

## Viver nas fronteiras: feminismo interseccional e outros espaços de educação

Andiara Ramos Pereira

### Feminismo interseccional

Pensar em feminismo depois da teoria *queer* nos faz questionar o porquê de *ainda* fazermos coalizões com políticas identitárias. Tratar dos usos e alcances da identidade de gênero enquanto um novo campo do conhecimento trata justamente das suas falhas e dos seus limites parece conduzir a ação política à ineficácia. Ao efetuar a denúncia do gênero como performatividade, ou seja, como uma *repetição de atos estilizados* que tem como efeito a construção de uma ilusão de identidade estruturada na unidade e na universalidade (BUTLER, 2013), a teoria *queer* aponta para o exercício social componente da materialidade dos corpos *generificados* enaltecendo a violência neles produzida. A violência de gênero é pensada como constituinte da própria formação da identidade do sujeito feminista, uma vez que a identidade se forma precisamente por procedimentos de seleção e exclusão – o que faz da teoria *queer* uma crítica severa das estruturas do feminismo. Esta crítica, no entanto, não implica numa tomada de posição contrária às práticas feministas, mas numa reformulação de sua política central de tal modo que a faça deixar de tomar como pressuposto uma identidade cristalizada. De acordo com a ativista e filósofa Judith Butler:

“Se a noção estável de gênero dá mostras de não mais servir como premissa básica da política feminista, talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e da identidade – isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político.” (BUTLER, 2013)

A reorientação da política feminista para uma compreensão da construção variável da identidade de seu sujeito, a mulher, não é apenas uma conquista da teoria *queer* em esforços isolados realizados a partir dos anos 1990. É, em grande medida, resultado da militância secular das mulheres negras e do combate ao racismo no interior



do próprio movimento feminista. Quando a ativista negra, advogada e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Kimberlé Williams Crenshaw criou a *teoria da interseccionalidade*, nos anos 1980, estava dando ênfase a uma política feminista promovida por mulheres negras que ocorria pelo menos desde a chamada primeira onda do feminismo: uma política de atravessamentos das opressões de gênero, raça, classe e outros eixos formadores da identidade.<sup>1</sup> Esta política tinha como pressuposto isso que Butler afirma ser um “novo tipo de política feminista”: uma identidade processual que, por definição, não tem unidade nem universalidade – não pode ser cristalizada por estar em permanente devir.

A política da diferença pautada na interseccionalidade da opressão teve seu nome cunhado apenas nos anos 1980,<sup>2</sup> mas suas práticas remetem aos primeiros debates que aguçavam os cruzamentos entre as pautas anti-racistas e feministas nos Estados Unidos do século XIX. O texto “*Mulheres negras e feminismo*”,<sup>3</sup> da ativista negra e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Bell Hooks, traça o percurso desses debates. Hooks inicia seu texto nos contando duas situações de violência racial sofridas por Sojourner Truth, uma mulher negra em ambientes de militância. Na primeira situação, a mulher negra estava numa assembleia repleta de mulheres e homens brancos que tratavam da pauta anti-escravatura quando precisou exhibir seus seios nus para provar que era realmente uma mulher. Na segunda situação, em ocasião de uma conferência sobre os direitos das mulheres, o constrangimento das mulheres brancas na presença de uma mulher negra que ousava disputar um espaço de fala fez com que gritassem palavras de ordem com o intuito de silenciar a voz negra. A mulher negra em questão, Sojourner Truth, era uma escrava liberta que se engajou na luta pela emancipação das mulheres e do povo negro. Deixo que Hooks vos narre as histórias:

“Para Sojourner, que viajou na longa estrada da escravatura até a liberdade, expor os seus seios era de pequena importância. Ela olhou a audiência sem medo, sem vergonha, orgulhosa de ter nascido negra e mulher. No entanto o homem branco que gritou a Sojourner, ‘*Eu não acredito que tu sejas realmente uma mulher*’, não sabendo deu voz ao desprezo e desrespeito pela natureza feminina negra. Aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura sem valor para o título de mulher; era meramente a propriedade de alguém, uma coisa, um animal. Quando Sojourner Truth ficou de pé perante a Segunda Conferência Anual do Movimento do Direito de Mulheres em Akron, Ohio, em 1852, as mulheres brancas que acreditaram desadequado que uma mulher negra falasse na sua presença numa plataforma pública gritaram: ‘*Não a*

*deixem falar! Não a deixem falar! Não a deixem falar!” (HOOKS, 2014) (destaques meus)*

Em resistência às vozes e práticas do racismo naturalizado, Sojourner Truth tornou-se uma das primeiras feministas a *interseccionalizar* as questões das mulheres com as questões do povo negro desde o seu próprio lugar social de mulher negra escrava. Em seus discursos, levava a público as diferenças entre as vidas das mulheres negras e as vidas das mulheres brancas. Uma dessas diferenças é que, desde a infância, as mulheres negras eram forçadas a trabalhar ao lado dos homens negros e, por isso, encarnavam a tradicional pauta feminista de que as mulheres podiam ser iguais os homens no trabalho. Em um de seus discursos mais famosos, intitulado “*Não sou uma mulher?*”,<sup>4</sup> Sojourner Truth responde ao discurso sexista e racista afirmador da fragilidade como parte da natureza feminina:

“Olhem para mim! Olhem para os meus braços! (ela arregaçou a manga direita da camisa)... Eu lavrei, plantei, colhi para os celeiros e nenhum homem podia ajudar-me – e não sou eu uma mulher? Eu posso trabalhar tanto quanto qualquer homem [...] e ser chicoteada também – e não sou eu uma mulher? Eu dei à luz cinco crianças e vi todas serem vendidas para a escravatura e quando chorei a minha dor de mãe, ninguém senão Jesus ouviu – e não sou eu uma mulher?” (TRUTH *apud* HOOKS, 2014)

Bell Hooks segue sua argumentação, no texto *Mulheres negras e feminismo*, citando quatro obras importantes do feminismo que silenciam a importância das mulheres negras na luta pelos direitos das mulheres no século XIX: “*The Remembered Gate: Origins of American Feminism*” (O portão recordado: origens do feminismo americano), de Barbara Berg, “*Herstory*” (Sua história), de June Sochen, “*Hidden from History*” (Escondidas da História), de Sheila Roebothan, “*The Women’s Movement*” (O movimento de mulheres), de Barbara Deckard. Os títulos, como se pode ver, tratam de questões como as origens do feminismo norte-americano, a produção do esquecimento das mulheres pela História e da própria construção do feminismo como um movimento social. Paradoxalmente, ao silenciarem a participação das mulheres negras na luta das mulheres, as autoras tornam-se cúmplices dos mesmos dispositivos de poder contra os quais se insurgem.<sup>5</sup>

A defesa da tese de que as mulheres negras trabalharam intensamente pelo feminismo, porém foram sistematicamente negadas pelas mulheres brancas que se autointitulavam feministas faz com que Bell Hooks recorra às histórias de ativistas e pensadoras negras que se tornaram pilares (desconhecidos, talvez ruínas esquecidas) do

feminismo. Algumas delas foram Mary Eliza Church Terrell, Josephine St. Pierre Ruffin, Fannie Barrier Williams, Victoria Earle Matthews e Anna Julia Cooper.<sup>6</sup> Esta última, Anna Julia Cooper, pensou sobre a convergência entre o racismo e o sexismo como um conjunto que afetava o estatuto social das mulheres negras. Lutou para que as mulheres negras fossem reconhecidas não apenas como porta-vozes de sua raça, mas também como defensoras dos direitos das mulheres. Em 1892, publicou o *“A Voice from the South”* (Uma voz do sul), uma discussão feminista sobre o lugar social das mulheres negras e sobre os direitos das mulheres no que tange a educação superior. De acordo com Bell Hooks, Cooper criticava os homens negros pela recusa em apoiar a luta pelos direitos das mulheres, pois era comum que eles questionassem se o envolvimento das mulheres negras com as pautas feministas não culminaria na negligência com as pautas raciais.

Bell Hooks chama atenção para as profundas semelhanças entre as medidas iniciadas pelos grupos de mulheres brancas e negras mesmo com a segregação racial operando como uma norma nas organizações de mulheres. A diferença fundamental entre os grupos de mulheres residia na mobilização das mulheres negras para a inclusão de seus problemas específicos nas pautas da luta política feminista. Enquanto as mulheres brancas podiam voltar seus esforços para questões como educação, caridade ou formação de sociedades literárias, as mulheres negras eram obrigadas a tratar do problema da pobreza, do cuidado dos idosos e inválidos (ou invalidados pela escravidão) e da prostituição.<sup>7</sup> Nas organizações de mulheres que lutavam pelo sufrágio feminino no século XIX o racismo continuava instituído. Enquanto ativistas negras como Frances Elen Watkins Harper, Mary Church Terrell engajavam-se na luta pelo voto, acreditando que o direito ao voto traria consigo o direito à educação, mulheres brancas como Kate Gordon e Laura Clay, oficiais da *National American Woman Suffrage Association* (Associação Nacional Americana de Mulheres Sufragistas), praticavam o racismo sem pudor. Sufragistas negras do norte tinham que ser vetadas de lugares de protagonismo nos desfiles para que as sufragistas brancas do sul não ficassem ofendidas.

Em 1904, Mary Church Terrell publicou o artigo *“Lynching from a Negro’s Point of View”* (O linchamento do ponto de vista de um negro) na *North American Review* (Resenha Norte Americana), no qual defendia a posição de que as mulheres brancas agiam como cúmplices dos homens brancos nos linchamentos da população negra. Esses linchamentos são narrados de forma poética na música *Strange Fruit* (Fruta estranha), gravada por Billie Holiday:

“Southern trees bear strange fruit, / blood on the leaves and blood at the root, / black bodies swinging in the southern breeze, / strange fruit hanging from the poplar trees. / Pastoral scene of the gallant south, / the bulging eyes and the twisted mouth, / scent of magnolias, sweet and fresh, / then the sudden smell of burning flesh. / Here is fruit for the crows to pluck, / for the rain to gather, for the wind to suck, / for the sun to rot, for the trees to drop, / here is a strange and bitter crop. (Árvores do sul produzem uma fruta estranha, / sangue nas folhas e sangue nas raízes, / corpos negros balançando na brisa do sul, / frutas estranhas penduradas nos álamos. / Cena pastoril do valente sul, / os olhos inchados e a boca torcida, / perfume de magnólias, doce e fresca, / então o repentino cheiro de carne queimando. / Aqui está a fruta para os corvos arrancarem, / para a chuva recolher, para o vento sugar, / para o sol apodrecer, para as árvores derrubarem, / aqui está a estranha e amarga colheita)”.<sup>8</sup> (HOLIDAY, 1939)

Com a conquista do sufrágio feminino nos Estados Unidos, em 1920, Bell Hooks afirma que as mulheres negras precisaram encarar uma traição histórica promovida pelo movimento de mulheres. Deliberadamente, mulheres brancas que se diziam feministas apoiavam uma plataforma política que afirmava o fortalecimento da supremacia branca através do sufrágio feminino. Disso resultou que os privilégios do voto em nada modificaram o destino das mulheres negras na sociedade; o voto das mulheres brancas foi capaz de apoiar e manter o imperialismo racista e patriarcal de seus pais, maridos e filhos brancos.<sup>9</sup> Por isso, as mulheres negras foram muitas vezes obrigadas a confrontar não só a apropriação do feminismo pelas mulheres brancas, mas a própria nação norte-americana por suas políticas racistas.

A partir da ampla contextualização histórica realizada por Bell Hooks, fica evidente como *o lugar social fronteiriço ocupado pelas mulheres negras não foi reconhecido pelas mulheres brancas até o final do século XX*. Negar os atravessamentos identitários da opressão de raça e de classe na vida de mulheres negras foi uma estratégia amplamente utilizada por mulheres brancas engajadas com as pautas feministas para manter a segregação racial no interior do movimento. Quando as mulheres brancas se recusam a reconhecer e tratar um determinado problema por ser uma questão exclusiva de mulheres negras, elas afirmam que *há uma hierarquia da opressão*, que a opressão mais urgente a ser combatida é a aquela contra as mulheres brancas.<sup>10</sup> E não só: quando negam que questões de raça são constituintes da luta das mulheres, negam a própria condição de mulher às mulheres negras.<sup>11</sup> Há implícito aí uma crença na concepção cartesiana de sujeito: racional e uno, não experimenta a fragmentação em eixos identitários múltiplos e variáveis; o *um* a partir do qual se cria dialeticamente o *outro* e que, portanto, não tem a

marca da diferença de raça ou de classe. É como se o *um* fosse uma superfície transparente, invisível, que torna visível apenas aquele que difere de si.<sup>12</sup> Dito de outro modo, as mulheres brancas defensoras das pautas clássicas do feminismo visavam se inserir na economia patriarcal sem dinamitar a dialética que a mantém, uma vez que se faziam indiferentes às questões da *outra*, de um terceiro sexo não contemplado pela política feminista branca: a mulher negra.

Enfim, a luta pelos direitos civis e a teoria da interseccionalidade colaboraram para a criação de uma memória da luta feminista negra e para a elaboração de uma política para o futuro do feminismo no contexto da fragmentação identitária do mundo contemporâneo. Kimberlé Williams Crenshaw afirmou os rizomas da interseccionalidade ao lembrar que os antecedentes “para formar esse conceito são tão antigos quanto Anna Julia Cooper e Maria Stewart no século XIX dos Estados Unidos, e continuam seu caminho por meio de Angela Davis e Deborah King” (CRENSHAW *apud* ADEWUNMI, 2014). E Bell Hooks afirmou os horizontes possíveis do feminismo que, por sua vez, “não é simplesmente a luta para acabar com o chauvinismo masculino ou o movimento que assegura que as mulheres terão direitos iguais aos homens; é o compromisso em erradicar a ideologia da dominação que é permeável na cultura ocidental em vários níveis” (HOOKS, 2014), como no sexo, na raça, na classe e na sexualidade. Perceber o modo como uma opressão pode se conectar a outra e produzir uma nova opressão, mais específica e incisiva na sujeição da diferença, refina tanto a análise como a articulação política para o combate à dominação. Uma política que trata unicamente do sexismo, silenciando elementos como raça e sexualidade, não será eficaz para lidar com problemas de mulheres negras e lésbicas, pois não levará em conta que algumas das violências produzidas sobre seus corpos são motivadas pelo ódio contra a raça negra e contra a sexualidade desviante – e, portanto, não ocorrerão contra todas as mulheres. A análise interseccional, embora tenha sido criada com o objetivo de tornar visíveis as opressões específicas que conectam os eixos identitários de gênero e raça, pode ser aplicada a qualquer grupo e vivência de opressão, pois leva em conta quais são as forças mobilizadas para a produção de uma violência e porque essa violência acontece a um grupo de mulheres e a outro não. Desse modo, a teoria da interseccionalidade coloca em cheque as concepções tradicionais de sujeito uno e indissolúvel e, com isso, corrói a própria concepção de identidade estável e universal.

### **O coletivo político como espaço heterotópico de educação**

Vimos que a ambiguidade e a multiplicidade presumidas na construção variável da identidade, problematizadas pela teoria *queer*, estão também na teoria da interseccionalidade e em suas lutas precedentes ancoradas nas experiências de mulheres negras. Com isso, surgem as perguntas sobre como construir um coletivo político feminista que não toma como pressuposto uma identidade cristalizada e excludente da mulher. Poderiam os princípios políticos da interseccionalidade e da teoria *queer* convergir para que os novos coletivos políticos feministas estejam em constante abertura tanto para a experiência diversificada das mulheres de cor quanto para os corpos *não-binários* que buscam experimentar a existência sem parâmetros identitários marcados por um gênero estável? De que modo podemos problematizar nossos lugares sociais para não reincidir no histórico silenciamento das diferenças produzido pelo feminismo clássico? Diante das disputas internas ao feminismo, como pensar a questão da educação? Seria possível pensar o próprio coletivo político feminista como um espaço *outro* de educação? Se sim, de que modo um coletivo político feminista desenvolve o problema da educação? Obviamente, essas são perguntas que não serão totalmente trabalhadas em um único e breve artigo, os parágrafos a seguir tentarão esboçar *um* caminho possível para lidar com essas questões.

Na terceira parte de seu livro “*Vigiar e punir*”, Michel Foucault cita a *escola como o local da elaboração da pedagogia* no interior das sociedades disciplinares. As sociedades disciplinares se formaram entre os séculos XVII e XVIII em torno da constituição do corpo como lugar e alvo de poder. Trata-se da elaboração de um corpo útil e inteligível, um corpo dócil que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado. O poder passa a operar de modo infinitesimal sobre os corpos, isto é, passa a orientar os gestos e os comportamentos dos sujeitos. O sujeito é, então, aquele que tem suas forças sujeitadas pela relação de utilidade-docilidade das disciplinas. As disciplinas se inserem no processo de formação de uma política de coerções que manipula calculadamente os elementos do corpo com a finalidade de adestrá-lo sem retirar seu vigor, obter máxima competência e obediência, além de prevenir a devassidão e a homossexualidade.

A escola como o lugar próprio da educação é, assim, analisada como um dispositivo da disciplina que integra três procedimentos: o ensino, a aquisição dos conhecimentos pelo exercício da atividade pedagógica e, por último, uma observação recíproca e hierarquizada. De acordo com Foucault, uma “relação de fiscalização, definida

e regulada, está inserida na essência da prática do ensino: não como uma peça trazida ou adjacente, mas como um mecanismo que lhe é inerente e multiplica sua eficiência” (FOUCAULT, 2014b). Essa fiscalização – uma vigilância hierarquizada de diretor para professor, de professor para aluno, etc. – está atrelada a um pequeno mecanismo penal. Assim, a escola produz *micropenalidades* do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo e da sexualidade. São exemplos dessas micropenalidades as suspensões ou punições por atrasos, desatenção, desobediência, tagarelice, falta de higiene pessoal ou expressões de homossexualidade. Os castigos nesse contexto possuem a função de reduzir os desvios, uma função *corretiva*:

“a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a ‘natureza’ dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida ‘valorizadora’, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal” (FOUCAULT, 2014b)

Desse modo, a partir do século XVIII, *o normal se estabelece como princípio de coerção no ensino*. Mas como pensar a educação num cenário em que vemos a derrubada dos muros das escolas e a penetração da educação na família e na empresa, nos meios de comunicação e nos produtos de mercado de modo que a formação passa a ser contínua e voltada para a eficiência da economia neoliberal?<sup>13</sup> Como escapar dos incessantes estímulos ampliadores do alcance da pedagogia autoritária que quer produzir corpos dóceis? De acordo com o filósofo e pedagogo Sílvio Gallo, a pedagogia libertária pode oferecer uma alternativa:

“A pedagogia autoritária, praticada nas escolas, nas famílias e nos demais dispositivos sociais, forma-nos para sermos aquilo que não somos, para obedecer à máquina social de produção. Mas nos oferece em troca muitos bodes expiatórios sobre os quais lançar as responsabilidades que não queremos abraçar: os pais, os patrões, os políticos, etc. etc. A pedagogia libertária, por sua vez, pretende nos ensinar a liberdade. Sim, porque ela precisa ser aprendida. E, mais do que aprendida, precisa ser construída e conquistada, em um processo



que deve ser, necessariamente, coletivo. Aprender a liberdade é aprender a conviver com o risco, é aprender o prazer de viver na corda bamba, sem nunca saber o resultado do próximo passo. A pedagogia libertária faz-se, assim, uma pedagogia do risco, enquanto a pedagogia autoritária resume-se em uma pedagogia da segurança.” (GALLO, 2007)

A pedagogia libertária descrita por Gallo, por ser uma pedagogia do risco, aproxima-se da pedagogia *queer* proposta pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Guacira Lopes Louro no livro “*Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*”. Tal como na teoria da interseccionalidade, Louro afirma que “a teoria *queer* permite pensar a ambiguidade, a multiplicidade e a fluidez das identidades sexuais e de gênero”. Desse modo, a pedagogia *queer* funcionaria precisamente como uma pedagogia do processo de produção das diferenças, trabalhando “com a instabilidade e a precariedade de todas as identidades” (LOURO, 2016). Questionar os modos de produção do *outro*, mesmo no interior de identidades históricas de luta contra as opressões, como a mulher ou o negro, seria uma maneira de tratar a constituição do *outro* como dependente da formação do *eu*, de modo que a diferença passaria a ser pensada desde *dentro*, como integrante do sujeito. Para Guacira Lopes Louro:

“A diferença deixaria de estar ausente para estar presente: fazendo sentido, assombrando e desestabilizando o sujeito. Ao se dirigir para os processos que produzem as diferenças, o currículo passaria a exigir que se prestasse atenção ao jogo político aí implicado: em vez de meramente contemplar uma sociedade plural, seria imprescindível dar-se conta das disputas, das negociações e dos conflitos constitutivos das posições que os sujeitos ocupam. [...] Para uma pedagogia e um currículo *queer*, não seria suficiente denunciar a negação e o submetimento dos/as homossexuais, e sim desconstruir o processo pelo qual alguns sujeitos se tornam normalizados e outros marginalizados” (LOURO, 2016)

Novamente como na teoria da interseccionalidade, a pedagogia *queer* lança como base a erradicação da ideologia da dominação, pois pretende desconstruir seu fundamento epistemológico: o naturalizado binário *eu* e *outro*. Como efeito, a *incerteza* se torna uma estratégia de criação do conhecimento e dos contornos da própria existência. Contudo, a pedagogia *queer* não tem orientações precisas do modo de agir – e talvez aí resida sua potência: se *lá onde há poder há resistência*,<sup>14</sup> essa resistência precisa ser o tempo todo inventada, energizada para considerar as intersecções da opressão em suas estratégias políticas.

Nesse sentido, podemos pensar os coletivos políticos feministas interseccionais como *outros espaços de educação*, espaços que não têm como prerrogativa a formulação de um corpo dócil, mas sim a potencialização de corpos revoltados, criadores e resistentes. Sabemos que as sociedades de controle não buscam modular corpos revoltados, mas manter e aprimorar os mecanismos de coerção. Por isso, a noção de *outro espaço de educação* pode ser compreendida como *heterotópica*, pois “são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis” (FOUCAULT, 2006). Em outras palavras, as heterotopias justapõem num só lugar vários espaços, vários posicionamentos que podem ser, inclusive, incompatíveis entre si. Além disso, rompem com o tempo tradicional, cronológico, o que pode indicar um tempo afetivo; e também supõem um sistema de abertura e fechamento que as tornam isoladas e penetráveis ao mesmo tempo.

O coletivo político feminista interseccional como um espaço heterotópico de educação, então, reúne corpos desviantes que exaltam a incompatibilidade mútua – mulheres cis brancas e negras, gordas e magras, pobres e de classe média, pessoas não-binárias e travestis, homens trans, pessoas que fazem o uso recreativo de pílulas hormonais de testosterona ou estrogênio –, reforçando seus poderes de contraposição e de inconformidade. E não apenas: o coletivo feminista interseccional pode manifestar-se como a sobreposição de espaços de educação – ao tratar de uma pedagogia dos processos de formação da diferença – e espaços de organização política – ao tratar de ações de dissenso nas sociedades neoliberais do presente e projetar fragmentos de uma sociedade futura a partir de princípios decididos coletivamente. Nesse sentido, desde os critérios de aceitação e recusa de militantes num coletivo (abertura e fechamento), passando pelos momentos de formação, até nos eventuais encontros públicos estão em jogo componentes da educação e a constituição de heterotopias. Os momentos de formação, aqueles voltados para a leitura e o debate da teoria e da história feminista, por exemplo, podem funcionar como orientadores de novos horizontes de possibilidades existenciais pautados na autocrítica e na reinvenção de si e da coletividade. Com núcleos de militantes orgânicas que atuam de forma horizontal, redes de afetividade e solidariedade (que funcionam em tempos singulares) podem se formar em direções inesperadas. A prática dialógica pode ser expandida para debates públicos em que novas metodologias de convívio considerem



o protagonismo de falas historicamente silenciadas. Grupos de trabalho podem articular desde intervenções urbanas de arte, mostras e encontros culturais, passando por produção textual até o acolhimento de vítimas de violência e oficinas de autodefesa.<sup>15</sup> Essas possibilidades de trabalho podem se renovar constantemente, pois se efetivam a partir de demandas das próprias envolvidas, um grupo móvel que ecoa uma compreensão de educação pulsante no campo ampliado das relações sociais, situando os saberes e as ignorâncias num território de fortalecimento das multidões<sup>16</sup> revoltas.

**Andiara Ramos Pereira** atualmente está no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes pela Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

## Referência Bibliográfica

ADEWUNMI, Bim. “Kimberlé Crenshaw sobre interseccionalidade: ‘Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar’”. Tradução de Bia Cardoso. Blogueiras Feministas, 2014. Disponível em:

<http://blogueirasfeministas.com/2014/07/kimberle-crenshaw-sobre-interseccionalidade-eu-queria-criar-uma-metafora-cotidiana-que-qualquer-pessoa-pudesse-usar/>

BUTLER, Judith. Problemas de gênero.: feminismo e subversão da identidade; trad. Renato Aguiar.-5ª Ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber; trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 1ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

- FOUCAULT, Michel. "Outros espaços". In: Estética: literature e pintura, música e cinema.org. Manoel Barros da Motta; trad. Inês Autran Dourado Barbosa. – 2.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos III)
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; trad. Raquel Ramallete. 42. Ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2014b. Pp.: 133-219.
- GALLO, Sílvio. Pedagogias libertárias – Anarquistas, Anarquismos e Educação, EDUFA, 2007.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro – 9. Ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. Império. Trad. Berilio Vargas. – 8ª Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HOOKS, Bell. "Mulheres negras e feminismo". In: Não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo. 1ª edição 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.
- LORDE, Audre. Não existe hierarquia da opressão. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>
- LOURO, Guacira Lopes. "Uma política pós-identitária para a Educação". In: Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. – 2. Ed.; 3. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- WILLIAMS, Kimberlé Crenshaw. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. The Public Nature of Private Violence. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.
- WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

## Música

- HOLIDAY, Billie. "Strange Fruit." Por Abel Meeropol. *Fine and mellow*. Commodore Record, 1939. LP.

---

1 Um marco histórico da criação do conceito de interseccionalidade foi o emblemático caso de Degraffenreid vs. General Motors. Cf.: ADEWUNMI, Bim. "Kimberlé Crenshaw sobre interseccionalidade: 'Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar'". Tradução de Bia Cardoso. Blogueiras Feministas, 2014.

---

2 Cf.: WILLIAMS, Kimberlé Crenshaw. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". In: Martha Albertson Fineman, Rixanne Mykitiuk, Eds. *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge, 1994. p. 93-118.

3 In: *Ain't I a woman?: Black women and feminism*. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.

4 *Ain't I a woman*.

5 Bell Hooks cita o livro "Century of Struggle" (O século da luta), de Eleanor Flexner, de 1959, como um dos poucos trabalhos históricos sobre o movimento de mulheres que documenta a participação das mulheres negras (2014).

6 Respectivamente: Mary Eliza Church Terrell (1863-1954) engajou-se na luta pela igualdade social das mulheres na educação. Ela estava comprometida com a elevação de sua raça negra assim como estava comprometida com a mudança do papel social da mulher. Publicou o livro "A Colored Woman in a White World" (Uma mulher de cor num mundo branco), no qual conta sua própria história em detalhes que fazem emergir o impacto social do racismo e do sexismo nas vidas das mulheres negras; Josephine St. Pierre Ruffin (1842-1924) foi editora do jornal "Woman's Era" (A Era das mulheres). Ao tentar trabalhar em organizações de mulheres brancas, percebeu que não podia nutrir uma dependência da militância branca, era preciso forjar sua própria luta. Essa percepção aponta para uma compreensão da limitação do movimento de mulheres brancas reformistas. Disso, implica que as mulheres negras tinham questões próprias e urgentes por elaboração e não podiam apenas conformar-se às organizações de mulheres brancas. Ruffin encorajava as mulheres negras a se organizarem amplamente, pois acreditava que essa organização conduziria o movimento de mulheres à expressão das preocupações de todas as mulheres: "nosso movimento de mulheres é um movimento de mulheres que é conduzido e dirigido por mulheres pelo bem das mulheres e dos homens, pelo benefício de toda a humanidade, que é mais do que qualquer filial ou seção dela" (RUFFIN apud HOOKS, 2014); a sufragista Fannie Barrier Williams (1855-1944) revelou o comprometimento das mulheres negras com a luta pelos direitos das mulheres ao afirmar que "A maior ascensão do desenvolvimento das mulheres foi alcançado quando elas se tornaram mentalmente fortes o suficiente e interligadas com simpatia, lealdade e confiança mútua" (WILLIAMS apud HOOKS, 2014). Essa afirmação aponta para uma reflexão sobre o que chamamos de sororidade; a ativista negra Victoria Earle Matthews (1861-1907) montou a White Rose Girl's Home (Casa rosa branca de garotas) e a Black Protection and Women's Rights Society (Proteção negra e sociedade do direito das mulheres), buscando a familiarização com os problemas das mulheres brancas e abrindo espaço para a luta pela melhoria da condição de vida das mulheres negras.

7 Naquele período, nos conta Hooks (2014), a prostituição era o principal destino das mulheres negras libertas da escravidão. Muitas delas iam do Sul para o Norte dos Estados Unidos com contratos de trabalho assinados, mas sem saber ao certo o que fariam, e somente descobriam que seriam prostitutas ao chegarem a seus postos de trabalho.

8 A letra da música foi originalmente escrita como um poema, publicado em 1937 no *The New York Teacher* por Abel Meeropol sob o pseudônimo Lewis Allan. Cf.: <https://www.theguardian.com/music/2011/feb/16/protest-songs-billie-holiday-strange-fruit> Acessado em 08/06/2016.

9 Sabe-se que o direito ao voto foi negado ao povo negro até 1965, com a lei do direito ao voto.

10 Cf.: LORDE, Audre. Não existe hierarquia da opressão. 1983. Versão digital: <https://rizoma.milharal.org/2013/03/03/nao-existe-hierarquia-de-opressao-por-audre-lorde>

11 O mesmo vale para questões de sexualidade desviante que são negadas pelas mulheres heterossexuais, o que produz a recusa do lugar de mulher às mulheres lésbicas. Monique Wittig chega a afirmar que a lésbica não é uma mulher. Cf.: WITTIG, Monique. *The Straight Mind and other essays*. Boston: Beacon Press, 1992.

12 Para Foucault (2014b, p. 183), o poder disciplinar torna visível quem é sujeitoado e invisível quem exerce o poder.

13 Cf.: DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: Conversações: 1972-1990. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1992.

14 Cf.: FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 1: a vontade de saber; trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. – 1ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014a.

15 Todos esses trabalhos são desenvolvidos pela Coletiva Feminista Maria Bonita, da qual faço parte como militante orgânica.

16 Compreendo multidão em contraposição à noção de comunidade, tal como Antonio Negri e Michael Hardt em “Império” (2006): “o totalitarismo consiste na soma dos efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na negação da própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria existência da multidão. Totalitária é a fundação orgânica e a fonte unificada da sociedade e do Estado. A comunidade não é uma criação coletiva dinâmica mas um mito primordial de fundação. Uma noção originária de povo propõe uma identidade que homogeneíza e purifica a imagem da população, enquanto impede as interações construtivas de diferenças dentro da multidão.”