dominação europeia na América Latina “É o começo da domesticação, estruturação, colonização do

---

*humanism. [...] In other words, it is only in so far as 'Woman/Women' and 'the East' are defined as Others, or as peripheral, that (western) Man/Humanism can represent him/itself as the center".*

<sup>67</sup> Tradução livre do original: “It is time to move beyond the ideological framework in which even Marx found it possible to say: They cannot represent themselves; they must be represented”

<sup>68</sup> Tradução livre do original: “Estas gentes de estas Indias, aunque sean racionales [sic] y de la misma estirpe de aquella santa Arca de Noé, estan hechas irracionales y bestiales [sic] por sus idolatrias, sacrificios e ceremonias infernales”

‘modo’ como aquelas gentes viviam e reproduziam sua vida humana” (Dussel, 1994, p. 62). Desta forma, Walter D. Mignolo também nos fala que ideia de civilização ocidental passou por um longo processo de formação de exterioridade e interioridade – “um longo processo de construção do "interior" deste imaginário, desde a transição do Mediterrâneo como centro, à formação do circuito comercial atlântico, bem como de sua "exterioridade"<sup>69</sup> (Mignolo, 2005, p. 34). Mignolo parte da noção de que a “colonialidade” se constitui no “lado escuro” da modernidade. Para o autor, a “colonialidade do poder” é o elemento que “*organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza*” (Mignolo, 2005, p. 35):

A configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, é claro, como no caso da Irlanda) foi a imagem hegemônica baseada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade e não derivativa.<sup>70</sup> (Mignolo, 2005, p. 37)

Para Mignolo (2005) e Dussel (1994), a colonialidade é constitutiva da modernidade, elemento indispensável na sua configuração. De modo que o imaginário do mundo moderno/colonial, de que nos fala Mignolo, estabeleceu-se através de um dinâmica complexa de relações de poder, em que histórias foram esquecidas, vozes silenciadas e epistemologias aniquiladas. A modernidade enquanto mito civilizatório inaugura a centralidade do homem - masculino universal - como medida de todas as coisas: “O sujeito europeu que começa por ser um “eu conquisto” e que culmina na “vontade de poder” é um sujeito masculino. O *ego cogito* é o ego de um homem”<sup>71</sup> (Dussel, 1990, p. 02). Nesse sentido, o projeto de modernidade se refere também a uma dimensão central, em que mecanismos de controle sobre o mundo social e natural são articulados. O Estado como ente capaz de concentrar e materializar demandas coletivas com base em critérios para todos absorve o processo de racionalização da Modernidade que permitem a interpretação e canalização destes desejos,

Agora, essa tentativa de criar perfis de subjetividade coordenados estatalmente acarreta o fenômeno que aqui denominamos "a invenção do

---

<sup>69</sup> Tradução livre do original: “*un largo proceso de construcción del ‘interior’ de ese imaginario, desde la transición del Mediterráneo como centro, a la formación del circuito comercial del Atlántico, como así también de su ‘exterioridad’*”.

<sup>70</sup> Tradução livre do original: “*La configuración de la modernidad en Europa y de la colonialidad en el resto del mundo (con excepciones, por cierto, como el caso de Irlanda), fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder que hace difícil pensar que no puede haber modernidad sin colonialidad; que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa.*”

<sup>71</sup> Tradução livre do original: “*El sujeto europeo que comienza por ser un ‘yo conquisto’ y culmina en la ‘voluntad de poder’ es un sujeto masculino. El ego cogito es el ego de un varón*”.

outro". Ao falar de "invenção", não nos referimos somente ao modo em que um certo grupo de pessoas representam mentalmente a outras, mas apontamos, em vez disso, para os dispositivos de saber / poder a partir dos quais essas representações são construídas.<sup>72</sup> (Castro-Gomes, 2005, p. 89)

Dussel sustenta que sob o mito da modernidade se esconde a “*falacia desarrollista*”, presente em autores como Kant e Hegel. Kant fala de uma “*inmadurez*”, “*minoría de edad*” e “*pereza*” que seria característica dos povos ameríndios e culpada pelo seu não desenvolvimento. Na antologia hegeliana “*el desarrollo*” tem um papel central na construção de uma concepção eurocêntrica de mundo, conforme evidencia Dussel ao citar Hegel:

A história universal vai do Oriente ao Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal. Ásia é o começo.<sup>73</sup> (Hegel apud Dussel, 1994, p 21).

[...] Este mundo é novo não apenas relativamente, mas absolutamente; É com respeito a todos os seus caracteres próprios, físicos e políticos. [...] A inferioridade desses indivíduos em todo respeito é inteiramente evidente.<sup>74</sup> (Hegel apud Dussel, 1994, p 22)

Dussel evidencia, assim, o eurocentrismo entranhado na filosofia hegeliana ao situar a América Latina fora da História mundial. Para o autor, a filosofia hegeliana é “a culminação fantástica de uma ideologia racista, cheia de superficialidade, com um infinito sentido de superioridade, que nos mostra bem o estado de espírito da Europa no início do século XIX”<sup>75</sup> (Dussel, 1994, p. 23):

A África é em geral uma terra fechada, e mantém seu caráter fundamental. Entre os negros, é de fato característico o fato de que sua consciência ainda não chegou à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei em que o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição da sua essência [...]. Ele é um homem em bruto<sup>76</sup> (Hegel apud Dussel, 1994, p. 23).

---

<sup>72</sup> Tradução livre do original: “*Ahora bien, este intento de crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados conlleva el fenómeno que aquí denominamos "la invención del otro". Al hablar de "invención" no nos referimos solamente al modo en que un cierto grupo de personas se representa mentalmente a otras, sino que apuntamos, más bien, hacia los dispositivos de saber/poder a partir de los cuales esas representaciones son construidas.*”

<sup>73</sup> Tradução livre do original: “*La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal. Asia es el comienzo*”

<sup>74</sup> Tradução livre do original: “[...] *Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. [...] La inferioridad de estos individuos en todo respecto es interamente evidente.*”

<sup>75</sup> Tradução livre do original: “*la culminación fantástica de una ideología racista, llena de superficialidad, con un sentido infinito de superioridad, que nos muestra bien el estado de ánimo de Europa al comienzo del siglo XIX*”.

<sup>76</sup> Tradução livre do original: “*Africa es en general una tierra cerrada, y mantiene es su carácter fundamental. Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado*

Para Dussel, o trecho supracitado é paradigmático da soberba europeia típica deste período, para quem Ásia desempenha um papel quase infantil no desenvolvimento da história mundial. A Europa, assim, é entendida como o centro do mundo e como o fim da história, todo o resto é referenciado pela perspectiva europeia (mais próximo ou mais distante de Europa). Desta forma, as teorias poscoloniais têm mostrado que é preciso situar o impacto da experiência colonial na formação das relações propriamente modernas de poder, uma vez que a partir delas se originaram as sociedades e as instituições modernas (Castro-Gomes, 2005, p. 92). Quando analisamos a realidade histórica de nosso continente, o eurocentrismo atua como um “espelho distorcido” (Quijano, 2005, p. 136) já que ao olharmos nossa imagem vemos refletidos tantos aspectos culturais, históricos e intersubjetivos europeus, mas, ao mesmo tempo, uma imagem profundamente particular, distorcida e afetada por nossa realidade. Assim, seguimos aceitando, queiramos ou não, esta imagem como sendo única e nossa, de modo que não podemos identificar nossos verdadeiros problemas a não ser de maneira parcial e distorcida. Mignolo (2005), em sentido semelhante ao de Quijano, retoma o conceito de W.E.B. Du Bois de “*doble conciencia*”, que trata das subjetividades formadas pela diferença colonial, pela sensação permanente de ser algo diferente e inferior ao que a colonialidade estabelece como ideal – a auto-consciência que se forma com “*relación al otro mundo*”, ou seja,

A dupla consciência, em suma, é uma consequência da colonialidade do poder e da manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial. As histórias locais variam, porque a própria história da Europa foi mudando no processo de forjar a si mesma no movimento expansivo do Ocidente. Nas divisões continentais e subcontinentais estabelecidas pela cartografia simbólica cristã (por exemplo, a trilogia continental do mundo conhecido até então, Europa, África e Ásia), o horizonte colonial das Américas é fundamental, se não fundacional, do imaginário do mundo moderno.<sup>77</sup> (Mignolo, 2005, p. 39).

---

*aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...]. Es un hombre en bruto”.*

<sup>77</sup> Tradução livre do original: “*La doble conciencia, en suma, es una consecuencia de la colonialidad del poder y la manifestación de subjetividades forjadas en la diferencia colonial. Las historias locales varían, porque la historia misma de Europa fue cambiando en el proceso de forjarse a sí misma en el movimiento expansivo de Occidente. En las divisiones continentales y sub- continentales establecidas por la cartografía simbólica cristiana (e.g., la trilogía continental del mundo conocido hasta entonces, Europa, África y Asia), el horizonte colonial de las Américas es fundamental, sino fundacional, del imaginario del mundo moderno”.*

Partindo de uma perspectiva hegeliana de tempo histórico, em que a história é vista como um movimento dialético, progressivo e lógico guiado pelo “espírito” (Zea, 2005, p. 284), podemos analisar que o feminismo vem sendo utilizado como uma categoria útil na definição de quais culturas são “subdesenvolvidas” e quais são “desenvolvidas” ou, em outras palavras, quais culturas são pretensamente mais avançadas no curso da história da humanidade. As violações de direitos humanos das mulheres – e da população LGBT - são situadas no cenário político global como um parâmetro para determinar quais estados merecem intervenção internacional por outros estados, vide as justificativas messiânicas de intervenção militar na história recente das Guerras do Iraque e Afeganistão por parte dos Estados Unidos da América em “prol dos direitos humanos”.

### **2.2.1 Feminismos descoloniais latino-americanos**

Na América Latina, a “colonialidade de gênero” tem sido cada vez mais denunciada por movimentos feministas que lutam por sua autodeterminação através de práticas descoloniais e abordagens interseccionais. O protagonismo dos sujeitos coletivos, a interseccionalidade das pautas e a produção de uma agenda autônoma têm sido exigências cada vez mais presentes nas lutas feministas latinoamericanas que reivindicam a intersecção de elementos como gênero, classe, raça e etnia.

A Modernidade deixou bases profundas na América Latina como um todo e nos feminismos latino-americanos. A modernidade organiza o mundo de forma compartimentada, em termos de categorias homogêneas e separáveis (Lugones, 2011). Nesse sentido, as mulheres “*de color y del tercero mundo*” fazem uma crítica às categorias da modernidade trazendo elementos de intersecção como raça, classe, etnia, gênero, sexualidade, etc. Lugones considera que não é possível fugir à modernidade colonial, de modo que não devemos buscar nos movimentos de resistência descolonial a ausência de elementos de colonialidade, mas sim a resistência à colonialidade de gênero a partir da “diferença colonial”.

Utilizando os termos “patriarcado colonial moderno” e “colonialidade de gênero”, Rita Segato (2012, p. 106) chama a atenção que tais lógicas são reproduzidas permanentemente pela matriz estatal republicana. O feminismo eurocêntrico que aponta à dominação patriarcal e às relações de gênero como um sistema universal, defendendo a unidade da pauta feminista em torno de um sofrimento comum - ignora diferenças e

busca passar às mulheres do “terceiro mundo” o progresso dos direitos da Modernidade:

Sustenta, assim, uma posição de superioridade moral das mulheres europeias ou eurocentradas, autorizando-as a intervir com sua missão civilizadora-colonial / modernizadora. Esta posição é, ao mesmo tempo, a- histórica e anti-histórica, porque encerra a história dentro de um cristal de tempo lentíssimo, quase estagnado, do patriarcado e sobretudo encobre a virada radical introduzida pela entrada do tempo colonial / moderno na história das relações de gênero. (Segato, 2012, p. 116)

Dentro do leque de feminismos latino-americanos com abordagens descoloniais, ou seja, que questionam a matriz eurocêntrica de conhecimento e que situam e reivindicam criticamente sua posição de fala enquanto sujeitas subalternizadas, o feminismo negro e indígena vem produzindo poderosas críticas ao feminismo acadêmico que bebe das fontes dos feminismos europeus e norte-americanos. Como sabemos, a pluralidade de identidades dentro do conceito “mulheres latino-americanas” é imenso, de modo que utilizá-lo aciona uma ficção de homogeneidade e unidade. Para Femenías (2007), a ficção política “mulheres latino-americanas” é estratégica, aglutinando modos possíveis de discurso, ação e cosmovisões anti-hegemônicas, baseadas na subalternidade – na “*dobles conciencia de la mestiza*”,

No entanto, ainda assim, é necessário manter a ficção política "mulheres da América Latina" na medida em que aglutina e potencia nossos modos possíveis de ação política e de gerarmos identidade visível como polo de identificações múltiplas. Trata-se da criação - de auto-designação - de "mulheres da América Latina" como uma comunidade imaginária ou fictícia autodesignada além das diferenças, além das desvalorizações. Se trata de um invento estratégico ficcional que permite gerar, canalizar e defender esforços e energias<sup>78</sup>. (Femenías, 2007, p. 16)

Tomando como ponto de partida que “Sabemos que boa parte do feminismo "ocidental" nos vê como "o Outro" e boa parte do pensamento pós-colonial também”<sup>79</sup> (Femenías, 2007, p. 11) a crítica é lançada não somente ao feminismo hegemônico ocidental que desconsidera experiências latinoamericanas dissidentes como, também, ao próprio campo dos estudos poscoloniais que não tomam o gênero como categoria útil de

---

<sup>78</sup> Tradução livre do original: “*Con todo, aún así, es necesario mantener la ficción política “mujeres de América Latina” en tanto aglutina y potencia nuestros modos posibles de acción política y de generarnos identidad visible en tanto polo de identificaciones múltiples. Se trata de la creación – de la autodesignación – de “mujeres de América Latina” como una comunidad imaginaria o ficcional autodesignada más allá de las diferencias, más allá de las devaluaciones. Se trata de un invento estratégico ficcional que permite generar, encauzar y defender esfuerzos y energías*”.

<sup>79</sup> Tradução livre do original: “*Sabemos que buena parte del feminismo ‘occidental’ nos ve como ‘lo Otro’ y buena parte del pensamiento poscolonial también*”.

análise histórica. Assim, os estudos feministas descoloniais buscam “situar e localizar” as experiências e narrativas das mulheres latinoamericanas nos campos do feminismo, dos estudos descoloniais e das narrativas históricas:

Isso deixa claro que as "mulheres da América Latina" também somos nós na dupla subalternidade de latino-americanas e de mulheres e no privilégio de ter consciência de que somos as Outras dos discursos hegemônicos. Esta obviedade mostra, no entanto, nossa marca efetiva de marginalidade nos termos do que Bhabha denomina o lugar preciso da experiência crítica. Geograficamente e economicamente excêntricas ou descentralizadas, as mulheres da América Latina, em geral, permanecemos ligadas não apenas a uma construção política inserida no eixo Norte-Sul, mas também a uma construção sociopolítica que os discursos hegemônicos ontologizam<sup>80</sup> (Femenías, 2007, 15)

Partindo destas reflexões acerca da matriz moderna colonial, o conceito de “colonialidade de gênero” (Lugones, 2011, p. 106) é mobilizado para evidenciar processos opressivos nos quais a modernidade colonial se impõe através da lógica dicotômica e categorial em que a divisão homem/mulher ganha posição central no pensamento capitalista e colonial moderno. Lugones chama a atenção para o fato de que os colonizados latino-americanos constituíram-se sujeitos a partir da lógica de violenta imposição da modernidade e do sistema colonial de gênero. Desta maneira, a missão civilizatória nomeava quem eram humanos e quem eram animais, utilizando lógicas bimórficas em que o macho era associado com a perfeição e completude, ao passo que a fêmea era associada com a incompletude e imperfeição, ou melhor, uma deformação do macho, na medida em que “o dimorfismo sexual tornou-se a base para a compreensão dicotômica do gênero”<sup>81</sup> (Lugones, 2011, p. 106). A “missão colonial” era portanto “uma máscara eufemística” para o acesso aos corpos das mulheres e a violações sistemáticas. Para Sueli Carneiro (apud Gargallo, 2007, p. 03):

A violação colonial perpetrada pelos senhores brancos às mulheres indígenas e negras e a mistura resultante está na origem de todas as construções sobre a nossa identidade nacional, estruturando o mito decantado da democracia racial latino-americana, que no Brasil atingiu suas últimas consequências.

---

<sup>80</sup> Tradução livre do original: “*Esto hace manifiesto que las “mujeres de América Latina” somos también nosotras en la doble subalternidad de latinoamericanas y de mujeres y en el privilegio de tener conciencia de que somos Las Otras de los discursos hegemónicos. Esta obviedad muestra, sin embargo, nuestra marca efectiva de la marginalidad en términos de lo que Bhabha denomina el preciso lugar de la experiencia crítica. Geográfica y económicamente excéntricas o descentradas, las mujeres de América Latina, en general, quedamos adscriptas no sólo a una construcción política inserta en el eje Norte-Sur, sino también a un constructo socio-político que los discursos hegemónicos ontologizan*”.

<sup>81</sup> Tradução livre do original: “*el dimorfismo sexual se convirtió en la base para la comprensión dicotómica del género*”.

Esta violência sexual colonial também é o cimento de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando o que Ángela Gilliam define como "a grande teoria do esperma na conformação nacional", através da qual:

1. O papel das mulheres negras é rejeitado na formação da cultura nacional;
2. A desigualdade entre homem e mulher é erotizada; e
3. A violência sexual contra mulheres negras foi transformada em um romance<sup>82</sup>

Gloria Anzaldúa, feminista residente nos Estados Unidos, tem papel importante no desenvolvimento de uma discussão do “feminismo da diferença” no cenário norte-americano, “diferença sexual para além das formulações dicotômicas, diferença racial, diferença étnica, diferença pós-colonial” (Costa & Ávila, 2005, p. 692). Esta análise sobre as diferenças socioculturais para além do gênero como categoria única abre espaço para a interseccionalidade do gênero que irá caracterizar os feminismos descoloniais latino-americanos. A obra de Anzaldúa insere-se no debate de hibridismo não-assimilacionista no processo de tradução cultural, com a consciência da nova mestiça como “produto da transculturação, sincretismo e diáspora que criam disjunções entre tempo e espaço (a fronteira) e deslocamentos dos discursos sobre ‘origens’ e essências” (Costa & Ávila, 2005, p. 695). O trânsito de teorias entre metrópoles e periferias dá-se de forma desigual, na medida em que a metrópole é responsável pela formulação das teorias propriamente ditas, e a periferia é encarada como uma produtora de práticas e experiências que validam a teoria da metrópole (Costa & Ávila, 2005, p. 696). Ou, conforme conceito de Claudia de Lima Costa (apud Femenías), produz-se um “tráfico de teorias”:

Traficar teorias implica uma prática que quebra - em sua reapropriação - os modelos originais, enriquecendo-os. A partir de outros contextos, nas palavras de Sophie Bessis, é uma forma de aculturar o universalismo; um modo de apropriá-lo<sup>83</sup> (Femenías, 2007, p. 13)

---

<sup>82</sup> Tradução livre do original: “*La violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres indígenas y negras y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana, que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades configurando lo que Ángela Gilliam define como 'la gran teoría del esperma en la conformación nacional', a través de la cual: 1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional; 2. la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; y 3. la violencia sexual contra la mujer negra ha sido convertida en un romance.*”

<sup>83</sup> Tradução livre do original: “*Traficar teorías implica una práctica que quiebra – en su reapropiación – los modelos originales, enriqueciéndolos. Desde otros contextos, en palabras de Sophie Bessis, es un modo de aculturar el universalismo; un modo de apropiárselo.*”

A dificuldade do tráfico de teorias descoloniais dentro dos nossos próprios territórios latino-americanos é um dos desafios a ser enfrentado na realização de rupturas político-epistemológicas. A consciência crítica da nossa dupla opressão – enquanto mulheres e latino-americanas, permite práticas de resistência e trânsito de teorias descoloniais a partir de identidades mestiças que desafiam a pureza moderna. Nesse sentido, a nova mestiça de Glória Anzaldúa questiona a “colonialidade de saber”, produzindo conhecimentos e epistemologias híbridas e fronteiriças. Assim, o feminismo latino-americano não produz, necessariamente, conhecimentos totalmente descolados da modernidade colonial, mas articula diferentes formas de resistências às lógicas da colonialidade, ressignificando conceitos, realizando releituras, críticas, arranjos, justaposições, que produzem maneiras de resistir dentro da realidade latino-americana a partir da diferença colonial – a partir da subalternidade. Esse processo quebra com a pureza semântica da modernidade, ou seja, “Essa é a função dos lugares matriciais de que fala Homi Bhabha ou as zonas de contato nas palavras de Claudia de Lima Costa ou da fronteira segundo Gloria Anzaldúa”<sup>84</sup> (Femenías, 2007, p. 13). Desta maneira, apontando para a importância das intersecções que criam “o diferente” como identidades de resistência que fogem à lógica de uma ontologia purificada, rompendo com a dicotomia “puro-impuro”, Femenías questiona: “Não é por acaso a história da Malinche uma "traição" da pureza étnica?”<sup>85</sup> (Femenías, 2007, p. 19). Assim, o feminismo latino-americano que reafirma sua identidade mestiça segue rompendo com lógicas eurocêntricas e produzindo epistemologias de resistência.

---

<sup>84</sup> Tradução livre do original: “*Esa es la función de los lugares matriciales de los que habla Homi Bhabha o de las zonas de contacto en palabras de Claudia de Lima Costa o de la frontera según Gloria Anzaldúa*”.

<sup>85</sup> Tradução livre do original: “*¿No es acaso la de La Malinche una "traición" a la pureza étnica?*”.

### 03. Teoria queer e movimentos LGBT

Originária nos Estados Unidos a partir dos Estudos Culturais, a teoria queer emerge nos anos 90 como resposta a uma séria de tensões que se davam no âmbito político dos movimentos gays e lésbicos. Tributária do feminismo, especialmente relacionada à historiografia que se convencionou chamar de “terceira onda”, em que a diferença e as políticas de localização são colocadas no foco dos debates, a teoria queer questiona as políticas identitárias binárias que definem homens e mulheres, desestabilizando inclusive as próprias políticas identitárias LGBT. Miskolci (2009) realiza a retomada histórica deste fenômeno situando-o da seguinte maneira:

A escolha do termo queer para se autodenominar, ou seja, um xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio, servia para destacar o compromisso em desenvolver uma analítica da normalização que, naquele momento, era focada na sexualidade. Foi em uma conferência na Califórnia, em fevereiro de 1990, que Teresa de Lauretis empregou a denominação Queer Theory para contrastar o empreendimento queer com os estudos gays e lésbicos. (Miskolci, 2009, p. 151-152)

Além de Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick constitui uma das primeiras autoras a traçar possibilidades para o desenvolvimento da teoria queer na obra “*Epistemology of the Closet*” (1990) ao afirmar que “existem riscos em destacar a continuidade e a centralidade do “armário”, em uma narrativa histórica que não tem como fulcro uma visão salvadora – seja localizada no passado ou no futuro – de sua ruptura apocalíptica” (Sedgwick, 1990, p. 68)<sup>86</sup>. Influenciados pelos estudos de Michel Foucault, teóricos queer buscam identificar na sexualidade e nas políticas identitárias enunciados e discursos que mais do que descrever, configuram mecanismos de poder e de resistência. As categorias identitárias são colocadas em questionamento a partir de autoras como Judith Butler, que argumenta que o sexo, tido como verdade biológica anterior ao discurso, em verdade se constitui através dos próprios discursos sociais que atribuem a determinadas partes do corpo humano um valor simbólico específico. Da

---

<sup>86</sup> Tradução livre do original: “*There are risks in making salient the continuity and centrality of the closet, in a historical narrative that does not have as a fulcrum a saving vision – whether located in the past or future – of its apocalyptic rupture*”.

mesma que o gênero se constitui através de performances que produzem um estatuto ontológico generificado, o sexo constitui-se através da cultura. A autora questiona:

Em que medida as praticas reguladoras da formação e a separação de gênero determinam a identidade, a coerência interna do sujeito e, de fato, a condição da pessoa de ser idêntica a si mesma? Em que medida a identidade é um ideal normativo mais que um aspecto descritivo da existência? (Butler, 2007, p. 71)<sup>87</sup>

O termo *queer*, originalmente utilizado como um insulto em língua inglesa e que, em uma tentativa de aproximação ao português, poderia significar “bicha”, “viado”, “marica” ou sapatão”, vem cruzando fronteiras em contextos acadêmicos e de militância, pondo em prática seu potencial de adaptação, tradução, ressignificação e circulação transnacional. Em alguns textos, especialmente norte-americanos, é possível encontrar o termo queer sendo utilizado como um sinônimo de LGBT, sem denotar necessariamente uma adesão a políticas de desconstrução ou radicalização das identidades. Em outros contextos latino-americanos, a opção pela escrita “cuir” indica uma tentativa de descolonizar o termo, ressignificando-o para o contexto local sem limitar-se a suas origens norte-americanas. Para Eve K. Sed em “*A (queer) y ahora*”, o termo queer “designa aventuras experimentais nos âmbitos da linguística, da epistemologia, da representação ou da política” (Sedgwick, 2002, p. 37) e afirma que sua constituição requer uma utilização em primeira pessoa:

No entanto, “gay e “lésbica” se apresentam como categorias empíricas objetivas (embora ilusórias), governadas por regras empíricas (embora questionadas). Queer parece depender muito mais radical e explicitamente do particular esforço de uma pessoa, de seus atos performativos experimentais e auto percepção e afiliação. [...] Um possível corolário dessa hipótese: o único que se requer para converter o qualificativo queer em genuíno é o impulso para utilizá-lo em primeira pessoa. (Sedgwick, 2002, p. 39).<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Tradução livre da versão castelhana: “¿en qué medida las practicas reguladoras de la formacion y la separacion de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condicion de la persona de ser identica a si misma? ¿En qué medida la “identidade” es un ideal normativo mas que un aspecto descriptivo de la experiencia?”

<sup>88</sup> Tradução livre da versão castelhana: “Sin embargo, “gay” y “lesbiana” se presentan como categorías empíricas objetivas (aunque ilusorias), gobernadas por reglas empíricas (aunque cuestionadas). Queer parece depender mucho más radical y explicitamente del particular esfuerzo de una persona, de sus atos performativos experimentales de autopercepción y afiliación. [...] Un posible corolario de esta hipótesis: lo único que se requiere para convertir el calificativo queer en genuino es el impulso para utilizarlo en primera persona.”

Para o investigador e ativista espanhol Paul Preciado, a teoria queer na Europa possui outras configurações diferentes do contexto norte-americano, encontrando inspiração nas culturas anarquistas e movimentos transgêneros buscando o que chama de “des-ontologização das políticas e das identidades” (Preciado, 2011, p. 11). A teoria queer, em sua perspectiva, busca a desterritorialização dos corpos e apresenta uma possibilidade de “intervir nos dispositivos biotecnológicos de produção de subjetividade sexual” (Preciado, 2011, p. 14). Nesse sentido, em sua obra “Manifiesto contrasexual” (2002) imagina um novo regime de configuração dos corpos e sexualidades:

A sociedade contrasexual se dedica a desconstrução sistemática da naturalização das praticas sexuais e do Sistema de gênero. Dois, e de maneira positiva: a sociedade contrasexual proclama a equivalência (e não a igualdade) de todos os corpos – sujeitos parlantes que se comprometem com os termos do contrato contrasexual dedicado à busca do prazer-saber. (Preciado, 2002, p. 19)<sup>89</sup>

Reflexão interessante sobre os limites da teoria queer e suas implicações geopolíticas é trazida no texto “*Interpretaciones inmundas de como la Teoria Queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma*” (2012) lido pela ativista autodenominada “Hija de Perra” no congresso “*El sexo no es mio*”, realizado em Santiago de Chile no contexto da 1º *Bienal de arte y sexo*. A ativista denuncia a forma como a chamada “queer theory” corre o risco de tornar-se uma fórmula publicitária que pode ser facilmente apropriada e assimilada pelo sistema capitalista, além de adquirir aspectos “sacros” dentro dos círculos acadêmicos ao ser recebida como a última tendência vanguardista de ruptura com os cânones de gênero.

A autora afirma,

Sou uma nova mestiça latina do cone sul que nunca pretendeu ser identificada taxonomicamente como Queer e que agora segundo os novos conhecimentos, estudos e reflexões que proveem do norte, encaixo perfeitamente, para os teóricos de gênero nessa classificação que me propõe aquele nome botânico para minha extravagante espécie estigmatizada como minoritária. (Hija de Perra, 2012, p. 3).<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Tradução livre do original: “*la sociedad contrasexual se dedica a la deconstrucción sistemática de la naturalización de las prácticas sexuales y del sistema de género. Dos, y de manera positiva: la sociedad contrasexual proclama la equivalencia (y no la igualdad) de todos los cuerpos-sujetos sujetos parlantes que se comprometen con los términos del contrato contra-sexual dedicado a la búsqueda del placer-saber*”

<sup>90</sup> Tradução livre do original: “*Soy una nueva mestiza latina del cono sur que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como Queer y que ahora según los nuevos conocimientos, estudios y*

Esta breve incursão sobre as variações da teoria queer tem como objetivo trazer alguns dos debates que são enfrentados por teóricos e militantes queer e LGBT cotidianamente. Gomes Ferreira (2014, p. 53), investigador e integrante do projeto Freeda, aponta que “não é simplesmente um embate entre perspectivas teóricas distintas. São diferenças que se materializam em bandeiras de luta levadas pelos movimentos de diversidade sexual e de gênero brasileiros, e que fundamentam, inclusive, os modos culturais de vida dos sujeitos”. No Brasil, a teoria queer tem uma boa penetração nos movimentos sociais que passaram a adotar linguagens advindas dos estudos queer e, ao mesmo tempo, nutrem a academia com novas perspectivas teóricas que nascem das intersecções entre teoria e prática nos contextos brasileiros e latino-americanos. Entre embates teóricos, contradições, identidades que são assumidas e desconstruídas estrategicamente, sexualidades e identidades de gênero fluídas, a única certeza possível é que não há espaço para juízos dicotômicos e para respostas simplificadas: o cenário dos movimentos LGBT e queer em suas demandas, propostas, modos de viver e de perceber o mundo exigem análises igualmente complexas.

### **3.1. LGBTfobia, sexismo e racismo no ambiente de trabalho**

O ambiente de trabalho historicamente é um dos espaços onde mais ocorrem violações de direitos e, ao mesmo tempo, onde os movimentos populares encontram forças para unificar suas lutas. Nesse sentido, cabe uma breve reflexão sobre o próprio conceito de trabalho e suas modificações na conjuntura contemporânea. Para Marx, o trabalho pode ser entendido como “troca em que as condições de produção do trabalho e o valor em geral, dinheiro ou mercadoria, antes de tudo se transformam em capital (e o trabalho em trabalho assalariado, na acepção científica)” (Marx apud Neto 2012, p. 8). Em uma leitura mais ampla, trabalho pode ser entendido como todo o esforço humano destinado a satisfazer uma gama diversa de necessidades não somente econômicas, mas também culturais, criativas e afetivas. Nesse sentido, os estudos feministas deram uma valiosa contribuição ao conceito de trabalho ao afirmar a importância do trabalho

---

*reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto, para los teóricos de género en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estafalaria especie bullada como minoritaria”.*

reprodutivo para a manutenção do tecido social, bem como ao denunciar que este trabalho é fundamentalmente exercido por mulheres. Segundo Mignon Duff,

[...] o conceito de trabalho reprodutivo foi originalmente pensado como uma maneira de trazer o trabalho doméstico não-pago das mulheres dentro dos estudos econômicos marxistas. A categoria permitiu feministas socialistas a descreverem a função doméstica das mulheres nos termos da sua relação com a produção, como atividade que dá apoio e mantém o trabalho e os trabalhadores produtivos<sup>91</sup>. (Duffy 2005, p. 70)

De acordo com o relatório “Women at Work Trends 2016”<sup>92</sup> produzido pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), na média geral de uma perspectiva global as mulheres se dedicam pelo menos duas vezes e meia a mais que os homens aos trabalhos doméstico não-pagos e de cuidados (OIT, 2016, p. xv). De acordo com o mesmo relatório, as tendências atuais indicam que levará aproximadamente 70 anos para fechar o chamado “*gender gap*” de salários entre homens e mulheres, ou seja, a diferença salarial entre os gêneros. Em termos globais, as mulheres recebem cerca de 77% da remuneração de um homem, o que não pode ser explicado somente com as diferenças na formação profissional de trabalhadores. A Convenção nº 111 da OIT sustenta que a educação profissional deve buscar eliminar todas as formas de discriminação no mercado de trabalho, entendendo discriminação como

a) toda distinção, exclusão ou preferência, com base em raça, cor, sexo, religião, opinião política, nacionalidade ou origem social, que tenha por efeito anular ou reduzir a igualdade de oportunidade ou de tratamento no emprego ou profissão;

b) qualquer outra distinção, exclusão ou preferência que tenha por efeito anular ou reduzir a igualdade de oportunidade ou tratamento no emprego ou profissão, conforme pode ser determinado pelo País-membro concernente, após consultar organizações representativas de empregadores e de trabalhadores, se as houver, e outros organismos adequados. (Art. 1º Convenção nº 111 da OIT)

Pactuada em 1958, a convenção não faz menção a gêneros ou sexualidades nos termos que viriam a ser desenvolvidos pelas lutas dos movimentos feministas, LGBT e

---

<sup>91</sup> Tradução livre do original: “*The concept of reproductive labor was originally framed as a way of bringing women's unpaid work in the home into the discourse of Marxist economics (Hansen and Philipson 1990). The category allowed socialist-feminists to describe women's domestic role in terms of its relationship to production, as activity that supports and maintains productive work and productive workers*”.

<sup>92</sup> Disponível em [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_457317.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_457317.pdf) acesso em 08/10/2017.

queer nas décadas seguintes. Entretanto, seus dispositivos contemplam um sentido universal de igualdade que não deixa dúvidas à proibição de qualquer tipo de discriminação. O Brasil, signatário da convenção nº 111 desde 1965, possui em seu direito interno dispositivos que igualmente contemplam a não-discriminação no ambiente de trabalho, ainda que carente de uma legislação específica que contemple as especificidades da população LGBT. A Lei nº 9.029 de 1995 traz o seguinte dispositivo:

Art. 4º O rompimento da relação de trabalho por ato discriminatório, nos moldes desta Lei, além do direito à reparação pelo dano moral, faculta ao empregado optar entre:

I - a readmissão com ressarcimento integral de todo o período de afastamento, mediante pagamento das remunerações devidas, corrigidas monetariamente, acrescidas dos juros legais;

II - a percepção, em dobro, da remuneração do período de afastamento, corrigida monetariamente e acrescida dos juros legais.

Em relação à discriminação racista por parte de empregadores, a Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989 que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou cor estipula em seu artigo 4º pena para quem “por motivo de discriminação de raça ou cor ou práticas resultantes do preconceito de descendência ou origem nacional ou étnica proporcionar ao empregado tratamento diferenciado no ambiente de trabalho”, entre outras previsões. Medidas anti-discriminatórias e afirmativas também estão previstas na Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010, também conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, que em seu artigo 39 estipula que “o poder público promoverá ações que assegurem a igualdade de oportunidades no mercado de trabalho para a população negra, inclusive mediante a implementação de medidas visando à promoção da igualdade” nos setores público e privado. Infelizmente, a realidade que se apresenta no mercado de trabalho é alarmante. A publicação “Afroconsumo: Pesquisa sobre como afrodescendentes consomem o Mercado de Trabalho”<sup>93</sup> (2017) realizada pela consultoria ETNUS em parceria com a EmpregueAfro e o Painel BAP indica que o racismo faz parte da vida da maioria das pessoas negras no Brasil no mercado de trabalho: 67% das pessoas entrevistadas afirmam acreditar haverem sido rejeitados em uma vaga de trabalho por serem negras, 92% afirma existir racismo no processo de contratação, 62% afirmam já haverem sofrido discriminação racial durante uma entrevista de emprego, e 60% já sofreu discriminação racial no ambiente de trabalho. Frequentemente, denúncias de casos de racismo no ambiente de trabalho circulam nas

---

<sup>93</sup> Disponível em <http://etnus.com.br/>, acesso em 08/10/2017.

redes sociais, como o caso do garçom que ao adotar um novo corte de cabelo ouviu de sua chefe dizer: “com um cabelo desses quer trabalhar? já é negro e ainda usa esse cabelo para servir os clientes”<sup>94</sup> ou mesmo denúncias externas como o depoimento do presidente da empresa Bayer que afirmou haver chegado a seu conhecimento a experiência de um profissional negro altamente qualificado que ao comparecer à entrevista não pode realizá-la, ouvindo posteriormente do contratador “*que ele não sabia deste detalhe e que não entrevistava negros*”<sup>95</sup>.

No âmbito das discriminações por orientação sexual e identidade de gênero, sofridas pela população LGBT no Brasil, há uma grande escassez de dados públicos ou mesmo de pesquisas quantitativas no mercado de trabalho. Em busca de estatísticas que traduza a realidade empiricamente percebida pelo movimento LGBT em números, a maioria dos dados ainda provém de fontes estrangeiras, o que sem dúvida traz oscilações de um contexto a outro. Segundo pesquisa realizada pelo *Center of Talent Innovation* divulgada em janeiro de 2016<sup>96</sup>, que ouviu mais de 12,2 mil profissionais em países como China, Rússia, Cingapura, África do Sul, Turquia, Reino Unido, Estados Unidos e Brasil, ouvindo um total de 1.964 pessoas LGBT, 61% dos funcionários LGBT no Brasil afirmam ocultar sua sexualidade no ambiente de trabalho. Para as pessoas travestis e transexuais, a ausência de dados e, ao mesmo tempo, a enorme rejeição sentida empiricamente e denunciada pelos movimentos sociais é alarmante. Em entrevista<sup>97</sup>, Cris Stefanny presidente da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) afirma que “as transexuais que a todo custo tentam arrumar um emprego conseguem serviços subalternos, como limpar o chão, trabalhar em cozinhas”, estimando que com a falta de oportunidades laborais cerca de 90% acabam por dedicar-se à prostituição sendo expostas a todo tipo de violências e vulnerabilidades. Iniciativas como o site Transempregos<sup>98</sup> e os cursos preparatórios para o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) chamados “Trans ENEM” levados a cabo em algumas capitais a partir da iniciativa de voluntários tentam reverter este cenário abrumador. Ainda que diante de um vazio estatístico, no qual o poder público não assume a responsabilidade

---

<sup>94</sup> Disponível em <http://g1.globo.com/sp/piracicaba-regiao/noticia/2016/01/garcom-denuncia-preconceito-no-trabalho-apos-cabelo-moicano.html> acesso em 08/10/2017.

<sup>95</sup> Disponível em <https://www.geledes.org.br/nao-contrato-negros-em-rede-social-presidente-da-bayer-brasil-denuncia-caso-de-racismo-durante-processo-de-selecao/> acesso em 08/10/2017.

<sup>96</sup> Disponível em <http://www.talentinnovation.org/publication.cfm?publication=1510> acesso em 08/10/2017.

<sup>97</sup> Disponível em <https://www.revistaforum.com.br/digital/132/sem-emprego-para-trans/> acesso em 08/10/2017.

<sup>98</sup> Disponível em <http://www.transempregos.com.br/> acesso em 08/10/2017.

pela geração de dados que possam orientar a adequada formulação de políticas públicas, a sociedade civil não deixa dúvidas sobre a urgência de ações que combatam a violência. A Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil (Rede Trans Brasil) fundada em 2009 realiza um monitoramento sobre as agressões sofridas por pessoas trans e travestis no território nacional e publicou recentemente o “Dossiê: a geografia dos corpos das pessoas trans” (2017)<sup>99</sup> que demonstra que o Brasil segue sendo o campeão mundial de assassinatos de pessoas trans e travestis, com uma estimativa de mortes no período de 01 de outubro de 2015 a 30 de setembro de 2016 de 123 pessoas, e no período de 01 de janeiro de 2008 a 30 de setembro de 2016 de 900 pessoas.

Seja porque a pressão exercida pelos movimentos sociais e pelos organismos internacionais em torno da proteção aos direitos humanos exerce impacto sobre as empresas, ou ainda em função da lucratividade potencial que a adoção de políticas de respeito à diversidade podem representar, observa-se que cada vez mais empresas em âmbito internacional e nacional adotam discursos de diversidade e inclusão. O relatório “*LGBT Diversity Show Me the Business Case*” (2015)<sup>100</sup> produzido pela *Out Now Global* calcula que o Brasil perde por ano cerca de 450 milhões de dólares em razão da LGBTfobia no que diz respeito aos danos gerados à produtividade, ao chamado “*staff turnover*”, ou seja, à saída de funcionários da empresa em função de ambiente hostil, e aos processos judiciais. Em relação à pergunta específica se “no ambiente de trabalho, você viu ou ouviu falar de alguém no último ano que é homofóbico?”, a resposta obtida pela mesma pesquisa é afirmativa para 68% das pessoas entrevistadas no Brasil. Cada vez mais, crescem iniciativas e relatórios que promovem a implementação de políticas de diversidade nas empresas, transformando-as em “aliadas” (*allies*) ou “amigas da causa LGBT” (*LGBT friendly*). De acordo com o *Corporate Equality Index* (2017)<sup>101</sup> produzido pela *Human Rights Campaign Foundation*, 92% das corporações presentes na lista *Fortune Global 500*<sup>102</sup> incluem “orientação sexual” em suas políticas de não-discriminação e 82% incluem “identidade de gênero”, e metade incluem em seus planos de saúde cuidados específicos para pessoas trans, incluindo procedimentos cirúrgicos. De acordo com dados fornecidos pela consultoria *Out Leadership*<sup>103</sup>, o mercado de

---

<sup>99</sup> Disponível em <http://redetransbrasil.org/> acesso em 08/10/2017.

<sup>100</sup> Disponível em <http://outnow.lgbt/> acesso em 08/10/2017.

<sup>101</sup> Disponível em <https://www.hrc.org/campaigns/corporate-equality-index> acesso em 08/10/2017.

<sup>102</sup> Reúne as maiores empresas do mundo, disponível em <http://fortune.com/global500/> acesso em 08/10/2017.

<sup>103</sup> Disponível em <http://outleadership.com/brazil/> acesso em 08/10/2017.

consumo LGBT no Brasil é estimado em mais de 100 bilhões de dólares, incluindo o chamado “turismo LGBT” e fenômenos como a Parada LGBT de São Paulo, avaliada como a maior do mundo, movimentando anualmente cerca de 3 milhões de participantes.

Empresas começam a ser cada vez mais estimuladas a adotarem práticas inclusivas, inspiradas por múltiplos fatores. Em artigo eletrônico da *Harvard Business School*, Hewlett e Yoshino (2016)<sup>104</sup> indicam que empresas com políticas de respeito e inclusão da diversidade sexual e de gênero possuem mais capacidade para a) atrair e reter grandes talentos, permitindo que seus funcionários desempenhem o melhor de si mesmos; b) tomar vantagens frente à concorrência e ganhar a lealdade de consumidores criteriosos, visto que a consciência de responsabilidade social nos hábitos de consumo mostra-se uma tendência em crescimento; c) beneficiar-se das diferentes perspectivas de seus funcionários LGBT, possuindo mais capacidade de compreender as necessidades do mercado de consumo. De acordo com o já citado relatório *Women at Work Trends 2016*<sup>105</sup> produzido pela OIT, algumas recomendações poderiam ajudar a combater a discriminação de gênero no mercado de trabalho, como encorajar jovens homens e mulheres a romper com a educação baseada em papéis de gênero; oferecer treinamento para homens e mulheres em campos profissionais que vão além dos estereótipos de gênero; e estimular o empreendedorismo das mulheres (OIT, 2016, p. 94), além de apoiar a organização e a luta coletiva de trabalhadores, entre outras recomendações. Recentemente, o Alto Comissariado de Direitos Humanos das Nações Unidas lançou outro importante documento, intitulado “*Tackling Discrimination against Lesbian, Gay, Bi, Trans, & Intersex People Standards of Conduct for Business*” (2017)<sup>106</sup> em que explicitamente estabelece cinco recomendações fundamentais para a implementação de políticas de respeito à diversidade da população LGBT no mercado de trabalho em distintos âmbitos que denominou “em todos os momentos” (*at all times*); no “ambiente de trabalho” (*in the Workplace*); no “mercado de trabalho” (*in the Marketplace*); e na “comunidade” (*in the community*). A primeira recomendação para ser exercida em todos os momentos consiste em “respeito aos direitos humanos”, incluindo aqueles da população LGBTI. A segunda recomendação a ser exercida no ambiente de trabalho é a

---

<sup>104</sup> Disponível em <https://hbr.org/2016/02/lgbt-inclusive-companies-are-better-at-3-big-things> acesso em 08/10/2017.

<sup>105</sup> Disponível em [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_457317.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_457317.pdf) acesso em 08/10/2017.

<sup>106</sup> Disponível em <https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/09/UN-Standards-of-Conduct.pdf> acesso em 08/10/2017.

eliminação da discriminação contra funcionários e qualquer outra pessoa que esteja envolvida nas relações de negócios, incluindo os momentos de recrutamento, contratação, condições de trabalho, benefícios, respeito à privacidade e combate ao assédio. O ambiente também deve oferecer a terceira recomendação, que consiste em oferecer apoio de maneira ativa e afirmativa através de políticas específicas. Já no mercado de trabalho a quarta recomendação é focada na prevenção de violações de direitos humanos em todas as etapas produtivas do serviço ou produto, incluindo fornecedores e distribuidores. Finalmente, a última recomendação deve ser exercida no âmbito da comunidade, e implica em atuar na esfera pública, próxima às comunidades locais e construindo redes com outras organizações, dialogando e combatendo políticas discriminatórias que possam advir dos atores políticos governamentais.

Nesse cenário, conhecidas corporações passaram a adotar políticas inclusivas e a incorporar discursos e estéticas anti-discriminatórias de respeito à diversidade. Emblemático é o caso de algumas conhecidas empresas do setor têxtil famosas por seus constantes casos de violação de direitos humanos por trabalho escravo, como por exemplo, a empresa Zara que lançou no ano de 2016 a coleção de moda “sem gênero”, atenta às demandas do movimento LGBT e feminista, mas distante de representar um exemplo de boas práticas. Autuada pelo Ministério Público do Trabalho (MPT) de São Paulo, não cumpriu o Termo de Ajuste de Conduta (TAC) de 2011, e em 2017 volta a receber novo TAC<sup>107</sup> por trabalho análogo ao escravo e infantil em sua linha de produção. Os casos contraditórios de empresas “amigas da diversidade” que são, ao mesmo tempo, grandes violadoras de direitos humanos são incontáveis como, por exemplo, a empresa Apple líder em tecnologia, que afirma ter “uma visão holística da diversidade que vê além do usual, uma visão que inclui as perspectivas variadas de seus funcionários assim como de seus desenvolvedores, fornecedores e qualquer um que aspire um futuro na tecnologia”<sup>108</sup>. Ao tempo que desponta como uma empresa amiga da diversidade, o relatório “*This is what we die for. Human Rights abuses in the Democratic Republic of the Congo Power the global trade in cobalt*” (2016)<sup>109</sup> produzido pela Anistia Internacional indica que o cobalto extraído da República do

---

<sup>107</sup> Notícia disponível em <http://economia.ig.com.br/2017-05-30/zara-trabalho-escravo.html> acesso em 08/10/2017.

<sup>108</sup> Disponível na seção “*Inclusion & Diversity*” em <https://www.apple.com/diversity/> acesso em 08/10/2017, do original: “*At Apple, we take a holistic view of diversity that looks beyond the usual measurements. A view that includes the varied perspectives of our employees as well as app developers, suppliers, and anyone who aspires to a future tech.*”

<sup>109</sup> Disponível em <https://www.amnesty.org/en/documents/afr62/3183/2016/en/> acesso em 08/10/2017.

Congo para suportar a fabricação de seus “smartphones”, computadores, e outros dispositivos moveis geram consequências fatais à saúde de adultos e crianças que extraem minérios sob condições desumanas. O material é destinado a fabricas de empresas como Apple, Samsung, Sony e LG. Estariam as empresas utilizando-se da retorica da diversidade para encobrir suas violações de direitos humanos em outros âmbitos, adotando uma aparência socialmente engajada a custas da população LGBT? Ativistas vem utilizando o termo “*pinkwashing*” para descrever esse tipo de processo, um fenômeno de complexa compreensão e solução, visto que os cruzamentos e limites entre a necessidade de incorporação de políticas de diversidade no ambiente laboral e o marketing que se apropria das demandas da população LGBT em beneficio próprio não são tão fáceis de decifrar.

### **3.2. Pinkwashing e homonacionalismo: a circulação de termos e sua aplicabilidade**

A primeira vez que eu ouvi a palavra “*pinkwashing*” foi no contexto das pautas de um movimento queer europeu. Durante minha permanência na cidade de Bologna, participei do grupo Smascheramenti, um dos grupos mais radicais do contexto queer italiano. Minha primeira reação foi colocar este termo em reflexão com nossas práticas em Porto Alegre, avaliando nossas eventuais parcerias com instâncias do governo, e as próprias práticas da Freeda enquanto projeto que busca qualificar instituições públicas ou privadas para que considerem em suas políticas e práticas as categorias de gênero e sexualidade. Estaríamos nós da Freeda colaborando para a produção de “*pinkwashing*”? Guilherme, companheiro do projeto Freeda que também realizava estudos na Europa na cidade de Lisboa, também manifestava preocupação com as temáticas do *pinkwashing* e do homonacionalismo. Ele havia se aproximado das temáticas através das pautas do coletivo “Panteras Rosas” ao qual participou ao longo de sua estadia em Lisboa e que, por sua vez, constitui um dos grupos mais radicais do contexto queer português. Das dúvidas que surgem, algumas são mais ou menos evidentes: até que ponto alguns termos que foram produzidos para dar conta de problemáticas de contextos particulares, geralmente norte-americanos e europeus, são traduzíveis ou interessantes para nossas realidades locais latino-americanas? A investigação que me conduziu aos termos *pinkwashing* e homonacionalismo em sua produção acadêmica mostra uma rede de

cruzamentos entre ativismo e academia. Os estudos queer e os estudos feministas são produzidos neste confuso, complexo e intenso cruzamento.

O termo homonacionalismo encontra sua aparição nos estudos queer na obra de Jarbir K. Puar (2007) em *“Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times”*, onde são analisadas as “conexões entre sexualidade, raça, gênero, nação, classe e etnia em relação a táticas, estratégias, e logísticas de máquinas de guerra” (Puar, 2007, p. xi). A autora analisa o contexto estadunidense de produção de uma guerra contra um “Outro” árabe-muçulmano ainda em um período anterior aos ataques de 11 de setembro de 2001, mas que foi intensificado após essa época. Subjetividades queer e outras sexualidades divergentes à norma heterossexual são alvo de políticas de gestão da vida – biopolíticas – onde o Estado neoliberal define quais subjetividades queer merecem viver ou morrer. A autora analisa a incorporação de subjetividades queer dentro de mercados de consumo, onde nos anos 1980 e 1990 cresce a imagem de homossexuais sem filhos enquanto potenciais grandes consumidores. Ocorre uma transição na maneira em que corpos homossexuais são vistos pela máquina estatal, antes associados historicamente a figuras de morte no contexto da chamada “epidemia” de hiv/aids passam a ser considerados corpos produtivos de vida, no contexto do casamento igualitário e das famílias homossexuais (Puar, 2007, p. xii).

Entretanto, não todos os corpos queer são vistos como produtivos e interessantes para a máquina estatal e para o modo de produção capitalista. Segundo a autora, analisar como os corpos queer são instrumentalizados por processos de racialização é um fator crucial para compreender como estas retóricas de vida são experienciadas e se são efetivamente experienciadas. Episódios em que grupos LGBTIQ estabelecidos em territórios europeus ou estadunidense lançam campanhas para combater a homofobia em países do Oriente Médio – um termo que a autora questiona pela sua origem em um contexto de estudos neocolonialista – são importantes para visualizar a construção deste Outro árabe homofóbico e sexista, em contraposição com uma suposta ética progressista ocidental. Puar chama a atenção para a maneira como as fotos que vieram a público em 2004, revelando as torturas praticadas em Abu Ghraib por soldados e soldadas americanos contendo revoltantes torturas de cunho homofóbico, não despertaram a mesma solidariedade por parte das organizações que organizaram campanhas globais contra a homofobia em países árabes. Sobre esse tópico, Rita Monticelli (2009) dedica longa análise a como as fotos de Abu Ghraib mobilizaram inúmeros elementos de gênero e sexualidade:

Gostaria também de enfatizar a importância da questão da homossexualidade, silenciosa, reprimida, condenada, muitas vezes também pelas mulheres dessas imagens e neste regime militar, na prisão de Abu Ghraib, onde não é por acaso que colocam em cena homossexuais ou falsas orgias homossexuais como diversão, espaço lúdico, e que reiteram a heterossexualidade como normativa e o homoerotismo como perversão, e funcional, assim como o feminino.<sup>110</sup> (Monticelli, 2009, pp. 201-202)

As mortes de dois jovens homossexuais em Irã despertaram a ação global de grupos como *OutRage!*, situado na Inglaterra, e de *Idaho*, situado em Londres em 2006. Puar analisa como os discursos de combate à homofobia no Irã se relacionam ou são instrumentalizados pelo arranjo das políticas de guerra e dos discursos sobre um “eixo do mal” promovidos pela administração Bush no mesmo período. Em uma análise sobre o contexto estadunidense - e traçando também algumas linhas de análise a partir dos contextos britânico e holandês - Puar inaugura o termo “homonacionalismo”, “que corresponde à emergência do excepcionalismo do império norte-americano”<sup>111</sup> (Puar, 2007, p. 2). O excepcionalismo por sua vez possui duas marcas paradoxais em que pode ser identificado como excelência (iminência, superioridade) dando as linhas do progresso onde os Estados Unidos emergem como um Estado-Nação excepcional; e ao mesmo tempo como exceção no sentido empregado por Giorgio Agamben para caracterizar o “estado de exceção” que justifica a atuação do Estado fora dos limites jurídicos e político em tempos de crise. Caracterizando uma dinâmica de excepcionalismo sexual, homonacionalismo enquanto homonormatividade nacional traz também implicações de raça: “essa marca de homossexualidade opera como um roteiro regulatório, não apenas da homossexualidade normativa, mas também das normas raciais e nacionais que reforçam esses sujeitos sexuais”<sup>112</sup> (Puar, 2007, p. 2).

Este projeto de homonormatividade nacional contribui para a expansão do projeto nacionalista estadunidense onde a guerra contra o terror possui uma função central. Puar aponta que enquanto a produção acadêmica feminista ocidental vem sendo questionada ao longo das últimas décadas no que diz respeito à sua possível cumplicidade na produção de uma “Outra” como, por exemplo, apontado por Chandra

---

<sup>110</sup> Tradução livre do original: “*Vorrei inoltre sottolineare come sia altrettanto importante la questione dell'omosessualità, svilita, repressa, condannata, spesso anche dalle donne di queste immagini e in questo regime militare, nel carcere di Abu Ghraib, dove non a caso mettono in scena omosessuali, o finte orge omosessuali come divertimento, spazio ludens, e che ribadiscono l'eterosessualità come normativa e l'omoerotismo come perversione, e funzionale, proprio come il femminile*”.

<sup>111</sup> Tradução livre do original: “*that corresponds with the coming out of the exceptionalism of American empire*”

<sup>112</sup> Tradução livre do original: “*this brand of homosexuality operates as a regulatory script not only of normative gayness, queerness, or homosexuality, but also of the racial and national norms that reinforce these sexual subjects.*”

Mohanty (1988) no que diz respeito à criação de uma figura homogênea da “mulher do terceiro mundo”, os estudos queer devem ser também colocados em questão no que diz respeito à sua possível contribuição no fortalecimento do projeto imperialista estadunidense e em dinâmicas de privilégio e racialização. Discursos de excepcionalismo de gênero em que mulheres muçulmanas devem ser salvas por mulheres estadunidenses dos seus parceiros homens, são agora também produzidos em uma espécie de “versão queer” de excepcionalismo sexual:

O excepcionalismo sexual também funciona ao encobrir seu próprio policiamento dos limites das formações aceitáveis de gênero, raça e classe. Ou seja, o excepcionalismo sexual homossexual não contradiz necessariamente ou derruba o excepcionalismo sexual heterossexual; na verdade, ele pode apoiar formas de heteronormatividade e os privilégios de classe, raça e cidadania que eles requerem.<sup>113</sup> (Puar, 2007, p. 9)

Puar destaca que em um clima político tão homofóbico quanto aquele em que se insere o nacionalismo estadunidense pode parecer contraproduativo fazer uma crítica ao modo como a homossexualidade é positivamente percebida na otimização da “vida”, entretanto é crucial não perder de vista a necessidade de uma leitura que considere elementos com raça, gênero, classe e as dimensões nacionais destes mecanismos. Além disso, apontar como corpos queer se inserem e contribuem no processo de formação do homonacionalismo não implica em negar as inúmeras violências a que estes corpos estão cotidianamente e estruturalmente submetidos.

O secularismo/laicidade queer encontra efeitos perversos na sua relação com o Islamismo quando este é apresentado como um todo monolítico, descrito como mais perigoso para a homossexualidade que o Cristianismo e o Judaísmo. De outra parte, a homosociabilidade muçulmana masculina é associada à pedofilia, ao pouco contato com mulheres ou à homossexualidade, enquanto a homosociabilidade muçulmana feminina é associada a marcas de opressão de gênero. Assim, Puar aponta como as normas seculares (brancas) contribuem para a representação de um “Outro” árabe-muçulmano enquanto terrorista e culturalmente atrasado. Nesse sentido, o foco na transgressão é o ponto em que discursos e práticas queer narram o seu próprio excepcionalismo sexual – permitindo que seu caráter emancipatório e missionário seja menos evidente do que em

---

<sup>113</sup> Tradução livre do original: “*Sexual exceptionalism also works by glossing over its own policing of the boundaries of acceptable gender, racial, and class formations. That is, homosexual sexual exceptionalism does not necessarily contradict or undermine heterosexual sexual exceptionalism; in actuality it may support forms of heteronormativity and the class, racial, and citizenship privileges they require.*”

discursos feministas, por exemplo. Ao reivindicar a si mesmo como uma transgressão fora da norma o queer traz padrões e expectativas por vezes irrealistas de resistência, transgressão e subversão. Este sujeito queer, consciente das forças normativas que o submetem e sempre pronto para subvertê-las atua fora da norma, como se não estivesse implicado nos processos de produção de violência. Segundo Puar, é justamente esta condição de negação da culpabilidade, como se o sujeito queer estivesse atuando completamente fora das forças normativas, que permite que relações de violência sejam estabelecidas em relação a outros sujeitos (Puar, 2007 pp. 23-24). Sem negar o quão doloroso possa ser o processo de apontar nossas próprias cumplicidades na produção de violências normativas, Puar indica quatro pontos na análise de como esta cumplicidade queer atua:

“Queerness” enquanto automática e inerentemente transgressiva promulga formas específicas de disciplina e controle, erigindo sujeitos liberais queer celebratórios que se desenvolvem na vida (queerness como sujeito) contra as populações sexualmente patológicas e desviantes catalogadas para a morte (queer como a população).

2. Dentro dessa orientação de transgressão regulatória, queer opera como um alibi para cumplicidade com todos os tipos de outras normas de identidade, como nação, raça, classe e gênero, involuntariamente atraídos para a ascensão em direção à branquitude.

3. Permitir cumplicidades não sinaliza a falha do potencial radical, resistente ou de potencial oposição do “queernesses”, mas pode ser um reconhecimento habilitador.

4. Mas os enigmas abundam mesmo com a fluidez de resistências e cumplicidades, pois os modelos interseccionais não podem explicar as presenças simultâneas ou múltiplas de ambos ou de muitos.<sup>114</sup> (Puar, 2007, p. 24)

A categoria de “cultura homofóbica” alude a disparidades econômicas e diferenciações entre o que é uma etnicidade cosmopolita e uma racialização patológica, características que Puar indica como a reprodução de uma separação da justiça econômica das identidades políticas. Assim a designação de homofobia produz um mapa geopolítico das relações neoliberais de poder orientadas pelas ideias de expressão

---

<sup>114</sup> Tradução livre do original: “1. *Queerness as automatically and inherently transgressive enacts specific forms of disciplining and control, erecting celebratory queer liberal subjects folded into life (queerness as subject) against the sexually pathological and deviant populations targeted for death (queerness as population).*

2. *Within that orientation of regulatory transgression, queer operates as an alibi for complicity with all sorts of other identity norms, such as nation, race, class, and gender, unwittingly lured onto the ascent toward whiteness.*

3. *Allowing for complicities signals not the failure of the radical, resistant, or oppositional potential of queernesses, but can be an enabling acknowledgment.* 4. *But conundrums abound even with the fluidity of resistances and complicities, for intersectional models cannot account for the simultaneous or multifarious presences of both or many.”*

e repressão sexual. A autora indica que o casamento igualitário, por exemplo, não é somente um pedido por uma inserção na heteronormatividade, mas também uma demanda por privilégios brancos ligados aos direitos de propriedade – enquanto para outros sujeitos a demanda por casamento igualitário e uniões civis é orientada por necessidades de assistência sanitária. Analisar a formação da homonormatividade requer também uma análise sobre a reprodução de normatividades raciais e nacionais: “Através da ascendência da heteronormatividade, há interesses implícitos e cada vez mais explícitos na ascendência da branquitude e dos privilégios de cidadania [...] uma variante do que Heidi Nast denomina "patriarcado queer branco””<sup>115</sup> (Puar, 2007, p. 30). Nesse sentido, o projeto de branquitude ganha suporte das populações homossexuais que compartilham uma hegemonia identitária e econômica com os sujeitos heterossexuais que se beneficiam por esta ascensão.

O Estado de Israel, que encontra nos Estados Unidos um de seus principais parceiros na sua política de guerra, é apontado por Puar como um dos Estados que vem produzindo políticas LGBTQ-friendly como uma estratégia na construção de uma imagem progressista e democrática, em contraposição a criação de um Outro árabe-muçulmano-palestino identificado como homofóbico e perigoso para a população LGBTQ. A decisão de Israel de sediar o *World Pride* em 2006 em Jerusalém é exemplo destas políticas. Uma coalizão de movimentos queer, por sua vez, reagiu com uma campanha chamada “*No Pride without Palestinians*”, evidenciando que uma parada do orgulho LGBTQ realizada em Israel excluiria Palestinos e identidades árabes que não podem circular dentro do regime de vigilância e apartheid israelense. Assim, o termo “*pinkwashing*” originalmente utilizado para descrever políticas de “cooptação do simbolismo do câncer de mama por atores corporativos que podem lucrar com o uso das imagens de consciência do câncer de mama, incluindo as fitas rosa”<sup>116</sup> (Lubitow & Davis, 2011, p. 139) no contexto estadunidense, passa a ser empregado para descrever políticas de promoção de direitos LGBTQ por parte do Estado de Israel em contraste com suas políticas de guerra.

Em “*Citation and Censorship: The Politics of Talking About the Sexual Politics of Israel*” Jasbir Puar (2011) apresenta pontos importantes para compreender a co-

---

<sup>115</sup> Tradução livre do original: “*Through the ascendancy of heteronormativity there are implicit and increasingly explicit interests in the ascendancy to whiteness and attendant citizenship privileges [...] a variant of which Heidi Nast terms “queer white patriarchy.”*”

<sup>116</sup> Tradução livre do original: “[...] *co-optation of breast cancer symbolism by corporate actors who stand to profit from the use of breast cancer awareness imagery, including pink ribbons*”.

relação entre homonacionalismo e *pinkwashing* nas políticas produzidas em torno ao conflito Israel-Palestina. O artigo foi produzido para a conferência “*Fundamentalism and Gender*” na Universidade de Humboldt na Alemanha em dezembro de 2010, e traz consigo polêmicas e reflexões em torno das dificuldades de se enfrentar criticamente temas envolvendo o conflito Israel-Palestina também no interior da academia. Duas semanas antes da apresentação do trabalho da autora originalmente intitulado “*Beware Israeli Pinkwashing*”, o comitê organizador do evento demonstrou insatisfação com a discussão sobre o conflito Israel-Palestina, que entendiam não ter relação com as críticas queer e feministas. Retomando um artigo publicado por Puar no jornal *The Guardian* em 2010, a autora foi mal compreendida como anti-semita. Uma das professoras organizadoras da conferência concedeu uma entrevista a Alan Posner, jornalista descrito por Puar como sionista e anti-muçulmano em Berlim, onde apontava que a crítica de *pinkwashing* não possuía relação com as problemáticas de sexualidade e nacionalismo. A apresentação de Puar na conferência foi precedida de um pedido de desculpas em nome da organização do evento. A polêmica deu o tom dos debates e, segundo a autora, evidenciou a própria necessidade de discussões críticas em torno do tema na academia.

O artigo pontua que, como observado pela antropóloga Rebecca L. Stein, a intensificação da agenda de direitos LGBT de Israel possui um paralelo com a intensificação das políticas de repressão à população Palestina durante os anos 90, conhecida como “*Israel’s gay decade*”. Políticas como a proteção contra a discriminação no ambiente de trabalho, aumento de benefícios institucionais para casais do mesmo sexo, e até mesmo inclusão nas Forças Armadas de Israel, encontram seu paralelo nos Acordos de Oslo de 1993, onde a presença da população Palestina foi limitada em zonas de residência e trabalho, tendo sido multiplicados os sistemas de vigilância e os chamados “*checkpoints*” – pontos de controle. A crítica a guerra global contra o terror promovida pelos Estados Unidos não pode ser lida separadamente de uma crítica do conflito Israel-Palestina, na medida em que ambos os países se alinham no discurso de vítimas do fundamentalismo islâmico e unidos na guerra ao terror. O Ministério do Exterior de Israel lançou há anos atrás uma campanha de larga escala - “*Brand Israel campaign*” – como forma de melhorar a imagem do país internacionalmente. Neste processo, a promoção dos direitos da população LGBTQ consistiu em uma importante estratégia na campanha por uma imagem mais aberta e

moderna de Israel. São conhecidas, por exemplo, ações de patrocínio de festivais de cinema em cidades globais a partir dos consulados de Israel:

Este "pinkwashing", como é comumente denominado em círculos de ativistas, tem capital além dos grupos gays israelenses. Nos circuitos globais de organização gay e lésbica, ser gay friendly é ser moderno, cosmopolita, desenvolvido, primeiro mundo, norte global, e mais significativamente, democrático.<sup>117</sup> (Puar, 2011, p. 138).

Neste movimento entre local, nacional e transnacional, homonacionalismo produz a ideia de Israel como um Estado progressista e civilizado, em contraposição à população Palestina enquanto bárbara, homofóbica e incivilizada (Puar, 2011, p. 138). A denúncia de "*pinkwashing*" por parte de grupos queer que se opõem às políticas do Estado de Israel não é feita sem embates dentro dos próprios movimentos LGBTQ, como no caso em que a frase "Israel Apartheid" foi banida do Pride Toronto em 2010, ocasionando por fim o banimento do grupo *Queers Against Israeli Apartheid* (QuAIA) da parada. Puar chama a atenção para a extensão da rede de ativistas e acadêmicas envolvidas na crítica ao "Brand Israel campaign" envolvendo direitos LGBTQ – nesse contexto, a crítica que parte dos estudos pós-coloniais trazem importantes questões:

Como numerosos estudiosos pós-coloniais demonstraram convincentemente, a produção de "homofobia" em uma localização que lida com violência epistemológica e material da ocupação colonial através do uso da sexualidade para afirmar a superioridade racial e cultural não pode ser considerada apenas "cultural". Em vez disso, é pelo menos em parte um subproduto da dominação cultural.<sup>118</sup> (Puar, 2011, p. 139)

Em "Pinkface" o diretor de cinema John Greyson (2012) narra como as investidas do Estado de Israel no patrocínio de festivais de cinema queer afetou seu trabalho, levando-o a retirar seus filmes – junto com outros diretores – da exibição:

Os festivais de cinema queer têm sido alvos proeminentes para a agressiva campanha de "pinkwashing" de Israel nos últimos anos - lugares de intervenção onde o Estado israelense pode intercambiar suas credenciais "gay-friendly", com seu logotipo incluído junto com o de outras embaixadas, agências estatais, e patrocinadores corporativos em catálogos e faixas de boas

---

<sup>117</sup> Tradução livre do original: "*This 'pinkwashing,' as it is now commonly termed in activist circles, has currency beyond Israeli gay groups. Within global gay and lesbian organising circuits, to be gay friendly is to be modern, cosmopolitan, developed, first-world, global north, and most significantly, democratic.*"

<sup>118</sup> Tradução livre do original: "*As numerous postcolonial scholars have convincingly demonstrated, the production of 'homophobia' in a location dealing with epistemological and material violence of colonial occupation through the use of sexuality to affirm racial and cultural superiority cannot be considered 'cultural' alone. Rather, it is at least in part a by-product of cultural domination.*"

vindas, e vestem uma cara rosa ("pinkface"), promulgando um ritual de normalização anual altamente visível.<sup>119</sup> (Greyson, 2012, p. 145)

Em 2009, John Greyson iniciou seu envolvimento com o grupo ativista *Palestinian Queers for Boycott, Divestment, and Sanctions* (BDS) quando foi convidado para apresentar seu filme *Fig Trees* (Canadá, 2009) no “*Tel Aviv International LGBT Film Festival*”. O caráter alternativo e marginal do evento, somado à relação de companheirismo com o diretor do festival, tornou a decisão difícil para Greyson que, ao fim, decidiu por retirar seu filme. O mesmo ocorreu com o “*Toronto International Film Festival*” (TIFF) que apresentava em sua programação um filme considerado publicitário por ativistas ao promover o caráter LGBTQ-friendly da cidade de Israel. Diversos diretores e ativistas buscaram argumentar com a organização do festival, que insistia sobre o caráter não publicitário da obra. Mais uma vez, Greyson e outros artistas optaram por retirar seus trabalhos da programação, e juntos elaboraram uma declaração contra a exibição do filme, que foi aderida por inúmeros ativistas, diretores, artistas e personalidades públicas, como David Byrne, Alice Walker, Slavoj Žižek e Judith Butler. Nas palavras de Greyson, “Nossa Declaração iniciou um debate específico, público e estratégico sobre política e cultura, sobre cinema e responsabilidade social, sobre Israel e Palestina”<sup>120</sup> (Greyson, 2012, p. 150). O caso de Toronto é um dos exemplos da resistência crítica promovida por artistas, acadêmicos e ativistas em torno das políticas de “*pinkwashing*” promovidas pelo Estado de Israel.

Jasbir K. Puar (2013) em “*Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities*” amplia e aprofunda o conceito de homonacionalismo e suas relações com as práticas de “*pinkwashing*”. A autora torna nítido que o intento da obra “*Terrorist Assemblages*” (2007) não se limita a demonstrar as relações de corpos queer com as políticas estadunidenses que emergem no contexto pós 11/9, mas trabalhar em uma crítica a partir do conceito de homonormatividade de Lisa Duggan enquanto teorização das implicações da privatização de economias neoliberais e o crescimento da aceitação doméstica das comunidades queer. O termo homonacionalismo é, segundo Puar, uma crítica sobre como o discurso dos direitos LGBTQ produz narrativas de

---

<sup>119</sup> Tradução livre do original: “*Queer film festivals have been prominent targets for Israel’s aggressive “pinkwashing” campaign of the past several years—sites of intervention where the Israeli state can trot out its gay-friendly credentials, have its logo included along with those of other embassies, state agencies, and corporate sponsors in catalogs and welcome reels, and put on “pinkface,” enacting a highly visible annual ritual of normalization.*”

<sup>120</sup> Tradução livre do original: “*Our Declaration has started a specific, strategic public debate in the popcorn lines about politics and culture, about cinema and social responsibility, about Israel and Palestine*”

progresso e modernidade que excluem outras populações do acesso a estas formas culturais e legais de cidadania. Nas palavras da autora,

Simplificadamente definido, o homonacionalismo é o aumento concomitante do reconhecimento legal, consumidor e representativo dos sujeitos LGBTQ e a redução das provisões de bem-estar, direitos dos imigrantes e a expansão do poder estatal para se envolver em vigilância, detenção e deportação. A narrativa do progresso dos direitos homossexuais é, assim, construído sobre as costas dos outros racializados e sexualizados, para quem esse progresso foi alcançado uma vez, mas agora está retrocedendo ou ainda não foi alcançado.<sup>121</sup> (Puar, 2013, p. 25)

A autora busca tornar mais nítido que o termo homonacionalismo não vem para marcar uma identidade ou uma posição que distinga entre “bons LGBTQ” enquanto progressistas, transgressores e politicamente de esquerda, em contraposição a “maus LGBTQ” enquanto vendidos, conservadores e politicamente de direita. Homonacionalismo é utilizado por Puar como um agenciamento (*assemblage* na tradução inglesa; *agencement* no original em francês) em sentido deleuziano, como des e re-territorialização de forças, efeitos, energias e movimentos. Ou seja, homonacionalismo se apresenta como um conjunto de rearranjos, como um campo de poder, ao invés de ser uma atividade específica ou uma propriedade de um Estado-Nação, organização ou indivíduo. Puar justifica o foco na discussão de “*pinkwashing*” sobre o conflito Israel-Palestina baseando-se no fato de que, após os Estados Unidos, Israel seria o grande beneficiário do homonacionalismo e porque tem sido um dos Estados mais acusados de “*pinkwashing*” por parte de movimentos sociais e ativistas. A autora reafirma, ainda, que segue convicta que as relações entre racismo e liberalismo permanecem no centro da crítica do homonacionalismo.

Partindo de “*Terrorist Assemblages*” (2007), o conceito de homonacionalismo recebeu ampla circulação, adaptação, rearticulação e crítica por parte de diversos contextos ativistas e acadêmicos na América do Norte, Europa, Oriente Médio e Índia. A autora questiona porque “*pinkwashing*” se apresenta como um discurso político persuasivo. Segundo Puar, estruturas neoliberais produziram um nicho de mercado em que existiriam diferenças entre espaços normalizados como LGBTQ-friendly ou não nos destinos turísticos, de modo que a maioria dos países que almejam alcançar um status

---

<sup>121</sup> Tradução livre do original: “*Simply stated, homonationalism is the concomitant rise in the legal, consumer and representative recognition of LGBTQ subjects and the curtailing of welfare provisions, immigrant rights and the expansion of state power to engage in surveillance, detention and deportation. The narrative of progress for gay rights is thus built on the backs of racialised and sexualised others, for whom such progress was either once achieved but is now backsliding or has yet to arrive.*”

ocidental ou Europeu de modernidade possuem campanhas de turismo LGBTQ-friendly. Israel, assim como outros países, toma parte neste processo de normalização global, mas o que o difere é o impacto que estas políticas assumem e a maneira como se relacionam com a produção de uma “diferença cultural” de uma Palestina descrita como homofóbica e atrasada no contexto de uma política de apartheid. Puar aponta que a “questão homossexual” vem como uma espécie de suplemento da “questão da mulher” da era colonial. A famosa frase de Gayatri Spivak, homens brancos salvando mulheres pardas de homens pardos” é invocada e adaptada por Puar: “queer brancos (homens) salvando homossexuais pardos dos heterossexuais pardos”<sup>122</sup> (Puar, 2013, p. 35). Nesse sentido, a “questão queer” é utilizada nos discursos homonacionalistas como uma medida de progresso e modernidade:

Pinkwashing não é sobre a identidade sexual, mas sim uma manifestação poderosa da regulação da identidade em um mundo cada vez mais homonacionalista - um mundo que avalia a nacionalidade com base no tratamento de seus homossexuais.<sup>123</sup> (Puar, 2013, pp. 37-38)

Israel e Estados Unidos seriam para Puar, os grandes beneficiários do homonacionalismo da atual ordem geopolítica global, produzindo excepcionalismo em escalas locais e globais. Homonacionalismo é situado enquanto agenciamento (assemblage), que Puar define como

[...] uma estrutura de modernidade, uma convergência de forças geopolíticas e históricas, interesses neoliberais na acumulação capitalista cultural e material, praticas biopolíticas de Estado de controle da população e investimentos efetivos em discursos de liberdade, liberação, e direitos.<sup>124</sup> (Puar, 2013, p. 39).

Jason Ritchie (2014) em “*Pinkwashing, Homonationalism, and Israel–Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordinary*” faz uma interessante crítica ao modo como os conceitos de “*pinkwashing*” e homonacionalismo circulam e são empregados em diferentes contextos. O autor inicia descrevendo o embate ocorrido no “*LGBT Community Center*” de Nova York quando em 2011 um grupo queer de ativistas contrárias à ocupação de Israel planejava organizar uma festa sediada pelo

---

<sup>122</sup> Tradução livre do original: “*white queer (men) saving brown homosexuals from brown heterosexuals*”

<sup>123</sup> Tradução livre do original: “*Pinkwashing is not about sexual identity at all in this regard but rather a powerful manifestation of the regulation of identity in an increasingly homonationalist world – a world that evaluates nationhood on the basis of the treatment of its homosexuals.*”

<sup>124</sup> Tradução livre do original: “*as a structure of modernity, a convergence of geopolitical and historical forces, neoliberal interests in capitalist accumulation both cultural and material, biopolitical state practices of population control and affective investments in discourses of freedom, liberation, and rights.*”

centro. Um ator pornô e produtor chamado Michael Lucas, conhecido no meio LGBT por seu caráter controverso e *mainstream*, iniciou a acionar uma rede de contatos para impedir que a festa fosse organizada no centro comunitário. O evento foi cancelado, e uma série de atores políticos - ativistas, acadêmicos, figuras públicas – envolveram-se na discussão sobre a política do centro comunitário.

Segundo Ritchie, o caso foi descrito pela ativista e acadêmica Sarah Schulman como se houvesse um embate entre “bons queer” e “maus queers” (Ritchie, 2014, p. 617): “Poucas semanas após a decisão inicial de não permitir o evento anti-ocupação, o Centro realizou um “fórum comunitário”, que Schulman narra vividamente como uma batalha quase épica entre bons e maus “queers” pelo controle do espaço queer na cidade”<sup>125</sup>. Ritchie destaca que a polêmica foi desenhada antes do embate envolvendo o centro comunitário LGBT, quando em um editorial do New York Times Sarah Schulman definiu “*pinkwashing*” como uma estratégia por parte de Israel e seus apoiadores para camuflar violações de direitos humanos contra a população palestina através de uma imagem LGBT-friendly. Conforme destaca Ritchie, rapidamente o conceito de “*pinkwashing*” deu lugar ao conceito de “*pinkwatching*”, criado por ativistas queer palestinos como o esforço de um movimento global contra o “*pinkwashing*”, que nas palavras de Ritchie (Ritchie, 2014, p. 618) “[...] tornou-se um grito de guerra para ativistas queer anti-racistas nas principais cidades da América do Norte e da Europa”<sup>126</sup>.

A crítica de Ritchie aponta que a “*pinkwashing*” e “*pinkwatching*” se transformou em um símbolo maior que vai além do contexto Israel-Palestina, sendo articulado e significado em cidades conhecidas como “capitais gays” mundiais - como Nova York, San Francisco, Toronto, Londres, Berlim, Madrid – situando um embate entre LGBTQ *mainstream* e liberais, em contraposição a LGBTQ progressistas, anti-racistas e de esquerda. O debate sobre “*pinkwashing*” envolvendo o centro comunitário LGBT de Nova York nas palavras de Ritchie, por exemplo, “[...] tinha menos a ver com as realidades pessoas queer em Israel / Palestina - ou mesmo com os usos ideológicos pelo governo israelense - e mais a ver com a utilidade do “*pinkwashing*” para fazer

---

<sup>125</sup> Tradução livre do original: “*A few weeks after the initial decision not to allow the anti-occupation event, the Center held a “community forum”, which Schulman vividly narrates as an almost epic battle between good queers and bad queers for control over queer space in the city*”

<sup>126</sup> Tradução livre do original: “[...] *has become something of a rallying cry for queer anti-racist activists in major North American and European cities*”

todos os tipos de reivindicações do espaço queer na cidade neoliberal”<sup>127</sup> (Ritchie, 2014, p. 619). Para Ritchie, os debates em torno do “*pinkwashing*” promovidos por LGBTQ não-brancos (“*queers of color*”), pessoas trans, classe queer trabalhadora e outros grupos continha em seus esforços a reivindicação por ocupar espaços tradicionalmente hegemonizados pela população LGBTQ branca e dita “*mainstream*”. O problema do uso do “*pinkwashing*” como resistência global ao “*pinkwashing*”, segundo o autor, não reside em uma suposta inabilidade de ativistas queer na compreensão do homonacionalismo, mas nos próprios limites conceituais da própria teoria – que após ser recebida entusiasticamente passou a assumir múltiplos significados, e agora já não significa muita coisa:

Como resultado, o homonacionalismo abriu uma multiplicidade de novas possibilidades, tanto para o ativismo queer quanto para a teoria queer. Mas, ao elevar o homonacionalismo a uma espécie de narrativa mestre que explica todas as coisas em todos os lugares - ao sugerir, por exemplo, que o homonacionalismo em Israel "é exatamente o que foi teorizado, no contexto dos Estados Unidos, bem como em alguns Estados europeus" (Puar 2011: 136) - os críticos do homonacionalismo eliminaram a teoria do contexto sócio-histórico concreto e liberaram-no para o éter de significantes vazios que podem assumir valor ideológico para qualquer propósito, desde uma briga que pertence ao Centro Comunitário LGBT da Cidade de Nova York a um esforço de dois acadêmicos americanos para evitar que ativistas queer anti-homonacionalismo se engajem no homonacionalismo.<sup>128</sup> (Ritchie, 2014, p. 620)

Para o autor, homonacionalismo se apresenta como uma categoria útil na compreensão da utilidade discursiva dos direitos LGBT e de “tolerância” em capitais ao redor do mundo conhecidas como “capitais gay”, e para a compreensão de como as representações de um Estado de Israel LGBTQ-friendly são vendidas para queers da Europa e da América do Norte, e contestadas por outros ativistas queer contrarias à ocupação. Entretanto, Ritchie pontua que a teoria permanece gravemente limitada na sua capacidade de iluminar as experiências cotidianas de LGBTQ para quem a linguagem do “*pinkwashing*” e do homonacionalismo não possui o mesmo significado

---

<sup>127</sup> Tradução livre do original: “[...] *had less to do with the realities of queerness in Israel/Palestine—or even the ideological uses of it by the Israeli government—and more to do with the utility of pinkwashing for making all kinds of claims to queer space in the neoliberal city*”

<sup>128</sup> Tradução livre do original: “*As a result, homonationalism opened up a multitude of new possibilities both for queer activism and for queer theory. But in elevating homonationalism to a kind of master narrative that explains all things in all places—in suggesting, for example, that homonationalism in Israel “is exactly what [has been] theorized, within the context of the United States, as well as some European states” (Puar 2011:136)—homonationalism’s critics have removed the theory from the concrete socio-historical context it so lucidly described and released it into the ether of empty signifiers that can take on ideological value for any purpose, from a fight over who belongs in New York City’s LGBT Community Center to an effort by two American academics to dismiss anti-homonationalism queer activists for engaging in homonationalism.*”

que em lugares como Nova York. Para o autor, o conceito de homonacionalismo haveria transmutado de uma teoria sobre a assimilação de algumas identidades queer (brancas/cidadãs) pelo Estado-Nação neoliberal no contexto específico do pós 11/9 nos Estados Unidos e na Europa, para se transformar em uma moldura (*framework*) totalizante baseada em uma construção simplista da realidade. No mesmo ensaio, o autor apresenta um estudo etnográfico sobre a realidade de pessoas LGBTQ em Palestina e Israel, onde descreve experiências e histórias singulares, retomando um esforço por dedicar atenção às relações produzidas por “pessoas queer ordinárias em lugares ordinários”- uma estratégia mais preocupada com as políticas do cotidiano que com macroestruturas:

Tal estratégia também exigiria que pensemos em uma espécie de política - e teoria - do ordinário: queer ordinários que vivem vidas ordinárias que não são efetivamente - nem, de fato, humanamente - descritas por "argumentos sobre grandes" estruturas e causas subjacentes [que] obscurecem as formas em que um presente cambaleante é composto de singularidades heterogêneas e não-coerentes (Stewart 2007:4). (Ritchie, 2014, p. 622)<sup>129</sup>

Segundo Homi K. Bhabha em “*Narrando la nación*”, a linguagem da nação emerge como uma poderosa ideia histórica no Ocidente, implicada nas narrativas de poder que cada nação maneja para delimitar sua própria esfera de influencia. Ainda que a origem da nação costume ser descrita como um signo da modernidade, sua temporalidade cultural é atravessada por realidades sociais transitórias. Bhabha questiona: “se a figura ambivalente da nação é um problema de sua história de transição, sua indeterminação conceitual, seu deslocamento entre vocabulários, então, que efeito tem sobre narrativas e discursos que significam um sentido sobre a "nacionalidade"”<sup>130</sup> (Bhabha, 1990, 2).

Influenciados pelos estudos de Michel Foucault sobre os mecanismos de poder estatal, Bhabha indica que ha uma tendência nas investigações científicas em realizar uma leitura reducionista da nação unicamente como aparato ideológico estatal, quando na verdade são muito mais difusas, híbridas e complexas nos âmbitos públicos e privados. Nesse sentido, as políticas e os discursos homonacionalistas circulam pelas

---

<sup>129</sup> Tradução livre do original: “*Such a strategy would also require us to think about a kind of politics—and theory—of the ordinary: ordinary queers who live ordinary lives that are not effectively—nor, for that matter, humanely—described by “arguments about ‘bigger’ structures and underlying causes [that] obscure the ways in which a reeling present is composed out of heterogeneous and noncoherent singularities”*” (Stewart 2007:4).”

<sup>130</sup> Tradução livre da versão em castelhano: “[*s*]i la figura ambivalente de la nación es un problema de su historia transicional, su indeterminación conceptual, su desplazamiento entre vocabularios, entonces qué efecto tiene esto sobre narrativas y discursos que significan un sentido sobre la "nacionalidad"”.

esferas públicas e privadas produzindo subjetividades LGBTQ que, por sua vez, são apropriadas a serviço do Estado e dos agentes privados no processo de “*pinkwashing*”. O “*pinkwashing*” apresenta-se, portanto, como um termo útil na definição das agendas políticas em contextos capitalistas ao evidenciar políticas estatais de apropriação identitária, assim como ao denunciar práticas corporativas de marketing que se apropriam de narrativas LGBTQ para fins meramente comerciais. No entanto, são necessárias políticas de localização (“*politics of location*”) (Rich, 1984) conscientes dos limites conceituais de uma categoria que nasce em um contexto específico, quer dizer, o “*pinkwashing*” apresenta-se como uma categoria útil de análise sempre que não se converta em uma chave de leitura ocidental totalizante.

## **04. Estudo de caso**

### **4.1 Freeda: espaços de diversidade**

O caso estudado na presente autoetnografia trata-se do projeto Freeda: espaços de diversidade, surgido em novembro de 2014 e ativo até a presente data. O projeto, que possui sede em Porto Alegre, iniciou a ser desenhado durante a competição Hackathon: Gênero e Cidadania promovida pela Câmara de Deputados em Brasília, que reuniu jovens de distintas áreas de conhecimento na missão de produzir um aplicativo para dispositivos móveis que tivesse como objetivo solucionar um problema relacionado às questões de gênero. A equipe que compôs o primeiro projeto Freeda foi formada por dois profissionais da comunicação graduados em Jornalismo, sendo um jornalista com histórico de ativismo LGBT e uma jornalista feminista com experiência em desenvolvimento web. Eu, como terceira integrante, concluía então a graduação em Direito, possuindo um histórico de ativismos feminista e LGBT. Instigados a pensar sobre as intersecções entre gênero, tecnologia e direitos, o grupo desenhou um projeto inicial que tinha por objetivo:

Criar uma aplicação web para que a população LGBT possa cadastrar serviços (públicos e privados) em que foi bem atendida no quesito respeito à orientação sexual e identidade de gênero. O aplicativo deve contar também com algumas referências de proteção aos direitos LGBT, como legislação e regulamentação, para que sejam utilizadas em momentos de conflito ou episódios de homofobia em serviços. O aplicativo poderá também gerar rankings que mostrem os locais com maior quantidade de serviços que tratem a diversidade sexual com respeito. (Projeto Freeda, submetido à competição Hackathon Gênero e Cidadania 2014).

A realidade da violência LGBT no Brasil, em que os números falam por si mesmos, agravada pelo problema da subnotificação de denúncias, motivou o grupo a buscar uma solução para a falta de dados governamentais confiáveis que comprometem a elaboração de políticas públicas efetivas. Não é a primeira vez que a sociedade civil organizada busca alternativas ao silêncio do Estado, como a exemplar iniciativa do Grupo Gay da Bahia (GGB) na produção de um relatório anual das mortes por LGBTfobia. Segundo o último relatório do GGB de 2016, entre os 343 assassinatos contabilizados motivados por LGBTfobia, “173 eram gays (50%), 144 (42%) trans (travestis e transexuais), 10 lésbicas (3%), 4 bissexuais (1%), incluindo 12

heterossexuais, como os amantes de transexuais (“T-lovers”), além de parentes ou conhecidos de LGBT que foram assassinados por algum envolvimento com a vítima” (Relatório GGB 2016, p. 3). O mesmo relatório indica que pessoas travestis e transexuais possuem no Brasil em torno de 14 vezes mais de chance de serem assassinadas que um homem gay. O Relatório de Violência Homofóbica no Brasil (RVHB) de 2013, último documento oficial com estatísticas federais de que se tem notícia, produzido pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, realizou análises a partir de dados coletados pelo Disque Direitos Humanos (Disque 100), pela Ouvidoria do Sistema Único de Saúde (SUS) e pela Ouvidoria da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM). De acordo com as denúncias obtidas, “36,1% das violações ocorreram nas casas – da vítima (25,7%), do suspeito (6,0%), de ambos ou de terceiros (4,4%). Seguido pela rua, com 26,8% das violações e outros locais com 37,5% das denúncias (delegacias de polícia, hospitais, igrejas, escola, local de trabalho e outros)” (RVHB, 2013, p. 22).

A ideia de gerar um aplicativo para identificar e estimular a criação de “espaços de diversidade” surge então do desejo de tornar a cidade um espaço mais acolhedor à diversidade sexual e de gênero, bem como da necessidade de criar dados acerca das múltiplas violências cotidianas sofridas. O aplicativo deveria contar com um dispositivo de geolocalização onde fosse possível inserir um perfil do estabelecimento público ou privado, permitindo a avaliação por parte de usuários a partir de elementos como livre acesso ao uso do banheiro, existência de violência simbólica<sup>131</sup> no espaço do local, experiência de violências LGBTfóbicas, racistas ou sexistas por parte da equipe do local ou de seus frequentadores. Além da avaliação, que geraria um ranking dos locais melhor avaliados na cidade, o aplicativo ofereceria informações simplificadas acerca de direitos que pudessem ser consultadas em casos de emergência, bem como uma relação dos locais da rede de acolhimento, como centros de referência e ONG’s. Freeda foi o único projeto com enfoque LGBT apresentado durante a competição Hackathon Gênero e Cidadania, o qual durante os dias 24 a 28 de novembro de 2014 reuniu 19 projetos, selecionando ao fim duas propostas vencedoras. Freeda figurou entre os semifinalistas, sem lograr a premiação final, e decidiu ao fim do percurso levar adiante e expandir a proposta do projeto.

---

<sup>131</sup> Segundo Boudieu (1989, p. 11), os sistemas simbólicos possuem a função de impor e legitimar a dominação exercida de uma classe sobre a outra, produzindo violência simbólica. A violência simbólica pode manifestar-se através de signos, imagens, regimentos e configuração dos espaços físicos no ambiente institucional.

## 4.2 “Somos um negocio social, não uma ONG”: empreendedorismo e discursos “startup”

Tendo surgido em uma competição de *hackathon*<sup>132</sup>, o projeto Freeda encontrou lugar na intersecção entre gênero, tecnologias de informação e educação em direitos humanos. Após a participação em Brasília no Hackathon Gênero e Cidadania, Freeda foi selecionada para participar do evento Campus Party Brasil 8 em São Paulo, que reúne milhares de visitantes em um encontro de tecnologia. O grupo estava motivado pela possibilidade de receber uma validação do público em relação à viabilidade de seu projeto, e expôs suas ideias na seção “Startup & Makers” onde pequenos e médios projetos de empreendimento eram expostos ao grande público, em uma oportunidade que servia também para a busca de investidores. O desenvolvimento de uma aplicação para dispositivos móveis em suas diferentes versões de sistema operativo demanda recursos especializados e possui um custo considerável. Este processo foi importante para a tomada de uma decisão que definiria os rumos do projeto: a não institucionalização na forma jurídica de Organização não Governamental (ONG) e a opção por ser um negócio social.

Essa experiência foi decisiva para que o grupo se inserisse em um ambiente que buscava reunir inovação tecnológica e empreendimento. A palavra de ordem era “startup<sup>133</sup>”, um termo a que Freeda começava a se familiarizar, utilizado para identificar projetos de pequeno e médio porte, especialmente relacionados à tecnologia, que buscam crescer em um curto período de tempo através de técnicas como o lançamento de um Produto Mínimo Viável (PMV)<sup>134</sup>, com vistas a obter uma validação

---

<sup>132</sup> Segundo Araújo e Gitahy (2015, p. 1), “A palavra *hackathon* corresponde ao acrônimo de *hacker* e *marathon*, significando assim maratona *hacker*. Consiste em um evento que reúne *hackers*, programadores, designers, entre outros desenvolvedores para a criação de projetos de *softwares* e aplicativos móveis. O evento pode levar um dia todo ou até mesmo uma semana e ao final são escolhidos os melhores trabalhos que, dependendo das características do evento, recebem uma premiação. A variação denominada *hackathon* cívico designa eventos que têm como objetivo criar *softwares*, e algumas vezes até *hardwares*, para ações sociais, educacionais ou de cidadania e dessa forma abrem a participação para outros grupos e pessoas que não dominam a tecnologia, mas estão engajados em movimentos sociais e políticos”.

<sup>133</sup> Não há tradução oficial para o português. Adoto a definição de Eris Ries, que será melhor explorada nas páginas seguintes: Startup é uma “instituição humana desenhada para criar novos produtos e serviços sob condições de extrema incerteza” (Ries, 2011, p. 23). Tradução do original: “[...] *a human institution designed to create new products and services under conditions of extreme uncertainty.*”

<sup>134</sup> Para Ries (2011, p. 119), o Produto Mínimo Viável (PMV) é a versão mínima com as funcionalidades básicas do produto que pode ser rapidamente lançada no mercado com o menor esforço possível, permitindo à equipe de trabalho receber uma resposta do público-alvo.

por parte do público. Entre as técnicas difundidas na cultura das “startup” está a crença de que somente através da tentativa e erro é possível obter um retorno confiável de que tipo de produto o público de fato necessita e está disposto a comprar. O incentivo ao empreendimento jovem do ambiente da Campus Party Brasil 8<sup>135</sup>, onde pequenos projetos “nascidos em fundo de garagem” sonham em ser os fundadores da próxima Google ou Apple, esteve presente ao longo de todo o encontro. E sem dúvida encontrou lugar nos anseios do grupo diante das experiências traumáticas que os integrantes de Freeda haviam tido ao participar e acompanhar a militância de ONG no Brasil.

A realidade de fechamento de ONG, redução de pessoal e encerramento de projetos indica que atualmente uma quantidade muito expressiva de ONG no Brasil não consegue obter recursos suficientes para a manutenção de suas atividades e tampouco para a remuneração de sua equipe. A maior fonte de financiamento obtida pelas ONG no último decênio provém do Estado através de recursos destinados a projetos específicos. Os projetos, em sua grande maioria, não autorizam em sua rubrica o pagamento do trabalho desenvolvido pela equipe diretiva da ONG, autorizando somente o pagamento dos serviços executados por profissionais externos, ainda que o Código Civil vigente no que diz respeito às associações em seus artigos 54, 57, 59, 60 e 2.031, observadas as alterações introduzidas pela Lei 11.127 de Junho de 2005, não proíba a remuneração de dirigentes. A falta de uma legislação específica que estimule o crescimento das ONGs, somada a esse cenário de dependência estatal gerou uma crise em que ativistas denunciam estarem literalmente “pagando para trabalhar”, tendo que manter duplas jornadas de trabalho: mantém um trabalho a parte para obter um salário que lhes permita continuar trabalhando em suas ONGs. De outra parte, o crescimento econômico brasileiro obtido entre o período 2003 a 2015 acabou por retirar o Brasil do rol dos países mais pobres para capitalização de recursos privados internacionais. Assim, não sendo mais considerado um dos países em maior situação de vulnerabilidade econômica, recursos internacionais voltados a ONGs na América Latina passaram a não ser mais destinados ao Brasil, o que intensificou a relação de dependência das associações com os governos locais e Federal.

Às ONGs foi destinado o errôneo papel de executar as políticas públicas de responsabilidade do Estado, especificamente aquelas que não são tomadas como

---

<sup>135</sup> A Campus Party é hoje o maior evento de tecnologia realizado no Brasil, reunindo milhares de consumidores/as, usuários/as, desenvolvedores/as em torno de temáticas como Internet, redes sociais, vídeo games, realidade virtual e inovação tecnológica. A primeira Campus Party foi realizada na Espanha em 1997, e hoje é realizada em diversos países da América Latina.

prioridade como poderia ser o campo dos direitos das mulheres e da população LGBT. Na cidade de Porto Alegre, sede do projeto Freeda, é notório que as políticas públicas de gênero e diversidade sexual são fundamentalmente executadas pelas ONGs e pelos projetos independentes da região, como as conhecidas ONGs Themis, SOMOS, Nuances, Igualdade-RS, Coletivo Feminino Plural e o projeto de assessoria jurídica universitária popular G8-Generalizando do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária (SAJU) da UFRGS. Entre essa rede figurava a ONG Gapa/RS, fundada em 1989 e referência no acolhimento de pessoas soropositivas e vivendo com HIV/aids, que foi dramaticamente despejada após uma reintegração de posse executada no dia 11 de agosto de 2017. O governo do Estado era o responsável pela locação do imóvel, mas não pagava o aluguel nos últimos oito anos. Em nota oficial, afirmava que o “ objetivo inicial que motivou a realização do convênio à época com o Gapa não mais se justifica, uma vez que hoje existem inúmeras organizações sociais que trabalham em ações de apoio aos portadores do vírus HIV. A última atividade convenial entre o Gapa e a SES [Secretaria Estadual de Saúde], encerrou em 2013”<sup>136</sup>. Porto Alegre lidera as capitais por número de pessoas vivendo com HIV/aids pelo décimo ano consecutivo, segundo o Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde de 2016<sup>137</sup>. Diante desse cenário desolador para as ONGs em âmbito nacional e local, Freeda optou por não seguir o caminho jurídico do associacionismo, e tampouco assumir as feições de um coletivo independente sem fins lucrativos, já que os integrantes do projeto almejavam viver profissionalmente dos trabalhos que poderiam ser realizados através de Freeda. Assim, os discursos de “empreendedorismo”, “startup” e “negócio social” foram gradualmente assimilados pelo projeto para definir suas metodologias e identidade.

### **4.3 Convertendo-se em uma “lean startup”**

A Campus Party Brasil 8 foi uma experiência marcante nos rumos do recém criado projeto. Freeda teve a oportunidade de inserir-se no chamado “ecossistema startup” onde circulam novos projetos, mentores, especialistas em administração e investidores. Ao longo do encontro, Freeda teve a oportunidade de receber consultoria do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), que ajudou o projeto a definir mais nitidamente seu escopo e objetivos. A metodologia empregada

---

<sup>136</sup> Reportagem de Vitor Necchi para o Jornal Extra Classe disponível em <http://www.extraclasse.org.br/exclusivoweb/2017/08/despejo-paralisa-o-gapars/>

<sup>137</sup> Boletim Epidemiológico do Ministério da Saúde, disponível em [http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/janeiro/05/2016\\_034-Aids\\_publicacao.pdf](http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/janeiro/05/2016_034-Aids_publicacao.pdf)

durante a consultoria foi o *Business Model Canvas*, um instrumento estratégico de design de negócios que utiliza uma linguagem visual e simplificada. O modelo foi criado por Alexander Osterwalder, empreendedor e especialista em modelo de negócios, e Yves Pigneur, professor de economia e negócios da Universidade de Lausanne, no livro “*Business model generation: A handbook for visionaries, game changers, and challengers*” (2010) em que estabelece uma metodologia que consiste na utilização de um painel com elementos-chave para a estruturação do negócio que podem ser preenchidos coletivamente pelos membros do grupo, facilmente visualizados e modificados. O modelo propõe a definição de parceiros-chave, atividades-chave, recursos-chave, custo de estrutura, valor da proposta, relação com usuários, canais, segmentos de usuários e fluxo de ingressos. Nesse contexto, o projeto se propunha a oferecer dois serviços primordiais:

a) um aplicativo web que permite avaliar estabelecimentos públicos e privados no quesito respeito à diversidade sexual e igualdade de gênero. O site conta também com referências de proteção aos direitos LGBT, como legislação e regulamentação, para que sejam utilizadas em momentos de conflito ou episódios de discriminação;

b) Selo Social Freeda: um selo que indica um compromisso ético de estabelecimentos que de forma proativa concordam em seguir os “Princípios Freeda”, que garantem o respeito à diversidade sexual e identidade de gênero. (material de apresentação do projeto Freeda criado em fevereiro de 2015)

A proposta do Selo Social Freeda surgiu ainda no Hackathon Gênero e Cidadania e consistia em um complemento do aplicativo web. Inicialmente, vislumbrou-se que o Selo Social seria oferecido aos locais melhor avaliados no aplicativo web, formando assim uma rede de confiança. O desenvolvimento do aplicativo mostrou-se um tema difícil ao longo de todo o projeto, visto sua dificuldade e alto custo de execução. O primeiro protótipo foi posto nas redes ainda durante o hackathon, consistindo em uma página web, sem contar, entretanto, com suas funções mais essenciais. O alto custo de seu desenvolvimento e o tempo alargado que este demandaria levou o grupo a voltar sua atenção para o que o antes seria apenas um complemento. Assim, o Selo Social Espaços de Diversidade começou a ser desenhado como o produto inicial do projeto, consistindo em um sistema de certificação para instituições que estivessem dispostas a seguir os “Princípios Freeda” e que se submetessem a um curso de formação oferecido pelo projeto.

Inspirados pela metodologia “*lean startup*”, um método simplificado de gestão de negócios baseado no aprendizado constante através da validação, o grupo desejava desenvolver um Produto Mínimo Viável (PMV), que lhes permitisse receber um retorno do público-alvo. Freeda estava ansiosa por iniciar um processo de validação, ou seja, por errar e acertar rapidamente. A metodologia “*lean startup*” possui suas origens na obra de Eric Ries, empreendedor e engenheiro de softwares da região do Vale do Silício nos Estados Unidos, chamada “*The Lean Startup: How Today's Entrepreneurs Use Continuous Innovation to Create Radically Successful Businesses*” (2011), em que o nome toma inspiração no modelo toyotista<sup>138</sup>, de fabricação, ou seja, na simplificação do processo e enfoque no consumidor. O modelo “*lean startup*” busca a aprendizagem através da validação, que pode ser feita de múltiplas maneiras como, por exemplo, buscando uma interação real com o público-alvo para escutar seus anseios acerca do problema a ser solucionado pelo produto ou serviço. A chave da validação está em obter um retorno sobre o que o público-alvo necessita e como os usuários verdadeiramente recebem a solução proposta. Para Ries, o método pode ser resumido em cinco princípios (Ries 2011, p. 22-23): 1) empreendedores estão por todas as partes sendo basicamente uma instituição humana que busca criar novos produtos e serviços, sob condições de grande incerteza. Esta abordagem pode ser feita desde pequenas até enormes empresas; 2) empreendedorismo é administração, ou seja, uma maneira invocativa de administrar; 3) Aprendizagem por validação através de métodos científicos que averiguem a viabilidade e a sustentabilidade do produto ou serviço; 4) construir-medir-aprender, ou seja, transformar ideias em produtos ou serviços é o principal objetivo de uma startup, medindo como usuários respondem e perseverando durante o aprendizado; 5) contabilidade inovadora para medir o progresso do projeto. Após a experiência da Campus Party Brasil 8, com um esboço inicial de desenho de negócios realizado através do modelo Canvas e contando com um cadastro de 56 voluntários dispostos a colaborar com o projeto obtido durante o evento, a equipe Freeda retorna a Porto Alegre disposta a iniciar a execução do Selo Social Freeda e, paralelamente, seguir com o desenvolvimento do aplicativo.

---

<sup>138</sup> A gestão produtiva chamada “Fordista” que teve seu ápice no segundo pós-guerra mundial, voltado para a produção mecanicista em massa, começou a entrar em crise em meados dos anos 70, dando lugar ao modo de produção Toyotista. “O ‘Toyotismo’ diferentemente do ‘Fordismo’ visa à satisfação do consumidor, procurando identificar suas necessidades e partir para a linha de produção. Objetiva também não empatar o capital a ser investido em grandes estoques, fundamentando-se em estoque zero, melhoria contínua e qualidade na fabricação” (Gomes et al, 2007, p. 31).

#### 4.4. Selo Espaços de Diversidade: criando um sistema de certificação

Em pesquisa realizada durante o mês de novembro de 2014 através de formulário divulgado nas redes sociais com 216 participantes de 14 estados da federação, o projeto Freeda buscou obter mais informações sobre as vulnerabilidades porque passa a população LGBT no uso de espaços públicos, onde obteve os seguintes resultados:

Você já presenciou ou sofreu alguma situação de discriminação em razão de orientação sexual ou identidade de gênero em um estabelecimento público ou privado?		
Sim	<b>114</b>	53%
Não	<b>102</b>	47%
Você gostaria de saber a política de respeito ao público LGBT+ antes de frequentar um estabelecimento (público ou privado)?		
Sim	<b>200</b>	93%
Não	<b>16</b>	7%
Você deixaria de frequentar um estabelecimento por saber que lá ocorreram episódios de bi-homo-lesbo-transfobia?		
Sim	<b>203</b>	94%
Não	<b>13</b>	6%

Tabela 1: pesquisa realizada pelo projeto Freeda em novembro de 2014

Na mesma pesquisa, foram anonimamente obtidos 33 relatos de situações diretamente sofridas ou presenciadas de LGBTfobia e sexismo como respostas ao item “Espaço livre para relatar casos de discriminação em razão de orientação sexual ou identidade de gênero que você tenha sofrido ou presenciado”, entre as quais destaco algumas:

“Ser expulso de shopping por demonstrar afeto por meu parceiro. Vivenciar, diversas vezes, a expulsão de travestis desse mesmo shopping. Alegaram que as roupas não eram adequadas. Tinha mulheres cis com roupas muito parecidas e para elas era adequado.” (homem gay, cisgênero<sup>139</sup>, 24 anos, oriundo de MG)

<sup>139</sup> “Cisgeneridade diz respeito à identidade de pessoas cisgêneras, ou seja, pessoas cuja identidade de gênero corresponde àquela que lhes foi socialmente atribuída no momento do nascimento, geralmente com base em critérios morfológicos. A palavra vem sendo utilizada por movimentos transfeministas e LGBT como uma maneira de desnaturalizar as identidades de gênero hegemônicas e fortalecer a luta pelos direitos de pessoas trans” (material de formação do Curso Freeda).

“Entre outras coisas, garçom em restaurante e segurança em festa dizendo para dois amigos que estavam se beijando "pararem com isso na frente das pessoas. Não me levem a mal, tá, pessoal? É política da empresa".” (mulher heterossexual, cisgenero, 25 anos, oriunda do RS)

“Só o fato de ser mulher no mercado de trabalho é um empecilho. Já sofri aquele olhar e aquela negativa e vi homens com a instrução inferior a minha ficara com a vaga e eu não. Tem aquela máxima entre muitos contratantes: mulher em idade fértil vai engravidar a qualquer momento e gerar gastos. Ora, como se ter um filho fosse uma obrigação. Quem disse que eu quero? Além disso, o próprio núcleo feminino é complicado de lidar, na verdade machista.” (mulher heterossexual, cisgenero, 27 anos, oriunda do RS)

“abordagem de seguranças de forma agressiva, desrespeito ao nome social e identidade de gênero para entrar em locais” (lésbica, mulher trans, 24 anos, oriunda de SP)

“O único local em Porto Alegre que nunca sofri/vi ocorrer lesbo-homofobia em Porto Alegre foi Venezianos Pub Café em espaços de festa, Vitroux nunca fui porém é bem falado, o resto das casas noturnas sempre ocorre violência de seguranças ou frequentadores. Quanto a bares os únicos que realmente poderiam se classificar dentro da categoria LGBT foram fechados, Capadócia e Hangar, sobrando apenas os bares da frente que minimamente é possível estar em um ambiente seguro, Porto Carioca e Bahamas. Locais considerados fóbicos a LGBTQI; Penguinim, Copão, Cotiporã, Lab, Beco, Cuckoo...praticamente toda Porto Alegre é agressiva a LGBTQI, principalmente aos T's.” (homossexual, gênero queer, 25 anos, oriundo do RS)

A primeira tentativa de validação para identificar a demanda do público-alvo e adequar o tipo de serviço que poderia contribuir para a solução do problema apontou para o que a experiência dos integrantes do projeto já indicava: para a enorme violência do espaço urbano, a falta de preparo de instituições públicas e privadas no tratamento das questões LGBT e de igualdade de gênero, e a necessidade de uma intervenção através da educação em direitos humanos. Dentre os integrantes do projeto encontra-se uma mulher bissexual, um homem gay, e uma mulher feminista que não define sua orientação sexual rigidamente. Posteriormente, no ano de 2015, o grupo incorporou a participação de um trabalhador social, também um homem gay. Assim, os membros do projeto já haviam sentido em suas próprias experiências pessoais o peso da discriminação. Cabe destacar que todos os membros do grupo são pessoas lidas como brancas e cisgêneras, o que sem dúvida representa um déficit no aprofundamento das questões raciais e transgêneras que devem ser trabalhadas de maneira interseccional juntamente a outros marcadores sociais.

O Selo Espaços de Diversidade foi então projetado para dar conta dessa demanda de formação direcionada às equipes de estabelecimentos públicos e privados, devendo oferecer um curso de formação que culminaria na entrega de um selo que

poderia ser exposto no espaço físico da instituição, indicando um compromisso com os chamados “Princípios Freeda”. Freeda passou a definir-se como “Uma rede de confiança entre instituições e pessoas através de um sistema de certificação com foco no respeito à diversidade sexual e de gênero”, conforme informação do site principal do projeto<sup>140</sup> e o Selo Espaços de Diversidade foi definido da seguinte maneira:

Tem o objetivo de divulgar e valorizar instituições dispostas a adotar políticas de respeito à diversidade e à igualdade de gênero em suas atividades com o público e em suas políticas internas. Para receber o selo, o estabelecimento passa por um curso de capacitação e deve comprometer-se a seguir os princípios do projeto Freeda. (extraído do site principal, acesso em 7/10/2017)

Os princípios do projeto Freeda foram, por sua vez, sintetizados em seis pontos fundamentais:

1. Os princípios de igualdade e da não-discriminação por motivo de orientação sexual e identidade de gênero devem ser observados em todas as interações com o público e políticas internas da instituição.
2. As manifestações públicas de afeto serão respeitadas sem nenhuma discriminação por identidade de gênero ou orientação sexual.
3. Nenhuma violência no espaço da instituição será perpetrada, estimulada ou tolerada, sejam elas verbais, físicas ou simbólicas.
4. Em caso de violência no interior da instituição, a prioridade será sempre o acolhimento das vítimas, sua proteção e o acionamento das autoridades competentes.
5. É dever de todos os entes públicos, privados e demais organizações da sociedade civil adotar boas práticas que promovam o respeito à diversidade e à igualdade de gênero.
6. A rede Freeda é solidária e colaborativa, prezando pela circulação e multiplicação de informações e boas práticas.

Desde então, Freeda passou a desenvolver diversos cursos e oficinas destinados a diferentes tipos de instituição no Rio Grande do Sul, sendo as primeiras experiências ligadas a empresas de tecnologia do Polo Tecnológico da universidade PUCRS. O primeiro workshop foi realizado com uma empresa de tecnologia que demandava uma formação sobre “Igualdade de Gênero e Diversidade Sexual no ambiente de trabalho” onde foram perseguidos os seguintes objetivos:

- a) Introduzir conceitos básicos sobre igualdade de gênero e respeito à

---

<sup>140</sup> [www.freeda.me](http://www.freeda.me)

diversidade sexual;

b) Mobilizar exemplos práticos de como as desigualdades podem ser reproduzidas no ambiente de trabalho;

c) Construir coletivamente exemplos de boas práticas de promoção do respeito à igualdade de gênero e à diversidade sexual no ambiente de trabalho;

d) Criar um ambiente acolhedor propício à troca de ideias e à reflexão para todas as colaboradoras e colaboradores.”

(trecho da proposta de workshop à empresa HCL elaborada em março de 2015).

Em maio do mesmo ano, o projeto realizou um espaço de debates chamado “Freeda Talks”, com o apoio de uma conhecida empresa de tecnologia intitulada Thought Works, também hospedada no parque tecnológico da PUCRS. O tema do encontro era “Gênero e Ativismo em Rede”, em que foram convidados a debater um jornalista e uma ativista trans com o objetivo de debater sobre o campo do ciberativismo e do feminismo nas redes sociais. Os convidados debateram “a possibilidade de mulheres e pessoas LGBTQ+ se empoderarem através de um ativismo que reflete novas formas de comunicação e de gestão dos movimentos sociais, que passam a compartilhar poder de fala com essas novas tecnologias” (“Retrospectiva Freeda 2015”, p. 2). Neste período, o grupo se manteve ativo participando de atividades como o 16º Fórum Internacional de Software Livre<sup>141</sup>, onde debateu sobre o combate ao machismo nas redes, ou ainda se unindo aos movimentos sociais da cidade nas lutas contra a LGBTQfobia, como a manifestação #somostodosvaleria em protesto às agressões sofridas pela cantora transexual Valéria Houston no principal bairro boêmio de Porto Alegre<sup>142</sup>.

A primeira turma oficial a passar pela Curso do Selo Freeda Espaços de Diversidade ocorreu em outubro de 2015, reunindo 10 estabelecimentos e suas equipes. A formação dividiu-se em três módulos: 1) introdução aos conceitos de gênero sexualidade; 2) políticas de respeito à diversidade sexual e de gênero; 3) mídias, redes

---

<sup>141</sup> O Fórum Internacional Software Livre existe no Brasil há 18 anos e constitui um espaço de discussão e exposição de tecnologias livres. As tecnologias livres asseguram ao/às usuários/às a possibilidade de copiar e distribuir, bem como de modificar o software a partir de seu código sem a necessidade de pedir qualquer tipo permissão.

<sup>142</sup> As entidades que organizaram a 19º edição da Parada Livre de Porto Alegre, incluindo Freeda, realizaram um protesto no dia 06 de setembro de 2015 no Bairro Cidade Baixa em solidariedade à cantora Valéria Houston, que sofreu agressões racistas e transfóbicas quando caminhava com seu namorado pelo bairro. A cantora, mulher negra e transexual, ouviu agressões verbais e foi posteriormente atacada pelas costas com uma ferramenta, assim como seu namorado.

sociais e discussão de casos. O primeiro módulo buscou apresentar e debater conceitos como sexo, gênero, orientação sexual e identidade de gênero, contextualizando historicamente a luta dos movimentos feministas e LGBT, bem como relacionando-os com o conservadorismo e a agenda políticas contemporânea. O segundo módulo buscou sensibilizar as equipes no acolhimento ao público-alvo, debatendo boas práticas em relação ao combate ao assédio moral, uso dos banheiros em relação à identidade de gênero, respeito ao nome social, acessibilidade no espaço físico, machismo institucional, políticas de contratação, entre outros temas. O terceiro módulo trabalhou o uso das redes sociais como ferramentas de empoderamento e de denúncia, bem como as políticas de comunicação e a produção de conteúdo inclusivo e antidiscriminatório, finalizando com a discussão de casos práticos. A metodologia do curso buscou a horizontalidade e encontra suas raízes na experiência que os integrantes do projeto possuem com educação popular: sentados em círculo, são realizados debates, trocas de experiências, dinâmicas, além do uso de documentários e outras mídias. Atualmente existem 22 estabelecimentos certificados no Rio Grande do Sul, sendo a maioria na cidade de Porto Alegre. Além das certificações, o projeto realizou cursos em parceria com universidades privadas da região como o “Curso de atendimento a mulheres e pessoas trans” voltado a profissionais que trabalham com atendimento ao público ou o “Curso de preparação para o trabalho e projeto de vida”, direcionado a pessoas trans, e, por sua vez, realiza atividades gratuitas abertas ao público como cine-debates na temática de gênero e sexualidade em parceria com diversos coletivos e instituições.

A identidade do projeto passou a ser definida como um “negócio social”. Sobre essa categoria, Muhammad Yunus na obra “Creating a World Without Poverty: Social Business and the future of Capitalism” (2007) chama a atenção para o fato de que apesar de todo o progresso tecnológico e científico ocorrido nas sociedades capitalistas modernas, nem mesmo os países capitalistas mais ricos foram capazes de lograr plena justiça social. E ainda que os governos representem um elemento fundamental de onde parte a transformação social, sozinhos não são capazes de solucionar os problemas existentes no cenário atual. Frustradas com o governo, muitas pessoas encontram em organizações não lucrativas um espaço de atuação e transformação. Entretanto, o autor destaca que em um cenário de pobreza global, doenças endêmicas, pessoas em situação em rua, entre outros inúmeros problemas, organizações filantrópicas não dão conta das demandas. Dependentes de fundos advindos de agências governamentais e doações de

indivíduos ou organizações para financiar seus projetos, a capacidade de atuação sempre será limitada e nunca auto-suficiente:

Basear-se em doações cria outros problemas. Em países onde as necessidades sociais são as maiores – Bangladesh, qualquer parte do Sul da Ásia, e em grandes partes da América Latina e países da África subsaariana – os recursos disponíveis para caridade são usualmente muito pequenos. E muitas vezes é difícil conseguir que doadores dos países mais ricos tenham um interesse contínuo em doar para países distantes que eles nunca visitaram, para beneficiar pessoas que eles nunca conhecerão.<sup>143</sup> (Yunus, 2007, p. 10)

Em outra categoria encontramos as chamadas “instituições multilaterais” (*multilateral institutions*) patrocinadas e financiadas pelos governos, como as agências das Nações Unidas. Nesse cenário, o Banco Mundial assume um papel fundamental ao subsidiar ações em países em desenvolvimento a partir de fundos advindos dos países mais ricos. Yunus chama outra vez a atenção para o pouco avanço que as agências multilaterais obtêm na erradicação dos problemas sociais nas regiões mais necessitadas do mundo, assim como os governos, por possuírem estruturas altamente “burocráticas, conservadoras, lentas, e que frequentemente servem a si mesmas. Assim como as organizações não-lucrativas, elas são cronicamente subfinanciadas, difíceis de confiar, e muitas vezes inconsistentes em suas políticas”<sup>144</sup> (Yunus, 2007, 11). A estas questões se somam outras problemáticas, como o direcionamento por parte do Banco Mundial na formulação das políticas públicas em países em desenvolvimento a através do financiamento de projetos. De uma maneira mais ou menos direta, as ONGs executam projetos que cumprem, em certa medida, as agendas prioritárias do Banco Mundial. Esse fenômeno toma forma a partir do chamado Consenso de Washington, termo cunhado pelo economista John Williamson (1990) para designar um conjunto de medidas de abordagem neoliberal adotadas por instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial, sob as orientações de Washington, ou seja, do governo dos Estados Unidos, visando à realização de pacotes de reformas em países em desenvolvimento a partir dos anos 90.

---

<sup>143</sup> Tradução livre do original: “*Relying on donations creates other problems. In countries where the social needs are greatest—Bangladesh, elsewhere in South Asia, and in large parts of Latin America and sub-Saharan Africa—the resources available for charity are usually very small. And it is often difficult to get donors from the richest countries to take a sustained interest in giving to distant countries they may never have visited, to benefit people they will never know*”.

<sup>144</sup> Tradução livre do original: “*Like governments, they are bureaucratic, conservative, slow-moving, and often self-serving. Like nonprofits, they are chronically underfunded, difficult to rely upon, and often inconsistent in their policies*”.

Retomando o pensamento de Yunus, o autor não propõe a eliminação dos organismos internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, mas sua profunda revisão incluindo atores públicos e privados como governos, ONGs e um novo tipo de instituição que ele denominada “negócios sociais” (*social business*) em que “empreendedores estruturarão negócios sociais não para obter ganhos pessoais limitados, mas para perseguir objetivos sociais específicos”<sup>145</sup> (Yunus, 2007, p. 21). A ideia seria criar negócios que tenham outros objetivos para além do lucro e que utilizando conhecimentos de gestão, administração e negócios sejam capazes de gerar grandes frutos sociais: “um negócio social é uma companhia que é motivada por uma causa ao invés do lucro, com potencial para agir como um agente de mudança no mundo”<sup>146</sup> (Yunus, 2007, p. 22), possuindo todos os elementos de um negócio corrente, como um desenho de negócios com produtos, serviços, consumidores, mercados, etc.

### **Considerações finais**

A contextualização da categoria “negócio social” trazida por Yunus (2007) é útil para situar o projeto em suas decisões políticas e jurídicas já que, ainda que com uma estrutura infinitamente menor a de uma grande corporação, Freeda mantém uma identidade de negócio social e um registro de marca no Instituto Nacional de Marcas e Patentes (INPI), desenvolvendo produtos e serviços que buscam dar conta de problemas sociais e, ao mesmo tempo, objetivando o lucro para a manutenção e crescimento do projeto, bem como para a remuneração de seus trabalhadores. Até o presente momento, Freeda obteve pequenos lucros advindos da realização de cursos e atividades, sem, entretanto, fornecer uma remuneração contínua para sua equipe. Em 2016, Freeda foi um dos projetos selecionados para receber a mentoria do Programa de Modelagem de Negócios Startup Garagem promovido pela Incubadora Multissetorial de Empresas de Base Tecnológica e Inovação da PUCRS – RAIAR, o que motivou o projeto a desenhar um modelo de negócios mais detalhado com o apoio de uma consultoria, onde o projeto constatou que um dos diferenciais em relação a projetos similares era sua proximidade aos movimentos sociais:

[Freeda] tem um público bem definido e dialoga tanto com empresas como

---

<sup>145</sup> Tradução livre do original: “*Entrepreneurs will set up social businesses not to achieve limited personal gain but to pursue specific social goals*”.

<sup>146</sup> Tradução livre do original: “*A social business is a company that is cause-driven rather than profit-driven, with the potential to act as a change agent for the world*”.

com os movimentos sociais, tendo representatividade entre a população LGBT. Possui um modelo de negócios que viabiliza financeiramente o projeto. Oferece treinamento e consultoria e abrange além do nicho turístico, atendendo pequenas e micro empresas e profissionais liberais (nichos pouco explorados). Não possui restrição geográfica ou política, é independente. Permite a avaliação dos estabelecimentos de forma mais qualitativa e utiliza-se da ferramenta digital como forma de controle de qualidade colaborativo e de inserção da população no ecossistema Freeda. (Relatório Técnico Freeda, Startup Garagem 2016)

A proximidade aos movimentos sociais e a ONGs surge a partir da própria trajetória dos integrantes do projeto, em que algumas das pessoas da equipe se conheceram exatamente em contextos de militância LGBT e feminista ao trabalharem como voluntários da ONG SOMOS - Comunicação, Saúde e Sexualidade de Porto Alegre, uma das mais antigas na temática gênero e sexualidade no país e que sofreu, nos últimos anos, grandes impactos com a falta de recursos. Através do ciberativismo e de espaços de militância como protestos, a organização da Parada Livre de Porto Alegre, e fóruns como o “13º Fórum Internacional AWID Futuros Feministas: Construindo Poder Coletivo em Prol dos Direitos e da Justiça” (2016) -que reúne ativistas de todo o mundo-, Freeda busca estar em permanente diálogo com os movimentos sociais compreendendo que qualquer diretriz em políticas de gênero, sexualidade e direitos humanos que não tenha respaldo nas demandas dos movimentos sociais e dos sujeitos protagonistas será asséptica, ilegítima e desprovida de impacto social positivo. Ainda que possuindo uma boa inserção nos movimentos sociais e organizações locais de luta LGBT e feminista, e gozando de boa receptividade por parte de ativistas no que diz respeito ao conteúdo produzido em seus cursos e através das redes sociais, Freeda está longe de representar um consenso entre militantes LGBT. A opção por ser um negócio, ainda que social, somada ao enfoque de formação direcionada a empresas e ao objetivo de lucro são questões controversas de difícil resolução no campo político.

Por mais próxima que Freeda esteja da população, dos protagonistas da causa e dos movimentos sociais, está nítido que não se trata de um projeto de sociedade revolucionário, limitando-se a trazer perspectivas de reformas e de redução de riscos em um cenário de profunda violência. Freeda representa, em outra perspectiva, uma tentativa de sobrevivência para seus integrantes - ativistas com históricos pessoais de militância e de voluntariado advindos de famílias de classe média e classe média baixa que não estão mais dispostos a dedicar seu tempo de forma gratuita em um cenário de enorme precariedade da juventude. Em suma, através de quais condições é possível dedicar-se à militância não remunerada (coletivos autônomos, movimentos populares,

partidos...) de maneira exclusiva? Criar uma empresa com enfoque social que busque unir anseios de militância e necessidades de subsistência do trabalhador/empreendedor é uma alternativa efetiva para promover transformações sociais? Além disso, seria uma alternativa ética? Nesse contexto, a opção do projeto Freeda por assumir a identidade de um “negócio social” é uma maneira buscar uma alternativa de independência aos recursos advindos do Estado, escassos e sujeitos às intempéries políticas, para manter a sustentabilidade de suas ações, permitindo-lhe, ao mesmo tempo, manter a proximidade com os movimentos sociais e suas práticas. O conceito de movimentos sociais possui transformações significativas ao longo do tempo e hoje se apresenta como plurisignificado.

Goss e Prudencio (2004) destacam que os movimentos sociais passaram de uma abordagem tradicional mais estritamente relacionada à classe social e a formas tradicionais de organização, para ganhas novas configurações a partir de movimentos identitários:

Segundo Laclau (1986) será com o surgimento de movimentos centrados em questões identitárias, também denominados de “novos movimentos sociais”, que a problemática do sujeito passou a ser tratada de forma diferenciada na teoria sociológica. Esses movimentos, de acordo com o autor, tendem a criar e politizar espaços alternativos de lutas. Os “novos movimentos” que surgem na América Latina não se baseiam mais em um único modelo totalizante de sociedade, como ocorria anteriormente. (Goss e Prudencio, 2004, 77)

Os chamados “novos movimentos sociais” rompem com elementos antes tidos como primordiais na própria definição de movimento social, antes identificados com organizações tradicionais como sindicatos, partidos políticos e movimento obreiro. Promove-se, por exemplo, a quebra com a centralidade da posição dos atores na estrutura social para definição de sua identidade (burgueses, trabalhadores, camponeses), que passa a não ter a mesma importância definidora. Sousa Junior e Escrivão Filho (2016) chamam a atenção para o fato de que no Brasil, após a abertura democrática, assistimos emergir diversos movimentos sociais advindos de outras esferas para além da luta trabalhadora, que “representativos da diversidade étnico-racial, cultural, geracional, de gênero e sexualidade, disputam e transferem poder ao trazer para a cena política novas concepções de mundo e experiências sociais antes ausentadas, por diversas formas de violência” (Sousa Junior, Escrivão Filho, 2016, pp. 100-101). Vislumbrando uma perspectiva não dogmática de direitos (humanos, LGBT, das mulheres), o projeto Freeda compreende a justiça na

[...] dimensão crítica e epistemológica de O Direito Achado na Rua, provocando uma trinca dialética fundada na cogitação sobre: i) a observação da realidade do Direito; ii) a análise das relações de dominação e opressão ideologicamente entranhadas na sua cotidianidade; iii) a potencialidade de vir-a-ser-outra realidade mais digna e libertaria. (Sousa Junior, Escrivão Filho, 2016, pp. 220-221)

Essa construção coletiva do Direito a partir da realidade social cotidiana dos sujeitos protagonistas das agendas políticas não se dá somente através da interação com os movimentos sociais em espaços como a Parada Livre ou durante a organização de protestos, mas está presente na interação que Freeda estabelece com trabalhadores e empresários dos estabelecimentos aos quais oferece seus serviços. Tais instituições (bares, restaurantes, lojas, boates, cinemas, lancherias, etc) estão longe de serem reduzidas a frias corporações buscando apropriar-se das bandeiras LGBT em benefício próprio, mas são, sobretudo, lugares formados por indivíduos singulares repletos de demandas e inseguranças que, muitas vezes, sofrem na própria pele a discriminação, visto que não é incomum a presença de pessoas LGBT na equipe dos locais, além de mulheres e pessoas negras que sentem cotidianamente os impactos do machismo e do racismo institucional. Também a partir delas Freeda se reconfigura e constrói coletivamente conhecimentos e uma nova perspectiva de “direitos LGBT e de gênero”.

A problemática do “pinkwashing” é uma questão ética e política que produz tensionamentos no interior do projeto, que se mostra sensível às críticas produzidas por setores dos movimentos queer e LGBT no tocante aos riscos da participação de empresas e agentes privados na produção de políticas LGBT. De uma parte, as empresas que buscam os serviços de Freeda demonstram estar motivadas significativamente pelas possibilidades de melhoria da imagem através da parceria com Freeda, que pode diretamente representar o aumento dos lucros, o acesso a uma nova fatia do mercado ou ainda a reparação de problemas que a empresa eventualmente já possua e que afetem sua rentabilidade; de outra parte, ainda que as empresas demandantes do serviço estejam maiormente motivadas por estratégias de negócios, a violência sexista e LGBTfóbica vivenciada por pessoas consumidoras e trabalhadoras no âmbito da iniciativa privada demanda intervenções concretas no campo da educação em Direitos Humanos como as fornecidas pelo projeto Freeda. Nesse sentido, parte da população LGBT demanda iniciativas que sensibilizem empresas, meios de comunicação e outros agentes privados, vendo-os como potenciais aliados, ao mesmo tempo que outros segmentos da população

LGBT denunciam a apropriação de suas pautas políticas pela iniciativa privada, vislumbrando que a luta política deve passar por outros cenários que estejam, em certa medida, menos comprometidos com o modo de produção capitalista. Este estudo aponta para a necessidade de políticas de combate às violências sexistas e LGBTfóbica pela iniciativa privada de maneira ampla na medida em que é um espaço produtor de violências que necessita e deve estar comprometido com sua erradicação, assim como deveria ocorrer com qualquer outra instituição da vida pública e privada. Entretanto, o reconhecimento da necessidade de políticas públicas nesse âmbito não elimina a permanente revisão crítica dessas práticas, especialmente no que diz respeito aos processos de apropriação e de transformação das pautas políticas em mercadoria. Nesse sentido, o termo “pinkwashing” se apresenta como uma ferramenta interessante que nos permite direcionar nossa análise para uma dimensão social amplificada, fornecendo elementos para que compreendamos projetos locais como Freeda dentro de um contexto global.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, Leon. Analytic Autoethnography. In: Atkinson, Paul; Delamont, Sara. *Sage Qualitative Research Methods*. London: Sage; 2011, Vol. 1, pp. 297-318.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*. Ano 8 – 2000/1.

ARAUJO, D. C.; GITAHY, Leda Maria Caira; Gênero e Hacktivism: apropriação social de tecnologia?, *VI Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade (ESOCITE.BR/TECSOC - Rio 2015)*, Vol. 1, pp.1-16, Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2015.

BHABHA, Homi. *Nation and Narration*. London and New York: Routledge, 1994 (1990).

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand. 1989.

BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". In: LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Trad. Por Júlio César Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO. pp. 88-98, 2005.

CIXOUS, Hélène. The Laugh of the Medusa. Trad. Keith Cohen y Paula Cohen. *Signs* 4 (1), 1976, pp. 875-893

CLIFFORD, James y George Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley e Los Angeles, California: University of California Press, 1986.

CORONA, Daniela. Crítica literaria feminista. In: Cometa, Michele; et al. *Dizionario degli studi culturali*, Roma: Meltemi, 2004, pp. 122-145.

COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

COSTA, Claudia de Lima. O Tráfico do Gênero. *Cadernos Pagu* (11) 1998: pp. 127-140.

\_\_\_\_\_. O sujeito no feminismo: revisitando debates. *Cadernos Pagu* (19) 2002: pp. 59-90.

DUFFY, Mignon. Reproducing Labor Inequalities: Challenges for Feminists Conceptualizing Care at the Intersections of Gender, Race, and Class. *Gender and Society*, Vol. 19, No. 1 (Feb., 2005), pp. 66-82.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro*. Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya Ayala, 1994.

\_\_\_\_\_. *Erótica Latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1990. Capítulo VII: La Erótica Latinoamericana (La antropológica). Reprodução disponível em: <http://www.olimon.org/uan/Dussel-erotica.pdf>

ELLIS, Carolyn, Tony E. Adams y Arthur P. Bochner. Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*. Nueva Época. Córdoba, 14, 2015, pp. 249-273.

ESCRIVÃO FILHO, Antônio Sérgio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. (2016). *Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos*. 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016. (Coleção Direito e Justiça).

FEMENÍAS, María Luisa. Esbozo de un feminismo Latinoamericano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(1): 280, janeiro-abril/2007.

GANS, Herbert J. Participant Observation in the Era of ‘Ethnography’. In: Atkinson, Paul; Delamont, Sara. *Sage Qualitative Research Methods*. London: Sage; 2011, Vol. 1, pp. 113-119.

GARGALLO-CELENTANI, Francesca. Feminismo Latinoamericano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* v. 12 n. 28 Caracas jun. 2007.

------. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.*, Ciudad de México: Corte y Confeción. Primera edición digital, enero de 2014.

GOMES FERREIRA, Guilherme. Travestis e prisões: a experiência social e a materialidade do sexo e do gênero sob o lusco-fusco do cárcere. *Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Serviço Social da PUCRS*, 2014.

GOSS, Karine Pereira; Prudencio, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC* Vol. 2, nº 1 (2), janeiro-julho 2004, p. 75-91.

GREYSON, John. Pinkface. *Camera Obscura*, Durhan, Volume 27, Número 2 80, 2012, pp. 145- 153.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3), 1988, pp. 575-599.

HAYANO, David. Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. *Human Organization*. Oklahoma City, 38, (1), 1979, pp. 99-104.

HEMMINGS, Claire. Contando estórias feministas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 17, núm. 1, enero-abril, 2009, pp. 215-241.

HEWLETT, Sylvia Ann; Yoshino, Kenji. *LGBT-Inclusive Companies Are Better at 3 Big Things*. Harvard Business School, 2016. Disponível em: <https://hbr.org/2016/02/lgbt-inclusive-companies-are-better-at-3-big-things> acesso em 08/10/2017.

HIJA DE PERRA. Interpretaciones inmundas de como la Teoría Queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma. *Revista Punto Género*. Santiago, Nº 4. Diciembre de 2014.

IRIGARAY, Luce. *Divine Women*. Trad. Stephen Muecke. Sydney: Local Consumption Press, 1986.

KOEHLER, Sonia M. F. Homofobia, Cultural e Violências: a desinformação social. *Interações*. Belo Horizonte, n. 26, pp. 129-151, 2013.

KOLODNY, Annette. Some Notes on Defining a “Feminist Literary Criticism”. *Critical Inquiry*, Chicago, 2, 1975, (1): 75-92

LUBITOW, Amy & Davis, Mia. Pastel Injustice: The Corporate Use of Pinkwashing for Profit. *Environmental Justice*. New Rochelle, Volume 4, Number 2, 2011, pp. 139-144.

LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*. Cali, Julio - Diciembre, Año 2011, Vol. 6, No. 2: 105-119

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-*

americanas. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 34-52.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 11, no 21, jan./jun. 2009.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *boundary 2*. Durham, Vol. 12, No. 3, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. (Spring - Autumn, 1984), pp. 333-358.

MONTICELLI, R.. Once We Were Female Warriors: donne, violenza e Guerra. In: GOLINELLI, Gilberta. *L'ambiguità dell'amazzone in una prospettiva di genere. Decostruzione e riappropriazione di un mito*. Bologna: Emil di Odoia, 2009, pp. 193-211.

NETO, Artur Bispo dos Santos. Trabalho Produtivo e Trabalho Improdutivo nas “teorias da mais-valia” de Karl Marx. *Debat: Rev. Dig.*, Florianópolis, n. 8, p. 5-22, julho, 2012.

OSTERWALDER, Alexander; Pigneur, Yves. *Business model generation: A handbook for visionaries, game changers, and challengers*. Hoboken, New Jersey: Wiley, 2010.

PRECIADO, Beatriz. Multidões Queer - Notas para uma política dos “anormais”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, vol.19, 2011, pp. 11-20.

\_\_\_\_\_. *Manifiesto contrasexual*. Madri: Opera Prima, 2002.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Citation and Censorship: The Politics of Talking About the Sexual Politics of Israel. *Feminist Legal Studies*. Online: Springer, 19, 2011, pp. 133–142.

\_\_\_\_\_. Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities. *Jindal Global Law Review*. Online: Springer, Volume 4, Issue 2, November 2013, pp. 23-43.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 227-278.

RICH, Adrienne. When We Dead Awaken: Writing as Re-Vision. *College English*. Urbana: National Council of Teachers of English, Vol. 34, No. 1, Women, Writing and Teaching (Oct., 1972), pp. 18-30.

\_\_\_\_\_. Notes Toward a Politics of Location. In: RICH, Adrienne. *Blood, Bread and Poetry: Selected prose, 1979-1985*. New York: W. W. Norton, 1984, 212-231

RIES, Eric. *The Lean Startup: How Today's Entrepreneurs Use Continuous Innovation to Create Radically Successful Businesses*. New York: Crown Business, 2011.

RITCHIE, Jason. Pinkwashing, Homonationalism, and Israel–Palestine: The Conceits of Queer Theory and the Politics of the Ordinary. *Antipode*. Online, Vol. 47 No. 3, 2014, pp. 616–634.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

\_\_\_\_\_. A(queer) y ahora. In: JIMENEZ, Rafael M. *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria, 2002, pp. 29-54.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*. Online, 18 (2012) *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*, 2012.

SIMAKAWA, Viviane V. Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. *Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de PósGraduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia*, 2015.

WALKER, Alice. In Search of Our Mothers' Gardens: The Creativity of Black Women in the South. *Ms. Magazine*. Beverly Hills, n. 11 (2), 1974, 64-70, 105.

WILLIAMSON, John. What Washington means by policy reform. In: WILLIAMSON, John (editor). *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*. Washington: Institute for International Economics, 1990.

WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own*. London: Penguin Books, 2004 (1928).

YUNUS, Muhammad. *Creating a World Without Poverty: Social Business and the future of Capitalism*. New York: Public Affairs, 2007.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. Tradução de “Discurso [...]” de Luís Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

## Legislação

Brasil. Lei 11.127 de 28 de junho de 2005. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2005/lei/L11127.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/L11127.htm) acesso em 08/10/2017.

Brasil. Ministério da Saúde. Boletim Epidemiológico 2016, volume 48, N° 1 – 2017. Disponível em:

[http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/janeiro/05/2016\\_034-Aids\\_publicacao.pdf](http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/janeiro/05/2016_034-Aids_publicacao.pdf) acesso em 10/10/2017.

Brasil. Lei nº 9.029 de 13 de abril de 1995. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9029.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9029.HTM) acesso em 10/10/2017.

Brasil. Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm) acesso em 10/10/2017.

Brasil. Lei nº 12.288 de 20 de julho de 2010. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/12288.htm) acesso em 10/10/2017.

Nações Unidas, Organização Internacional do Trabalho (OIT). Convenção nº 111 da OIT de 1958. Disponível em: <http://www.oit.org.br/node/472> acesso em 10/10/2017.

## **Relatórios**

Anistia Internacional. *This is what we die for. Human Rights abuses in the Democratic Republic of the Congo Power the global trade in cobalt* (2016). Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/documents/afr62/3183/2016/en/> acesso em 08/10/2017.

Bonfim Nogueira, Sayonara Naider et al. Dossiê: a geografia dos corpos das pessoas trans (2017). Rede Trans Brasil. Disponível em: <http://redetransbrasil.org/dossiecirc2016.html> acesso em 08/10/2017.

ETNUS Consultoria e Pesquisa. Afroconsumo: Pesquisa sobre como afrodescendentes consomem o Mercado de Trabalho (2017). Disponível em: <http://etnus.com.br/> acesso em 08/10/2017.

Brasil. Secretaria Especial de Direitos Humanos do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos. Relatório de Violência Homofóbica no Brasil, ano 2013. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf> acesso em 10/10/2017.

Grupo Gay da Bahia. Relatório 2016. Assassinatos de LGBT no Brasil. Disponível em: <https://homofobiamata.files.wordpress.com/2017/01/relatc3b3rio-2016-ps.pdf> acesso em 10/10/2017

Hewlett, Sylvia Ann; Yoshino, Kenji. Center for Talent Innovation Report *Out in the World: Securing LGBT Rights in the Global Marketplace*, 2016. Disponível em: <http://www.talentinnovation.org/publication.cfm?publication=1510> acesso em 08/10/2017.

Human Rights Campaign Foundation. *Corporate Equality Index* (2017). Disponível em: <https://www.hrc.org/campaigns/corporate-equality-index> acesso em 08/10/2017.

Nações Unidas, Alto Comissariado. *Tackling Discrimination against Lesbian, Gay, Bi, Trans, & Intersex People Standards of Conduct for Business* (2017). Disponível em:

<https://www.unfe.org/wp-content/uploads/2017/09/UN-Standards-of-Conduct.pdf>  
acesso em 08/10/2017.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). *Women at Work Trends 2016*. Disponível em: [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_457317.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_457317.pdf) acesso em 10/10/2017.

Out Now Global. Relatório *LGBT Diversity Show Me the Business Case* (2015). Disponível em: <http://outnow.lgbt/> acesso em 08/10/2017.

## **Notícias**

Otoni, Isadora. “O preconceito afasta as pessoas transgêneros da escola, reduz oportunidades de trabalho e abre as portas da prostituição”, 31/01/2014. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/digital/132/sem-emprego-para-trans/> acesso em 08/10/2017.

Nascimento, Silvia. “‘Não contrato negros’. Em rede social, Presidente da Bayer Brasil denuncia caso de racismo durante processo de seleção”, 27/03/2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nao-contrato-negros-em-rede-social-presidente-da-bayer-brasil-denuncia-caso-de-racismo-durante-processo-de-selecao/> acesso em 08/10/2017.

Portal G1 - Piracicaba e Região. “Garçom denuncia preconceito no trabalho após adotar cabelo ‘moicano’”. 10/01/2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/sp/piracicaba-regiao/noticia/2016/01/garcom-denuncia-preconceito-no-trabalho-apos-cabelo-moicano.html> acesso em 08/10/2017.

Brasil Economico. “Zara descumpre acordo sobre trabalho escravo e pagará R\$ 5 milhões”, 30/05/2017. Disponível em: <http://economia.ig.com.br/2017-05-30/zara-trabalho-escravo.html> acesso em 08/10/2017.



Key Partners ?	Key Activities ?	Value Proposition ?	Customer Relationships ?	Channels ?
<p>1. Who are your key partners? 2. Who are your key suppliers?</p> <p>comerciantes</p> <p>estabelecimentos diversos como bares e restaurantes (e profissionais autonomos)</p> <hr/> <p>ativistas</p> <p>ONGS, associações no ambito de genero e sexualidade</p> <hr/> <p>universidades</p> <p>grupos de pesquisa que queiram promover atividades em genero e sexualidade</p> <hr/> <p>profissionais</p> <p>do ambito de genero, sexualidade e tecnologia que queira colaborar conosco</p> <hr/>	<p>1. What are your key activities?</p> <p>curros presenciais</p> <p>workshops e atividades de educação em genero e sexualidade</p> <hr/> <p>curros ONLINE</p> <p>em genero e sexualidade pela internet</p> <hr/> <p>conteudo web</p> <p>produção de conteudo em genero e sexualidade na internet</p> <hr/> <p>consultorias</p> <p>assessoria em genero e sexualidade, estratégias de comunicação</p> <hr/> <p>Aplicativo</p> <p>desenvolvimento e difusao de App para smartphones</p> <hr/>	<p>1. What are your value propositions?</p> <p>aprender novos conhecimentos em genero e sexualidade</p> <hr/> <p>ter uma experiencia recreativa de sociabilidade</p> <hr/> <p>ganhar visibilidade / publicizar a marca do estabelecimento</p> <hr/> <p>ganhar mais confiança dos consumidores através de certificação</p> <hr/> <p>trabalhar por uma boa causa</p> <hr/>	<p>1. Your customer relationships?</p> <p>alta interatividade</p> <p>alta expectativa dos usuarios em relação aos canais de comunicação (shares, comentarios, feedback inbox, resposta eficiente por e-mail...)</p> <hr/> <p>tratamento personalizado</p> <p>atenção e adaptação às necessidades específicas do estabelecimento</p> <hr/> <p>visibilidade na relação</p> <p>expectativa de que a parceria com Freeda seja visibilizada publicamente</p> <hr/>	<p>1. Customer</p> <p>comerciantes</p> <p>responsaveis por estabelecimentos e equipes</p> <hr/> <p>faixa de 18 a 30+ anos com boa inclusao digital</p> <hr/> <p>clientes de estabelecimentos</p> <p>publico amplo que frequenta os locais certificados pelo selo freeda</p> <hr/>
	<p><b>Key Resources ?</b></p> <p>1. What are your key resources?</p> <p>computadores</p> <p>para produção de conteudo, design, edição de videos</p> <hr/> <p>profissionais</p> <p>equipe qualificada</p> <hr/> <p>website</p> <hr/> <p>aplicativo</p> <hr/> <p>material grafico</p> <p>para impressao de selo Freeda e flyers</p> <hr/> <p>estrutura fisica cursos</p> <p>local confortavel com recursos de projeção</p> <hr/> <p>camera</p> <p>para fotografia e produção de videos</p> <hr/>		<p>1. Channels</p> <p>Facebook</p> <hr/> <p>E-mail</p> <hr/> <p>Medium</p> <hr/> <p>YouTube</p> <hr/>	

**Cost Structure** ?

1. What about your cost structure?

dominio e servidor

do website

---

desenvolvimento App

custos com profissional

---

manutenção App

1) Licença do Google para utilização da api do Google places e Google maps em dispositivos móveis sem restrições de número de acessos /carregamento

2) Licença Android/Apple para instalação através da loja online

3) servidor dedicado para hospedagem do app e da plataforma de cursos

---

selo Freeda

Custo de impressão e distribuição do Selo Espaços de Diversidade

---

**Revenue Streams** ?

1. What are your revenue streams?

curso Freeda presencial

R\$ 500,00 para pequenas empresas por 8h/curso na modalidade in company. Investimento individual de R\$ 75,00 para profissionais liberais e pessoas da comunidade em geral.

---

publicidade / promoções no App

parcerias com comerciantes que deem vantagens ao usuario

---

publicidade online

Google Ads

---

cursos Freeda ONLINE

valor ainda nao definido

---

consultorias especializadas

valor ainda nao definido.

---



startup  
**GARAGEM**  
programa de modelagem  
de negócios da Raiar

# RELATÓRIO TÉCNICO

*Freeda: espaços de diversidade*

Bárbara Winckler Arena

Gabriel Galli

Guilherme Gomes Ferreira

Patrícia Vilanova Becker

**Startup GarageM 2016**



## **Composição:**

1. Apresentar o desenvolvimento do Plano de Negócios, com base no conteúdo aprendido durante as mentorias de Customer Development.
2. Anexar o Business Model Canvas e desenvolver uma breve explicação sobre cada aspecto:

- a. Como?

Através de cursos presenciais e online, consultoria, produção de conteúdo e o desenvolvimento de um App para avaliação de estabelecimentos a partir da perspectiva temática de gênero e sexualidade.

- b. O que?

Freeda cria uma rede de confiança entre empresas e clientes permitindo a avaliação de estabelecimentos no quesito respeito à diversidade sexual e de gênero através de um App geolocalizado, mapeando locais seguros e de bom atendimento. A proposta valoriza instituições que se esforçam para tratar a diversidade sexual e de gênero de forma positiva, sem entretanto negar a necessidade de denunciar episódios violentos. Freeda possui um sistema de certificação chamado “Selo Espaços de Diversidade”, que qualifica estabelecimentos e profissionais para o bom atendimento à população LGBT.

- c. Para quem?

Público-alvo do aplicativo: População LGBT e mulheres.

Público-alvo do Selo Espaços de Diversidade: empresas e profissionais liberais.

- d. Quanto? Demonstrar viabilidade financeira.

### **Possibilidades de ingresso:**

O Curso Freeda possui o investimento de R\$ 500,00 para pequenas empresas por 8h/curso na modalidade in company. Investimento individual de R\$ 75,00 para profissionais liberais e pessoas da comunidade em geral, R\$250 para microempresas participando com até cinco pessoas em turmas de qualificação mista com até 25



startup  
GARAGEM

programa de modelagem  
de negócios da Raiar

pessoas. Outros ingressos podem vir através dos seguintes meios: inscrição em um curso online Freeda, ainda em fase de desenvolvimento; parceria com empresas para publicidade e promoções através do App; consultorias especializadas; publicidade online (Google ads) através do conteúdo produzido.

#### **Custos da estrutura:**

- Manutenção do App: 1) Licença do Google para utilização da api do Google places e Google maps em dispositivos móveis sem restrições de número de acessos/carregamento; 2) Licença Android/Apple para instalação através da loja online; 3) servidor dedicado para hospedagem do app e da plataforma de cursos.
- Custo de impressão e distribuição do Selo Espaços de Diversidade.
- Desenvolvimento do App
- Domínio e servidor website

3. Resumir o desenvolvimento do novo produto/serviço, apresentando a(s) metodologia(s) utilizada(s) até o produto final. Inserir imagens que demonstrem essas etapas.

Já foram realizadas atividades, entre cursos presenciais do Selo Espaços de Diversidade, com empresas da região de Porto Alegre. Existem cerca de 25 estabelecimentos certificados que participaram da qualificação e receberam o selo. O App encontra-se em estágio inicial de desenvolvimento, contando com um protótipo. A página do Facebook conta com 4301 seguidores.

Sobre o reconhecimento de Freeda no mercado, para além do Hackathon Gênero e Cidadania onde o projeto foi originalmente desenhado, Freeda participou da Campus Party Brasil 2015 em São Paulo na categoria Startup Early Stage onde dialogou com



startup  
GARAGEM  
programa de modelagem  
de negócios da Raiar

inúmeras pessoas do ecossistema startup e também recebeu a visita do público em geral. Na mesma oportunidade, recebemos mentoria do SEBRAE para desenhar nosso primeiro plano de negócios. Freeda participou ativamente da organização da Parada Livre (LGBT) de Porto Alegre em 2015. Tivemos a oportunidade de apresentar Freeda em eventos LGBT Summit do setor de tecnologia, onde dialogamos com a empresas da área de TI e com movimentos sociais. Freeda foi convidada a participar de atividades do FISL - Fórum Internacional do Software 15. Participamos do AWID International Forum 2016: Feminist Futures Building Collective Power for Rights and Justice, onde dialogamos com organizações de diversos países. Em 2016, Freeda foi um dos projetos selecionados para receber a mentoria do Programa de Modelagem de Negócios Startup Garage promovido pela Incubadora Multissetorial de Empresas de Base Tecnológica e Inovação da PUCRS - RAIAR. Recentemente, também fomos um dos projetos selecionados para participar do programa Apps4Change promovido pela ONG Caravan Studios. Em todas estas oportunidades - e em tantas outras em que dialogamos com a população LGBT, mídia, universidades, empresas e setor público - nosso projeto foi recebido com grande entusiasmo e otimismo.

### 3. Realizar comparativo com produto/serviço substituto, existente no mercado. Enfatizar as vantagens proporcionadas ao usuário. Utilizar imagens se tiver.

Atualmente existem algumas iniciativas que se assemelham à proposta da Freeda, pelo menos em algum ponto:

- **Transerviços:** cadastro e procura de serviços que atendam bem a população trans. Focado apenas em um nicho da população LGBT. É apenas site. Avaliação dos serviços pela população muito limitada, rasa (apenas curtir ou descurtir). Não oferece treinamento.
- **Abrat:** Associação turística GLS. Não permite avaliação dos estabelecimentos. Focado apenas no viés turístico. Não dialoga com movimentos sociais.



- **Não me calo:** avaliação de estabelecimentos. Começou focando em avaliação com a perspectiva feminista, mas abriu o leque e acabou com público mal definido. É site, não aplicativo. Não tem representatividade no movimento LGBT. Não dialoga com empresas. Não oferece treinamento.
- **Selos LGBT municipais:** Limitados ao município, dependentes de verba pública e com manutenção ameaçada pelas trocas de governo. Não oferece avaliação dos estabelecimentos. Não tem

representatividade/relevância no movimento social. A maioria é voltada apenas para o turismo. Não possuem plataforma online ou aplicativo.

**Vantagens da Freeda:** tem um público bem definido e dialoga tanto com empresas como com os movimentos sociais, tendo representatividade entre a população LGBT. Possui um modelo de negócios que viabiliza financeiramente o projeto. Oferece treinamento e consultoria e abrange além do nicho turístico, atendendo pequenas e micro empresas e profissionais liberais (nicho pouco explorado). Não possui restrição geográfica ou política, é independente. Permite a avaliação dos estabelecimentos de forma mais qualitativa e utiliza-se da ferramenta digital como forma de controle de qualidade colaborativo e de inserção da população no ecossistema Freeda.

#### 4. Considerações finais.

Freeda tem vantagem competitiva no mercado ao mesmo tempo que possui relevância social. Seu tempo de existência e experimentações permitiram o amadurecimento da equipe e do plano de negócios. A equipe multidisciplinar cobre as quatro principais áreas de atuação do projeto: tecnologia, comunicação, direitos (advocacia) e serviço social. Para crescer, a iniciativa precisa finalizar o aplicativo, engajando mais efetivamente a comunidade LGBT e retornando o investimento das empresas. O aplicativo aumentará ainda mais



startup  
GARAGEM  
programa de modelagem  
de negócios da RaiaR

a visibilidade e popularidade do trabalho da Freeda, o que por sua vez demandará aumento na abrangência da atuação. Para suprir a necessidade temporal e geográfica, pretende-se desenvolver uma plataforma online que possibilite as qualificações na modalidade à distância.



Freeda é um negócio social focado na difusão de boas práticas em matéria de igualdade de gênero e diversidade sexual. Realizamos consultoria, produção de conteúdo e treinamento a equipes, sempre em diálogo com os movimentos sociais feministas e LGBTs. O curso de qualificação Freeda certifica e valoriza instituições que estejam dispostas a adotar políticas de respeito à diversidade e à igualdade de gênero em suas atividades no contato com o público e em suas políticas internas. O curso é pré-requisito para o recebimento do selo que está vinculado à necessidade de qualificar espaços públicos e privados para melhor acolher a igualdade de gênero e a diversidade sexual.

**O curso proporciona:**

**Selo Espaços de Diversidade:** após a participação no curso, a instituição será certificada pelo selo, podendo utilizá-lo em seus espaços físicos e virtuais. Pessoas físicas receberão atestado de participação.

**Material didático:** cada instituição receberá um material expandido de capacitação com conteúdo sobre igualdade de gênero e diversidade sexual.

**Visibilidade de boas práticas:** visibilidade é uma questão chave para a população LGBT. Por isso ao participar do curso Freeda a instituição passa a compor nossa rede de visibilidade, que inclui a divulgação de sua adesão ao Selo Espaços de Diversidade em nossos canais de comunicação.

## MÓDULO 1 | INTRODUÇÃO AOS CONCEITOS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

### Tópicos:

- 1.1 Apresentação e debate de conceitos basilares sobre sexo, gênero, orientação sexual e identidade de gênero, misoginia, machismo, sexismo e cis-heteronormatividade.
- 1.2 Caracterização do conceito de gênero no contexto dos movimentos feministas e das ciências sociais.
- 1.3 Estabelecimento de relações dos conceitos com a história e os movimentos da sociedade contemporânea, a “nova onda” de conservadorismo e a agenda política de gênero.
- 1.4 Gênero, interseccionalidades e marcadores sociais das diferenças: interação entre classe, gênero, sexualidade e raça/etnia.

### Atividades:

- 1.1 Dinâmica com conceitos (tarjetas com conceitos, ao final da apresentação cada instituição sorteia um conceito e explica-o aos demais através de um exemplo).
- 1.2 Leitura da reportagem **‘Seus pelos lá de baixo devem ser duros como os da sua cabeça’, diz dono de restaurante à professora negra da USP**, do portal Mundo Negro.

## MÓDULO 2 | POLÍTICAS DE RESPEITO À DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO

### Tópicos:

- 1.1 Retomada das identidades sexuais e de gênero, contato com o público e sensibilização da equipe para acolhimento das necessidades dos sujeitos atendidos.
- 1.2 Bandeiras de luta do movimento de mulheres e LGBT: assédio moral, uso do banheiro em relação à identidade de gênero, uso do nome social e expressão pública de afeto.
- 1.3 Informações necessárias para a contratação e estabelecimento de ambiente livre de discriminações, acessibilidade no espaço físico, machismo institucional e outras violências.
- 1.4 Noções jurídicas de proteção e defesa dos direitos LGBT, especialmente aqueles relativos aos estabelecimentos comerciais e públicos.

**Atividades:**

- 1.1 Esquete com situação encenada de violência (proibição de beijo pelo garçom, ou reclamação de outra cliente sobre travesti usar o banheiro feminino, etc) para discussão.
- 1.2 Exibição da campanha argentina **Spot contra lesbofobia**.

**MÓDULO 3 | MÍDIAS, REDES SOCIAIS E DISCUSSÕES DE CASOS**

**Tópicos:**

- 1.1 Ativismo em gênero nas redes sociais (especialmente o feminismo e o transfeminismo), denúncia e acesso à justiça através da Internet.
- 1.2 Administração das mídias e políticas de comunicação social em matéria de respeito à diversidade sexual e de gênero nas redes sociais.
- 1.3 Tópicos sobre produção de conteúdo inclusivo e antidiscriminatório com foco nas mulheres e LGBTQs (uso dos artigos em relação a pessoas trans e o masculino como gênero universal).
- 1.4 Debate final de casos práticos e troca de experiências.

**Atividades:**

- 1.1 Exibição de um dos seguintes vídeos: a) **Princesas grosseiras** (2014, FCKH8), b) **Judith Butler, caso de agressão com garoto afeminado**, c) **Tabu América Latina: identidade de gênero**.
- 1.2 Tarjetas com situações reais para discussão e reflexão.

Saiba mais:



Medium



**Dados de identificação**

Gênero:  Masculino  Feminino  outro

Idade:

**Percepções sobre o seu conhecimento**

Responda se você concorda com as afirmações abaixo (respondendo “sim”) ou se discorda (respondendo “não”). Não se trata de uma avaliação, o importante aqui é dar a sua opinião com sinceridade.

1. Quando falo com clientes, me preocupo mais com o nome que está no documento do que como a pessoa gostaria de ser chamada.

Sim  Não  Não tenho certeza

2. Não tem problema ser gay, contanto que não seja em público.

Sim  Não

3. Se as mulheres se vestissem com roupas mais discretas, os números de estupro e assédio diminuiriam.

Sim  Não  Não tenho certeza

4. As mulheres que bebem e fumam são mais vulgares que as que não bebem ou fumam.

Sim  Não  Não tenho certeza

5. Travestis são homens vestidos de mulher.

Sim  Não  Não tenho certeza

6. A responsabilidade dos filhos passarem mais tempo sozinhos em casa é das mulheres que trabalham fora.

Sim  Não  Não tenho certeza

7. Homens têm mais facilidade para atividades práticas e mulheres para as que exigem sensibilidade.

Sim  Não  Não tenho certeza

8. As mulheres não precisam se preocupar com elogios de desconhecidos porque isso é uma gentileza.

Sim  Não  Não tenho certeza

9. Eu chamo de “homem” as pessoas que possuem um pênis, e “mulheres” as que possuem vagina.

Sim  Não  Não tenho certeza

**QUESTÕES SOBRE CONHECIMENTOS  
Gênero e Sexualidade**

10. O banheiro masculino é destinado às pessoas que possuem pênis.

Sim  Não  Não tenho certeza

11. A homossexualidade pode ser curada através de terapia.

Sim  Não  Não tenho certeza

12. Se descobro que um(a) colega é gay, lésbica ou transexual, meu relacionamento com ele(a) permanecerá o mesmo.

Sim  Não  Não tenho certeza

13. Se duas mulheres estiverem se beijando, elas não irão se importar de um homem olhar e querer participar.

Sim  Não  Não tenho certeza

14. A empresa onde eu trabalho possui uma política de tolerância zero para a violência e o assédio.

Sim  Não  Não tenho certeza

15. Eu não tenho problema em compartilhar o mesmo banheiro que um(a) colega gay/lésbica/transexual.

Sim  Não  Não tenho certeza

16. Em uma briga eu posso segurar com força as pessoas envolvidas e machucá-las se for necessário.

Sim  Não  Não tenho certeza

18. O correto é “opção sexual” para se referir ao desejo/afeto por outra pessoa.

Sim  Não  Não tenho certeza

19. Não tem problema eu perguntar sobre o órgão genital de uma pessoa transexual, desde que com respeito.

Sim  Não  Não tenho certeza

20. Mulheres não devem ser conduzidas por seguranças a lugares isolados, especialmente se forem seguranças homens.

Sim  Não  Não tenho certeza



ESTE LOCAL RESPEITA A  
**DIVERSIDADE**  
SEXUAL E DE GÊNERO

  
**Freeda**  
ACESSE **FREDA.ME**



ESTE LOCAL RESPEITA A  
**DIVERSIDADE**  
SEXUAL E DE GÊNERO

  
**Freeda**  
ACESSE **FREDA.ME**