

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

BEATRIZ BANNWART NOVAES

Estes sapatos são grandes demais para um armário
Uma análise sobre a vivência lésbica *desfem* e suas “fronteiricidades”

SÃO PAULO
2023

BEATRIZ BANNWART NOVAES

Estes sapatos são grandes demais para um armário

Uma análise sobre a vivência lésbica *desfem* e suas “fronteiricidades”

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Psicologia, sob orientação do Prof. Dr. Plínio de Almeida Maciel Jr.

SÃO PAULO

2023

AGRADECIMENTOS

Ao Plínio, meu orientador, pelo direcionamento cuidadoso neste processo e pelo olhar atento e interessado sobre a minha pesquisa.

Aos meus pais, por terem viabilizado em inúmeros sentidos esta graduação e por sempre terem investido e apoiado os meus estudos.

À Danúzia, meu amor, por sonhar este trabalho junto comigo desde o princípio, pelas conversas que atravessaram as madrugadas e por todo o suporte nos (muitos) momentos de angústia e dúvida.

Às pessoas entrevistadas nesta pesquisa, as quais não tenho palavras suficientes para agradecer pela confiança, interesse e disponibilidade. Obrigade por terem compartilhado suas existências comigo.

Aos meus amigos, por todas as trocas, reflexões e afetos; e a todas as sapatonas, sapatões e sapatãs que passaram pela minha vida. Agradeço pela coragem e desobediência de habitarem este mundo da forma como o fazem.

“Tudo aquilo que não é nomeado, que não é representado em imagens, tudo o que é omitido de biografias, censurado em coleções de cartas, que é erroneamente chamado de outra coisa, que é difícil de encontrar, que está enterrado na memória pelo colapso do significado sob uma linguagem inadequada ou mentirosa – isso se tornará não apenas não dito, mas indizível.”

(Adrienne Rich, 1979, p. 199)

Estes sapatos são grandes demais para um armário: uma análise sobre a vivência lésbica *desfem* e suas “fronteiricidades”

7.00.00.00-0 – Ciências Humanas

7.07.05.03-8 Papéis e Estruturas Sociais; Indivíduo

Autora: Beatriz Bannwart Novaes / e-mail: bebnovaes@gmail.com

Orientador: Prof. Dr. Plínio de Almeida Maciel Jr. / Departamento de Psicologia do Desenvolvimento Humano / Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde / e-mail: p_macieljr@pucsp.br

RESUMO

Partindo-se do entendimento de que a experiência lésbica é múltipla em suas expressões, identidades e vivências, o presente trabalho se propôs a investigar a lesbianidade *desfem* (ou seja, lésbicas que não performam feminilidade) e suas fronteiricidades a partir de uma pesquisa qualitativa teórico-prática. As lésbicas *desfem* possuem uma dupla vivência não conformativa de gênero por escaparem, não só em sua orientação sexual, mas também em suas performances, ao que é esperado para a categoria “mulher”. Dentro de uma sociedade cisheteronormativa, essas lésbicas são constantemente associadas de forma pejorativa a uma masculinidade cisgênera, sendo estigmatizadas por supostamente estarem tentando “tornar-se homens”. A construção desta pesquisa dividiu-se em dois momentos: uma revisão bibliográfica, partindo principalmente dos trabalhos de Monique Wittig; e uma investigação prática por meio de entrevistas semiestruturadas, que buscaram compreender como se deu a construção da subjetividade e expressão de gênero de três lésbicas *desfem* residentes da cidade de São Paulo. As entrevistas foram posteriormente transcritas e analisadas por meio da proposta metodológica dos núcleos de significação, segundo a abordagem da Psicologia Sócio-histórica. Por fim, estes núcleos foram articulados com o objetivo da pesquisa e a literatura selecionada.

palavras-chave: lesbianidade; identidade; psicologia; feminilidade; cisheteronormatividade.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	6
1.1 Pequeno alerta aos navegantes.....	6
1.2 Dando nome aos sapos.....	7
2. OBJETIVOS.....	12
3. CAPÍTULO 1: TEORIZAÇÕES LÉSBICAS.....	13
3.1 A patologização da lesbianidade.....	15
3.2 A relação tempestuosa entre Psicologia e vivências não-normativas.....	17
4. MÉTODO.....	21
5. CAPÍTULO 2: CORPORIFICAÇÕES LÉSBICAS.....	23
5.1 Dispositivos de disrupção.....	24
5.2 Violências, estereótipos e sujeiras.....	32
5.3 Identidades: diálogos entre o cânone e o esvaziamento.....	43
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	56
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	59
APÊNDICE A: FORMULÁRIO SOCIOECONÔMICO.....	64
APÊNDICE B: PERGUNTAS DISPARADORAS.....	65

1. INTRODUÇÃO

1.1 Pequeno alerta aos navegantes

Gostaria de iniciar este fluxo de pensamentos, navegações e viagens teórico-práticas por meio das categorias que também finalizam esta pesquisa: a dúvida e a incompletude. Penso que qualquer produção acadêmica que se proponha a estudar e pensar sobre identidades abarcará em si diversas incompletudes, pois as identidades são, por si só, incompletas, metamorfoseadas, inconclusivas. Em certo sentido, pesquisar é fracassar — fracassar em tentar abarcar todas as brechas e sutilezas dos assuntos que serão tratados; fracassar em tentar comportar a interseccionalidade dos corpos que a construíram; fracassar em pensar, sequer por um instante, que há um objetivo que iremos alcançar ao final deste percurso.

Portanto, desperto este trabalho lhes dizendo: eis aqui um trabalho de conclusão de curso — mas eis aqui, também, um trabalho de inconclusão de cursos. A conclusão a que chegaremos talvez seja a de que não há conclusão alguma, não há definições a serem dadas, verdades a serem descobertas. E eis a importância da dúvida, daquilo que não pode ser assimilado homogeneamente — o que dialoga diretamente com o objeto de estudo e análise deste trabalho, a lesbianidade *desfem*, aquela que também não compactua com homogeneidades e categorias fechadas. Há incômodos, borbulhas, invisibilizações, contraditoriedades e muita sujeira no que se inscreve aqui. Faço o convite para que não tomem o que lhes digo como fatos incontornáveis — duvide, questione, complexifique; mas se disponha a pensar junto comigo, pois o que posso lhe garantir é que há muita potencialidade e possibilidade também.

O interesse pelo campo de gênero e sexualidade, e sua interface com a Psicologia, perpassa todo o percurso da minha graduação, culminando neste TCC. A posição de pesquisador é uma posição ativa, que não comporta neutralidades. Portanto, esta pesquisa também diz respeito, para além das leituras teóricas que me acompanham, das leituras vividas e encarnadas neste corpo que habito, com todas as suas contraditoriedades e limites. A escolha da lesbianidade *desfem*¹ como tema central deste trabalho surgiu, também, do relato de mulheres lésbicas *desfem* em redes sociais sobre como suas identidades e vivências são interpretadas socialmente como masculinas, não só por pessoas cisheteronormativas, mas também por pessoas LGBTQIA+. Os estereótipos projetados sobre as lésbicas *desfem*, que nascem de uma visão binária de gênero, fazem com que estas vivenciem relações afetivas e

¹ Lésbicas *desfeminizadas* ou *desfem* são aquelas que não performam feminilidade, ou seja, que não adotam símbolos interpretados socialmente como femininos (relativos a traços, comportamentos, estilos e autopercepção).

situações sociais nas quais é esperado que assumam o papel de “homem” da relação, ou seja, o papel que é imposto a homens cisgênero² heterossexuais (como a expectativa de que sejam as figuras ativas e cuidadoras da relação, nunca ocupando a posição de quem é cuidada).

É importante ressaltar que esta não é uma pesquisa que busca entender o *porquê* do objeto estudado, ou seja, que busca explicar a razão pela qual certas lésbicas tornam-se *desfem*. Ao longo do processo de produção deste trabalho, notei que diversos colegas, ao saberem de meu tema de pesquisa, tinham como primeiro pensamento a assunção de que uma pesquisa sobre lesbianidade *desfem* teria como objetivo explicar os motivos da performance da desfeminilidade. Arrisco dizer que este tipo de pensamento pode facilmente cair em uma lente estigmatizante, pois parte-se do pressuposto de que, por terem negado a feminilidade, estas lésbicas devem explicações, pressupondo-se assim uma justificativa do “desvio” — penso que o mesmo não seria suposto de lésbicas que reproduzem feminilidade, pois a reprodução da norma não é questionada; é tida como neutra.

1.2 Dando nome aos sapos

Antes de adentrarmos as discussões teóricas sobre a lesbianidade, é importante que passemos por alguns conceitos e termos centrais que permeiam a pesquisa, a começar com algumas pontuações sobre nomenclaturas.

Lésbica, sapatão, mulher gay, homossexual feminina, invertida, sapatona, sapa, entendida, caminhoneira, caminhão, fancha, bolacha, fufa, safista, machorra, cola-velcro, chupa-charque, lesbiana, sandalinha, bofe, zami, aboeira, rojão, tortillera. São muitos os nomes que descrevem a experiência lésbica, ou melhor, as experiências lésbicas, pois não há apenas uma. Diferentes nomeações localizam diferentes perspectivas, performances e relações com a lesbianidade. Palavras que foram concebidas enquanto xingamentos, como *sapatão* e *caminhoneira*, ganham novos contornos e significados ao serem apropriadas em um lugar de potência e identidade, não de estigmatização. Dizer “eu sou sapatão” tira o poder daquele que diz “sua sapatão” como ofensa.

Dessa maneira, por exemplo, *sapatona* passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como “abjetas”, para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de “corpos abjetos” que, pela primeira vez, tomam a palavra e reclamam sua própria identidade. (PRECIADO, 2017, p. 28)

² Cisgênero, em oposição a transgênero, refere-se aqueles que se identificam com o gênero que foram assignados ao nascer.

É por isto que, neste trabalho, faremos uso da palavra *sapatão* e suas variações como uma posição no mundo de ruptura com a cisheteronormatividade. Da mesma forma, faremos uso da palavra *desfem*, diminutivo de desfeminilidade, para expressar uma performance que não faz uso dos símbolos femininos. As lésbicas *desfem* também são conhecidas por outros nomes, como *caminhoneiras* ou, em inglês, *butches*.

São chamadas, ainda, de lésbicas masculinas, mas esta é uma nomeação incômoda para muitas sapatonas, pois lésbicas que não se vestem de maneira feminina são constantemente acusadas de estarem “tentando ser homens”. Logo, associar a não performance da feminilidade imediatamente a uma performance masculina pode estar justamente corroborando essa estigmatização, além de partir de um conceito binário de que só existem duas estilizações de gênero possíveis (feminina e masculina). Contudo, não há um consenso sobre este incômodo e, inclusive, alguns autores falam em *masculinidades femininas* para pensar a vivência *desfem/butch*, como Halberstam (1998).

Apesar de, na presente pesquisa, focalizarmos nosso olhar sobre as lésbicas que habitam o terreno da desfeminilidade, é importante ressaltar que a expressão de gênero em lésbicas também não pode ser dividida simplesmente entre aquelas que reproduzem símbolos associados à feminilidade (como cabelo comprido, maquiagem, roupas lidas socialmente como femininas) e aquelas que não reproduzem feminilidade (que fazem uso de cabelo curto e roupas lidas socialmente como masculinas, por exemplo) (MUNT; SMITH, 1998; RUBIN, 1992; SOARES, 2016). Não existem apenas duas possibilidades de expressão, pois para isso partiríamos do pressuposto de que a feminilidade só pode ser 100% ou 0% reproduzida e que este seria um dado invariável, o que não está correto, pois as performances de gênero constituem um espectro descontínuo e passível de transformações.

Além das expressões de gênero serem múltiplas dentro das lesbianidades, as identificações também o são: mulheres cis, mulheres trans, pessoas não-binárias, transmasculinas (BERTHO, 2021), e inclusive pessoas que entendem a própria lesbianidade como uma identidade de gênero. Apesar de se posicionarem no mundo de formas distintas, todos esses corpos estão compartilhando de uma mesma identidade: lésbica. O que este nome significa para elas? Como suas diferentes performances afetam a construção desta identidade? Que tipos de violências são produzidas no contato de tais vivências com uma sociedade cisheteronormativa? Estas são algumas das perguntas que permeiam o presente trabalho.

Por falar em cisheteronorma, este é um termo que merece uma contextualização mais aprofundada, uma vez que se apresenta como um conceito fundamental para nossas análises, e que contempla em si a junção de duas categorias: a heteronorma e a cisnorma.

O conceito de heteronorma, ou heteronormatividade, surge na década de 1990 através do trabalho do teórico social Michael Warner e, posteriormente, da cientista política afro-americana Cathy J. Cohen, a qual faz a seguinte definição: “Por ‘heteronormatividade’ quero dizer tanto aquelas práticas localizadas quanto aquelas instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e as relações heterossexuais como fundamentais e ‘naturais’ dentro da sociedade” (COHEN, 1997, p. 4404).

A heteronorma, portanto, diz respeito à naturalização, por meio de instituições e práticas, da heterossexualidade. Não estamos falando da sexualidade hétero, mas da instituição chamada heteronormatividade, que introjeta padrões e práticas para transformar todos os corpos em heterossexuais, marginalizando aqueles que não seguirem a norma. A cisnorma, de maneira análoga, diz respeito à naturalização da cisgeneridade, a qual é tomada como o processo ‘natural’ ou ‘esperado’ de generificação dos corpos - aqueles que não seguem tal percurso, portanto, serão patologizados e compreendidos como fracasso.

A cisnormatividade opera, portanto, inscrevendo como pré-discursivas as marcas corporais relacionadas ao ‘sexo biológico’, tomando-as posteriormente como critérios naturais e objetivos para definição do sexo-gênero; pela noção de que os corpos, se normais, terão seus gêneros definidos a partir de duas alternativas, sendo elas: macho/homem, fêmea/mulher, associação entre ‘sexo biológico’ e ‘gênero cultural’; e permanência, que se refere à continuidade e persistência da identificação de gênero designada com base no sexo ao longo da vida, avaliada pela reiteração das expectativas de gênero associadas aos homens e às mulheres. (DE PONTES; DA SILVA, 2017)

Ou seja, de acordo com a cisnormatividade, sujeitos nascidos com vagina serão designados como mulheres e performarão feminilidade, enquanto aqueles nascidos com pênis serão designados homens e performarão masculinidade. De tal forma, essas categorias binárias e cisnormativas — homem e mulher biológicos — produzem um universo simbólico no qual somos banhados ao nascer (rosa para as meninas, azul para os meninos; a masculinidade como poder, a feminilidade como submissão), o que progressivamente, por meio de mecanismos sociais, produz opressão sobre os sujeitos que não se adequam à norma.

Contudo, a cisnorma e a heteronorma não atuam separadamente — é por isso que falamos em uma cisheteronormatividade, por não ser possível pensar numa heteronorma sem considerar também uma cisnorma, no que diz respeito à naturalização das identidades

cisgêneras, alinhando de forma arbitrária sexo e gênero. Portanto, ao se naturalizar e hegemonizar a heterossexualidade está se naturalizando também esses corpos: se pressupõe uma categorização binária, que funde sexo e gênero num só, de homens e mulheres biológicas, ou seja, pessoas cisgêneras, que se atraem natural e unicamente pelo gênero oposto (ROSA, 2021). É pressuposta a cisgeneridade por ser pressuposta a heterossexualidade baseada numa dicotomia corporal, que não prevê outras existências (como pessoas trans e/ou intersexuais).

Todo o sistema de relações de poder baseadas na heterossexualidade dos corpos pressupõe, antes, que esses corpos são cisgêneros. Assim, o corpo feminino sempre coincidirá com um corpo portador de uma biovagina e o corpo masculino sempre coincidirá com um corpo portador de um biopênis (PRECIADO, 2018, p. 134), e esses corpos diferentes sempre se atrairão mutuamente por ser essa a ordem naturalizada pela heteronormatividade. (ROSA, 2021)

Rosa (2021) pensa a cisheteronormatividade como uma instituição total, conceito cunhado originalmente por Erving Goffman em 1987, que diz respeito a “instituições disciplinares que têm como principal objetivo a modelagem da subjetividade dos indivíduos que nela vivem, com reforços e punições bem delimitados na busca da reprodução de uma identidade única” (ROSA, p. 67, 2021). Na leitura de Rosa, portanto, a cisheteronormatividade atua exatamente desta forma, através de normas, reforços e punições com o objetivo de heterossexualizar e cisgenerizar toda a sociedade.

Pensar a lesbianidade *desfem*, portanto, é pensar também os efeitos de uma sociedade cisheteronormativa sobre essa experiência, pois, para além de uma sexualidade hétero, também se pressupõe que um corpo lido como feminino performará os significados culturais que rodeiam a feminilidade, algo com que a existência *desfem* rompe enquanto dissidência de gênero, por não corresponder aos padrões femininos que a cisheteronorma pressupõe.

A escritora, assessora parlamentar e militante sapatão Evelyn Silva, numa coluna para a revista AzMina em 2017, descreveu como é viver numa sociedade cisheteronormativa sendo uma lésbica *desfem* (ou *butch*):

Depois descobri que tipo de sapatão eu era: *butch*. Masculinizada. Bofinho. Essa é minha identidade política, sou *butch*. Gosto de ser *butch*, me interesso por outras *butchs* e tenho orgulho da minha *butchisse*. (...) Mesmo quando outras lésbicas ficam esperando que eu seja A ativa na cama. *Sorry*, nesses casos sou passivona e acabamos não fazendo nada, nem na cama nem nunca mais. Mesmo quando todos os garçons e garçonetes do mundo entregam a conta pra mim, quando os vendedores de flores me oferecem “uma rosa para sua amiga” e os de brincos, só pra minha amiga (ou namorada, ou peguete, ou qualquer mulher que esteja comigo e não seja *butch*). Mesmo quando sou o alvo preferencial da violência lesbofóbica, verbal ou física. (...) Mesmo

quando esperam que eu seja violenta, ou grosseira, ou quebre tudo, ou tenha ataques de ciúmes, que chame minha companheira de “minha mulé”, enfim, que reproduza o pior do machismo contra o qual luto como a *butch* feminista que sou. (...) Mesmo quando pensam que minha função no mundo é ser uma fonte inesgotável de estereótipos sobre a sapatão predadora, que dá em cima de qualquer mulher e que pode ser agredida com a anuência da lesbofobia social, “ué, não quer ser homem?” (SILVA, 2017, s/p).

O relato de Evelyn dispensa explicações. As imagens que são ativadas por sua escrita evocam justamente as noções atribuídas a homens cisgênero, e que são violentamente colocadas sobre lésbicas *desfem*. A autora ressalta que são estas que nunca recebem flores ou surpresas, que nunca são reconhecidas por sua sensibilidade, que sempre são colocadas na posição de “ativa” da relação. O questionamento “ué, não quer ser homem?”, citado pela autora, faz parte do cotidiano *desfem*, assim como a pergunta “quem é o homem da relação?”. Frases como estas partem dos binarismos cisheteronormativos, das categorias absolutas e naturalizadas “homem” e “mulher”, segundo as quais uma mulher que não corresponde com os padrões da feminilidade só poderia estar “querendo ser um homem”.

A associação de lésbicas *desfem* à masculinidade hegemônica de homens cisgênero escancara um pensamento extremamente binário, que não compreende outras performances de gênero para além da dicotomia feminino-masculino. Por não serem compreendidas enquanto mulheres, as lésbicas são colocadas na categoria “homem”, mesmo que reiterem constantemente que não o são. Mas, por outro lado, será que a categoria “mulher” compreende a complexidade das vivências destes corpos? Será que a lesbianidade *desfem* é reconhecida dentro dessa categoria?

2. OBJETIVOS

Tomando como análise as vivências de constituição de sexualidade e performance de gênero de pessoas lésbicas *desfem* residentes na cidade de São Paulo, busca-se compreender como suas identidades são construídas e vivenciadas numa sociedade cisheteronormativa. Para isso, foram realizadas entrevistas individuais com três pessoas que se localizam dentro da lesbianidade *desfem*, que foram posteriormente analisadas e discutidas através do método dos núcleos de significação da Psicologia Sócio-histórica, tendo como referenciais teóricos estudos de gênero e sexualidade e conceitos da Psicologia Social.

3. CAPÍTULO 1: TEORIZAÇÕES LÉSBICAS

Em 1978, durante a convenção anual da *Modern Language Association*, a escritora francesa e teórica lésbica materialista Monique Wittig leu pela primeira vez seu ensaio *O pensamento hétero*, que revolucionou para sempre o rumo dos estudos lésbicos. O motivo desta revolução partiu, principalmente, do final de sua leitura - mais especificamente, das cinco últimas palavras do texto, nas quais afirma: “as lésbicas não são mulheres” (WITTIG, 2022, p.67). O ensaio foi posteriormente transformado em um livro em conjunto com outros escritos da autora, e no prefácio à edição brasileira, lançada em 2022, a colocação de Wittig é descrita pela teórica Adriana Azevedo como “uma das frases mais polêmicas e mais mal compreendidas pelo feminismo”.

O que é a mulher? Pânico, alarme geral para uma defesa ativa. Francamente, este é um problema que as lésbicas não têm por causa de uma mudança de perspectiva, e seria incorreto dizer que as lésbicas se associam, fazem amor, vivem com mulheres, pois ‘mulher’ tem significado apenas em sistemas de pensamento heterossexuais e em sistemas econômicos heterossexuais. As lésbicas não são mulheres. (WITTIG, 2022, p. 67)

Para Wittig, por não compactuarem com o modelo heterossexual, as lésbicas ocupam um lugar fora da categoria mulher. A experiência lésbica, portanto, não diz respeito apenas à sexualidade, mas também ao gênero. A autora nos convida a escapar do binarismo masculino-feminino e pensar a existência lésbica para fora destes moldes (WITTIG, 2022, p. 64). Segundo ela, “(...) se nós, lésbicas e homossexuais, continuarmos a falar de nós próprios e a conceber-nos como mulheres e como homens, estamos a ser instrumentais na manutenção da heterossexualidade” (WITTIG, 2022, p. 64).

O pensamento de Wittig foi e continua sendo revolucionário justamente por colocar em xeque as categorias “homem” e “mulher”, denunciando que não há nada de biológico ou natural sobre estas — são categorias artificiais que, segundo a autora, devem “desaparecer política, econômica e ideologicamente”. Sua teoria coloca em xeque a concepção de um feminismo que “luta pelas mulheres” — afinal, quem são estas mulheres? É neste sentido que Wittig afirma que a lésbica não é uma mulher, pois para a autora a lesbianidade é o único conceito que está para além das categorias homem e mulher — um ponto central de seu raciocínio teórico, pois a negação da categoria mulher não está articulando a afirmação da categoria homem.

Recusar-se a ser mulher, no entanto, não significa ter de se transformar em homem. Além disso, tomando como exemplo a “caminhoneira” [butch] perfeita, o exemplo clássico que incita mais horror, a quem Proust teria chamado de mulher-homem, como sua alienação é diferente da de alguém que quer se tornar uma mulher? [...] Assim, uma lésbica tem de ser outra coisa,

uma não mulher, uma não homem, um produto da sociedade, não um produto da natureza, pois não há natureza na sociedade. (WITTIG, 2022, p. 45)

Wittig compreende que a categoria sexo, ou seja, a concepção de uma diferença sexual, fundante dos conceitos de homem e mulher, é uma categoria política, econômica e ideológica, “pois não existe sexo”, ela nos diz, comparando a dicotomia homem-mulher com a relação entre escravos e senhores, “assim como não existe escravo sem senhor, não existe mulher sem homem” (WITTIG, 2022, p. 32). Para Wittig, “a categoria sexo é a categoria política que funda a sociedade enquanto heterossexual” (WITTIG, 2022, p. 36), e, sem a destruição desta categoria, não há libertação para as mulheres.

A abordagem política e filosófica de sua teoria é definida pela autora como “lesbianismo³ materialista”, entendendo a heterossexualidade não como uma instituição, mas como um regime político pautado na submissão e apropriação das mulheres. As lésbicas, neste sentido, são fugitivas ou foragidas da classe “mulher”, a qual é pautada em uma lógica heterossexual. Uma abordagem feminista materialista, em sua visão, compreende que não existe um grupo natural chamado “mulheres” e, além disso, questiona a própria “mulher” como indivíduo, entendendo que “a mulher” é um mito.

Wittig critica as feministas que acreditam que “a base da opressão da mulher é tão biológica quanto histórica”, pois, para a autora, não há nada de biológico na opressão, nem na categoria sexo, sendo um erro definir uma mulher a partir da biologia. Em sua visão, uma feminista seria justamente “alguém que luta pelas mulheres enquanto classe e pelo desaparecimento dessa classe” (WITTIG, 2022, p. 47).

Suas obras dialogam profundamente com as teorizações de Adrienne Rich, poeta e ativista lésbica radical estadunidense. Em seu texto *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica* (2010), Rich denuncia a heterossexualidade enquanto instituição política, que atua de forma impositiva, organizada e propagandeada para naturalizar a heterossexualidade como a única sexualidade possível. Ao expressar a compulsoriedade dessa equação, Rich (2010) também critica o mito da sexualidade inata, tomada como mera “preferência sexual” ao invés de uma construção política. Através da heterossexualidade compulsória, “a experiência

³ O uso do sufixo ‘ismo’ para categorizar diferentes orientações sexuais (ex: ‘homossexualismo’) não é apropriado pelo fato de ter sido historicamente usado para patologizar tais experiências - por isso, os termos mais corretos seriam ‘homossexualidade’ e ‘lesbianidade’. Contudo, o sufixo ‘ismo’ também é utilizado para indicar “doutrina, escola, teoria ou princípio artístico, filosófico, político ou religioso”, e é por isso que mantive o uso da palavra ‘lesbianismo’, por entender que esta nomeação está indicando um sistema de pensamento teórico e político da lesbianidade.

lésbica é percebida através de uma escala que parte do desviante ao odioso ou a ser simplesmente apresentada como invisível” (RICH, 2010, p. 21).

As conceituações de Wittig e Rich sobre a lesbianidade mobilizaram muitas outras produções teóricas sobre sexualidade e gênero, como as da filósofa estadunidense Judith Butler, precursora do pensamento *queer*. Ao retomar criticamente em *Problemas de gênero* (2021) as teorizações de Wittig e sua afirmação de que as lésbicas não são mulheres, Butler confabula que a existência lésbica constituiria um terceiro gênero ou “uma categoria que problematiza radicalmente tanto o sexo quanto o gênero como categorias descritivas politicamente estáveis”. (BUTLER, 2021, p. 196). A identidade lésbica, portanto, escapa às predefinições ou respostas rápidas, pois é uma identidade que desafia o próprio conceito “mulher”.

Para Butler (2021), tanto o gênero quanto o sexo são produções artificiais que não possuem nada de essencial/natural. A autora toma a linguagem em seu sentido performativo compreendendo que o gênero é constantemente feito a partir da repetição de atos performativos que, em operação, dão a impressão de uma identidade fixa e estável, mascarando assim sua própria confecção. “O gênero é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural do ser” (BUTLER, 2021, p. 69). Assim, Butler defende a ideia de que não há nada de pré-discursivo no gênero, assim como não existe um corpo pré-discursivo: estamos constantemente reproduzindo estes atos performativos que materializam a nossa experiência de gênero.

Além de Wittig, Butler também dialoga com a italiana Teresa de Lauretis e seu artigo “Tecnologia de Gênero” (LAURETIS, 2019), que apresenta a concepção de que diferentes práticas políticas de linguagem, imaginário e discurso constituem tecnologias de gênero, que reforçam e reafirmam normas de conduta para homens e mulheres. Segundo Lauretis (2019), essas tecnologias de gênero, ou atos performativos segundo Butler, podem também ser usadas como estratégias subversivas (SOUZA, 2021). A vivência lésbica *desfem*, portanto, pode ser entendida como uma experiência de subversão de gênero, pois compreende em si uma contradição: o ser e não ser mulher.

3.1 A patologização da lesbianidade

Por décadas, as sexualidades não-normativas foram patologizadas e subalternizadas pela literatura médica e psiquiátrica. Até 1973, a homossexualidade era considerada um “transtorno antissocial da personalidade” segundo o Manual Diagnóstico e Estatístico de

Transtornos Mentais (DSM), considerado “a bíblia da Psiquiatria”. Apesar dessa mudança, a homossexualidade permaneceu sendo tratada como uma doença por mais dezessete anos pela medicina, e foi apenas em maio de 1990 que a Organização Mundial da Saúde a retirou da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID).

O processo de patologização das homossexualidades na contemporaneidade se originou no final do século XIX, quando essas passaram a ser descritas pela teoria da “inversão sexual”, segundo a qual um sujeito nasceria com traços do gênero oposto, naturalizando assim a feminilidade e a masculinidade como atributos inatos a cada sexo e não como construções sociais, como os estudos de gênero nos mostram. Segundo Jack Halberstam em seu livro *Female Masculinity* (1998), a inversão feminina foi amplamente difundida por Richard von Krafft-Ebing em *Psychopathia Sexualis* (1886) e Havelock Ellis em *Sexual Inversion in Women* (1895).

De acordo com Halberstam, Ebing categorizou diferentes tipos de lésbicas, descrevendo invertidas femininas e masculinas em relação a forma como se vestiam e o papel que ocupavam na sociedade — a invertida masculina, nesse sentido, era aquela que “parecia masculina e assumia o papel masculino”, e sua inversão era tomada como “totalmente desenvolvida”. Ellis, partindo da taxonomia de Ebing, classificou a invertida feminina como uma desviante social, que foi rejeitada por homens e, conseqüentemente, caiu nos braços da invertida masculina (HALBERSTAM, 1998, p. 76). A invertida masculina, por outro lado, é entendida como aquela que possui um desvio congênito ao invés de social, tendo nascido “para uma masculinidade feminina essencial” (HALBERSTAM, 1998, p. 76). Ellis também argumentou que as lésbicas seriam incapazes de controlar seus “instintos sexuais agressivos” e, por isso, possuíam uma predisposição à violência (BLACK, 1994, p. 206).

A concepção de que gays e lésbicas seriam pessoas “invertidas” está acoplada ao binarismo sexual, que compreende os sexos como dois opostos radicalmente diferentes, porém complementares. É importante pontuar que tal visão, contudo, nem sempre foi dominante, tendo surgido apenas no séc. XVII. Antes disso, o modelo científico preponderante era o modelo de sexo único, como demonstra o historiador estadunidense Thomas Laqueur em sua obra *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001). Como o próprio nome já denuncia, este modelo pressupunha a existência de apenas um sexo: o masculino, e assim “a mulher era entendida como um homem invertido: o útero era o escroto feminino, os ovários eram os testículos, a vulva era o prepúcio e a vagina era o pênis” (MARQUES; OLIVEIRA; NOGUEIRA, 2013, p. 2039). Segundo Laqueur, “em vez de serem divididos por suas anatomias

reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo em comum” e, por serem homens invertidos, as mulheres eram consideradas “menos perfeitas” (LAQUEUR, 2001, p. 42).

Para além da patologização médica, a literatura sobre estudos de gênero e sexualidade nos mostra como a experiência lésbica foi subalternizada também em espaços feministas. Na história do movimento feminista estadunidense, por exemplo, mais especificamente nos anos 1970, surgiram grupos de feministas heterossexuais que não queriam que a imagem das mulheres lésbicas fosse associada ao movimento, chamando-as de “ameaça lavanda”, denominação que posteriormente foi apropriada por lésbicas radicais para se contrapor a essa exclusão (SOUZA, 2021).

3.2 A relação tempestuosa entre Psicologia e vivências não-normativas

Em consonância com os saberes médicos, foi utilizada como instrumento para práticas de exclusão da vivência homossexual, incluindo a lésbica. Antes da Reforma Psiquiátrica brasileira, fruto da luta antimanicomial, os manicômios brasileiros enchiam-se de pacientes sem qualquer tipo de diagnóstico de transtorno mental, pois a lógica destes lugares era afastar da sociedade os “indesejáveis” — alcoolistas, pessoas pretas, pobres, filhos tidos fora do casamento, pessoas com epilepsia, pessoas transgêneres, travestis e homossexuais (ARBEX, 2013). Nesse contexto, corpos lésbicos que não performavam feminilidade eram lidos, portanto, como degenerados, perversos e doentios, e, por isso, passíveis de internação compulsória.

Para além da prática, dentro das teorias psicológicas clássicas, a homossexualidade foi tratada de diferentes formas ao longo dos séculos. Um exemplo interessante é a psicanálise freudiana, que por um lado tirou a homossexualidade do discurso patológico, mas por outro também produziu visões estigmatizantes sobre a experiência lésbica. Em relação ao primeiro ponto, Freud foi na contramão do pensamento vigente no início do século XX, que caracterizava a homossexualidade como uma perversão e/ou degeneração sexual. Em seu clássico texto “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1905/1996a), o criador da Psicanálise defende que a homossexualidade não é uma perversão nem algo a ser curado, mas sim uma das expressões possíveis do desejo (PASTANA; KLIPAN, 2021).

Contudo, a respeito especificamente da homossexualidade feminina, o tom já foi outro. Primeiramente, na teoria freudiana, a lesbianidade teve uma importância muito menor do que a homossexualidade masculina, e o próprio autor reconheceu isso em seu texto “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”: “o homossexualismo nas mulheres, que certamente não é menos comum que nos homens, embora muito menos manifesto, não só tem

sido ignorado pela lei, mas também negligenciado pela pesquisa psicanalítica” (FREUD, 1920/1996b, p. 159). De forma geral, nos poucos momentos em que tocou neste assunto, Freud resumiu a homossexualidade feminina ao inverso da masculina, ligada a uma “prova de ‘imaturidade’ no desenvolvimento psicosssexual das mulheres” (FALQUET, 2013, p. 5).

Mas a Psicologia é uma ciência que está em constante movimento, atualizando seus conceitos e considerando os impactos políticos destes na vida das pessoas. Ao longo das décadas, diferentes abordagens psicológicas foram repensando suas concepções sobre gênero e sexualidade, permitindo que vivências antes patologizadas pudessem ser compreendidas fora de um campo normativo. É por isso que, desde 1999, por meio da resolução 01/99, o Conselho Federal de Psicologia entende que a sexualidade faz parte da identidade de cada sujeito e deve ser compreendida em sua totalidade, e que a homossexualidade não constitui doença, nem distúrbio ou perversão (CFP, 1999).

Uma abordagem que chama atenção em suas reconfigurações e em possíveis diálogos com o presente trabalho é a Psicologia Social Crítica. Segundo Borges (2014),

A psicologia social crítica surge da insatisfação com a psicologia social tradicional e impõe uma dura crítica à ideia de ciência nos moldes positivistas. O enfoque crítico na psicologia social possibilitou tomar a psicologia como objeto de reflexão, produtora de conhecimento, em oposição radical à aproximação naturalista convencional (Ibáñez, 1994, 2001; Gergen, 1985). (...) Para Burr (2003), a psicologia crítica ocupa-se em perceber como o indivíduo se localiza na sociedade em relação às marcas de diferença, às iniquidades e às relações de poder, possibilitando leituras alternativas para uma série de fenômenos psicológicos naturalizados como doença mental, inteligência, personalidade, agressão e sexualidade. (BORGES, 2014, p. 281)

Nesse sentido, a Psicologia Social Crítica tem como marca o questionamento da realidade, propondo novas leituras para noções como identidade, sujeito, sexualidade e gênero. Para a Psicologia Social, todos os fenômenos são históricos, ou seja, “não são previamente dados, mas mediados por processos sociais, e estão bastante imbricados com o poder e a política” (BORGES, 2014, p. 282). Há, portanto, uma inquietação em relação à produção científica baseada em binarismos e que foge de contextualizações sócio-históricas, ou seja, uma ciência que naturaliza fenômenos.

Essa corrente de pensamento surge justamente como uma contraposição ao modelo de Psicologia Social norte-americano vigente nos anos 1970, que pressupunha a neutralidade da ciência e tinha uma base positivista, baseando-se numa dicotomia entre indivíduo e sociedade, e conservando concepções naturalizantes e a-históricas do homem (BOCK; GONÇALVES, 2003, p. 76-77). Na realidade, o termo ‘Psicologia Social Crítica’ é uma espécie de guarda-

chuva, abrangendo diferentes concepções teóricas de Psicologia Social que compartilham em comum a crítica ao modelo positivista e neutro de ciência. Dentro desta guarda-chuva, temos a Psicologia Sócio-histórica e a Análise Institucional, por exemplo (CORDEIRO; SPINK, 2018).

A Psicologia Sócio-histórica, baseada no materialismo histórico-dialético de Marx, é, portanto, uma das vertentes originadas no processo de construção de uma psicologia social implicada e não-naturalizante. Os sujeitos nesta vertente são entendidos como seres ativos, sociais e históricos. A dimensão dialética desta concepção tem como conceito central a contradição, compreendida como “característica fundamental de tudo que existe, de todas as coisas; que a contradição e sua superação constante é a base do movimento de transformação constante da realidade; que o movimento da realidade” (BOCK; GONÇALVES, 2003).

Um importante nome para essa concepção de psicologia é o pesquisador, teórico e psicólogo social Antônio Ciampa, que em sua obra dedicou-se ao estudo da categoria identidade, compreendida pela Sócio-Histórica como uma das categorias fundamentais do psiquismo (BOCK; GONÇALVES, 2003). Ciampa toma a identidade como “uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto, una” (CIAMPA, 1987, p. 61). Ou seja, a formação da identidade é um processo dialético, que abrange dentro de si múltiplas construções que não são estáticas, pois estão em constante movimento, mas que apesar disso constituem uma unidade.

A tese defendida pelo autor no final da década de 1980 amplia a discussão identitária, que passa a ser tratada em termos de metamorfose, e não como um conceito substancialista, permanente e único (MIRANDA, 2014). Trata-se de um devir identitário e, por que não, voltando ao tema do presente trabalho, um devir lésbico, um devir trans, um devir gay. Tornar-se o que se é, e o que se é agora não permanecerá assim para sempre — abandona-se a leitura do sujeito enquanto uma constituição imutável.

De retorno à Wittig, vemos nas lésbicas *desfem* esta impermanência e subversão da identidade: a possibilidade de ser e não ser uma mulher ao mesmo tempo. A identidade lésbica é múltipla, contraditória e mutável. Não é uma só, são muitas. A Psicologia Social Crítica possui um potencial transgressor que dialoga diretamente com o objetivo da presente pesquisa, e que pode auxiliar em sua construção para que as lésbicas aqui contempladas sejam vistas em sua totalidade, concebidas como sujeitos históricos e políticos, assim como seus corpos, e não como dados naturais inalteráveis.

Partindo desta multiplicidade, durante a pesquisa de fontes bibliográficas sobre o tema foram encontrados pouquíssimos materiais que discutissem a pluralidade da identidade lésbica. A falta de literatura sobre lesbianidade, sobretudo no campo da Psicologia (GONÇALVES; CARVALHO, 2019), mostra a necessidade de estudos sobre a construção da identidade lésbica enquanto um devir múltiplo, e não uma definição estática e específica.

4. METODOLOGIA

A presente investigação se caracteriza como uma pesquisa de campo com abordagem qualitativa, pois busca escrutinar a dimensão subjetiva da lesbianidade, no que diz respeito às performances de gênero lésbicas e suas vivências quanto a questões de identidade e violência. Esta abordagem foi escolhida por permitir que as narrativas, ou seja, a palavra, sirva como objeto principal de análise ao invés de dados numéricos, como é o caso da abordagem quantitativa. Dentro da pesquisa qualitativa, o processo é de maior importância, sendo mais expressivo que o resultado. Segundo Costa, Teixeira e Dias (2018), o dado qualitativo

(...) é um aspecto simbólico das manifestações de um fenômeno [...] [e], sendo assim, é uma estratégia de classificar um evento ou fenômeno que se aparenta como imensurável, mas se aplicando premissas de natureza ontológica e/ou semântica, pode-se instrumentalizar e reconhecer o fenômeno, podendo ainda analisar o seu comportamento bem como sua relação com outros eventos. (s/p)

Em relação aos objetivos, a pesquisa se caracteriza como exploratória, que busca, mais do que respostas, uma ampliação da noção da lesbianidade *desfem* e suas especificidades quanto à experiência de gênero numa sociedade cisheteronormativa e binária.

Participaram desta pesquisa três pessoas que se autodenominam lésbicas *desfem* e que residem em São Paulo, que possuem respectivamente 20, 27 e 34 anos de idade. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas e individuais com cada participante. Portanto, diferente de um questionário a ser respondido, para estas entrevistas preparei algumas perguntas-disparadoras (ver Apêndice B), que buscaram garantir que alguns pontos importantes emergissem ao longo da entrevista, sem abrir mão da escuta atenta e flutuante das narrativas trazidas. As perguntas-disparadoras, portanto, foram pontos de partida, que possibilitaram espaço também para que as entrevistadas construíssem seus próprios percursos.

Previamente à realização das entrevistas, enviei a cada participante um formulário socioeconômico (ver Apêndice A) a ser preenchido, elaborado na plataforma *Google Forms* tendo como referência o Critério de Classificação Econômica Brasil (CCEB), disponibilizado pela Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa (ABEP, 2021). A formulação deste questionário teve como intuito localizar a experiência das participantes quanto aos recortes de raça, gênero e classe.

As entrevistas foram gravadas e posteriormente transcritas, para permitir a análise de dados, que foi feita com auxílio da metodologia dos núcleos de significação (AGUIAR; OZELLA, 2006). Para isso, foram feitas leituras da transcrição de cada entrevista, que

suscitaram a formação dos pré-indicadores, ou seja, excertos de fala que exprimem conteúdos significativos. Em um segundo momento, estes pré-indicadores foram articulados a partir de suas semelhanças, complementaridades e contraditoriedades, formando assim os núcleos de significação, que serão apresentados na próxima seção.

Os núcleos de significação foram discutidos à luz das referências teóricas deste trabalho no campo dos estudos de gênero e sexualidade, em especial em diálogo com os trabalhos de Monique Wittig (2019; 2022), Adrienne Rich (1979; 2010) e Sofia Favero (2022).

O projeto de pesquisa que culminou neste trabalho foi avaliado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-SP e pela Comissão de Pesquisa da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da PUC-SP, por meio da Plataforma Brasil (CAAE 65737022.3.0000.5482 e parecer consubstanciado de número 5.871.434).

Todas as pessoas participantes foram convidadas a fazer parte da pesquisa e o aceite se deu através da leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). De acordo com a Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), o TCLE garante à participante da pesquisa o respeito aos seus direitos. Os dados sensíveis fornecidos nas entrevistas, que poderiam vir a identificar as participantes, foram alterados para garantir seu sigilo e anonimato, em respeito aos procedimentos éticos.

5. CAPÍTULO 2: CORPORIFICAÇÕES LÉSBICAS

Antes de partirmos para a discussão dos núcleos de significação, creio que seja importante atentar o leitor para alguns pontos cruciais.

Primeiramente, é importante pontuar que a experiência lésbica está intimamente atrelada aos marcadores raciais, sociais e às leituras de gênero dos corpos que assim se nomeiam. Uma lésbica feminilizada branca de elite e uma caminhoneira preta da periferia possuem vivências abissalmente diferentes e, portanto, apesar de se localizarem sexualmente em uma mesma categoria (lésbica), seus corpos possuem especificidades que não podem ser ignoradas. Cada lésbica é uma, e cada corpo habitado é um. Há uma interseccionalidade destes marcadores e das violências que os acompanham dentro de uma sociedade estruturalmente racista, elitista e binária.

Sapatão e caminhoneira, por exemplo, são termos que carregam um entendimento de uma lesbianidade *desfem* que possui cor e classe específicas — muitas vezes, são lésbicas não-brancas periféricas que reivindicam este termo de uma forma político-identitária. Isso não impede que outros corpos, dentro de seus privilégios, também se nomeiem assim, mas é importante ressaltar de antemão estes marcadores.

Portanto, é importante destacar que as pessoas entrevistadas não representam a lesbianidade como um todo, muito menos o objetivo desta pesquisa perpassa pelo propósito de definir ou capturar a experiência lésbica. Pelo contrário, esta pesquisa se propõe unicamente a escutar estas narrativas em suas singularidades e interseccionalidades, entendendo que sempre existirão potencialidades e contraditoriedades em seus corpos.

A primeira entrevista foi realizada com Ana⁴, uma mulher lésbica de 20 anos, de cor branca, pertencente à classe social A. No formulário socioeconômico enviado antes da entrevista, ela se definiu como uma pessoa crítica de gênero. Ana é estudante de Artes Cênicas em uma universidade pública de São Paulo, treina judô e trabalha como professora de teatro.

A segunda entrevista foi realizada com Julia⁵, uma pessoa não-binária lésbica de 27 anos, de cor branca, pertencente à classe social B1. Julia é graduanda em Psicologia em uma universidade particular de São Paulo, é fotógrafa e *clubber*.

⁴ Nome ficcional para garantir o anonimato da participante.

⁵ Nome ficcional para garantir o anonimato da participante.

A terceira entrevista foi realizada com Gluck⁶, um/a/e sapatão de 34 anos, de cor branca, pertencente à classe social B1. No formulário socioeconômico, definiu sua identidade sapatão como “uma encruzilhada entre gênero e sexualidade”, localizada dentro da(s) não-binariedade(s). Gluck é uma pessoa que gosta de fazer cerâmicas, é flamenguista, formada em Artes Visuais em uma universidade pública de São Paulo e atualmente faz um mestrado na área com temática lésbica.

Foram elaborados três núcleos de significação a partir das entrevistas: “Dispositivos de disrupção”; “Violências, estereótipos e sujeiras”; e “Identities: diálogos entre o cânone e o esvaziamento”, que serão apresentados a seguir.

5.1 Dispositivos de disrupção

Este núcleo de significação se estabeleceu a partir das falas des entrevistades sobre seus processos de descoberta enquanto pessoas que romperam com a cisheteronorma, assim como das nomeações que foram dadas a esses desejos e os dispositivos que auxiliaram neste processo de entender-se dentro da lesbianidade *desfem*.

Um primeiro dispositivo apreendido das falas des entrevistades foi a infância, com suas potencialidades e interrupções. Considero importante falar deste período por entender que, ao pensarem em suas desfeminilidades, as memórias da infância são evocadas como as primeiras referências de experimentação de corpo, assim como de introdução das normas de gênero.

Julia contou sobre sua infância descrevendo: “*eu sempre fui uma menina-moleque*”, relacionando este termo ao fato de ter sido uma criança que não fazia uso dos símbolos que representam a feminilidade em questão de vestimentas, e de sempre ter gostado de esportes vistos como ‘masculinos’, como o futebol. Ela comentou que cresceu brincando com seus primos, que eram majoritariamente meninos, e que não havia distinção alguma entre eles para compor as brincadeiras: todos se divertiam juntos, ocupando as mesmas posições e fazendo as mesmas atividades. Contudo, aos poucos, as generificações foram adentrando neste universo, trazidas a partir dos familiares adultos, e colocando Julia em uma outra posição dentro da família.

A forma de brincar com eles era no esporte, no futebol, na piscina, sempre jogando bola. E a gente jogava de igual para igual. Então, se eles me jogavam na parede, eu jogava eles na parede também; se eles jogavam a bola em mim, eu jogava a bola neles. Não tinha uma diferenciação. E até as diferenciações

⁶ Nome ficcional para garantir o anonimato da participante.

de gênero começaram a surgir, assim, muito discretas. Era do tipo, “ah, por que você não vai ajudar a sua avó na cozinha?”, e era pra mim, não pros meus primos. “Por que você não serve a comida de tal pessoa?”, e essa pessoa era um homem, e eu era a que tinha que fazer isso. (Julia)

Há dois pontos a serem ressaltados no relato de Julia: primeiro, as brincadeiras mostram-se como ponto de partida para se pensar o próprio corpo e como ele habita o mundo; e em seguida, Julia traz a introdução da norma através da fala dos familiares, que passam a fazer pedidos e recomendações para ela que diziam respeito a comportamentos de serventia, associados à feminilidade, como pedir para ajudar a avó na cozinha ou servir o prato de algum homem da família. São micro ações direcionadas apenas para Julia, não se tratando, portanto, de uma mera sugestão, mas de atitudes posicionadas e elaboradas para introjetar os papéis de gênero de maneira gradativa.

É como se seu relato tirasse uma foto, capturando o momento de construção da diferença sexual, criando esta diferenciação entre Julia e seus primos que se pretende naturalizada. A máxima da diferença sexual, como sabemos, não se trata de um dado inato, mas de uma construção simbólica, e as diferenciações entre meninos e meninas no que diz respeito à performance da masculinidade e da feminilidade são construídas através de práticas sociais. Conforme teorizado por Wittig (2022), é a categoria sexo que constrói artificialmente uma noção de que existem dois sexos radicalmente diferentes, porém complementares.

A ideologia da diferença sexual funciona como censura em nossa cultura ao mascarar, em nome da natureza, a oposição social entre homens e mulheres. Masculino/feminino, macho/fêmea são as categorias que servem para esconder o fato de que as diferenças sociais sempre pertencem a uma ordem econômica, política e ideológica. (WITTIG, 2022, p. 32)

O mito da diferença sexual, que é tomada como a-histórica e natural, funciona como justificativa para a generificação binária — mulher/feminina; homem/masculino. Assim, Julia precisa ajudar na cozinha por ser posicionada na diferença sexual como uma mulher, justificando-se que esta é sua função biológica ao invés de uma função social e hierarquizada. Pois, como ela mesma relata, antes desta mudança de posição não existia tal diferenciação entre ela e seus primos em suas brincadeiras. A diferença foi instaurada a partir do olhar externo.

Gluck também trouxe a experiência das brincadeiras sem diferenciação de gênero como um ponto de partida crucial em sua construção subjetiva. Quando tinha cinco anos, mudou-se de sua cidade natal, uma capital, para uma cidade pequena no interior de um outro estado. Apesar de ser uma cidade bastante religiosa e, portanto, conservadora, não havia “brincadeira de menino” e “brincadeira de menina” entre seus amigos.

Todas as crianças brincavam na rua. Então, tinha pique-esconde; a gente brincava de pique-esconde até dez horas da noite, estava escuro e ali todo mundo da rua, meninos, meninas, todo mundo junto subia telhado. Então, pulava a janela pra sair da casa, pulava de volta. Tinha esse contato com a terra também, subia árvore, subia árvore pra roubar fruta, manga do vizinho e da vizinha. Então, tem todo esse lugar que é muito indeterminado. Todas as crianças podiam fazer isso. E ao mesmo tempo tinha uma coisinha que era uma cidade muito religiosa também, então tinha as procissões e tal. (Gluck)

Percebe-se em sua fala o retrato de uma vivência de corpo — subir em árvores, pular janelas —, que permitiam uma experimentação, num primeiro momento, sem as limitações que os papéis sociais colocam. Estar entre os amigos significava tomar a posição de corpo explorador, ocupando esse lugar indeterminado onde todas as crianças podiam fazer as mesmas coisas.

Para além das brincadeiras, o futebol também constituiu outro dispositivo de disrupção para Gluck, tendo uma importância central em sua constituição assim como na de Julia. Em sua experiência, foi a partir do futebol que as imposições da feminilidade entraram de forma mais aparente, pois na escola religiosa onde estudava, a aula de educação física era dividida entre meninas e meninos: elas jogavam vôlei, eles futebol. Mas Gluck, pertencente a uma família de flamenguistas roxos, queria bater bola também. “*Então eu tinha sempre essas transgressões dos espaços*”, ele me explicou. A transgressão faz parte de sua vida, e possui um sentido importante em sua infância, não apenas na exploração e ocupação de espaços não permitidos para corpos nomeados como femininos, mas também em relação às roupas que vestia.

Em relação às roupas, o vestido foi citado como um marco neste processo. A princípio, antes de descobrir que aquela era uma “*roupa de menina*”, Gluck gostava de usar um vestido azul de mangas compridas, pois este fazia parte das brincadeiras e permitia que seu corpo pudesse se movimentar com conforto — correr, pular etc. Contudo, o que era apenas um item confortável tornou-se um problema, pois ao longo do tempo Gluck foi percebendo que aquela roupa possuía outros significados que ele, enquanto criança, desconhecia. Os significados sociais das roupas são ensinados em nosso processo de socialização e naturalizados, dando uma outra dimensão para aqueles itens, transformando-os e transformando também nosso uso.

Esse momento de virada na compreensão de Gluck aconteceu durante um recital de piano, onde as meninas deveriam obrigatoriamente ir de vestido e os meninos de terno. Durante o recital, sentindo-se desconfortável com aquela roupa, ele tentou fugir pelas escadas e acabou batendo o nariz, ganhando uma cicatriz que carrega até hoje. Uma cicatriz da transgressão, vinda da tentativa de escapar desta modelação dos corpos.

Não era mais um vestido: era uma marca de feminilidade, um semblante de diferenciação, de produção desta categoria menina em antagonismo à categoria dos meninos, aqueles que podiam jogar futebol e não precisavam usar vestidos — ou melhor, não podiam. Além deste significante do vestido, Gluck citou também outra cena de interdição e inscrição da norma de gênero sobre seu corpo: o momento em que não podia mais tomar banho com seu primo. Até aquele instante, seus corpos não possuíam uma leitura binária de separação total, e foi através da introdução das regras e das normas que a leitura de um corpo feminino e um corpo masculino é compulsoriamente introduzida.

Então, teve esses momentos que eu fui entendendo o que era ser menina e o que era ser menino, e como o corpo desempenhava um papel fundamental nesse entendimento, e fui discordando de tudo. E aí que eu fui virando sapatão, bem sapatãozinha mesmo. E aí depois entrou a sexualidade em jogo.
(Gluck)

À princípio, portanto, a construção de sua subjetividade *sapatão* não estava relacionada diretamente com a sexualidade, mas com a posição de seu corpo no mundo e sua vivência de gênero, tensionados por sua transgressão aos papéis que lhe eram esperados e introjetados por ser (colocada como) uma menina.

A criança *sapatão* ou *tomboy*⁷ é aquela que, muitas vezes, será colocada como lésbica antes mesmo de explorar sua sexualidade ou sequer pensar nisso. Neste sentido, a criança *sapatão* é inserida na sexualidade de forma patológica enquanto desvio e, em adição, essa nomeação (*sapatão*) antecede a própria compreensão do que aquilo significa. Tal antecipação pode ser algo extremamente violento, que sinaliza para essa criança que algo que ela está fazendo é não só diferente, mas errado, estranho.

A entrada da sexualidade de Gluck foi um segundo momento que, em seu caso, se desdobrou a partir do descobrimento da internet e das produções audiovisuais, sobretudo com uma série de televisão que retratava uma personagem lésbica, e que ela assistia com 13 anos. Nesta medida, a internet, as produções audiovisuais e as redes sociais funcionam como um dispositivo de disrupção pela relevância que possuem no processo de descoberta da própria sexualidade, algo que foi levantado nas três entrevistas.

Foi no Instagram, por exemplo, que Julia descobriu a existência da palavra *desfem*, e junto com isso, a existência de outras performances de gênero para mulheres que não a da

⁷ Termo estadunidense cuja origem data de meados do séc. XVI, que passou a ser utilizado ao final deste como indicativo de “uma menina que age e se veste como um menino” (CAMBRIDGE ACADEMIC CONTENT DICTIONARY, 2023).

feminilidade esperada pela sociedade, e se sentiu reconhecida. Foi também através das redes sociais que descobriu, posteriormente, o conceito da não-binariedade, tornando-se um termo tão importante quanto *desfem* para a sua própria identidade.

Na minha época de adolescente, eu não tinha muitas referências de outras performances de feminilidade. Então, quando começa a surgir realmente o Instagram... Eu nem tenho TikTok, mas o Instagram, principalmente o Twitter, onde você consegue ver outras formas de performar. E eu descobri essa palavra, “desfem”. E falei, “nossa, acho que eu me entendo aqui”. E a não-binariedade é muito mais recente. Acho que tem, sei lá, um ano que eu ouço sobre, e nos últimos meses, eu tenho lido bastante. [...] Acho que a não-binariedade vem de uma outra conversa. Ela vem de outras leituras, de realmente questionar esse padrão. Questionar o que é gênero por si só. Acho que a não-binariedade diz muito mais sobre essa luta política de corpo do que uma simples denominação física, identitária. (Julia)

A colocação de Julia ressalta a importância da nomeação, da descoberta de que existe uma palavra para aquela experiência: *desfem*; não-binariedade. Nomear é também dar importância, dar materialidade, tirar aquela experiência de um campo desapropriado, o que dialoga com a epígrafe deste trabalho, de autoria de Adrienne Rich, que pontua que aquilo que não é nomeado pode tornar-se, para além de não-dito, *indizível* (RICH, 1979, p. 199). Sendo assim, ao nomear criamos não só significados, mas damos realidade para coisas que até então pareciam impronunciáveis.

O poder da nomeação da experiência esteve presente no discurso de Gluck em relação à descoberta da palavra “lésbica”, que surgiu a partir de uma conversa com sua mãe, em que Gluck comentou que achava estranho o fato de suas amigas quererem ter namorados, enquanto ele não tinha vontade alguma de namorar um menino.

As meninas falam dos seus namoradinhos. Elas querem ter namoradinhos e tal, mas eu acho que eu não quero. Eu acho que talvez eu queria ter uma namoradinha. E ela me explicou, foi muito engraçado. Ela me explicou o que que era, e aí eu fui procurar, entender, e aí eu baixei vários filmes. (Gluck)

Foi então que Gluck descobriu não só a existência de outras lésbicas, mas de uma cultura lésbica. E, mais importante ainda: havia um nome para isso. Portanto, entendo a nomeação como um dispositivo de ruptura em sua experiência, em consonância com o audiovisual e a internet. Importante pontuar que a nomeação pode ser também, e ao mesmo tempo, um dispositivo de abjeção — a descoberta das palavras (lésbica, sapatão) partem muitas vezes do xingamento e da estigmatização.

Ainda sobre as produções virtuais, foi através de um *podcast* com temática lésbica que Ana conseguiu reconhecer e assumir sua lesbianidade. Ela me contou que passou por um longo

período de heterossexualidade compulsória, em referência ao conceito de Rich (2010), no qual não conseguia assimilar sua própria lesbianidade. Durante muito tempo Ana se entendeu enquanto bissexual, mas foi gradativamente perdendo o interesse por homens, e repensando também sobre a compulsoriedade deste interesse. Durante a pandemia, ela passou a consumir os conteúdos produzidos por esse *podcast*, feito por e para mulheres lésbicas, que a fez questionar sua sexualidade e ressignificar o interesse que havia tido, até então, por homens. Apesar de ter se identificado com muitas coisas que as criadoras do *podcast* diziam - como o próprio conceito de heterossexualidade compulsória, algo discutido pelas criadoras -, Ana se sentia insegura com a possibilidade de se assumir lésbica, pois pensava que ao fazer isso poderia estar “*desrespeitando*” a comunidade lésbica, já que ela havia se relacionado com homens.

Relaciono a insegurança sentida por Ana ao mito da “*gold star lesbian*”, termo estadunidense que caracteriza lésbicas que nunca se relacionaram com homens e, por isso, teriam uma credibilidade maior. Este é um conceito bastante problemático e caro para a lesbianidade, pois está ancorado na ideia de que lésbicas que já se relacionaram com homens cis seriam “menos puras” ou “sujas”, “manchadas” por este passado heterossexual (ELOISE, 2021). Assim, cria-se uma hierarquia na comunidade lésbica, baseada em suas experiências sexuais e nessa suposta “pureza lésbica”. Uma lógica completamente alienada aos estudos e à historicidade lésbica, ignorando o caráter compulsório da heterossexualidade e a existência dos “estupros corretivos” ou “curativos”, como define a pesquisadora e poeta sul-africana Bernadette Muthien: “Aqui, como em toda parte, as lésbicas são sujeitas ao que esta autora chama de ‘estupro curativo’, o estupro de mulheres percebidas como lésbicas por parte de homens, ostensivamente como uma cura para/das suas sexualidades aberrantes.” (MUTHIEN, 2020, p. 75).

Com o acesso a este *podcast*, Ana foi aos poucos compreendendo que o fato de ter se entendido enquanto bissexual por um tempo não impedia de forma alguma que ela, posteriormente, se descobrisse lésbica, e que não era preciso um aval para isso. Nesse processo, Ana passou a consumir outros conteúdos lesbocentrados e também a se desfeminilizar.

Ainda sobre heterossexualidade compulsória, Julia também relatou as dores de precisar passar uma imagem heterossexual e feminina durante a adolescência: “*a escola que eu estudava era muito heteronormativa. E as minhas amigas eram muito heteronormativas. Então eu sentia que eu tinha que condizer com essa normatividade, com o jeito de se vestir, as festas, ficar com homens. Só que isso foi me corroendo por dentro*”, ela conta.

A compulsoriedade trouxe consequências significativas para sua saúde mental, e ela desenvolveu uma relação abusiva com o álcool para tentar reprimir *“todos esses sentimentos ruins, a vontade de ficar com as minhas amigas”* (Julia). Foi um período difícil e doído, que culminou em uma tentativa de suicídio, por sentir que vivia dois mundos diferentes: um interno, que ela não conseguia explorar e acabava suprimindo; e o externo, onde vestia a máscara da feminilidade para esconder o que sentia. Enquanto os principais dispositivos de disrupção de Ana para sair desta heterossexualização compulsória estão relacionados às redes sociais e às teorias lésbicas que ela teve acesso, Julia encontrou na entrada na universidade e na frequentação de festas de música eletrônica underground de São Paulo um respiro para o que estava vivendo.

Julia relatou que, ao entrar na universidade, encontrou uma liberdade para ser da forma que quisesse, algo que ela nunca havia experienciado antes — ou pelo menos, que não havia experienciado desde que os papéis de gênero passaram a ser introjetados em sua vida. Foi na universidade que Julia descobriu um novo mundo, mais plural, com muitas possibilidades de identificação, e ao conhecer coletivos feministas e LGBT, percebe que não precisava *“ficar compulsoriamente neste lugar”* heterossexual e feminilizante. Neste momento, Julia acessa novamente a desfeminilidade que vivenciou na infância, a qual havia abandonado no início da adolescência num processo de heterossexualidade compulsória.

[A universidade] *era um lugar em que eu me sentia livre, para ir e vir experimentando essas formas de performar o desfem. Começa aos poucos, mas ele vai ganhando muito espaço na minha vida. E aí também me assumir lésbica é entender, reviver esse passado, e falar ‘olha, eu gostava da professora, eu gostava da minha amiga’, que não era um ‘ai, eu quero ser que nem ela’, não, eu quero estar com ela, [de forma] amorosa, para construir essa noção de amor também.* (Julia)

De repente, Julia se vê em um ambiente diferente, onde casais gays e lésbicos não precisam esconder seus afetos, e onde seus desejos por outras mulheres podem ser circulados e correspondidos. E para além da universidade, Julia também passou a frequentar festas de música eletrônica *underground* na cidade, outro espaço onde diferentes performances de gênero podiam se mostrar e serem reconhecidas, mas de uma forma mais potente e transgressora do que um espaço acadêmico. Neste sentido, ela classifica as festas como *“um grande pontapé para eu pensar o meu corpo, como o meu corpo se posiciona, como eu quero lidar com ele, tanto no aspecto biológico [...] ou até que tipo de performance eu estou fazendo em relação ao meu corpo”*. Assim, o espaço da festa torna-se um lugar de convocação e convite para o corpo,

em que há a possibilidade de explorar o próprio corpo e estar seguro com a forma como você quer se expressar.

Eu estando desfem, ou estando com uma fita no meu peito, ou estando completamente de couro, ou estando com um rabo de cavalo, sendo drag queen, montagem, enfim, qualquer que seja a performance de gênero que você está escolhendo para aquele momento está tudo certo. E principalmente as pessoas convivem sem preconceito, sem violência. Então, foi um lugar que eu comecei muito a questionar. (Julia)

A festa torna-se, de tal forma, um dispositivo de segurança para além de um dispositivo de disrupção, no sentido de criar um espaço seguro no qual a violência cisheteronormativa não será bem-vinda. Segundo Julia, você pode sofrer violências no caminho para a festa, voltando para casa depois, mas naquelas horas em que estiver lá dentro, há uma sensação de pertencimento e liberdade para se reinventar que a cidade, na maior parte das vezes, não comporta.

Um ponto interessante na relação de Julia com as festas é que, em adição, estas representaram para ela uma nova dimensão da performance *desfem*, menos cristalizada - não como um manual pré-determinado, mas como uma experimentação, o que será mais aprofundado na seção 5.3.

A entrada na universidade também foi determinante para Gluck, em conjunto com a leitura de teorias lésbicas e a ocupação de espaços de pertença e militância política. Elu considera que viveu um momento de transição, pois quando era adolescente havia uma grande despolitização nos debates de gênero e sexualidade dissidentes, que estavam mais ligados a uma questão de sociabilidade - como ao bar e à sinuca. Em outras palavras, não havia uma conscientização de que a sociedade se organiza sob a ótica da cisheteronormatividade.

Não existia essa ideia de que a gente escapou [da cisheteronorma] ou que a gente transforma [isso] de alguma maneira. Era só uma ideia de diferença, de diversidade bem vaga, sabe? 'A gente é diferente, e o diferente é normal também.' O normal ainda era bom, sabe? Não tinha nenhuma crítica ao normal. Depois que isso foi se estabelecendo. (Gluck)

Essa crítica à norma e ao “ser normal”, fugindo de uma visão liberal da homossexualidade que não abarca uma leitura institucional da cisheteronorma, surge na vida de Gluck a partir das leituras e das vivências teórico-práticas. De sua militância política, que em um primeiro momento estava ancorada em um marxismo clássico e na entrada no PSTU, e posteriormente se redirecionou para o anarquismo; e da participação de espaços de

contracultura e construção de conhecimento fora dos partidos políticos, como ocupações e feiras que discutiam a sexualidade e o *queer/cuir*.

Em relação ao aporte teórico deste pensamento, Gluck citou autores como Monique Wittig (a qual descreveu como “fundamentalíssima”), Jack Halberstam, Sam Bourcier, Yuderkys Espinosa e Ochy Curiel. A virada final para Gluck se deu através de um curso que realizou em 2019 chamado “Pensamento Lésbico Contemporâneo”, que lhe fez realizar que ‘lésbica’ ou ‘sapatão’ não são apenas modos de ser e existir no mundo, ou sexualidades, mas lócus de produção de conhecimento. *“É um lugar privilegiado de olhar para a sociedade normativa, é um lugar de onde a gente pode nomear esse normal, e também agir sobre ele”*.

Você fala, porra, tem uma coisa que tá sendo produzida aqui, porque tem uma coletividade, né? Não sou só eu que sou sapatão. Pô, tem um monte de gente que tá pensando sobre isso e que provavelmente passou por esses mesmos desconfortos e por esse mesmo conforto final de se encontrar num lugar de pertencimento. [...] Várias pessoas. E aí tem todo esse espectro, né? Entre lésbicas, sapatão, homens trans, e todo mundo tá partilhando esses espaços, sabe? E se construindo junto numa encruzilhada, né? Se cruzando e tal.
(Gluck)

A colocação de Gluck manifesta a compreensão de que ser sapatão, para além de uma sexualidade, diz respeito a uma posição política no mundo, que produz conhecimento e coloca em xeque a cisheteronormatividade. Além disso, destaca um amplo espectro de identidades e performances de gênero que estão interligadas, com suas singularidades e compartilhamentos: mulheres lésbicas, sapatões não-binários, pessoas transmasculinas, e muitas outras. Uma rede de pessoas que se opõem a cisheteronorma, significando esta oposição de diferentes formas.

5.2 Violências, estereótipos e sujeiras

A experiência da(s) violência(s) emergiu em todas as entrevistas como um fator incontornável da lesbianidade *desfem*, demonstrando que não é possível romper com a cisheteronorma sem que ela cobre um preço por isso. Algumas vezes discreta e indireta, outras gritante e visceral, as violências lesbofóbicas se apresentam de diversas formas e partem de diferentes agentes: não apenas de pessoas cisheteronormativas, mas também da própria comunidade LGBTQIA+, inclusive de outras lésbicas.

Escutando as experiências trazidas nas entrevistas, percebo que há um aspecto geracional das violências, em relação a idade de cada entrevistade. Gluck (34) cresceu em um Brasil ainda mais conservador e homofóbico do que o experienciado por Julia (27) e Ana (20), e como ela mesma descreveu, *“era outra época, né?”* Gluck e Julia, por exemplo, ressaltaram

o fato de a geração atual ter um outro entendimento de gênero e sexualidade, o que faz com que o processo de se entender enquanto uma pessoa não-normativa de gênero e sexualidade seja diferente, e em um certo sentido, menos limitante.

Portanto, ter sido uma criança-sapatão nos anos 1980 ou 1990 é uma experiência completamente diferente do que significa ser uma hoje em dia, e isso acarreta violências específicas que outra geração pode não vivenciar - soma-se a isso outras interseccionalidades, como raça, gênero, classe, território, etc. Para Gluck, por exemplo, seu corpo-sapatão passou a incomodar muito cedo, principalmente através de atravessamentos religiosos. Como explicitado na seção anterior, foi através de diversas micro transgressões de gênero (como ousar jogar futebol em uma escola religiosa onde isso não era permitido para meninas) que Gluck foi se posicionando no mundo enquanto uma sapatão, e, com essas transgressões, vieram também as violências.

A escola aparece como um primeiro espaço onde a violência penetra. Mesmo antes de se nomear enquanto lésbica, algumas colegas romperam a relação que possuíam com Gluck pelo fato de sua performance de gênero ser diferente da imposta socialmente, incluindo seu primeiro apaixonamento, aos oito anos, por uma amiga que posteriormente se afastou por sua “esquisitice” (foi assim que ela nomeou a não-normatividade de Gluck). Por não corresponder aos padrões heterossexuais, chegou inclusive a ser expulsa de uma escola quando estava na oitava série, por andar de mãos dadas com sua namorada da época. Contou que estar no ambiente escolar significava ser um alvo constante de “*brincadeiras violentas*”, como quando um menino da turma com quem jogava bola molhou sua camisa, por Gluck não usar sutiã, dizendo: “*Você quer ser menino? Então vai ser tratada como um*”.

As violências escolares acarretaram a desistência de Gluck do sistema de ensino:

Eu não terminei o Ensino Médio; eu não conseguia frequentar mesmo esses espaços porque existia essa coisa de ser notada, né? Tinha poucas outras pessoas que se comportavam assim, sabe, então tiveram bastante restrições. E eu não conseguia frequentar porque as pessoas faziam isso ser notado, essa minha diferença. (Gluck)

A fala de Gluck traz à tona uma espécie de dimensão inocultável da lesbianidade *desfem*, ou seja, o fato dessa “diferença” ser algo sempre presente, aparente e passível de restrições, pois a transgressão da norma está expressa no próprio corpo, não apenas na sexualidade. O corpo *desfem* denuncia a sexualidade para os olhos heterossexuais. Ao confrontar a reprodução de feminilidade esperada para os corpos ditos femininos, essa outra performance se torna algo incômodo.

Ana também elaborou essa dimensão inocultável em sua entrevista, dizendo: “*Eu acho que quando você é caminhoneira você não tem muito essa nóia, não tem muito essa questão do armário, sinto que ela é muito menos [presente] porque não tem como esconder, na rua sabem que eu sou lésbica, na rua isso é uma ameaça simbólica*”. Soares (2016), na tese *Sapatos tem sexo?*, argumenta que a performance *desfem* é uma espécie de anúncio público neste sentido, por denunciar pela própria existência uma sexualidade não-normativa.

A performance masculina do bofe assume a forma de anúncio público. É como se o simples fato de existir já denunciasse o interesse sexual por mulheres, além disso, é arrebatador de discriminação, interdições e preconceitos pela desestabilização que provoca na presumida articulação entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais. O estilo bofe não cabe dentro do armário, carrega consigo uma performance visível, que raramente consegue passar despercebida. (SOARES, 2016, p. 141)

De fato, para os corpos *desfem*, a lesbianidade é algo que não pode ser escondido, pois está expressa no próprio corpo, no jeito de se vestir, de falar, de se colocar no mundo. Ana fez uma comparação com lésbicas que reproduzem feminilidade, explicando que estas, muitas vezes, estarão suscetíveis à violência apenas ao lado de suas parceiras, enquanto as lésbicas *desfem* correm esse risco a todo momento, acompanhadas ou não. Essa mesma comparação foi feita por Julia, entendendo que existe um certo privilégio social de lésbicas que performam feminilidade em relação às que não performam:

Eu acho que a mulher lésbica que performa a feminilidade, de um certo modo, ela tem um privilégio. Porque eu acho que a mulher desfem, ela sofre o primeiro preconceito de acharem que ela é lésbica. Ela nem precisa ser. [...] Então, eu acho que a mulher lésbica que performa uma certa feminilidade, ela não vai entender o que é esse primeiro olhar nojento. Por mais lésbica que ela possa ser, ela ainda vai estar nesse pilar do desejo. Do homem olhar e falar “ai, que bonita”. (Julia)

O “olhar nojento” citado por Julia foi retomado em outro momento da entrevista, no qual ela falou sobre as pequenas violências que acontecem no cotidiano *desfem*, como olhares de repugnância no transporte público — alguém te encarar com uma expressão de decepção, nojo, aversão. O “olhar desejante”, que é direcionado para mulheres que performam feminilidade, também implica em uma violência, porém que parte de lugares diferentes — está enraizada no machismo, enquanto o olhar repugnante parte da lesbofobia (e da transfobia, pois este olhar também é direcionado para corpos trans que não possuem passabilidade).

Lésbicas que não performam feminilidade incomodam, causam estranhamento, repulsa, indignação. Quando Ana começou a se desfeminizar (ou seja, começou a abandonar

estereótipos ligados à feminilidade, como cabelo comprido, maquiagem, vestidos, etc.), sua família se mostrou bastante incomodada com essa transição: “*era okay eu gostar de meninas, mas não era okay eu parecer uma pessoa que gosta de meninas, porque é diferente*”, explica.

Em casa começou um caos, principalmente por causa dos meus pelos da perna, surto total, e começaram a achar inclusive que eu estava me hormonizando. E aí virou um bafafá, mandavam fotos dos meus remédios pro meu irmão pesquisar na internet, para ver os compostos, para ver se era hormônios, sei lá. (Ana)

A assunção da família de que Ana deveria estar se hormonizando parte justamente de um pensamento binário (homem/mulher; masculino/feminino). Para seus familiares, se ela não estava mais se depilando e havia passado a se vestir de uma forma lida socialmente enquanto masculina, então o único raciocínio possível era este: ela quer ser um homem. Essa lógica demonstra, justamente, a binarização do gênero em nossa sociedade - mulher/feminino e homem/masculino tomados como dois pares binários indissociáveis. O pensamento ocidental foi construído a partir de uma dicotomização da realidade: humano/natureza; mente/corpo; bem/mal; homem/mulher. Para essa apreensão dualista e maniqueísta da realidade, é inconcebível a ideia de existir algo para além da binariedade. Assim, é impossível pensar em uma existência que não esteja localizada em alguma dessas duas categorias.

A reação da família de Ana, portanto, não estava tomando a sexualidade lésbica como inaceitável, mas sua negação dos estereótipos da feminilidade. Essa não aceitação apareceu ainda mais ativamente quando ela citou algo que sua mãe costumava lhe dizer: “*tudo bem você gostar de meninas, mas você não precisa parecer um menino*”, uma frase tão significativa que pensei em torná-la o título desta seção, por capturar perfeitamente o tratamento diferenciado entre lésbicas que performam e não performam feminilidade.

De modo análogo, a relação de Julia com sua mãe também foi marcada por esse entendimento:

As pessoas LGBTs que não performam o gênero atribuído, elas sofrem as primeiras agressões, de familiares, de pessoas muito próximas, de pessoas que elas amam muito, então, minha mãe teve por muito tempo, um discurso, de “você podia ser um pouco mais feminina”. (Julia)

Temos, em tais falas, um primeiro estereótipo a ser destrinchado nesta seção, que é a concepção de que lésbicas *desfem* possuem o desejo de ser homens. Sem dúvidas, este é o estereótipo que mais apareceu nas entrevistas, o primeiro a ser mencionado, o mais expressivo. É inconcebível, dentro de uma lógica binária, a existência de uma mulher que abandone os

estereótipos de feminilidade sem estar, no fundo, querendo se transformar na categoria antagônica a esta (a única outra possibilidade para a lente binária).

Na narração de Gluck, o estereótipo de “querer ser homem” apareceu pela primeira vez ao narrar a cena de seu primeiro beijo, aos doze anos, com uma amiga da escola:

A gente foi no cinema. E aí teve um momento, assim, que eu... achei que era um date, né? E aí eu fui... dei um beijo nela. E ela correspondeu. Teve um beijo, foi meu primeiro beijo. Teve um beijo, mas depois [...] ela levantou e saiu, e falou que ela tinha ficado muito confusa porque eu estava fazendo igual um menino e tal. Essa marcou também, essa foi bem violenta. E aí ela estava com um sundae, assim, do McDonald's na mão, e ela jogou o sundae, assim, no chão. Eu lembro muito disso também. Ela ficou puta, né? Eu não sei se ela ficou puta porque ela correspondeu ao beijo. [...] Eu fiquei mal, né? Voltei pra casa, chorei e tal. Até eu achar uma possibilidade, até eu achar o grupo onde isso era possível e não era tão estranho, demorou um tempo. (Gluck)

A leitura de que Gluck estava “fazendo igual um menino” por beijar uma menina inaugura uma série de movimentos institucionais de categorizar a experiência lésbica enquanto uma experiência de paródia, de estar parodiando um homem, que é entendido como o detentor destes comportamentos. Assim, qualquer outro corpo que assuma estes comportamentos estará tentando se assemelhar a ele. Portanto, Gluck não poderia estar simplesmente beijando alguém por quem sentiu interesse, pois a lente cisheteronormativa irá adentrar esta experiência para tentar punir, corrigir e sinalizar um erro.

É possível fazer um paralelo entre o estereótipo “querer ser homem” com o questionamento “quem é o homem da relação?”, direcionado para casais lésbicos. Na experiência de Julia, por não performar feminilidade, sempre era suposto de que ela era “o homem” do relacionamento, e sua parceira feminilizada, “a mulher”.

Minha ex-namorada performava super feminilidade. Então, era também esse lugar de, nossa, como que essa pessoa tá com essa pessoa? Ah, é o homem da relação? Eu acho que tinha muito [a suposição] nessa época de que eu era o homem da relação. Muito, até de amigos dela. Eu fui a primeira mulher com quem ela se relacionou, e era tipo, “aí, quem é o homem da relação?” Sempre nesse lugar, de que eu era o homem obviamente porque eu não performava feminilidade. (Julia)

Esse tipo de pergunta mostra como a norma adentra dentro da dissidência: aquele não é um casal heterossexual, mas mesmo assim as pessoas irão reproduzir todas as lógicas heteronormativas sobre ele. Se um casal hétero é formado por homem e uma mulher, que ocupam posições diferentes por assim serem, logo um casal lésbico só fará sentido para a

cisheteronormatividade se reproduzir esta lógica também. Quem é a ativa da relação? Quem abre a porta do carro? Quem é o homem?

Assim, temos uma cronologia de pensamentos: por ser assumido que 1) a lésbica *desfem* quer ser um homem; logo 2) ela é “o homem da relação”; e 3) por isso será esperado dela a performance de uma masculinidade cisgênera, como o estereótipo de ser a pessoa “ativa” da relação. Para Gluck, esse estereótipo está ligado também a uma hipersexualização dos corpos *desfem*. Ela me contou sobre um episódio onde uma amiga sua, também sapatona, lhe chamou de “frouxa” por não ter transado com uma menina que havia ido dormir em sua casa. O fato da nomeação enquanto “frouxa” ter vindo justamente de outra sapatona caminhoneira mostra, também, como a violência não vem apenas de pessoas heteronormativas. Os estereótipos são introjetados dentro da própria comunidade, e acabam sendo reproduzidos entre pessoas lésbicas sem a percepção, muitas vezes, de que se trata de uma violência.

Existe essa expectativa de que você tem que ser ativa, né? Você tem que ser ativo e você tem que receber, sabe, essa excitação, ela teria que ser recebida por você. É um corpo que tá sempre excitado ou sempre excitável, sabe? Sempre a postos pra que algo aconteça. Então, eu acho que tem uma sexualização muito grande. E meio, assim, consumista também. De consumir esse corpo como se consome um brinquedo sexual, né? Um dildo, sabe? Isso é um pouco violento. Isso aconteceu em algumas relações também, eu acho. Em outras, menos. Eu não sei. É tão complicado, né? Se a gente pudesse, né, dizer que um corpo feminilizado e um corpo desfeminilizado teriam exatamente esse comportamento ou aquele comportamento seria tão mais fácil. (Gluck)

Na visão de Gluck, a possibilidade de dizer “não” é menor para as lésbicas *desfem*, principalmente na cena sexual e, em especial, na relação com mulheres feminilizadas. Contudo, é importante também ressaltar que não existe um caminho traçado para corpos que reproduzem feminilidade e corpos que não reproduzem, como colocado no final de sua fala. Cabe destacar que essa experiência não foi trazida neste trabalho para generalizar ou confrontar a relação entre lésbicas *desfem* e lésbicas *fem*, mas para fazer circular clichês heteronormativos que adentram os relacionamentos lésbicos.

Um segundo estereótipo a ser mencionado diz respeito a associação da desfeminilidade com algo sujo, nojento, uma falta de cuidado com o próprio corpo. Ana contou que, ao deixar de depilar-se, sua família passou a associar seus pelos com algo anti-higiênico. Um dia, sua irmã e seu pai marcaram uma intervenção para conversarem sobre as “mudanças” que Ana estava fazendo:

E aí ela começou a falar tipo “Ana, a gente tem que conversar sobre os seus pelos”. E aí eu tava tipo, “o que tem eles?”, e aí ela: “É... isso acumula sujeira, sabe, então você devia depilar”. E aí eu falei “então, seu namorado é sujo?” e ela falou “não, você está levando isso para um lado que eu não estou gostando”, nossa foi um caos completo. E aí ela ficou o almoço todo tentando me convencer de que a melhor opção para mim mesma era me depilar. (Ana)

Na cena narrada por Ana, é interessante o momento em que ela questiona sua irmã em relação ao namorado - que também possui pelos, mas que são significados de outra forma, não como indicativos de falta de higiene. Os pelos em homens cisgênero são apreendidos como algo natural e normal, mas em mulheres, eles são tomados como algo “estranho”, “feio”, “sujo” e “nojento”.

As vivências não normativas de gênero e sexualidade são capturadas pela dimensão da sujeira, e a experiência *desfem* é uma experiência de dissidência de gênero por romper com os pactos da feminilidade. Segundo o portal Desfeminizei, “é muito comum que sapatonas *desfem* sejam vistas como sujas, desarrumadas e feias por rejeitar a feminilidade” (DESFEMINILIZEI, 2023).

O significante da sujeira apareceu também para Julia:

Tem o “suja”, porque a roupa grande representa ali, tem um aspecto de sujo, juro que eu não sei de onde vem, mas eu já ouvi isso. De pessoas comentando, assim, de grupos, de jovens, que você ouve (...) “ah, aquela menina ali, né, a camiseta dela... um pouco estranho o que ela está usando, será que ela passa o desodorante?” (Julia)

A psicanalista e ativista trans Sofia Favero, em seu livro *Psicologia Suja* (FAVERO, 2022), reflete sobre a inscrição da sujeira em corpos dissidentes, partindo de sua própria experiência enquanto mulher trans / travesti. “A sujeira está inscrita em mim. Acredita agora? É nesse sentido que sujar passa a ser agenciar” (FAVERO, 2022, p. 27), citando uma declaração pública de um vereador da Câmara Municipal de Recife que declarou sentir nojo das iniciativas que defendem que pessoas trans usem os banheiros que correspondam ao gênero com o qual se identificam. Favero (2022) propõe uma leitura radical e transformadora sobre o significante da sujeira enquanto agenciador, deslocando-o do lugar de xingamento e violência, e colocando-o numa nova posição, como uma lente da não-normatividade.

De acordo com a autora, “abrir espaço para o sujo é fechar espaço para o nefasto. A sujeira é agressiva, mas a limpeza é verdadeiramente violenta. Foi a busca pela purificação que fez com que incorporássemos uma cosmologia colonial, imperialista, sanguinária” (FAVERO, 2022, p. 24). Semelhante à colocação de Gluck no núcleo de significação anterior, ao falar sobre

uma noção neoliberal de diversidade que busca fazer com que o “diferente” ganhe o mesmo estatuto daquilo que é tomado como “normal”, fazendo pactos com o que foi naturalizado, a posição de Favero é justamente a de sujar a norma, de não ser capturada por esta. Pois, caso não assumamos esta postura ativa, corremos o risco constante da norma heterossexual se atualizar na dissidência e de cristalizarmos nossas identidades.

Isto posto, compreende-se que a lógica da limpeza é a lógica da normatividade, que instaura o que é permitido e o que não é. Ao criar a categoria “normal”, esta lógica funda também a categoria “diferente”, suja, aquela que é marginalizada. É a lógica que violenta, que persegue, que aniquila aqueles que não a reproduzem.

A quantidade de pessoas que eu conheço que, antes de se assumir, cometeu um suicídio de alguma forma ou pensaram em "não posso continuar viva sendo assim"... E é muito triste, porque te impossibilita, te mostra o quão perigoso e potente é uma normatividade. Uma lógica de limpeza, de que tem que ser desse jeito, de um jeito claro e simples. Então, é importante a gente questionar. É importante a gente questionar essas esferas, né, sólidas. A todo momento isso pode cair em ruínas. E a gente reconstrói, a gente vive outras possibilidades. E é muito potente ver outras possibilidades. (Julia)

Sobre o deslocamento simbólico da sujeira, de tomar este significante que é enunciado como ofensa e criar um outro sentido para ele, a população LGBTQ+ produziu muitos outros deslocamentos, com termos como “sapatão”, “viado”, “bicha” e “travesti”. Estas palavras foram historicamente utilizadas para estigmatizar e ofender, e a partir de um dado momento, foram apropriadas pelas próprias pessoas marcadas por estas, transformando-as em afirmações identitárias, algo que Gluck definiu como o “*movimento de transformar em orgulho algo que é rebaixado*”.

A subversão da injúria da palavra "queer", que antes era associada a um insulto, foi apropriada por diferentes intelectuais dos estudos de gênero, deixando de ser uma experiência combatida e passando a ser uma lente de análise sobre o alcance dos tentáculos dos discursos cis-hetero-dirigidos. (FAVERO, 2022, p. 82)

Retomando a cena dos pelos de Ana, o fato de não se depilar também fez com que vivenciasse situações de preconceito fora de casa. Um dia, durante seu treinamento de judô, um outro praticante (um homem adulto com o qual ela não possuía qualquer tipo de relação) agachou-se ao lado de Ana, esticou seus pelos da perna (para mostrar o comprimento) e disse, na frente de todos os praticantes e de seu sensei⁸: “*tá na hora, né?*” Ela explicou que ficou sem

⁸ Mestre de judô; professor.

reação no momento, que algumas pessoas pararam o que estavam fazendo, observaram, mas depois continuaram como se nada tivesse acontecido. Ana se sentiu extremamente desconfortável e humilhada por aquela situação, além de ter se sentido invadida, afinal uma pessoa havia tocado em seu corpo sem o seu consentimento com o objetivo de constrangê-la.

As pessoas acham que elas têm o direito de falar qualquer coisa sobre o seu corpo, tem o direito de encostar em você. E, nossa, é muito desagradável isso! E não é o tipo de brincadeira que fazem com os meninos na minha academia, (...) não é para ser tão humilhante, não tem uma coisa tão precisa de você ser corrigido. Porque naquele momento ele estava tentando me corrigir assim como a minha família, assim como todo mundo que já reclamou de eu, tipo, usar roupas velhas do meu irmão, de todas essas coisas assim. (Ana)

Dando continuidade aos estereótipos *desfem*, segundo Gluck existe uma concepção de que as lésbicas irão ter comportamentos violentos e predadores em relação a outra mulher — uma mulher feminilizada, que será tomada como “mulher de verdade”, enquanto a *desfem* é entendida como alguém que quer ser um homem, mas nunca será, como um falso homem. Também perpassa pela noção de que as lésbicas irão corromper outras mulheres (heterossexuais), enganando-as para que elas “se tornem lésbicas”. “Então [a lésbica] é essa coisa que é fraudulenta, e criminoso, porque também é ladra, sabe? Porque rouba a mulher dos outros. E que é super sexual. E violenta” (Gluck).

A partir de Gluck, compreende-se que de uma única palavra, “lésbica”, são desencadeados uma série de significantes: violentas, corruptas, ladras, fajutas. Ana também falou sobre o estereótipo de predadora, mencionando que quando começou a trabalhar como professora de teatro com crianças, tinha muito medo de que seus colegas de trabalho pensassem que ela era uma “predadora sexual”.

Eu comecei estagiando com crianças pequenininhas tipo 5, 6 anos e eu tinha medo de, sei lá, às vezes elas pegavam minha mão para andar da sala até a sala de artes. E aí, no começo, eu ficava com a mão aberta, dura, e eu ficava tipo “nossa, tomara que chegue logo para eu poder largar a mão dessa criança”, porque se alguém ver isso vão me achar tipo a maior predadora sexual do mundo. (Ana)

Enquanto contava sobre sua relação com as crianças, Ana citou o conto “A tia da kombi”, da escritora e atriz brasileira Marina Monteiro (2019). Neste, uma criança narra a história da tia Ivonete, que dirigia a kombi da escola em que estudava. Através das percepções infantis, a narradora vai contando sobre aquela mulher tão diferente das outras, que era uma sapatona, apesar de isso não ser nomeado. Situações de preconceito são contadas por este eu lírico que, mesmo não compreendendo exatamente o que acontecia na vida de tia Ivonete,

parecia captar todos os pequenos movimentos dos colegas e pais sobre ela. Em um determinado momento, a narradora pede para seu pai para não ir mais de kombi para a escola, e a primeira reação deste é perguntar se a tia Ivonete tinha feito “alguma coisa” com ela.

Cheguei um dia pro meu pai e perguntei se eu ainda precisava ir de kombi pra escola. Ele perguntou se tinha acontecido alguma coisa, se tia Ivonete tinha feito alguma coisa comigo. Eu não entendi a pergunta, mas tratei de dizer que ela era ótima, que o problema eram os meninos e eu que já tinha crescido um pouco e queria tentar ir de ônibus sozinha. (MONTEIRO, 2019)

O conto de Monteiro faz um retrato poético dos não-ditos lésbicos, denunciando nas entrelinhas as micro ações de violência e estigmatização direcionadas para a tia Ivonete. A assunção do pai de que aquela mulher deveria ter feito “alguma coisa” com sua filha, pelo simples fato de ser sapatona, enquadra a lesbianidade como algo perverso, que deve ser desconfiado e vigiado: “protejam suas filhas, sapatonas à vista!”

Ana se sentiu muito acolhida quando descobriu a história da tia Ivonete, que a fez refletir sobre o fato de que tais estigmatizações partem dos adultos, não das crianças. Há um trecho interessante no conto onde o pai e o padrinho da narradora estão tirando sarro da tia Ivonete, mas a menina, enquanto criança, tem outra leitura da cena, e imagina que eles estariam admirando aquela presença.

Eles não tinham me visto. Estavam concentrados em alguma coisa que eu ainda não conseguia ver o que era. Davam risadinhas e cutucavam um ao outro, igual os meninos bagunceiros do fundo da kombi. Conforme fui me aproximando, eu reparei que eles olhavam na direção da tia Ivonete, que trocava o pneu furado da kombi e interagia com os meninos ao redor dela. Ela naquele jeito de sempre, – diferente da minha mãe e da tia Miriam – um jeito bom de ficar olhando. Eu fui abrindo ainda mais o sorriso ao perceber que meu pai e meu padrinho estavam admirando tia Ivonete assim como eu. Eles davam risadas, faziam gestos, acho que eles queriam tentar imitar os movimentos dela. Talvez estivessem com vontade de parecer mais tia Ivonete. (MONTEIRO, 2019)

As violências trazidas no conto de Marina Monteiro são discretas: olhares, risadas, gestos. De certa forma, são violências que passam despercebidas para a maior parte das pessoas, mas isso não diminui a dor de quem está sendo alvo delas. Sobre essas violências silenciosas, Gluck explicou que, em relação à homens cis, existe uma espécie de comparação e disputa por um certo status de masculinidade, como se um clima de rivalidade fosse instaurado quando uma lésbica *desfem* e um homem cis estão ocupando espaços em comum. Gluck conta que “*é muito difícil descrever, porque é uma coisa tão sutil, mas que acontece o tempo todo*” em sua experiência.

Às vezes eu acho que é até paranoia minha, que pode ser, né, depois de tantas coisas. Mas eu acho que é isso, você vai sendo colocada numa posição de competição mesmo, como se você estivesse competindo ali um status de masculinidade com esse cara. Então, de repente parece que ele precisa falar mais grosso ou mais alto. Ou tem um antagonismo que se instaura, ele vai sempre discordar de você, sabe? Em sala de aula, por exemplo, algum espaço assim. Vai estar sempre em um desacordo ali com você ou vai precisar, sei lá, se você sentar de perna aberta ele vai precisar sentar com a perna mais aberta que a sua... E então você mesmo vai ficar preocupada ou preocupade de sentar de perna cruzada, pra não causar esse problema, sabe? “Ah, então aqui eu vou sentar de perna cruzada pra todo mundo ficar em paz, confortável.” É muito sutil, mas é constante. (Gluck)

Violências sutis, porém, constantes. Tão sutis que Gluck até questionou se não poderia ser uma paranoia sua. Mas logo em seguida, justificou essa hipótese por já terem acontecido “*tantas coisas*”, tantas situações de violência, xingamentos, agressões, que fazem com que sapatonas tenham de se manter em constante alerta sobre o que pode vir em seguida.

Os episódios que escutei durante as entrevistas mostraram diferentes dimensões da lesbofobia: da mais sutil, como olhares desconfiados; até a violência em sua forma mais agressiva e aniquiladora, que teve como ápice um episódio contado por Gluck de espancamento e violência sexual, o qual não irei detalhar. A lesbofobia desumaniza, humilha, inferioriza e mata.

Pensar na lesbofobia em sua forma mais visceral é lembrar de Luana Barbosa, mulher preta lésbica assassinada em 2016, aos 34 anos, por três policiais militares que a espancaram após ter reivindicado seu direito de ser revistada por uma agente feminina, que lhe foi negado por não performar feminilidade. Ela estava levando seu filho, que tinha na época 14 anos, para a aula de informática quando foi abordada pelos policiais; o filho presenciou toda a cena.

As interseccionalidades do corpo de Luana — mulher, preta, lésbica, caminhoneira, pobre — mostram que nem todos os corpos são suscetíveis às mesmas violências. Existe uma hierarquização dos corpos, que dita quais valem mais e quais menos. Neste jogo de valores, raça, expressão de gênero, sexualidade e classe aparecem como outras dimensões de subalternização e violência, juntamente com outros marcadores, que vão adicionando mais camadas de abjeção.

Por isso entendemos que, neste país, onde os corpos negros sempre foram vistos como desobedientes, o corpo de Luana Barbosa, sua existência enquanto uma pessoa negra que também desobedecia às regras de gênero e sexualidade, que desobedecia a heteronormatividade, foi enquadrado justamente por não caber nessa formatação binária do Estado, deixando, como já referimos acima, a marca de mais um corpo negro caído no chão. (FIRMINO et al., 2022, s/p)

Gluck citou a questão da raça como um ponto central da lesbianidade *desfem* e a sua subalternização. Lésbicas *desfem*, especialmente as não-brancas, são colocadas em uma posição precarizada de existência, precisando recorrer aos “lugares invisíveis” da sociedade para sobreviver. Durante um período de sua vida, Gluck trabalhou com telemarketing, e relatou que havia uma quantidade enorme de pessoas não-cisheteronormativas.

Acho que tem uma certa relação com uma racialização dos corpos também, né? Que aí tem aquela coisa do baby butch, né? Da bofinho e o sapatão mesmo, é uma coisa que talvez tenha um caráter racializador aí. E o que que é também uma Ellen DeGeneres e uma Luana Barbosa, né? Sem contar o Sul, o Norte, a riqueza, a pobreza, e a racialidade, né? Então, acho que tem essa coisa que está ligada a uma precarização, né, da vida. O sapatão está mais ligado a esse sujeito que é precarizado, que é subalternizado de alguma maneira, que ocupa esses outros espaços, sabe? Do telemarketing. Antes de entrar na faculdade, eu fiz telemarketing muito tempo e tinha muito sapatão lá. Era assim: viado, bicha, travesti, entendeu? Era uma coisa assim porque você não vê a pessoa, né? (Gluck)

Profissões como o telemarketing, a limpeza e o estoque se mostram como trabalhos “sem rosto”: o rosto e o corpo daquelas pessoas não aparecem. Esses espaços invisíveis são ocupados pelos corpos indizíveis, pois em outros espaços estes teriam seus acessos negados, ridicularizados e violentados. Viados, bichas, sapatões e travestis que pertencem à branquitude e ocupam posições sociais privilegiadas terão o direito de transitar em outros espaços, impossíveis para aqueles que não ocupam tal posição. Como já ressaltado neste trabalho, cada lésbica possui uma experiência diferente a partir de suas interseccionalidades, e como disse Gluck, “o que é uma Ellen Degeneres e uma Luana Barbosa, né?”

Em 2021, a então deputada estadual carioca Monica Francisco (PSOL) criou o PL 4364/2021, conhecido como “Lei Luana Barbosa”, que teve como objetivo estabelecer o dia 13 de abril como o “Dia Estadual de Enfrentamento ao Lesbocídio”, “buscando promover campanhas, atividades e ações públicas de enfrentamento e erradicação do lesbocídio, bem como de construção de uma cultura de não violência contra as mulheres lésbicas” (BRASIL DE FATO, 2021). Desde então, a “Lei Luana Barbosa” vem sendo defendida em muitos outros estados, como em São Paulo pela vereadora Erika Hilton (PSOL) através do PL 01-00539/2021.

5.3 Identidades: diálogos entre o cânone e o esvaziamento

Apesar de todas as três pessoas entrevistadas se localizarem dentro da lesbianidade *desfem*, cada uma compreende essa localização de forma distinta. O núcleo 5.3, portanto, reúne

as acepções de cada uma sobre o que significa ser lésbica, ser sapatão e ser *desfem*; e os diálogos que acompanharam essas definições.

Quando perguntei à Ana sobre o que significava para ela ser lésbica, a resposta foi objetiva: “*Acho que... ah, significa o que é [risos]. Que eu me relaciono só com minhas iguais*”. Ao mesmo tempo, ela ressaltou que não se trata apenas de uma orientação sexual, pois ao reduzir a lesbianidade a uma sexualidade corre-se o risco de entendê-la como uma mera “preferência”, o que ignora a heteronormatividade enquanto um regime político que heterossexualiza de forma compulsória os corpos, conforme pensado por Rich (2010). Pensar a sexualidade como uma “preferência” seria partir de uma visão inata da sexualidade, que a compreende como algo pré-programado ou anterior à socialização — o famoso “você nasce assim”.

A maioria das mulheres são heterossexuais, ou se dizem heterossexuais, só que a maioria das mulheres estão sendo empurradas a se relacionar com homens, então até que ponto essa preferência não foi induzida? Então, acho que essa questão da preferência ignora um fato estrutural, que é: a sociedade é moldada de modo a empurrar mulheres para a heterossexualidade. (Ana)

Deste modo, ser lésbica não é uma orientação sexual da mesma forma que a heterossexualidade, pois esta é a norma, enquanto a primeira não só se diferencia por exprimir outro tipo de desejo, mas principalmente por operar como uma posição que coloca em xeque a própria naturalização da heterossexualidade. Ser lésbica, nesse sentido, é assumir uma postura ativa contra a heteronormatividade, denunciando sua compulsoriedade.

A suposição de que “a maioria das mulheres são heterossexuais de modo inato” coloca-se como um obstáculo teórico e político para o feminismo. Permanece como uma suposição defensável, em parte porque a existência lésbica tem sido apagada da história ou catalogada como doença, em parte porque tem sido tratada como algo excepcional, mais do que intrínseco. Mas, isso também se dá, em parte, porque ao reconhecer que para muitas mulheres a heterossexualidade pode não ser uma “preferência”, mas algo que tem sido imposto, administrado, organizado, propagandeado e mantido por força, o que é um passo imenso a tomar se você se considera livremente heterossexual “de modo inato”. (RICH, 2010, p. 35)

Ao longo da entrevista, Ana explicou que considera problemáticas algumas definições mais recentes da lesbianidade, como a de que lésbicas seriam “não-homens que se relacionam com não-homens” ao invés de “mulheres que amam mulheres”, que se popularizou nos Estados Unidos a partir da rede social TikTok como uma definição mais inclusiva da lesbianidade por englobar outras identidades de gênero.

Ana criticou o fato desta definição ser pautada na oposição daquilo que busca definir, conceituando a partir do que está fora. Ao dizer que lésbicas são “não-homens que se relacionam com não-homens”, ou seja, ao definir-se a lesbianidade a partir de sua própria oposição, coloca-se em evidência justamente aquilo a que se está opondo. Assim, essa definição coloca em destaque a ausência de homens e, por isso, se constrói exclusivamente a partir destes.

É que a gente está no momento de disputa simbólica e disputa etimológica muito tenso. Porque, ao mesmo tempo, que definição é essa também? Lésbicas são não-homens que se relacionam com não-homens? Porque eu já vi isso rodar e tipo no TikTok vira qualquer coisa, e você define a partir da oposição ao masculino, e incluindo o máximo de pessoas possível, qualquer pessoa que se autoidentifica como uma dissidência de gênero pode ser incluída na categoria lésbica. (Ana)

Isto posto, na concepção de Ana há um perigo em desassociar a lesbianidade da categoria mulher. Ela teme que isso acabe por implicar em um esvaziamento da lesbianidade, como se, ao ampliarmos a definição para torná-la mais inclusiva, acabássemos por torná-la vazia, sem especificidade alguma. Na visão de Ana, ser muitas coisas implicaria também em ser nada. Assim, por mais que ela concorde com a colocação de Wittig de que lésbicas não são mulheres (WITTIG, 2022), no sentido de compreender que lésbicas são fugitivas da classe “mulher”, Ana também acredita que as lésbicas ainda estão localizadas, de alguma forma, dentro desta classe.

Estão o tempo todo tentando te empurrar de volta pra a classe mulher. E mulher dentro, sei lá, de toda a feminilidade e etc., porque no final é isso, né? Tipo ser mulher tá embebido assim de todas essas definições da feminilidade. [...] Eu me reconheço enquanto dissidência dentro da classe mulher, mas não é uma classe que eu abandono, apesar de ter ressalvas. Eu vejo isso criticamente, mas eu não sinto que tem como só abandonar porque a realidade material não te deixa simplesmente abandonar. (Ana)

Ao questioná-la sobre o que seria essa realidade material que não pode ser abandonada, Ana citou situações de misoginia que vivencia, como, por exemplo: “se eu ainda sofro misoginia, se eu ainda sou colocada em tais lugares porque eu não sou um homem, então de alguma forma eu não fujo totalmente da classe mulher, apesar de fazer uma tentativa política e simbólica disso”, ressalta. Ainda assim, ela possui ressalvas com essa classe, pois dentro da categoria mulher as lésbicas também são invisibilizadas e estigmatizadas.

Por isso eu tenho meio receio também de me associar completamente tipo às mulheres e tal. Porque não é como se fosse um grupo acolhedor. Não são. É isso, tipo lésbicas são vistas como uma ameaça principalmente para mulheres, [...] mulheres sentem medo de lésbicas. Porque tem os estereótipos em relação à violência e tal... Minha mãe falava isso, tipo “tudo bem você ser

homossexual, mas você não vai ser uma caminhoneira dessas mulheres grosseiras e rudes com a calça caindo”, ela falava isso. Eu acho que é isso, te veem como uma pessoa violenta, grosseira, rude, com a calça caindo [risos]. (Ana)

Esse medo partiria, portanto, dos estereótipos em que lésbicas são enquadradas, como aqueles discutidos na seção 5.2. Sintetizando tais colocações, sua compreensão é a de que a identidade lésbica é indissociável da categoria mulher, apesar de se constituir como uma dissidência dentro desta.

Já em relação a ser uma lésbica *desfem*, a explicação foi mais longa, uma vez que para ela a desfeminilidade possui três dimensões: estética, comportamental e política. Ana iniciou este pensamento fazendo uma diferenciação entre *estar desfem*, que diz respeito a algo circunstancial, e *ser desfem*, que engloba as três dimensões simultaneamente. Para ilustrar, ela explicou que qualquer pessoa, heterossexual ou não, pode se vestir de forma *desfem* (através de roupas largas, cabelo curto, etc.), mas que somente isso não a torna uma pessoa *desfem*, já que, nesse caso, estaria dizendo respeito unicamente às vestimentas, portanto essa pessoa *está desfem*, mas não necessariamente *é desfem*.

De tal maneira, *ser desfem* para Ana refere-se a um rompimento total com a heteronormatividade, que se daria a partir da estética, do comportamento e da consciência política. A dimensão estética da desfeminilidade diz respeito à forma de vestir-se, no sentido de usar roupas que não reproduzem feminilidade, as quais são socialmente interpretadas como “masculinas”. A dimensão comportamental, por sua vez, está “*nesse modo de agir adequado a agradar homens*”, segundo Ana. Para ela, isso significa que ser caminhoneira está “*num lugar de se afirmar enquanto sujeito*”. “*Acho que é uma forma de humanização*”, ela continua, “*de se entender enquanto sujeito e se apropriar desse lugar, agir enquanto tal*”.

A dimensão política, por fim, está relacionada à compreensão de que a performance da feminilidade é necessariamente uma performance imposta, e não uma escolha pessoal — por isso, o rompimento com a feminilidade não é uma mera questão de se identificar com uma estética não-feminilizada, mas também de compreender que se desfeminizar é um processo político de romper com a heteronormatividade. Ana ressaltou que não enxerga na fluidez da performance de gênero (ou seja, na possibilidade de ter momentos de reprodução e não-reprodução de feminilidade) algo que proporcione liberdade, uma vez que a feminilidade é necessariamente limitante.

Eu acho que a feminilidade é limitante. Eu não vejo essa liberdade em migrar entre uma coisa e outra, muito pelo contrário. Não acho que a liberdade está

nessa fluidez, eu acho que é um processo, e eu acho que precisa de um pouco de consciência política para entender que, tipo, a feminilidade não é uma escolha qualquer, não é uma escolha despolitizada. É uma escolha alimentada... Na verdade não é uma escolha, é uma imposição alimentada por todo um sistema e que conduz as mulheres a se portarem de tal forma, e não tem possibilidade de uma mulher reproduzir feminilidade e mesmo assim estar tipo escolhendo isso convictamente, estar fora de todo campo simbólico e imaginário que é formado a partir da feminilidade. (Ana)

Em acordo com esta dimensão política, Ana se identifica como uma lésbica radical, dentro da perspectiva do materialismo francês⁹ de autoras como Wittig. Ela define esta categoria (lésbicas radicais) como “*peças que partem desse princípio de que existe um regime heterossexual que empurra mulheres para a heterossexualidade, e que isso é uma coisa que torna elas não-sujeitos*”, acrescentando que a posição de mulher se define a partir do antagonismo homem-mulher criado por uma cultura heterossexual, que acaba colocando as mulheres na posição de sujeitos castrados, sem liberdade para se construírem, pois há um caminho pré-determinado pela feminilidade que deve ser seguido, assim como teoriza Wittig em *O pensamento hétero e outros ensaios* (WITTIG, 2022).

E se você foge disso, você é rapidamente redirecionada a isso, e lésbicas radicais reconhecem todo esse sistema e procuram um fortalecimento entre as suas iguais para além da cultura heterossexual, dentro da cultura lésbica, e eu acho que seria isso, lésbica radical tá muito associado a valorização da cultura lésbica. (Ana)

Em sua fala, Ana fez uma diferenciação entre lésbicas radicais e feministas radicais, explicando que apesar do lesbianismo radical ter surgido da teoria feminista radical, ser lésbica dialoga diretamente com a forma como Ana vê sua posição de resistência em relação à heterossexualidade. Portanto, é o primeiro termo (lésbica radical) que carrega a relevância disso em seu pensamento político — lesbianismo radical, neste sentido, é uma leitura social a partir da vivência lésbica.

O tema do feminismo radical, inclusive, emergiu em todas as entrevistas, a partir de diferentes lentes. Julia, enquanto narrava sobre sua entrada na universidade e como este espaço foi transgressor para sua descoberta lésbica, comentou que fez um grupo de amigas que a ajudaram a perceber que ela não precisava reproduzir feminilidade de maneira compulsória, e

⁹ É importante ressaltar que feminismo radical e feminismo materialista são perspectivas distintas, porém com intersecções em comum. Faço essa diferenciação pois há autoras feministas radicais que não partem do materialismo histórico-dialético que caracteriza a segunda vertente. Ainda assim, existem autoras feministas materialistas que também poderiam ser enquadradas dentro da perspectiva radical, e vice-versa (CIPRIANO; CYRINO; SANTIAGO, 2018).

que eram feministas radicais. Naquele momento, Julia se identificava assim também, mas com o tempo foi percebendo que havia discursos transfóbicos circulando essa corrente teórica.

E aí, eu faço um grupo de amigas também, na época eu não enxergava os sinais de feministas radicais, eu até me identificava na época como feminista radical, sem de fato, e a fundo, entender o quão transfóbicas elas são, e todo o diálogo com o gênero, mas foi o primeiro momento de falar “cara, eu não preciso ficar compulsoriamente nesse lugar”. (Julia)

A fala de Julia mostra uma dimensão paradoxal do feminismo radical em sua vida: o mesmo grupo que a acolheu e a ajudou no processo de assumir sua lesbianidade e sua desfeminilidade também se mostrou excludente e reacionário, fazendo com que ela rompesse com este movimento.

As colocações de Gluck, por sua vez, deram movimento a este paradoxo, fazendo uma distinção entre o feminismo radical, entendido enquanto linha de pensamento feminista que pretende demolir as bases do sistema de opressão de sexo (CIPRIANO; CYRINO; SANTIAGO, 2018) e que foi fundamental para a construção das teorias lésbicas; e o “Radfem”, um movimento contemporâneo, localizado principalmente em redes sociais como o *Twitter*, que defende uma leitura transexcludente e reacionária do feminismo radical. Gluck teve o cuidado de fazer esta distinção ao falar de Monique Wittig, classificando-a como um “campo de batalha”, pelo fato de existirem muitas discussões contemporâneas que buscam imaginar “de que lado Wittig estaria” em relação às divergências entre pensadores *queer* e feministas radicais.

A Wittig, por exemplo, é um campo de batalha, porque é isso, né? Para que lado a gente vai puxar ela? E será que dá para puxar ela para um lado só? Será que ela não se espalha? Aí você tem que tomar uma posição também. Eu não acho que a Wittig é uma pessoa que é violenta ou que apoiaria discursos de ódio, talvez ela fosse crítica a muitas coisas, mas eu acho que tem que fazer o limite. Ela se dizia feminista radical, então vamos fazer o limite: o feminismo radical é uma coisa, e o Radfem, esse movimento contemporâneo da internet que é uma loucura total, é outra. (Gluck)

Sobre tais divergências, Gluck lamentou o fato da discussão entre feminismo radical e teoria *queer* ficar num campo binário, que não comporta qualquer tipo de trânsito entre estas linhas de pensamento. Tornam-se dois pontos opostos inconciliáveis: ou você está de um lado, ou está do outro: “*existe essa dificuldade de transitar nos espaços porque isso vai já te formando como algo; então, se você faz uma crítica ao Radfem, você é uma queer norte-americana... Ou se você faz uma crítica ao queer, você é uma Radfem do Twitter... Olha, fica complicado, né?*” (Gluck)

De fato, esta é uma discussão complexa, até mesmo porque pensar em uma definição precisa dessas teorias é uma tarefa difícil por si só. Assim como a teoria *queer* não é única, o feminismo radical também não o é, e as produções de cada campo de estudos e dos respectivos ativismos se diferenciam a partir do território onde foram produzidas e do momento histórico em que foram pensadas. Apesar da teoria radical poder ser entendida enquanto uma teoria que se preocupa com a raiz da opressão de gênero, diferentes autoras possuem distintas noções sobre qual seria esta raiz (CIPRIANO; CYRINO; SANTIAGO, 2018).

É muito interessante pensar que o que hoje se chama de feminismo radical é muito diferente do que se chamava de feminismo radical naquele momento na França. A categoria “radical”, naquele momento, remetia a um tipo de feminismo que tinha uma preocupação forte com as questões materiais, de classe e também com isso que viria a ser o pensamento lésbico e a produção feminista das mulheres sem, todavia, se autodenominarem como pensadoras lésbicas. (GROSSI, 2018, p. 85)

Em sua origem, a teoria radical criticava justamente a diferenciação sexual, denunciando que esta era a principal mantenedora do patriarcado, pois, a partir da noção de diferença sexual, a hierarquia entre homens e mulheres era naturalizada. Nesse sentido, o pensamento de Wittig me parece justamente uma ponte, um diálogo entre o *queer* e o radical, afinal, apesar de estar localizada na teoria radical materialista, sua obra serviu como referência para inúmeros pensadores *queer*, como Butler e Preciado. Seu nome está, inclusive, na dedicatória do livro *Manifesto Contrassexual*, no qual Preciado ficcionaliza que, em sua sociedade contrassexual, “os corpos falantes se chamarão ‘pós-corpos’ ou wittigs” (PRECIADO, 2017, p. 43).

Dando sequência às significações da lesbianidade *desfem*, durante muito tempo Julia considerou que ser lésbica significava gostar exclusivamente de mulheres, assim como Ana. Mas a partir do momento em que passou a questionar o que é ser uma mulher, passando a se entender fora desta categoria, se colocando enquanto uma pessoa não-binária, esta definição entrou em conflito: “quando você começa a questionar o que é ser mulher, você também questiona o que é a palavra lésbica e onde ela se posiciona. Mas eu parto do princípio de que eu não gosto, ou não me relaciono sexualmente com homens cis” (Julia).

Ao refletir sobre a categoria mulher, entendendo que a lesbianidade não poderia estar restrita à noção de uma mulher que gosta de outra, Julia começou a indagar sobre onde estariam pessoas trans e não-binárias dentro desta sexualidade. Afinal, como construir a definição de uma sexualidade se a própria compreensão de gênero não pode ser definida de maneira unívoca? “Pessoas trans, pessoas não-binárias, onde elas estão entrando nesse termo? Eu acho que ele

pode cair em desuso quando a gente, de fato, começar a questionar o quanto o gênero influencia na sexualidade, enquanto polos separados” (Julia).

O desuso da categoria lésbica (e de todas as categorias de sexualidade) portanto, tem, na visão de Julia, um sentido de transgredir os entendimentos de sexualidade e gênero, de ampliar esta noção. Ao mesmo tempo, ela reconhece que, ao se fazer estes questionamentos, não é preciso jogar estas denominações “no lixo”, mas entender e introduzir estes contrapontos em sua identidade: *“os termos não precisam ir pro lixo, mas a gente precisa entender que eles são norteadores, eles norteiam uma certa vivência, eles não falam até onde você pode ir”*. Sobre isso, ela ressalta a importância política da lesbianidade, dizendo:

Eu gosto muito [destes questionamentos], porque eu acho que [a palavra] lésbica também tem um caminho político muito importante. A gente olha caminhadas até feministas, não as feministas radicais, porque assim, outra história. Mas acho que as lésbicas se posicionam muito politicamente no mundo. E aí, quando eu comecei a me identificar nisso, eu falei, cara, que bonito estar fazendo parte desse grupo. Então, acho que é muito além da sexualidade. (Julia)

Julia pensa a lesbianidade como algo que vai muito além de uma mera sexualidade ou um indicativo de “quem você gosta”. Para ela, ser lésbica é entendido em uma dimensão muito maior, que engloba os lugares que este corpo frequenta e como ele é recebido; seus posicionamentos políticos e sociais; e como esta existência por si só já coloca em xeque diversas assunções sobre o que significa ser uma mulher, assumindo assim que ser lésbica é colocar muitos pontos de interrogação na lógica cisheteronormativa. *“É um jeito de ser”*, complementa:

É muito maior do que só se relacionar sexualmente com alguém, porque é isso, também não é só a genitália, sabe? Acho que tem muito essa coisa biológica de que lésbica se relaciona com vagina, mas então uma mulher trans não entraria nesse diálogo? Então, você não é lésbica se você relaciona com uma mulher trans que pode não ter feito a cirurgia [de redesignação sexual]? Mas aí então você se relaciona com homens trans, porque um homem trans tem uma vagina... Mas ele é homem, então como assim? Então rola um bug pesado, tipo o meme da Nazaré confusa, tipo “o que está acontecendo?” Então, hoje eu me considero como lésbica entendendo esse papel político do que é a lesbianidade, e esse constante questionamento sobre a heteronormatividade, mas ela não tem a ver tampouco com uma performance de gênero ou um órgão genital... porque é isso, no final das contas a gente gosta da pessoa pela pessoa. (Julia)

Em diálogo com a palavra “lésbica”, para Julia, ser *desfem* significa não performar a feminilidade heteronormativa, tanto em relação às roupas (mais largas, que não marcam o corpo), quanto em relação a uma maneira de agir não-feminina, o que parece se assemelhar com as dimensões estética e comportamental pensadas por Ana. Isso significa, em sua visão,

questionar estereótipos comportamentais associados a ser feminina, como “*se comportar de certas maneiras, fechar a perna, a mãozinha*” (Julia), buscando evidenciar quais seriam as finalidades destes. Julia ressaltou que apesar da palavra *desfem* se definir a partir de uma negação (da feminilidade, dos padrões heteronormativos, da heterossexualidade compulsória), ela se ativa numa afirmação de vida, de posicionamento e de expressão.

Foram apontadas algumas ressalvas, durante sua entrevista, sobre a definição de desfeminilidade como uma identidade, pois Julia a compreende mais como uma vivência de grupo, no sentido de que, ao nomeá-la enquanto uma identidade, aparenta-se que ela seja estática ou específica, como se tivesse um jeito único de ser uma pessoa *desfem* ou ser lésbica. Em outras palavras, é preciso tomar o cuidado de não cristalizar a experiência lésbica *desfem*, e, para Julia, isso significa brincar com essa categoria, se permitir transitar, poder performar feminilidade em alguns momentos e não performar em outros, sem o medo de que sua identidade seja feita em ruínas.

É interessante pensar como as colocações de Julia dialogam diretamente com os perigos apontados por Ana de um certo “esvaziamento” da categoria lésbica. Para Julia, não se trata de um esvaziamento, mas de uma ampliação e uma descristalização desta categoria, colocando-a em movimento. Para Julia, é sobre não encarar a experiência *desfem* como uma prisão ou como um manual a ser seguido, mas como uma experimentação de corpo. Entender a lesbianidade como vivência de grupo é também ter a compreensão de que cada lésbica será diferente, e as singularidades da lesbianidade de uma não devem excluir as singularidades da outra — formam-se contrapontos ao invés de becos sem saída.

Comecei a entender que ser uma pessoa desfem não precisava ser uma coisa cristalizada em mim, sabe? Eu posso ali mostrar um pouco a minha barriga, usar um top. Começar a olhar pro meu corpo até com carinho. Eu acho que, no primeiro momento, o desfem é tipo colocar uma coisa confortável. Só que você já vem de um caminho um pouco violento, então você quer um primeiro momento confortável, pra depois olhar pro corpo com um olhar mais carinhoso. E as festas me introduziram muito isso de tá escuro, tá super escuro e vai ficar escuro por pelo menos seis horas, até amanhecer, mas o seu corpo pode ser muitas coisas ali naquele lugar. Você pode estar um dia querendo ser desfem, outro dia você pode estar de top. Outro dia você pode estar com uma blusa diferente, você pode ter possibilidades. (Julia)

Em seguida, Julia articulou que se entende dentro da não-binariedade exatamente por questionar as cristalizações da performance de gênero: “*então, ser desfem é ser desfem o tempo todo? Ser feminina é o tempo todo? Ser homem é o tempo todo?*”, ela questiona. Como apresentado na seção 5.1, foram as festas que introduziram para Julia a possibilidade de brincar

com sua desfeminilidade. Descristalizar algo não significa negá-lo, ou seja, não se trata de deixar de entender-se enquanto lésbica ou *desfem*, mas ampliar estas noções, colocá-las em movimento. Criar um movimento dialético da identidade, como propõe a Psicologia Sócio-histórica e a obra de Ciampa (1989), que a define como “uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto, una”.

Dialetizar as identidades é, retomando Favero (2022), sujá-las, retirando-as da norma da limpeza, que é regida a partir de categorias delimitadas, lógicas e uniformes. Há um movimento dialético constante de identificar-se e desidentificar-se, pois não há um “fim” para algo que está sempre em transformação. Segundo Favero (2022), devemos

contribuir de maneira insistente para a dissolução da heteronormatividade e para a desidentificação, pois, do contrário, corremos o risco de pensar o movimento LGBTQIAP+ como uma forma de estabilizar as experiências, não de colocá-las em circulação. (FAVERO, 2023, p. 80-81)

Para Julia, a dimensão da sujeira opera “borrando” as identidades, entendendo que estas não são dados absolutos e definidos. Sujar a identidade seria, portanto, um contra-ataque ao risco apontado por Favero (2022) de introjetar a normatividade dentro da dissidência. A lógica da limpeza aprisiona e categoriza, criando o “jeito certo” de ser gay, lésbica, travesti, etc.

Eu acho que a sujeira, ela é muita vista como uma coisa confusa, como uma coisa que está desorganizada. [...] E é mais sobre a complexidade que a vivência tem; então, eu acho que é suja nesse ponto, de que tem muitos fatores que se colocam ali. Não é ele [o desfem] te dizendo organizadamente um colóquio, um “vai ter que ser assim”. Não... Tenho isso, mas eu tenho esse atravessamento, tenho esse questionamento. É um pouco essa coisa das setas, assim, elas vão te levando para muitos lugares. [...] Não é pra ser uma regra, é pra ser tudo o que eu sou e mais um pouco. Deixar esse espaço para mais um pouco. (Julia)

Deixar esse espaço para o que ainda pode ser assimilado é retirar da identidade o seu poder de transformar-se em um conjunto delimitado de significações. Pensando em Ciampa (1989) e Favero (2022), noto que se apresentam dois caminhos para escapar da cristalização da identidade: em Ciampa (1989), o próprio conceito de identidade é tomado a partir das contradições, multiplicidades e mutabilidades, mas sem que este perca a sua unidade; em Favero (2022), a desidentificação torna-se mais notável, partindo-se do pressuposto de que não há unidade alguma a ser formulada. Apesar das diferentes abordagens, também enxergo um diálogo comum entre estes autores, que, no meu entendimento, dizem: “não existe ‘A identidade, mas identidades’”, assim como Monique Wittig, dialogando com Simone de

Beauvoir, nos lembrou que não existe “A mulher”, mas mulheres como uma classe heterogênea e múltipla (WITTIG, 2022).

Para enriquecer nossa discussão sobre o movimento dialético da identidade, podemos evocar — e por que não, invocar — o “monstro preciadiano”. Em 2019, o filósofo espanhol Paul Preciado foi convocado para falar na 49ª Jornada da Escola da Causa Freudiana de Paris sobre o tema “Mulheres em Psicanálise”. Seu discurso, que foi posteriormente publicado com o título “Eu sou o monstro que vos fala” (PRECIADO, 2022), causou o que ele mesmo definiu como um terremoto na comunidade psicanalítica francesa ao denunciar os horrores normativos que a Psicanálise vem operando desde a sua concepção, apoiada em uma lógica naturalizante, essencialista e binária do sujeito. Durante sua fala, ele se apresenta como uma criatura que não pode ser assimilada pelas lentes cisheteronormativas: o monstro.

Prefiro minha nova condição de monstro à de homem ou mulher, porque essa condição é como um pé que avança no vazio, apontando o caminho para outro mundo. [...] O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cuja face, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de conhecimento e poder determinados. (PRECIADO, 2022, p. 21)

Para Preciado (2022), assumir a condição de monstro significa descolonizar-se, desidentificar-se e desbinarizar-se, pois ser monstro implica algo que não pode ser fixado ou categorizado — o que dialoga com a dimensão política da sujeira proposta por Favero e a descristalização trazida por Julia.

Partindo para as significações trazidas por Gluck em sua entrevista, ao questionar-lhe sobre qual era sua sexualidade, ele alertou: *“eu defino que eu sou sapatão, mas eu acho que isso não é só a minha sexualidade. Se eu pudesse isolar isso na minha experiência de vida, só a sexualidade, eu acho que eu ia me dizer lésbica.”* É impossível, em sua visão, isolar a sexualidade da experiência de gênero, pois as duas coisas se interligam. Gluck definiu a palavra lésbica como uma *“posição em relação ao próprio desejo, que permite que você não reproduza irrefletidamente as normativas do desejo que são colocadas pros corpos entendidos como feminismos”*, acrescentando:

Ou seja, eu acho que lésbica é uma posição que permite que você não se torne heterossexual. E se tornar heterossexual seria... Pensar que existe um desejo complementar entre esse corpo que é dito feminino e esse outro que é dito masculino. Eu acho que seria isso. Mas lésbica também podia ser isso que você era na infância, né? Que eu era na adolescência, que é uma menina que gosta de outras meninas. Então eu acho que é isso, pra mim, lésbica hoje é isso. Mas a lésbica já foi várias coisas na minha vida também. (Gluck)

Já a palavra sapatão, que carrega não só a experiência da sexualidade, mas sua relação com o gênero, Gluck descreveu como “*um modo de corpo, um jeito de ser no mundo*”:

Eu acho que sapatão é esse laço, né? Da sexualidade com o modo de ser, com o jeito de corpo no mundo, que é esse jeito que não respeita os limites da masculinidade e da feminilidade como eles deviam ser distribuídos nos corpos, né? Então, a sapatão ou o sapatão é aquele que toma essa masculinidade que se pretende propriedade masculina, se pretende propriedade desse corpo que se diz masculino, ou desse cara que tem o falo, né? Que tem esse poder de nomear, de falar, de estar livremente nos espaços, de se movimentar de uma forma, de sentar de uma forma. De tomar espaço no mundo, né? Então eu acho que a sapatão e o sapatão é essa coisa que toma, ou essa pessoa, esse sujeito, que toma espaço no mundo, mesmo que não fosse permitido antes tomar esse espaço. E aí eu acho que isso tem a ver com a maneira de ser, a maneira de falar. A maneira de tomar a palavra. Falar na sala de aula, sei lá. Sabe? Falar onde não era pra falar e sentar onde não era pra sentar. E vestir a roupa que não era pra vestir também, mas não só. (Gluck)

Em vista disso, Gluck localiza sua existência sapatão dentro da não-binariedade, pontuando que a palavra sapatão não precisa ser firmada como uma identidade: “*eu acho que é bom que haja algum tipo de fluidez ou de fluxo. Toda identidade no final vira um limite, né? Então, acho que é mais uma experiência, que pode ir e vir.*”

A compreensão de Gluck dialoga diretamente com as observações de Julia sobre o perigo da cristalização da identidade. Mais do que uma cristalização, Gluck nomeou esse processo enquanto uma canonização, citando a pensadora lésbica argentina Val Flores: “Não fazer cânone para a dissidência” (FLORES, 2022, p. 8). Canonizar a dissidência seria santificá-la, transformando-a em uma espécie de religião com dogmas a serem seguidos e supervisionados. Assim sendo, me parece que tanto Julia quanto Gluck mobilizam um certo *devoir lésbico/sapatão*, entendendo a lesbianidade como um eterno processo de vir-a-ser.

Em consonância, Gluck também localiza a lesbianidade fora da cisgeneridade, concordando com a afirmação de Wittig (2022) de que as lésbicas não são mulheres.

Eu acho valioso pensar que a cisgeneridade não faz um binômio, parzinho binário e antagônico com a transgeneridade, não é só cis-trans, não pode ser só isso, porque senão você tá restituindo um, né... E é legal esse negócio das não-binariedades, né? É um guarda-chuva interessante. Que eu acho que a sapatona que se identifica com ser mulher, né, não com ser mulher exatamente, mas com essa feminilidade e tal pode participar também, né? Acho que também tá aí. (Gluck)

A colocação de Gluck dialoga em grande parte com um dos motivadores desta pesquisa, que partiu também de uma reflexão sobre onde a lesbianidade se posicionaria em relação à

dicotomia cisgeneridade-transgeneridade. Da mesma forma que a recusa da categoria mulher e da feminilidade não significa colocar-se dentro da categoria homem, situar as lésbicas fora da cisgeneridade não é o mesmo que afirmá-las identitariamente enquanto pessoas trans. Não se trata aqui de uma identificação com a transgeneridade, mas da assunção de que há uma dissidência de gênero na experiência lésbica, sobretudo a *desfem*, que não pode ser ignorada, e que se conecta em muitos lugares com as experiências trans.

Uma vez que a cisgeneridade é definida como a condição de identificação com o gênero imposto, e levando-se em conta que o gênero carrega uma série de significantes de feminilidade e masculinidade, me parece injusto, ou incongruente, classificar as lésbicas dentro dessa concepção. Citando mais uma vez Wittig, “a recusa de se tornar (ou permanecer) heterossexual sempre significou uma recusa de se tornar um homem ou uma mulher, conscientemente ou não” (WITTIG, 2022, p. 46).

Importante destacar, contudo, que esta é apenas uma das muitas leituras possíveis da lesbianidade, que não fará sentido para todas as lésbicas, pois, conforme discutido ao longo de todo o trabalho, categorias sexuais não são grupos coesos e uniformes. Enquanto Ana destacou os perigos de um certo esvaziamento da lesbianidade a partir da ampliação de sua definição, entendendo que isso pode acarretar uma descaracterização dessa vivência, podendo até mesmo contribuir para sua invisibilidade, Gluck e Julia ressaltaram os perigos de uma determinada cristalização e canonização da identidade lésbica, que pode acabar por torná-la inalterável e dogmática.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objeto de estudo a lesbianidade *desfem*, e se propôs a investigar como as dimensões subjetivas desta experiência são construídas dentro de uma sociedade cisheteronormativa, usando como instrumentos de pesquisa os relatos de três corpos que ocupam a posição sapatão no mundo e os diálogos com estudos de gênero e sexualidade. A partir das discussões trazidas, algumas considerações podem ser traçadas.

Antes de mais nada, é importante apontar algumas limitações dessa análise. Em primeiro lugar, como já mencionado, essa foi uma pesquisa composta tanto em termos de autoria quanto de entrevista por pessoas brancas, sudestinas, e de classe média-alta, e por tal razão suas experiências são atravessadas diretamente por esses marcadores (de raça, classe e território). Lésbicas negras de baixa renda passam por violências lesbofóbicas específicas que não podem ser dissociadas de sua cor e sua classe social, e a posição de subalternidade destas lésbicas é potencializada por estes recortes. Sabemos que são as lésbicas *desfem* pretas e periféricas as mais invisibilizadas, violentadas e excluídas dentro de uma sociedade cisheteronormativa, branca e capitalista.

Em segundo lugar, sendo este um trabalho de conclusão de curso, o tempo fornecido para a realização desta pesquisa também constituiu um fator de limitação, sobretudo para a análise das entrevistas. As vivências das pessoas entrevistadas não se esgotam nos três núcleos de significação aqui expressos, uma vez que há inúmeras contribuições que Ana, Gluck e Julia trouxeram que, infelizmente, não pude estruturar em outros núcleos neste trabalho por uma impossibilidade temporal, mas que constituem dados de valor inestimável para a construção de saberes lésbicos.

Por último, é importante ressaltar que apesar de nesta pesquisa estarmos discutindo exclusivamente a desfeminilidade, não podemos, neste percurso, cair em uma estigmatização das lésbicas que reproduzem feminilidade. Assim como a performance *desfem* não deve ser generalizada e estereotipada, a performance de lésbicas *fem* também não o deve. A vivência destas possui singularidades que não foram analisadas no presente trabalho.

Dando sequência às considerações finais, podemos fazer alguns apontamentos sobre a relação entre os dados empíricos e as construções teóricas apresentadas. As entrevistas realizadas evidenciaram que a constituição de um corpo sapatão é um processo complexo, muitas vezes solitário, e que é atravessado por diferentes dispositivos que auxiliam neste movimento — como espaços de experimentação (festas, brincadeiras); coletivos de militância;

teorias acadêmicas; e afetos. O escape à cisheteronormatividade e a performance da desfeminilidade implicam necessariamente em experiências de preconceito, estigmatização e violência, que vão desde situações discretas e indiretas, como um olhar de reprovação no transporte público, até as mais agressivas, como espancamentos e “estupro curativos” (MUTHIEN, 2020).

Um corpo *desfem* é um corpo visível e invisível: está a todo momento sendo observado pelos olhos da norma, a qual analisa, pune e corrige para que a feminilidade seja restituída; simultaneamente, é também um corpo que não é visto, valorizado ou reconhecido, sendo entendido enquanto uma existência estranha e abjeta.

O título deste trabalho, “Estes sapatos são grandes demais para um armário”, nasce justamente da compreensão trazida pelas entrevistas de que a experiência lésbica *desfem* é inocultável, não sendo possível escondê-la. A sapatão *desfem* não pode “ficar dentro do armário”, pois, desde o momento em que se assume a desfeminilidade, o próprio corpo, através de vestimentas, comportamentos e posicionamentos políticos, carrega em si a subversão. A desfeminilidade denuncia a sexualidade, e a dissidência de gênero extrapola os limites do corpo, que se torna um território de disputa, estranhamento, nojo e desejo. Não existem armários para sapatonas *desfem*.

Como colocado por Dri Azevedo no prefácio à edição brasileira de *O pensamento hétero e outros ensaios* (WITTIG, 2022), as teorizações lésbicas partem do entendimento de que “a lésbica é uma via de rasura, fronteira, e que podemos pensar as lésbicas como muitas coisas que não são mulheres”. A existência lésbica é fronteira justamente por habitar este espaço de fronteira entre as categorias de sexo e seus pares binários (mulher/feminilidade; homem/masculinidade). A lésbica produz um terremoto sobre essa concepção dualista ao denunciar que a feminilidade nunca foi algo inato aos corpos ditos femininos, e que não performá-la não é o mesmo que, secretamente, “desejar ser um homem”.

A partir disso, podemos concluir algumas obviedades não tão óbvias, ou pelo menos insuficientemente consideradas quando estamos em campos identitários, e talvez a principal delas seja a de que a lesbianidade é múltipla. Cada vivência lésbica é única, e dentro dessa (não) identidade existem inúmeros pontos semelhantes e dissemelhantes que se espalham em infinitas direções, conectando-se em suas incongruências e formando uma imensa teia de significações e experiências lésbicas. Não existe apenas um jeito de ser lésbica, assim como não existe uma única maneira de ser *desfem*. A multiplicidade de vivências, concepções e pensamentos relacionados aos termos (lésbica, *desfem*, sapatão) mostram como essas categorias são, acima

de tudo, norteadores. São disparadores de imagens, sensações, e através destes disparadores buscamos posicionar nossa existência no mundo perante o outro.

O questionamento das categorias identitárias trazido pela seção 5.3 se mostrou um agenciador de mudanças importantes para Julia e Gluck, rumando a uma descristalização das próprias categorias, ao passo que, para Ana, esse mesmo questionamento corre o risco de esvaziá-las. Diante disso, me pergunto: é possível descristalizar sem esvaziar, ou não esvaziar sem cristalizar? Se toda descristalização comporta um esvaziamento, então como podemos preencher esse vazio dentro de uma ética sapatão, num movimento dialético de identificação e desidentificação?

Através das entrevistas, percebo que tais questionamentos não possuem o objetivo imediato de dar fim às nomeações, pois sabemos (e não podemos esquecer) a importância de dizer essas palavras com todas as letras, se afirmando enquanto *lésbica/sapatão/desfem* precisamente pelo fato desses serem termos historicamente invisibilizados, estigmatizados e patologizados. O horizonte dos questionamentos identitários talvez seja, então, dar novos significados, reformulando interpretações limitantes, compreendendo assim que as identidades podem atuar enquanto estratégias, e não essências (REA; AMANCIO, 2018).

E por fim, apesar de suas diferentes concepções, as três pessoas entrevistadas também partem de um mesmo entendimento: ser *lésbica* está muito além de uma mera sexualidade. As contradições presentes nas entrevistas mostram precisamente a riqueza da vivência *lésbica* e me fizeram pensar que habitar o mundo enquanto um/a/e *sapatão* é necessariamente se posicionar politicamente contra a *cisheteronorma* e suas compulsoriedades, mesmo que para isso tenhamos que sofrer inúmeras violências, estigmatizações e tentativas de aniquilamento.

Sapatão é um nome que não define nossas vidas, mas que nos situa politicamente. Não descreve com quem trepamos, mas nos posiciona na cena pública para denunciar que nossos corpos são um campo de batalha das normas, das instituições e das forças repressivas do Estado, das igrejas, da mídia e do mercado, que pretendem controlar nossos desejos e nos dizem como devemos usar nossos corpos em seu benefício. (FLORES, 2022, p. 7)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, W. M. J; OZELLA, S. Núcleos de significação como instrumento para a apreensão da constituição dos sentidos. **Psicologia, Ciência e Profissão**, Brasília, v. 26, n. 2, p. 222-245, jun. 2006.

AGUIAR, W. M. J; OZELLA, S. Apreensão dos sentidos: aprimorando a proposta dos núcleos de significação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 94, n. 236, p. 299-322, jan/abr. 2013.

ARBEX, D. **Holocausto Brasileiro: Genocídio: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil**. Belo Horizonte: Geração Editorial, 2013.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EMPRESAS DE PESQUISA. **Critério de Classificação Econômica Brasil**. São Paulo: ABEP, 2021. Disponível em: <<https://www.abep.org/criterio-brasil>>. Acesso em: 27 de mar. de 2023.

BARBOSA, C. P; GUERIM, L. D. Múltiplas construções da identidade lésbica: uma análise das narrativas teóricas de formação da subjetividade. **Revista Ártemis**, João Pessoa, vol. XXX, n. 1; jul-dez, p. 422-437, 2020.

BERTHO, H. **Sapatão não-binários: não é só sobre amar mulheres**. Revista AzMina, 2021. Disponível em <<https://azmina.com.br/reportagens/sapatao-nao-binaries-nao-e-so-sobre-amar-mulheres/>>. Acesso em: 20 de jun. de 2022.

BLACK, A. M. **Perverting the Diagnosis: The Lesbian and the Scientific Basis of Stigma**. Historical Reflections / Réflexions Historiques, vol. 20, n. 2, 1994, pp. 201–16. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/41298994>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BOCK, A. M. B; GONÇALVES, M. G. M. Indivíduo-sociedade: uma relação importante na psicologia social. In: BOCK, A. M. B. **A perspectiva sócio-histórica na formação em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2003, p. 41-99.

BORGES, L. S. Feminismos, teoria queer e psicologia social crítica: (re)contando histórias... **Psicologia & Sociedade**, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 280-289, 2014.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 21. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

BRANDÃO, S. Teorias lésbicas contemporâneas e a arte como ativismo e potência de resistência e visibilidade. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 4, n. 2, Abr./Jun. 2018. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 19 setembro 2022.

BRASIL DE FATO. **Plenária online apresenta projeto de lei projeto contra o lesbocídio no Rio**. Chamado de “Lei Luana Barbosa”, o PL de autoria da deputada Monica Francisco (Psol) ainda não tem data para votação. Disponível em: <<https://www.brasildefatorj.com.br/2021/06/25/plenaria-online-apresenta-projeto-de-lei-projeto-contra-o-lesbocidio-no-rio>>. Acesso em: 02 mai. 2023.

CAMBRIDGE ACADEMIC CONTENT DICTIONARY. “**Tomboy**” definition. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. Disponível em <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/tomboy>>. Acesso em: 07 jun. 2023.

CARDOSO, B. '**Quem é o homem da relação?**' Como a heteronormatividade prejudica casais lésbicos. Blog Telas por Elas, 2020. Disponível em <<https://www.telasporelas.com/post/quem-%C3%A9-o-homem-da-rela%C3%A7%C3%A3o-como-a-heteronormatividade-prejudica-casais-1%C3%A9sbicos>>. Acesso em: 19 setembro 2022.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIAMPA, A. C. Identidade. In: CODO, W.; LANE, S. T. M. (Orgs). **Psicologia Social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 58-75.

CIPRIANO, K; CYRINO, R; SANTIAGO, M. **Um feminismo radical é necessariamente um feminismo materialista?** Londrina: Anais do V Simpósio Gêneros e Políticas Públicas, v. 5 n. 1, 2018. Disponível em <<http://anais.uel.br/portal/index.php/SGPP/article/view/984>>. Acesso em: 05 jun. 2023.

COHEN, C. J. “Punks, bulldaggers, and welfare queens: the radical potential of queer politics?” **GLQ - A Journal of Lesbian & Gay Studies**, v. 3., p. 437-465, 1997.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Resolução CFP N° 001/99**. Brasília, 1999.

CORDEIRO, M. P; SPINK, M. J. P. Apontamentos sobre a História da Psicologia Social no Brasil. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, 2018.

COSTA, A. M; TEIXEIRA, J. A. L; DIAS E. G. **Reflexão do método qualitativo como possibilidade de pesquisa científica**. 2018. Disponível em <<https://www.utic.edu.py/repositorio/COLOQUIOS-SIMPOSIOS/SIMPOSIOS/II%20Simposio%20Internacional%20De%20Investigaci%C3%B3n%20Cient%C3%ADfica%20En%20La%20Educaci%C3%B3n%202018/3.%20Aline%20Marques%20da%20Costa%20%20y%20otros%20TC.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2022.

DE PONTES, J. C.; DA SILVA, C. G. Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans. **Revista Periódicus**, Salvador/BA, v. 1, n. 8, p. 396-417, 2018. Disponível em <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/23211>>. Acesso em: 12 jun. 2023>. Acesso em: 10 mar. 2023.

DESFEMINILIZEI. **Marta Supernova e Bruna Linzmeyer recebem comentários racistas e lesbofóbicos no Twitter**. 18 abr. 2023. Instagram: @desfeminilizei_. Disponível em <<https://www.instagram.com/p/CrMc1xcP2N8/>>. Acesso em: 20 abr. 2023.

ELOISE, M. **Gold star lesbian: What's the deal with the term 'gold star lesbian'?** Revista Cosmopolitan, Londres, 26 jan. 2021. Disponível em <<https://www.cosmopolitan.com/uk/love-sex/relationships/a35275302/gold-star-lesbian/>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

FALQUET, J. **Breve resenha de algumas teorias lésbicas**. Buenos Aires: Herética, 2013. Disponível em <<https://apoiamutua.milharal.org/files/2014/04/breve-resenha-teorias-lesbicas.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2022.

FAVERO, S. **Psicologia Suja**. Salvador, BA: Devires, 2022.

FIRMINO et al. **O que faz o caso Luana Barbosa tão assustador?** Le Monde Diplomatique Brasil, 2022. Disponível em <<https://diplomatique.org.br/o-que-faz-o-caso-luana-barbosa-tao-assustador/>>. Acesso em: 02 jul. 2023.

FLORES, V. **A intimidade do procedimento**: Escrita, lesbiana, sul como práticas de si. Greta Edições, 2022.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (Originalmente publicado em 1905). In: STRACHEY, J. (Ed.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 7)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. p. 119-231

FREUD, S. A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher (Originalmente publicado em 1920). In: STRACHEY, J. (Ed.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (Vol. 18)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. p. 157-183.

GONÇALVES, J. A; CARVALHO, A. R. R. F. Lesbianidade e Psicologia na Contemporaneidade: uma revisão sistemática. **Revista Gênero**, Niterói/RJ, v. 20, n. 1, p. 135-156, 2019.

GROSSI, M. P. O Pensamento de Monique Wittig. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 83–90, 2018. DOI: 10.9771/cgd.v4i2.25050. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/25050>. Acesso em: 15 mai. 2023.

HALBERSTAM, J. **Female Masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAURETIS, T. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 121-155.

MARQUES, A. M; OLIVEIRA, J. M; NOGUEIRA, C. A população lésbica em estudos da saúde: contributos para uma reflexão crítica. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 7, p. 2037-2047, maio de 2013. Disponível em <<http://cienciaesaudecoletiva.com.br/artigos/a-populacao-lesbica-em-estudos-da-saude-contributos-para-uma-reflexao-critica/10186?id=10186>>.

MARQUES, A. A. M. **Influenciadora fala das dores e delícias de ser uma lésbica desfeminizada**. Portal UOL, 2021. Disponível em <<https://www.uol.com.br/universa/colunas/morango/2021/10/20/eu-tambem-quero-sentir-prazer-e-ter-o-meu-corpo-desejado.htm>>. Acesso em: 19 setembro 2022.

MIRANDA, S. F. Identidade sob a perspectiva da psicologia social crítica: revisitando os caminhos da edificação de uma teoria. **Revista de Psicologia**, Fortaleza, v. 5, n. 2, p. 124-137, 2014.

MONTEIRO, M. **Em nossa cidade amarelinha era sapata**. São Paulo: Patuá, 2019.

MORAIS, P. L. P.; CAMARGO, F. P. “O meu estranho mundo secreto”: identidade lésbica e homoerotismo em *Eu sou uma lésbica*, de Cassandra Rios. **Raído**, Dourados/MS, v. 14, n. 35, p. 102-118, 2020. DOI: 10.30612/raido.v14i35.11362. Disponível em <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/view/11362>>. Acesso em 09 de jun. de 2022.

MUNT, S. R.; SMITH, C. **Butch/Femme: Inside Lesbian Gender**. London: Cassell, 1998.

MUTHIEN, B. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 73-81.

PASTANA, C. P.; KLIPAN, M. L. A Homossexualidade Feminina na Teoria Freudiana: Correlações com a Feminilidade. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, v. 21, n. 1, e10926, 2021. Disponível em <<http://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i1.e10926>>. Acesso em: 17 set. 2022.

PRECIADO, P. B. **Manifesto contrassexual**. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.

REA, C. A.; AMANCIO, I. M. S. **Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 55, p. 1-38, 2018.

RICH, A. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica** (Originalmente publicado em 1980). Bagoas, Natal, v. 4, n. 5, p. 17-44, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>>. Acesso em: 03 out. 2022.

RICH, A. **On lies, secrets, and silence: selected prose, 1966-1978**. New York: Norton, 1979.

ROSA, E. B. do P. R. **Cisheteronormatividade como instituição total**. Cadernos PET de Filosofia, Curitiba, v. 18, n. 2, p. 59-103, agosto 2020. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/68171/41349#>>. Acesso em: 15 março 2023.

RUBIN, G. **O tráfego de mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo**. Recife: SOS Corpo, 1993. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1919>>. Acesso em: 03 out. 2022.

RUBIN, G. Of catamites and kings: reflections on butch, gender, and boundaries. In: NESTLE, J. (Org.). **The persistent desire: a femme-butch reader**. Boston, EUA: Alyson Publications, 1992. p. 466-482.

SILVA, E. **‘Sou sapatão e não um mesclado de estereótipos’**. 2017. Disponível em <<https://azmina.com.br/colunas/o-que-e-ser-sapatao-e-o-que-e- apenas-estereotipo/>>. Acesso em: 20 junho 2022.

SOARES, G. S. **Sapatos tem sexo? Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil**. 2016. 280f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre

Mulheres, Gênero e Feminismos) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2016.

SOUZA, J. S. **Tecendo identidades nas fronteiras:** o vestir em narrativas de mulheres bissexuais. 2021. 158f. Tese (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2021.

WITTIG, M. **O Corpo Lésbico.** Tradução de Daniel Lühmann. Revisão de Rachel Gontijo Araujo. São Paulo: A Bolha, 2019.

WITTIG, M. **O pensamento hétero e outros ensaios.** Tradução de M. M. Galvão. São Paulo: Autêntica, 2022.

APÊNDICE A: FORMULÁRIO SOCIOECONÔMICO

Para a realização da pesquisa, peço que as pessoas interessadas em serem entrevistadas preencham os dados abaixo. Importante ressaltar que estas respostas não serão identificadas na pesquisa, assim como o nome das/es participantes, que será alterado para preservar o sigilo. A coleta destas informações tem como único objetivo situar a vivência das pessoas entrevistadas quanto aos recortes de classe, raça e gênero.

1. Seu nome:
2. Sua idade:
3. Do ponto de vista étnico-racial, como você se identifica?
4. Você possui uma identidade de gênero? Se sim, qual?
5. No domicílio onde você mora há:
 - a. Quantidade de automóveis de passeio exclusivamente para uso particular
 - b. Quantidade de empregados mensalistas, considerando apenas os que trabalham pelo menos cinco dias por semana
 - c. Quantidade de máquinas de lavar roupa, excluindo tanquinho
 - d. Quantidade de banheiros
 - e. DVD, incluindo qualquer dispositivo que leia DVD e desconsiderando DVD de automóvel
 - f. Quantidade de geladeiras
 - g. Quantidade de freezers independentes ou parte da geladeira duplex
 - h. Quantidade de microcomputadores, considerando computadores de mesa, laptops, notebooks e netbooks e desconsiderando tablets, palms ou smartphones
 - i. Quantidade de lavadora de louças
 - j. Quantidade de fornos de micro-ondas
 - k. Quantidade de motocicletas, desconsiderando as usadas exclusivamente para uso profissional
 - l. Quantidade de máquinas secadoras de roupas, considerando lava e seca
6. A água utilizada neste domicílio é proveniente de:
 - a. Rede geral de distribuição
 - b. Poço ou nascente
 - c. Outro meio
7. Considerando o trecho da rua do seu domicílio, você diria que a rua é:
 - a. Asfaltada/Pavimentada
 - b. Terra/Cascalho

APÊNDICE B: PERGUNTAS DISPARADORAS

Observação: estas perguntas compuseram um material de auxílio, e não um questionário obrigatório, uma vez que eram entrevistas semiestruturadas. Por tal razão, não necessariamente se fez o uso de todas as perguntas para cada pessoa entrevistada, e tomou-se o cuidado de utilizar no máximo 4 perguntas para cada entrevistade.

1. Me conte um pouco sobre você.
2. Como você define a sua sexualidade? E a sua vivência de gênero?
3. O que significa para você ser [palavras utilizadas pela pessoa para definir sua sexualidade e gênero]? E a palavra desfem, o que significa?
4. Como você enxerga a construção da sua vivência desfem?
5. Na sua opinião, que estereótipos estão ligados a pessoas desfem?
6. Como é a convivência com lésbicas que performam feminilidade?
7. Você convive com outras lésbicas desfem?
8. Você já vivenciou alguma situação de preconceito por não performar feminilidade?
9. Como é circular na cidade sendo um corpo desfem?
10. A sua lesbianidade está ligada à sua vivência de gênero?