



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

JAMYLE MARIA DE SOUSA GONZAGA

**NARRATIVAS SOBRE LESBIANIDADES SOB UMA PERSPECTIVA
INTERSECCIONAL: UM ESTUDO COM JOVENS LÉSBICAS DAS PERIFERIAS
DE FORTALEZA-CE**

**FORTALEZA
2024**

JAMYLE MARIA DE SOUSA GONZAGA

**NARRATIVAS SOBRE LESBIANIDADES SOB UMA PERSPECTIVA
INTERSECCIONAL: UM ESTUDO COM JOVENS LÉSBICAS DAS PERIFERIAS DE
FORTALEZA-CE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia, da Universidade Federal do Ceará, como parte parcial para a conclusão do curso de Mestrado em Psicologia.

Área de concentração: Ciências Humanas

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros

**FORTALEZA
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- G65n Gonzaga, Jamyle Maria de Sousa.
Narrativas sobre lesbianidades sob uma perspectiva intersseccional : um estudo com jovens lésbicas das periferias de Fortaleza-CE / Jamyle Maria de Sousa Gonzaga. – 2024.
255 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros.
1. lesbianidades. 2. lesbofobias.. 3. resistência. 4. psicologia. I. Título.

CDD 150

JAMYLE MARIA DE SOUSA GONZAGA

NARRATIVAS SOBRE LESBIANIDADES SOB UMA PERSPECTIVA INTERSECCIONAL:
UM ESTUDO COM JOVENS LÉSBICAS DAS PERIFERIAS DE FORTALEZA-CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia, do Departamento de Psicologia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Ciências Humanas

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e Vulnerabilidades Sociais.

Aprovada em: 06/02/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Cândida Maria Bezerra Dantas

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Prof. Dra. Bruna Andrade Irineu

Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)

À minha mãe, Neuma, por acreditar na educação revolucionária como um meio de transformação social.

Agradecimentos

À minha mãe por garantir minha educação compreendendo que é a principal forma de transformação social. Gratidão por todo o esforço de uma vida para me permitir acessar espaços que a ela não foram garantidos. Sou também muito grata pelo seu acolhimento e respeito a minha lesbianidade, muito do que sou é graças a ela e tem muito dela nesta escrita. À minha irmã por ter aberto caminhos, acessando a universidade, me permitindo sonhar com uma realidade diferente. Às minhas tias, Zilma, Ilma e Dilma por todo o amor e cuidado de uma vida, que de formas diferentes, contribuíram com minha educação.

À Nadja, minha esposa e companheira, que esteve comigo ao longo desses dois anos de mestrado. Foi quem esteve ao meu lado nas angústias de uma produção acadêmica que tanto se cruza a minha experiência pessoal. Foi escuta, apoio, cuidado e fortalecimento. Uma paixão que nutro desde a primeira vez que a vi e um amor seguro que me tira o medo e me abre para a vida.

Às participantes da pesquisa, Beth, Safo, Géssica e Gisele, por toparem construir este estudo comigo de forma tão aberta e comprometida. Que nossa re-existência seja coletiva. À todas as lésbicas que cruzaram meu caminhar e me deram forças para afirmar minha lesbianidade. À todas as lésbicas que não tiveram tempo de envelhecer com sua lesbianidade, sendo vítimas de lesbocídio, citando simbolicamente Luana Barbosa, Ana Carolina Campêlo e Neiva Suelen.

Às minhas amigas Suzana e Carla que são apoio e acolhimento, sendo respiro em momentos de agonia. À Lane, pelo cuidado, escuta e aconchego. À Sara Farias, amiga da graduação que sempre acreditou na minha capacidade profissional. À Ingrid, que é uma inspiração de pesquisadora para mim, a quem tive o prazer de trabalhar junto e aprender muito.

Ao Vieses, laboratório que tive a sorte de fazer parte durante o mestrado, me permitindo ter uma experiência única na academia, sendo um espaço de construção de uma educação revolucionária. Ao prof. Dr. João Paulo Barros, pela parceria e pelo cuidado durante o mestrado.

Obrigada por todas as contribuições na minha formação de pesquisadora. À Larissa Nunes e Alana Veras (Flor) por, de modo tão comprometido, terem me ajudado na busca por participantes para a pesquisa.

Resumo

As experiências lésbicas são historicamente invisibilizadas, tanto no cotidiano quanto no que se refere às produções científicas. Essa invisibilização é intensificada à medida que outros marcadores sociais se interseccionam, sendo as lésbicas negras e periféricas as mais atingidas, inclusive, por lesbofobias. Em 2022 foi lançada a primeira etapa do I LesboCenso Nacional, que apresentou resultados acerca de autoidentificação, trabalho, saúde, família, redes e violências. Ao que se refere ao último eixo, 78,61% participantes do censo afirmaram que já sofreram lesbofobia. Além disso, de acordo do Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 a 2017, há uma crescente taxa dessa violência no Brasil entre os referidos anos, sendo as lésbicas entre 19 e 29 anos de idade (74%), nordestinas (26%) e não-feminizadas (55%) as mais atingidas. Diante disso, esta investigação pretende produzir análises guiadas pela seguinte questão-problema: Que narrativas sobre experiências de lesbianidades são produzidas por jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza?. Como objetivo geral, a pesquisa se propôs a analisar, sob um prisma interseccional, as experiências de lesbianidades de jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza, a partir de suas narrativas acerca de suas trajetórias de vida. Tal objetivo se desdobra nos seguintes objetivos específicos: conhecer como marcadores de gênero, sexualidade, raça e classe se interseccionam nas trajetórias de vida de jovens lésbicas inseridas em periferias de Fortaleza; problematizar como as lesbofobias se expressam nas trajetórias de jovens lésbicas inseridas em periferias e suas intersecções com opressões raciais e de classe; e identificar que práticas de re-existência frente às lesbofobias têm sido produzidas por jovens lésbicas de periferias de Fortaleza. Para tanto, o delineamento metodológico da pesquisa assumiu uma perspectiva qualitativa, aliada às perspectivas feministas subalternas, que articulam gênero a outros marcadores sociais. A epistemologia feminista utilizada nesta pesquisa é a lesbofeminista negra, que é de(s)colonial e utiliza a interseccionalidade como um método, propondo-se a pensar as singularidades das existências lésbicas, a partir, sobretudo, de mulheres, negras e não heterossexuais. Foram realizadas entrevistas narrativas autobiográficas com 4 jovens lésbicas e

moradoras de periferias de Fortaleza. Os resultados apontam para: a heterossexualidade compulsória é a condição comum nas experiências lésbicas de jovens de periferias de Fortaleza; os marcadores sociais de gênero, sexualidade, raça e classe atuam de modo indissociável, produzindo diferentes experiências lésbicas à medida que se interseccionam; sapatão é a materialidade da intersecção do gênero, sexualidade, raça e classe; e a raça é a espinha dorsal da intersecção do gênero, sexualidade, raça e classe. Foi evidenciado que as experiências lésbicas são atravessadas por diversas formas de lesbofobias, sendo discutida a lesbofobia familiar, lesbofobia e fundamentalismo religioso, violência sexual corretiva como uma forma de lesbofobia, lesbofobia no mercado de trabalho, lesbofobia no território e lesbofobia cometida por desconhecidos, denotando que não há espaços seguros para as lésbicas, sendo essas violências intensificada a medida que os marcadores sociais e dispositivos se interseccionam. Por fim, são pontuadas as resistências e re-existências estabelecidas pelas participantes frente às lesbofobias.

Palavras-chave: lesbianidades. lesbofobias. resistência. psicologia.

Abstract

Lesbian experiences have historically been made invisible, both in everyday life and in relation to scientific productions. This invisibilization is intensified as other social markers intersect, with black and peripheral lesbians being the most affected, including by lesbophobia. In 2022, the first stage of the 1st National LesboCenso was launched, which presented results on self-identification, work, health, family, networks and violence. Regarding the last axis, 78.61% of the census participants stated that they had already suffered lesbophobia. Furthermore, according to the Dossier on Lesbocide in Brazil: from 2014 to 2017, there was an increasing rate of this violence in Brazil between those years, with lesbians between 19 and 29 years of age (74%), northeasterners (26%) and non-feminized (55%) were the most affected. Given this, this investigation intends to produce analyzes guided by the following problem question: What narratives about lesbian experiences are produced by young lesbians living on the outskirts of Fortaleza? As a general objective, the research proposed to analyze, from an intersectional perspective, the lesbian experiences of young lesbians living on the outskirts of Fortaleza, based on their narratives about their life trajectories. This objective unfolds into the following specific objectives: to understand how markers of gender, sexuality, race and class intersect in the life trajectories of young lesbians living in the outskirts of Fortaleza; problematize how lesbophobia is expressed in the trajectories of young lesbians living in peripheral areas and their intersections with racial and class oppression; and identify which practices of re-existence in the face of lesbophobia have been produced by young lesbians from the outskirts of Fortaleza. To this end, the methodological design of the research assumed a qualitative perspective, combined with subaltern feminist perspectives, which articulate gender with other social markers. The feminist epistemology used in this research is black lesbofeminist, which is de(s)colonial and uses intersectionality as a method, proposing to think about the singularities of lesbian existences, starting, above all, from women, black and non-heterosexual. Autobiographical narrative interviews were carried out with 4 young lesbians living on the outskirts of Fortaleza. The results point to: compulsory heterosexuality is the common condition in the lesbian experiences of young people from the outskirts of Fortaleza; the social markers of gender, sexuality, race and class act inseparably, producing different lesbian experiences as they intersect; dyke is the materiality of the intersection of gender, sexuality, race and class; and race is the backbone of the intersection of gender, sexuality, race, and class. It was evidenced that lesbian experiences are crossed by different forms of lesbophobia, discussing family lesbophobia, lesbophobia and religious fundamentalism, corrective sexual violence as a form of lesbophobia, lesbophobia in the job market, lesbophobia in the territory and lesbophobia committed by strangers, denoting that there are no safe spaces for lesbians, with this violence intensifying as social markers and devices intersect. Finally, the resistance and re-existence established by the participants in the face of lesbophobia are highlighted.

Keywords: lesbianities. lesbophobias. resistance. psychology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Fortaleza

67

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Participantes da pesquisa

54

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEDECA Ceará: Centro de Defesa da Criança e do Adolescente do Ceará

TCC: Trabalho de Conclusão de curso

UFC: Universidade Federal do Ceará

VIESES: Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação

SUMÁRIO

1 Introdução	16
2 Delineamento teórico-metodológico	35
2.1 Política de pesquisa aliançada a uma epistemologia lesbofeminista	35
2.2 Entrevista narrativa como estratégia metodológica para escuta de experiências de lesbianidades	49
2.3 Participantes do estudo	51
2.4 Território das participantes	65
2.5 Análise Episódica	68
2.6 Procedimentos éticos	68
3. Lesbianidades a partir da perspectiva interseccional	69
3.1 Heterossexualidade compulsória: condição comum às lesbianidades	72
3.2 Diferentes experiências lésbicas a partir da intersecção dos marcadores sociais	83
3.3 Sapatão como materialidade da intersecção de gênero, sexualidade, raça, classe.	99
3.4 Branquitudes e Lesbianidades	110
4. Lesbofobia: punição à desobediência à cisheteronorma	124
4.1 Lesbofobia familiar	129
4.2 Lesbofobias e fundamentalismo religioso	151
4.3 Lesbofobias no ambiente de trabalho	155
4.4 Violência sexual corretiva	162
4.5 Lesbofobias no território	166
4.6 Lesbofobia cometida por desconhecidos	177
4.7 Lesbofobia e a intersecção com a raça, performatividade de gênero e classe	180
4.8 Lesbofobias como expressão do necrobiopoder	188
5. Práticas de resistência e re-existência frente às lesbofobias produzidas pelas jovens lésbicas	199
5.1 <i>Continuum Lésbico</i> : o fortalecimento mútuo entre mulheres como estratégias de re-existência lésbica	204
5.2 Redistribuição da violência como re-existência à lesbofobia	213
5.3 Corpo- quilombo-sapatão: Re-existência a partir da performatividade de gênero da feminilidade não-hegemônica	218
5.4 A educação como estratégia de resistência às lesbofobias	221
5.5 Erguer a voz como uma resistência a lesbofobia	226
6. Considerações finais	230
Referências	236

1 Introdução

Com essa pesquisa pretendo analisar, sob um prisma interseccional, experiências de lesbianidades de jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza. Antes de adentrarmos a problemática, destaco a importância de trazer de qual lugar eu escrevo esta pesquisa. De acordo com Patrícia Hill Collins (2017), situar o “lugar de fala” possibilita pensar as singularidades das condições sociais que produzem as relações de poder entre diferentes grupos. Grada Kilomba (2019) afirma que escrever é um ato político, é um ato de tornar-se, pois ao escrever se torna narradora e escritora da própria história. A partir dessas reflexões, elaborei que eu, enquanto uma mulher sapatão, jovem, branca e moradora de uma comunidade, ao pretender analisar narrativas de lésbicas jovens e moradoras de periferias, não poderia apartar minhas experiências das experiências das mulheres que pretendo pesquisar com.

Nomeio-me “sapatão”, como uma resistência política ao me apropriar de um termo historicamente utilizado com o objetivo de marginalizar e inferiorizar a existência de mulheres que se relacionam apenas com mulheres. Como aponta Paul Preciado:

As identificações negativas como “sapatas” ou “bichas” são transformadas em possíveis lugares de produção de identidades resistentes à normalização, atentas ao poder totalizante dos apelos à “universalização” (PAUL PRECIADO, 2003, p. 7).

Entendi-me como uma mulher sapatão quando tinha por volta dos 19 anos de idade. Esse entendimento foi e permanece sendo uma construção, iniciando na inadequação que sentia em relação às minhas amigas no início da adolescência, e permanecendo até os dias atuais. Acredito que será contínuo enquanto eu estiver

neste mundo. A continuidade na construção da minha existência como uma sapatão se dá pela necessidade constante de reinventar minha existência, já que a minha identidade sapatão tende a ser apagada, por meio da deslegitimação da minha orientação sexual, invisibilização das minhas vivências, violações dos meus direitos e demais violências cotidianas.

Essa invisibilização da existência lésbica foi percebida por mim tanto na falta de representações na mídia e nos ambientes que eu estava inserida, quanto na escassez das vivências lésbicas nos conteúdos que eu estudava nas disciplinas do curso de Psicologia que cursei na Universidade Estadual do Ceará, entre 2016 e 2020. Sentia-me constantemente angustiada ao ver que aquele curso não daria conta de me preparar para realizar atendimentos e acolhimento a mulheres lésbicas, uma vez que não considerava suas existências, portanto não pensava acerca das especificidades de suas demandas. Tais percepções encontram explicações em estudos como os de Anderson Guimarães e Nancy Vieira (2011), que afirmam que o Brasil é um país onde pouco se publica, se lê e se estuda sobre lesbianidade. Luiz Mott (1987) aponta que a primeira publicação brasileira voltada a pensar a “homossexualidade feminina” foi publicada em 1956, um livro de Iracy Doyle, chamado *Contribuição ao Estudo da Homossexualidade Feminina*. Zuleide Paiva (2016), em sua tese *Sapatão Não é Bagunça*, traz que:

Em 1987 e 1989, respectivamente, foram publicados *O Lesbianismo no Brasil*, de Luiz Mott, e *O discurso da homossexualidade feminina*, de Denise Portinari, ambos com edição esgotada. Em 2000, foi publicada a obra mais conhecida sobre o tema, *O que é lesbianismo*, de Tania Navarro Swain. Em 2013, foi publicado o livro *Muito Prazer: vozes da diversidade*, de Karla Lima, e em 2015, foi produzido o livro *Famílias homoafetivas: a*

insistência em ser feliz, de Lucia Loltran, que se encontra no prelo – Editora da UNEB (ZULEIDE PAIVA, 2016, P. 36).

A escassez de representações das existências lésbicas no curso de psicologia me trouxe angústias devido aos estudos tomarem como referências pessoas e configurações heterossexuais, e eu não me identificava com aquilo que me era imposto como base de formação profissional. Além disso, tal escassez abre lacunas no curso de psicologia, pois não forma profissionais para o atendimento de pessoas não heterossexuais. A partir dessa angústia e para tentar minimizar essa lacuna em minha formação, iniciei por conta própria meus estudos na temática, e no meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) realizei uma pesquisa que apresentava como objetivo refletir como a produção científica brasileira tem debatido vivências de mulheres lésbicas no campo da Psicologia. A pesquisa apresentou como título *Vivências de Mulheres Lésbicas na Produção Científica em Psicologia: Revisão Sistemática sobre Estudos Brasileiros*.

Na pesquisa obtive como um dos resultados a invisibilidade das vivências lésbicas nos artigos científicos de psicologia no período dos anos de 2015-2020, uma vez que até mesmo os estudos que se propõem a falar sobre as vivências de pessoas LGBTQIAP+¹ limitam-se a analisar e refletir sobre as experiências de homens gays, nem sequer utilizando termos que se relacionam as lésbicas.

Além da academia, também são escassos os levantamentos de dados acerca das vivências lésbicas no Brasil, a partir disso, em 2022, foi construído por associações lésbicas o I LesboCenso Nacional, e consiste no primeiro mapeamento de vivências lésbicas e sapatão do país. O I LesboCenso afirma que são poucos os

¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Intersex, e demais orientações sexuais, identidade de gênero que não se submetem a cisheteronormatividade.

dados sistematizados acerca de vivências lésbicas no Brasil e que existe um apagamento histórico de questões relacionadas a saúde lésbica.

Em 2022, foi lançada a primeira etapa do referido censo, que apresentou resultados acerca de autoidentificação, trabalho, saúde, família, redes e violências. Ao que se refere ao último eixo, 78,61% participantes do censo afirmaram que já sofreram lesbofobia, que consiste em violências físicas, psicológicas e simbólicas contra as lésbicas devido a sua orientação sexual. Como principais expressões dessa violência foram destacadas o assédio moral, assédio sexual, violência psicológica, violência institucional e violência física. Entretanto, o censo não realizou uma análise de tais dados considerando marcadores sociais como raça, identidade de gênero e classe, que podem ser intensificadores de tais violências.

Destaca-se ainda os dados do Dossiê sobre Lesbocídio² no Brasil: de 2014 a 2017, que apontou uma crescente taxa dessa violência no Brasil entre os referidos anos, sendo as lésbicas entre 19 e 29 anos de idade (74%), nordestinas (26%) e não-feminizadas (55%) as mais atingidas (MILENA PERES *et al*, 2018). Em relação a raça, o Dossiê aponta que 57% das vítimas eram brancas e 42% eram negras, mas questiona esse dado ao pontuar que conforme pesquisas, a cada 23 minutos, uma pessoa jovem e negra é assassinada no Brasil, assim:

Com esse cenário, como é possível afirmar que lésbicas brancas morrem mais do que lésbicas negras? É muito provável que os números reais de mortes de lésbicas indígenas e negras seja superior ao número de mortes de lésbicas brancas, no entanto, de acordo com os registros feitos a partir de dados coletados da mídia brasileira, as notificações das mortes de lésbicas

² De acordo com o Dossiê, Lesbocídios são casos de assassinato de lésbicas devido a sua orientação social e casos de mulheres suicidadas, sendo seu adoecimento intensificado pelas violências que sofreu por ser uma mulher lésbica (PERES, M.C. et al, 2018).

brancas são superiores ao das lésbicas das demais raças/etnias (MILENA PERES *et al*, 2018, p.78).

Nesse sentido, a ausência de dados acerca da raça em algumas narrativas de casos de lesbocídio são expressões do racismo. Situação semelhante ocorre nos casos de feminicídio, em que há subnotificação de tais crimes em relação as mulheres negras, já que as autoridades associam aos corpos negros o homicídio doloso mais do que o feminicídio (FÓRUM BRASILEIRA DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2022).

Portanto, raciocínio semelhante podemos utilizar com os casos de lesbocídio, para justificar a escassez dos dados acerca da raça. É possível apontar que tal situação reflete o fato de que essas mulheres não são consideradas mulheres pelo Estado e pela sociedade. Dessa forma, não se considera a especificidade de tais crimes, conseqüentemente dificultando sua investigação, responsabilização dos culpados, bem como a criação de políticas públicas que visem a sua prevenção.

Em relação ao Ceará, em 2020, o portal G1 realizou o levantamento dos assassinatos de pessoas LGBT's no Ceará, e assinalou que 10 (dez) lésbicas foram assassinadas, sendo a faixa etária das vítimas entre 20 (vinte) e 29 (vinte e nove) anos de idade, mas ainda estão sendo investigados se foram casos de lesbofobia (G1, 2021). Pontua-se ainda que essas taxas podem ser maiores, considerando a subnotificação destes crimes, uma vez que as delegacias de polícia e o Instituto Médico Legal (IML) não costumam fazer o recorte da orientação sexual e da identidade de gênero como motivo para crimes violentos (G1, 2021), o que demonstra a falta de esforços do Estado para realização das investigações e prevenção de tais crimes.

Nessa perspectiva, faz-se necessário frisar que, nos últimos anos, o Ceará tem chamado atenção devido ao agravamento das questões voltadas à segurança pública, tendo como um dos efeitos a elevação das taxas de assassinato de mulheres jovens. No primeiro semestre de 2020, segundo o Comitê de Prevenção e Combate à Violência (2020), a faixa etária de 20 (vinte) a 29 (vinte e nove) anos de idade apresentou a maior taxa de assassinato de mulheres (58 vítimas), e a maioria dos crimes ocorreram em Fortaleza. Além disso, o relatório aponta que 12,28% das meninas vítimas de assassinato eram homossexuais. Destaca-se que, conforme o relatório do Comitê Cearense pela Prevenção de Homicídios de Adolescentes de 2017, em Fortaleza 41% das (os) jovens assassinadas (os) em 2016 residiam em periferias da cidade.

Observa-se assim que os dados do Ceará sobre as violências contra as mulheres apontam que existe um atravessamento direto entre as periferias e o aumento do assassinato de jovens mulheres, o que nos leva a considerar a territorialização dessas mortes como uma pista para pensarmos intersecções entre gênero, sexualidade, raça e classe.

Dessa maneira, os marcadores de classe e os processos de racialização desses corpos podem estar imbricados na disposição espacial dos homicídios, tendo em vista a periferização dessas mortes e a sua invisibilização nas áreas nobres da cidade. Isto é, apesar de não serem suficientes os dados locais sobre raça e classe das vítimas da violência letal no âmbito das conflitualidades urbanas locais, o fato de a ampla maioria das mortes ocorrer em contextos periferizados de Fortaleza permite considerar que o marcador territorial faz interseccionarem-se pelo menos dois outros marcadores - raça e classe - na morte dessas pessoas, cuja condição de

matabilidade encontra-se naturalizada para uma ampla gama de segmentos sociais locais. Além disso, essa relação entre maiores taxas de homicídios e de vulnerabilização da vida é um exemplo da “precarização generalizada e induzida” (Butler, 2016) pelo abandono institucional e pelo impedimento de acesso a direitos (INGRID SOUSA *et al*, 2020, p. 376).

A partir desse contexto, cabe destacar o lesbocídio de Luana Barbosa, negra, lésbica, que não performava gênero a partir da feminilidade hegemônica³ e moradora de uma periferia do interior de São Paulo. Luana foi brutalmente agredida e assassinada por policiais, sendo os golpes deferidos contra ela comumente usados para violentar jovens negros da periferia. De acordo com Igor Torres e Lilian Jesus (2017), o gênero, a sexualidade, a performatividade gênero, a raça, a classe e a territorialidade foram determinantes para a morte e a forma com a qual ela ocorreu. A partir dessas explanações, justifica-se considerar tais categorias para pensar as vivências lésbicas na periferia.

Esses dados e análises me trouxeram inquietações que foram intensificadas por cruzarem minhas vivências como uma mulher sapatão. A partir disso, construí meu projeto de pesquisa e posteriormente a realização de minha pesquisa de mestrado pretendendo produzir análises guiadas pelo seguinte problema de pesquisa: *Que narrativas sobre experiências de lesbianidades são produzidas por jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza?*. Para tanto, o olhar epistemológico que articula o tratamento dessas categorias é o das epistemologias de(s)coloniais e feministas, mais especificamente, da epistemologia lésbica.

³ Aquilo é socialmente esperado de uma mulher, ou seja, cabelos longos, sem pelos no corpo, magra e voz baixa, são características relacionadas a essa feminilidade.

Cumpra, inicialmente, a conceitualização de colonialismo, colonialidade e decolonialidade. Aníbal Quijano (1992, p. 437) afirma que colonialismo consiste em uma “relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes.”, aponta também que “colonialismo, no sentido de uma dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece assunto do passado”. A colonialidade consiste na continuidade da dominação colonial mesmo após o término das administrações coloniais e do surgimento dos Estados-nação (ANÍBAL QUIJANO, 1992). Nelson Maldonado-Torres (2007) destaca que a colonialidade se processa ainda no cotidiano das relações sociais contemporâneas, embora tenha sido engendrada no período do colonialismo.

Aníbal Quijano (1992) afirma que o empreendimento colonial permanece vivo a partir da colonialidade do poder, do saber e do ser. Para Nelson Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do poder está relacionada e a inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação; a colonialidade do saber consiste no conjunto das epistemologias e da produção de conhecimento na tradição europeia que reproduzem os regimes de pensamento colonial; e a colonialidade do ser se refere ao impacto da experiência da colonização na linguagem e na construção da subjetividade.

Nessa perspectiva, de acordo com Vívian Santos (2018), o decolonial é a contraposição à colonialidade e o descolonial é a contraposição do colonialismo. A autora (2018, p. 4) aponta que “a proposta decolonial vai, então, desde a denúncia à colonialidade até a proposta de construção de um movimento insurgente que rompa com a base epistêmica moderna”.

É partindo dessa perspectiva que nesta pesquisa utilizarei epistemologias que busquem romper com a colonialidade. Portanto, serão utilizadas autoras da epistemologia feminista negra, como Grada Kilomba, Audre Lorde, bell hooks, Cheryl Clarke, Angela Davis e Patrícia Hill Collins, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Fátima Lima e Conceição nogueira; epistemologia decoloniais, como Maria Lugones, e Oyèrónké Oyěwùmí; e epistemologia lésbica, como Monique Wittig e Adrienne Rich. São utilizadas ainda as autoras Judith Butler, Donna Haraway e Sandra Harding, as quais debatem as relações de gênero a partir de uma epistemologia feminista. Tais epistemologias visam romper com a epistemologia tradicional, produzindo conhecimento considerando a realidade e a partir da perspectiva de mulheres negras, que historicamente foram silenciadas pela produção de conhecimento hegemônico.

A utilização das referidas epistemologias é necessária quando me proponho a estudar acerca da realidade de sujeitas historicamente subjugadas, uma vez que há a necessidade de uma maior visibilidade e dizibilidade, no âmbito acadêmico e social, das experiências de jovens lésbicas inseridas nas periferias, tanto no que se refere a como elaboram as violências sofridas quanto no que diz respeito às suas práticas de re-existência. Sendo essa uma das finalidades, entendo que a epistemologia hegemônica não responde, e nem se propõe a responder, às demandas de mulheres lésbicas moradoras de periferias.

Nessa perspectiva, em minha pesquisa buscarei transversalizar minhas experiências às experiências das mulheres com quem estou pesquisando, entendendo que haverá semelhanças e diferenças, considerando a interseccionalidade que atravessam nossas existências a partir dos marcadores sociais de raça, classe e do dispositivo performatividade de gênero. Essa é uma

estratégia para romper com a epistemologia hegemônica e androcêntrica, que em nome do “rigor acadêmico” exige o nosso afastamento do que eles chamam de “objetos de pesquisa”, não devendo as produções acadêmicas serem escritas em primeira pessoa, mantendo as vivências pessoais das (os) pesquisadores longe das produções científicas, com a finalidade de obter a chamada “objetividade da ciência”.

Desse modo, os pronomes utilizados no masculino são propositais, uma vez que a epistemologia hegemônica é produzida por homens, cisgêneros e brancos, para atender aos interesses de outros homens, cisgêneros e brancos. Lourdes Bandeira (2008) afirma que a ausência de mulheres e o silêncio em torno da presença delas na história, evidencia a associação hegemônica entre masculinidade e pensamento científico. Portanto, ser uma lésbica, falar sobre lesbianidade com e para outras mulheres lésbicas é uma forma de visibilizar o local dessas mulheres como produtoras de conhecimento, de ciência.

Nesse sentido, a epistemologia hegemônica e androcêntrica é fortemente criticada e contra-argumentada por autoras como Donna Haraway (1995), Sandra Harding (1993), entre outras, que questionam a superioridade da ciência moderna. Além disso, escrever em primeira pessoa e trazer as minhas vivências para esta pesquisa se torna importante ao considerarmos a escassez de estudos sobre a experiências lésbicas, principalmente, a partir de uma perspectiva lésbica, construídas por mulheres lésbicas.

Dessa forma, esta pesquisa se propõe a trabalhar as seguintes categorias: lesbianidades, lesbofobia, interseccionalidade, juventudes e re-existência. O termo lesbianidade foi cunhado pelo movimento lésbico brasileiro. Adrienne Rich (2010) opta por utilizar o termo existência lésbica e *continuum* lésbico, afirmando que

remete tanto o fato da presença histórica de lésbicas quanto da criação contínua do significado dessa mesma existência. Define-o, portanto, como um conjunto de experiências de identificação ao longo de sua vida, não apenas de desejo sexual por outra mulher. Dessa forma, a lesbianidade aqui é entendida a partir de sua dimensão psicossocial, compondo uma posição de sujeita, dizendo mais que a inclinação/desejo sexual de alguém, mas também nas variedades de experiências de identificação entre mulheres.

É relevante destacar que as lesbianidades são atravessadas pelos marcadores de raça, classe, território e o dispositivo performatividade de gênero, que intensificam as lesbofobias. Conforme aponta Fátima Lima (2018), as violências sofridas por lésbicas negras, que vão desde práticas discursivas injuriosas ao estupro corretivo, são pouco visibilizadas, discutidas e enfrentadas. A raça é perpassada por questões de gênero e sexualidades, tornando evidente e dizível as vivências lésbicas na fratura da colonialidade (MARIA LUGONES, 2008). A invisibilização é acentuada quando falamos de jovens lésbicas moradoras de periferias, podendo estar intimamente relacionada com a visão de que há seres humanos menos humanos que outros, permitindo que estes não sejam tratados como detentores de direitos (SUELI CARNEIRO, 2003).

Diante das inúmeras opressões que se articulam nas vivências lésbicas, é necessário pensar as lesbianidades e as lesbofobias a partir de um olhar interseccional. Para falarmos de interseccionalidade utilizo a conceituação de autoras negras, como Carla Akotirene (2018), que afirma que a interseccionalidade visa demarcar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado. Destaco ainda o que afirma Kimberle Crenshaw:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Geanine Escobar e Maria Baptista (2018), a partir de seus estudos sobre lesbianidade e interseccionalidade, afirmam que as experiências e violências vivenciadas pelas lésbicas negras são perpassadas pelo racismo, sendo, muitas vezes, sua identidade silenciada. Nesse sentido, as autoras apontam que é necessário compreender que raça, classe social e orientação sexual são categorias que só podem ser entendidas na sua multidimensionalidade e na sua interseccionalidade. Fátima Lima (2018, p. 78) pensa o debate acerca das violências contra lésbicas negras “entendendo a raça como uma ficção materializada nos corpos e processos de subjetivação que são singulares, pigmentocráticos, interseccionalizados com territórios, origem, idade, escolaridade, entre outros”.

Destaco aqui também que no segundo semestre do mestrado, cursei a disciplina *Branquitude, Racismo e Modos de Subjetivação* do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, facilitada pelo professor João Paulo Pereira Barros, que objetivava tensionar e deslocar a problematização da branquitude nos debates e nas práticas acerca das relações raciais e da produção de subjetividade. A partir dessa disciplina, observei ser necessário considerar a branquitude ao pensar o marcador social da raça. Conforme

Lourenço Cardoso (2014), o conceito de branquitude significa a pertença étnico-racial atribuída ao branco, sendo entendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial, tendo, portanto, o poder de classificar os outros como não-brancos, que significa ser menos do que ele. Cida Bento (2022) afirma que a branquitude consiste no lugar pelo qual as pessoas olham a si mesma, aos outros e a sociedade. Lia Schucman (2014) afirma que:

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos considerados e classificados como brancos foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram (SCHUCMAN, 2014, p. 136).

Nesse sentido, ao estudar branquitudes foi inevitável me questionar de que forma na minha pesquisa eu pensaria raça, colocando em evidência as lésbicas brancas como as que, apesar de subalternizadas pela identidade de gênero, orientação sexual e/ou performatividade de gênero, são privilegiadas pelo marcador raça. Dessa forma, a leitura da tese de Lourenço Cardoso (2014), com o título “O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil”, que o autor apresenta como questão central “o que leva o acadêmico branco a pesquisar o negro e esquecer-se de si?”, me permitiu refletir acerca do meu local de mulher branca e do que me levou a estudar as questões raciais das mulheres lésbicas, bem como pensar: nesse processo de estudo, estou me questionando acerca do meu local de lésbica branca? Como construir uma pesquisa com jovens negras estando em um

local de privilégio, tanto por ser branca como por ser pesquisadora, em relação às participantes do estudo?

A categoria juventudes, por sua vez, são submetidas a lógicas hegemônicas que buscam individualizar e totalizar as subjetividades juvenis, entretanto é necessário pensar essa categoria como “um modo em processo ininterrupto de modificação e produção de si” (NASCIMENTO; COIMBRA, 2015, p. 184). Dessa forma, o uso que iremos fazer da categoria juventude parte da ideia desnaturalizante e plural de suas existências ao reconhecer que essas sujeitas estão em constante devir (FÉLIX GUATTARI; SUELY ROLNIK, 1996). A partir de contribuições do feminismo negro e do feminismo decolonial, Cláudia Mayorga (2019) faz uma crítica à noção de universalismo das juventudes, afirmando que essa ideia está entrelaçada a raízes eurocêtricas e coloniais que limitam a noção de direito e o reconhecimento da cidadania.

Sendo assim, faz-se necessário pensar a referida categoria e as possibilidades de viver a juventude a partir da interseccionalidade, uma vez que os marcadores sociais de classe, gênero, sexualidade e raça limitam as possibilidades de ascensão social de jovens e estão presentes na construção da denominada juventude brasileira.

Camila Marinho (2017, p. 297) concebe a juventude para além da definição etária e geracional, mas sim “como um grupo social delineado por práticas culturais expressadas a partir de suas experiências e trajetórias de vida”. Utiliza, portanto, o conceito de experiência para refletir acerca das práticas culturais juvenis, entendendo como vivências compartilhadas com o grupo do qual se pertence (MARINHO, 2017). A autora aponta que as trajetórias de vida de muitas jovens brasileiras são atravessadas pela fragilidade de acesso às políticas públicas

executadas pelo Estado, e apresentam como um de seus grandes desafios o seu reconhecimento como sujeitos sociais e de direito.

Cláudia Mayorga (2019) articula semelhanças entre teorias feministas e as teorias do campo da juventude a partir da perspectiva da interseccionalidade. Conforme a autora, as duas teorias buscam desnaturalizar compreensões historicamente construídas calcadas na inferiorização e desumanização desses grupos. Além disso, são consideradas não sujeitos ou sujeitos incompletos, impedidas de acessar a cidadania por completo, bem como seus saberes, práticas e atuação social são desqualificados a partir da privatização das suas experiências (MAYORGA, 2019). A autora aponta a necessidade de considerar a pluralidade desses grupos, o que colabora com um olhar crítico acerca de suas experiências.

Faz-se, portanto, necessário pensar acerca da interseccionalidade de marcadores sociais que atravessam as experiências de jovens mulheres, intensificando o silenciamento e a deslegitimação de suas vivências. Cláudia Mayorga (2019, p. 139) afirma que jovens feministas denunciam a desqualificação ou secundarização de suas pautas no campo feminista, “Dessa forma, se conceitos como patriarcado, sistema sexo-gênero, política sexual contribuem para criticar os estudos sobre juventude, a noção de adultocentrismo também interpela o feminismo”.

Entretanto, além dos preconceitos e violências que atravessam as vivências da juventude lésbica periféricas, é importante pensar nas suas práticas de re-existências diante de tais situações, uma vez que, como aponta Grada Kilomba (2019), as resistências são imanentes ao poder, “ambos os locais estão sempre presentes porque onde há opressão, há resistência. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência” (KILOMBA, 2019b, p. 68-69).

Nesse sentido, para o pensamento decolonial, o termo re-existência substitui a expressão resistência, assumindo o sentido de continuidade de existência, uma nova existência (BARBOSA, 2021). Albán Achinte (2017) denomina como re-existência os processos criativos que reinventam ações, modos de ser, de saber, sentir, agir e pensar que potencializam os sujeitos na procura por libertação e reconstituição do ser em sua integralidade. Ademar Costa (2021) afirma que a perspectiva de Achinte põe em evidência práticas insurgentes e subversivas, rompendo com a lógica colonial capitalista de produção de subjetividades, apostando, assim, em estratégias territorializadas e coletivas na construção de novas formas de existir e outras narrativas sobre a vida. Achinte concebe resistência ainda:

Como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar diariamente vida e assim poder enfrentar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde a colônia até os dias atuais tem inferiorizado, silenciado e visibilizado negativamente a existência de comunidades afrodescendentes. A re-existência visa descentrar as lógicas estabelecidas para buscar nas profundezas culturas — neste caso indígenas e afrodescendentes (ACHINTE, 2013, p. 455).

Destaco também a necessidade de nesta pesquisa pensamos acerca da performatividade de gênero. Judith Butler (1990) afirma que a identidade de gênero é resultado da repetição de atos performáticos, uma vez que são fabricados tanto por sinais corporais quanto por meio discursivos, e que gênero é formado pela estilização do corpo. Desse modo, a autora (2001) afirma que as repetições dos atos performáticos promovem efeitos sobre o corpo, materializando-o expressivamente.

O que, eu espero, se tornará claro no que vem a seguir é que as normas regulatórias do “sexo” trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (BUTLER, 2001, p.154).

Butler defende que a sociedade obriga as(os) sujeitas (os) a terem um gênero compatível com a materialidade dos corpos, a partir de atos performáticos. Sendo assim, a autora (2003) aponta que gêneros inteligíveis são aqueles que mantêm coerência entre sexo, gênero, desejo e prática sexual (mulher, feminino, deseja homens e se relaciona sexualmente com homens). Desse modo, os corpos que não são gêneros inteligíveis, ou seja, não propriamente generificados, não são dignos de existir socialmente (BUTLER, 2011), excluindo quem não se enquadra nesses comportamentos impostos pela “cisheteronormatividade”.

De acordo com Mariana Pozzi Junges (2019), a cisheteronormatividade consiste em uma matriz de inteligibilidade que impõe a cisgêneridade - ou seja, que a pessoa se identifique com o sexo que foi designada ao nascer - e a heterossexualidade como norma universal. Assim, o corpo é sexuado a partir da distinção binária homem/mulher, e é imposto que expresse seu gênero e sua sexualidade de modos específicos (JUNGES, 2019). Os corpos que subvertem a lógica de gênero/sexo/desejo são considerados identidades abjetas e marginalizadas (BUTLER, 2016).

Nesse sentido, a performatividade de gênero consiste em um dispositivo que ora reitera a cisheteronorma ora a contradiz, estando em um constante devir, vir a ser. A forma que a lésbica performa seu gênero, estando em acordo ou em desacordo com o que a sociedade ocidental espera dela, ou seja, a partir da

feminilidade hegemônica ou não, também atravessa suas experiências, podendo fluir ao longo da sua existência, uma vez que a performatividade de gênero não é, necessariamente, estável. Assim, a lésbica é marginalizada por desejar outras mulheres e essa abjeção se intensifica quando ela também subverte o gênero a partir de sua performatividade, contrariando os gêneros inteligíveis.

Desse modo, a lesbianidade e a lesbofobia serão pensadas a partir do atravessamento dos marcadores de raça, classe e do dispositivo performatividade de gênero, uma vez que Akotirene (2018, p. 14) aponta que a interseccionalidade é uma sensibilidade analítica que dá suporte teórico-metodológico à inseparabilidade estrutural entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, que seriam os “produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais”. Por fim, a categoria re-existência permitirá pensar as ações que reinventam o modo de existir das jovens lésbicas na periferia.

Para realização da pesquisa, como objetivo geral, me proponho a *analisar, sob um prisma interseccional, as experiências de lesbianidades de jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza, a partir de suas narrativas acerca de suas trajetórias de vida*. Tal objetivo se desdobra nos seguintes objetivos específicos: *conhecer como marcadores de gênero, sexualidade, raça e classe se interseccionam nas trajetórias de vida de jovens lésbicas inseridas em periferias de Fortaleza; problematizar como as lesbofobias se expressam nas trajetórias de jovens lésbicas inseridas em periferias e suas intersecções com opressões raciais e de classe; e identificar que práticas de re-existência frente às lesbofobias têm sido produzidas por jovens lésbicas de periferias de Fortaleza*.

Logo, esta pesquisa torna-se relevante do ponto de vista social visibilizar, no campo da produção de conhecimento em psicologia, experiências de mulheres lésbicas com mulheres lésbicas, produzindo resultados reais que contribuirão com o campo da psicologia social, psicologia política e políticas públicas nas reflexões sobre as especificidades dessas experiências. Na linha de processos psicossociais e vulnerabilidades sociais, ao qual esta pesquisa está inserida no Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, contribui na construção de conhecimentos acerca das vulnerabilidades estabelecidas pela intersecção do gênero, sexualidade, raça e classe, trazendo pistas acerca dos processos psicossociais experienciados por jovens lésbicas da periferia de Fortaleza.

Por fim, o presente texto está organizado a partir de um capítulo acerca do delineamento teórico-metodológico da pesquisa e três capítulos teórico-analítico, resultante da construção de conhecimento obtido a partir das entrevistas com as participantes, articulando teoria e empiria. A escolha por não separar um capítulo teórico de um capítulo de resultados se dá pela perspectiva de que os resultados das entrevistas também constituem teorias, construídas em conjunto com as participantes. Os capítulos teóricos-analíticos são os seguintes: lesbianidades a partir da perspectiva interseccional; lesbofobia; e práticas de resistência e re-existência frente às lesbofobias produzidas pelas jovens lésbicas. Por último, concluí com as considerações finais.

2 Delineamento teórico-metodológico

2.1 Política de pesquisa aliançada a uma epistemologia lesbofeminista

Em coerência com o problema e os objetivos de pesquisa propostos, o delineamento metodológico desta pesquisa é qualitativo, aliado às perspectivas feministas, que articulam gênero a outros marcadores sociais. Portanto, buscaremos utilizar as epistemologias feministas, especificamente a epistemologia lesbofeminista, para desconstruir a ciência produzida a partir de um ponto de vista ilocalizável (JOAN SCOTT, 1995; GAYATRI CHAKRAYORTY SPIVAK, 2010), que apaga as desigualdades de gênero, sexualidade, classe e raça.

Nesse sentido, Grada Kilomba, a partir de sua perspectiva decolonial, define epistemologia como:

Por favor, deixem-me lembrar-lhes o que significa o termo epistemologia. O termo é composto pela palavra grega episteme, que significa conhecimento, e logos, que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina: (a). (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro; (b). (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido; (c). (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditamos (KILOMBA, 2016, p. 10-11).

Com esta fala, Grada Kilomba destaca que quem produz conhecimento possui o poder de contar a história, mesmo quando ela não representa e subjuga a realidade de grande parte da humanidade. Amanda Castro e Elda Egger (2012) afirmam que a epistemologia tradicional, que é exercida pelas instituições ocidentalizadas, objetiva processar e filtrar o conhecimento, sendo marcadas pela busca de objetividade e neutralidade, que são noções impregnadas por valores masculinos (MARGARETH RAGO, 1998). No entanto, não há produção de conhecimento e, portanto, epistemologia neutra, uma vez que as pessoas que o constroem partem de uma perspectiva dominante, que reflete a sua realidade. Grada Kilomba (2016) afirma que:

Quando os acadêmicos/as brancos/as afirmam ter um discurso neutro e objetivo, eles/as não estão reconhecendo que também escrevem a partir de um lugar específico, que, naturalmente, não é neutro nem objetivo, tampouco universal, mas dominante. Eles/as escrevem a partir de um lugar de poder (KILOMBA, 2016, p. 17).

Além disso, a produção de conhecimento ocorre, tradicionalmente, a partir de um conceito universal de homem, que remete ao branco-heterossexualcivilizado-do primeiro-mundo (MARGARETH RAGO, 1998). Elizabeth Grosz (2006, p. 206) afirma que: “A amnésia, o esquecimento das contribuições das mulheres na produção do conhecimento, é estratégica e serve para assegurar as bases patriarcais do conhecimento.” Sendo assim, podemos pensar o apagamento das mulheres na produção científica como uma estratégia de manutenção do patriarcado e da sua submissão, indo para além da epistemologia, com consequências políticas para o cotidiano dessas sujeitas. É necessário, portanto, a construção de uma política de pesquisa que escute existências que

rompam com a cisheteronormatividade, produzindo linhas de fuga em relação ao padrão hegemônico e fissuras no campo da psicologia.

Sandra Harding (1993) afirma que a ciência deturpada pela visão masculina distorce a análise dos estudos, uma vez que é tendenciosa e toma como sujeito ou objeto uma mulher universal, sendo branca, ocidental, burguesa e heterossexual. A autora afirma que o androcentrismo⁴ na ciência exclui as mulheres e produz teorias que as representam como inferiores, desviantes e importantes apenas no que toca aos interesses masculinos. Essa realidade silencia as experiências lésbicas nos estudos acerca das mulheres e/ou produzem análises acerca desse grupo de forma estereotipada, que não dão conta de retratar a realidade de suas vivências.

Nessa perspectiva, a autora Donna Haraway (1995) questiona a ciência, a partir da problematização feminista, pontuando que o conhecimento responsável por grande parte das produções científicas é produzido a partir de uma ótica masculinista e é ilusoriamente e propositalmente desengajado, porém produz concepções de mundo. A autora afirma que essa construção de conhecimento hegemônica ocorre por meio de uma objetividade cujo ponto de partida é universal.

As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm. Nas categorias filosóficas tradicionais, talvez a questão seja ética e política mais do que epistemológica (HARAWAY, 1995, p. 13).

⁴ Termo que se refere ao privilégio masculino e como as experiências masculinas são consideradas como universais, em detrimento da realidade das mulheres e das pessoas não binárias.

Nesse sentido, a epistemologia hegemônica, quando não ignora as existências lésbicas, as representa como mulheres raivosas, violentas e com a sexualidade incompleta, por não apresentarem relações sexuais com homens. Além disso, retrata as realidades lésbicas a partir das vivências de homens gays e brancos, desconsiderando as intersecções dos marcadores sociais de gênero e sexualidade, reproduzindo, assim, a ótica masculinista descrita anteriormente.

Maria Margareth Lopes (1998) aponta que a objetividade da ciência, proposta pela epistemologia hegemônica, reflete a dominação e hierarquização dos saberes. A autora afirma que os estudos feministas entendem que todas as expressões do conhecimento são construções sociais negociadas.

Sandra Harding (1998) pontua que a objetividade tem uma história política e intelectual essencial, propondo, então, o conceito de “objetividade robusta”, em que a investigadora feminista deve estar inserida no mesmo plano crítico, causal e reflexivo das pessoas com quem busca pesquisar, como um sujeito real com desejos e interesses específicos. A autora propõe então uma epistemologia que legitima as mulheres como produtoras de conhecimento. Desse modo, pensar uma pesquisa acerca das experiências lésbicas implica uma pesquisadora que esteja inserida nessa realidade de forma crítica, e que parte do ponto de vista delas.

Amanda Castro e Elda Egger (2012) apontam que as Epistemologias Feministas possibilitam a releitura da história e, conseqüentemente, os resultados são mais criativos e instigantes. Além disso, Sandra Harding (1993) afirma que o olhar feminista na produção de conhecimento possibilita uma perspectiva ampliada, com maior capacidade para reconhecer a propensão androcêntrica, produzindo resultado situado no mundo, desprovido de tendenciosidades, possibilitando um entendimento da natureza e da vida social menos enganoso e menos defensivo.

Dessa forma, nesta pesquisa proponho a releitura da história em que as lésbicas narrem suas experiências e expressem suas reflexões, rompendo com a epistemologia hegemônica, que reproduz a lógica cisheteronormativa.

As epistemologias feministas destacam a experiência como fonte principal para produção do conhecimento. Sobre isso, Amanda Castro e Elda Egger afirmam que:

Percebemos que trazer o conhecimento atóxico, tecido em espaços do cotidiano, de onde surge a experiência das mulheres, tem sido uma luta feminista desde seu início, sobretudo no que tange a trazê-las como conhecimento. A epistemologia feminista vem rompendo paradigmas estabelecidos, descobrindo e redescobrando a vida e a produção das mulheres ao longo da história, e de tantas outras que hoje fazem histórias e produzem, como as mulheres de nossa pesquisa. Em alguma medida, tentamos fazer com que suas produções saiam da invisibilidade, que se percebam como atuantes em sua própria história, porque esta não está dada (CASTRO E EGGER, 2012, p. 236).

Sendo assim, é necessário que as mulheres lésbicas escrevam acerca de suas próprias histórias, de forma ativa, desvencilhando-se do que foi socialmente imposto a partir das produções de conhecimento regadas pelo patriarcado. Dessa forma, a pesquisa qualitativa aliada às perspectivas feministas é uma tomada de posição ético e política frente a invisibilização sofrida por jovens lésbicas das periferias, potencializando as investigações acerca dessas realidades.

Cabe ainda destacar que a decolonialidade contribuiu de forma potente para a crítica feminista à ciência. O pensamento decolonial surgiu como um movimento de contraposição a colonialidade, ocorrido inicialmente nas américas pela

resistência do pensamento indígena e afro-caribenho, bem como na África e na Ásia em contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês (WALTER MIGNOLO, 2007). A sua proposta é denunciar a colonialidade, que, conforme Aníbal Quijano (1992), se refere à continuidade da estrutura de poder colonial e da dominação colonial, mesmo após o fim do colonialismo, ou seja, do término das administrações coloniais e a emergência dos Estados-nação. A decolonialidade também se propõe a construir um movimento insurgente que rompa com a base epistêmica moderna (VÍVIAN SANTOS, 2018).

Vívian Santos (2018) afirma que uma importante contribuição da decolonialidade e do pensamento feminista negro é a denúncia de como as epistemologias hegemônicas são geradoras de “epistemicídio”. Tal conceito, conforme aponta Sueli Carneiro (2005), consiste na anulação dos povos subjugados, bem como um processo constante de desqualificação cultural:

Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

No caso das lésbicas, o epistemicídio lésbico, ou seja, o apagamento dos conhecimentos lésbicos, é estratégia de manutenção da heterossexualidade compulsória.⁵ Um exemplo desse epistemicídio lésbico no Brasil ocorreu na ditadura militar. Conforme Luana Farias Oliveira (2017), a comercialização da

⁵ Instituição política que impõe, principalmente às mulheres, a heterossexualidade como a forma correta de viver a sexualidade, a colocando como única maneira de garantia de subsistência para as mulheres (RICH, 2010).

revista lésbica *Chanacomchana* foi duramente reprimida pelos militares, as cópias das revistas foram queimadas e as lésbicas que o produziam foram agredidas fisicamente. Cassandra Rios, escritora de obras lésbicas, foi a autora mais perseguida pelos censores da ditadura militar, seus livros foram retirados de circulação e proibidos, e até hoje é difícil de encontrar seus mais de 50 livros em livrarias e sebos (G1, 2015). O epistemicídio apaga a história lésbica, sendo uma morte simbólica dessas memórias.

Nesse sentido, Vivían Santos (2018) afirma ser necessário a desobediência epistêmica, sendo essencial colocar em questão nossa formação teórico metodológica, que é marcada por experiências norte-americanas e eurocentradas, não dando conta de representar a realidade brasileira e dos grupos minoritários, como as lésbicas.

A desobediência epistêmica é capaz de nos colocar num movimento de refazer caminhos, desconstruir saberes e questionar alguns "achados" em nossas pesquisas, tal como tem me provocado. Então, hoje, algumas questões emergem de modo a demarcar um necessário movimento de insubmissão ao que me foi apresentado como referência em minha formação política e acadêmica e, conseqüentemente, aquilo que construí como pesquisadora a partir de epistemologias hegemônicas (SANTOS, 2018, p. 7).

É partindo dessa perspectiva que busco a desobediência à epistemologia hegemônica para construir minha pesquisa. Parafraseando a música Sulamericano da banda Baianasytem, é traçando novos planos que conseguirei contra-atacar, são planos de desobediência a uma forma de produzir conhecimento que não considera a existência de mulheres lésbicas. Portanto, busco trazer para tal estudo o

pensamento de mulheres feministas, lésbicas e negras, que baseiam seus estudos nas vivências de mulheres que também sejam atravessadas por esses marcadores sociais. Além disso, mudo a gramática utilizando pronomes femininos e priorizo escrever o nome completo das pensadoras, uma vez que ao utilizar apenas o sobrenome, tendemos a associá-lo a um homem.

Ainda buscando contra-atacar a epistemologia hegemônica, me insiro na narrativa, escrevo em primeira pessoa, falo de minhas vivências e do encontro e distanciamento das experiências das mulheres com quem pesquiso, já que, conforme David de Oliveira (2007, p. 152) “é impossível fazer ciência objetiva se não considerar a objetividade do observador, visto que é a sua percepção que constrói os objetos fora dele”.

Sendo assim, entendendo que a ciência não é neutra, que os conhecimentos estão cercados da objetividade do observador, me proponho a utilizar de perspectivas parciais (DONNA HARAWAY, 1995), ou seja, uma perspectiva que traga o saber localizado, que promete uma visão objetiva, que não divide sujeito e objeto. A autora aponta que os conhecimentos ilocalizáveis são irresponsáveis, pois são incapazes de serem chamados para prestar conta e se propõem a estar em lugar nenhum, ao mesmo tempo que estão em toda parte. Portanto, localizo minha produção de conhecimento, me afirmo como uma lésbica que constrói ciência com outras lésbicas e para lésbicas. Não me proponho a dar conta das demandas de todas as lésbicas, mas faço o esforço consciente de ampliar as perspectivas de gênero para me aproximar das realidades das mulheres com quem pesquiso.

Entendo ser essencial partir das epistemologias feministas por entender que as epistemologias hegemônicas não possuem capacidade de produzir conhecimento real acerca das experiências lésbicas, uma vez que não consideram suas demandas.

Ouso dizer que as epistemologias hegemônicas não dão conta daquilo que prometem, que é produzir um conhecimento real acerca de todas as realidades, pois entendo que nenhuma epistemologia será capaz disso. Além disso, não considerar essas demandas não ocorre ao acaso, mas sim é uma estratégia de sucumbir a existência de mulheres lésbicas, já que quanto menos se conhece uma realidade, menos se produz condições de existência para ela.

Utilizo-me de algumas pontuações que Zuleide Silva (2016) realizou em sua tese “Sapatão Não é Bagunça” para refletir acerca das epistemologias feministas:

Assim situada, apreendo do feminismo pensado como campo discursivo em ação os seguintes postulados: 1) o pessoal é político; 2) todo conhecimento é parcial, 3) toda forma de conhecimento é uma construção social negociada; e 4) todas as fronteiras do conhecimento são teorizadas como movimento de poder – conhecimento é poder (SILVA, 2016, p. 121).

Considerando que todo conhecimento é uma construção social negociada, é importante falar sobre Epistemologias Feministas, no plural, por ser um campo teórico composto por inúmeras perspectivas. Não podemos utilizar as epistemologias feministas como única, se propondo a produzir conhecimento universal acerca das mulheres. Portanto, é necessário também discutir acerca dos pensamentos feministas ocidentais, que, muitas vezes, tomam como sujeito central a mulher ocidental, branca, burguesa e heterossexual.

Maria Lugones (2018), a partir de uma perspectiva do feminismo decolonial, cunhou o termo colonialidade de gênero, afirmando que o sistema moderno colonial ao utilizar de estratégias e práticas discursivas para colonizar os nativos, está recorrendo a uma dimensão de gênero, controlando condutas e

determinando como devem ser homens e mulheres na América Latina. Lugones (2014) afirma que, antes da chegada dos colonizadores nas américas, existiam outras posições de gênero diferentes das que conhecemos hoje, que são hierarquizadas, dicotômicas e inventadas pelos colonizadores, que impuseram gêneros binários na qual os homens assumem o modelo patriarcal, destruindo estruturas tribais que vivenciavam outros modelos, como os matriarcais. A autora afirma que as categorias selecionam um dominante em seu grupo, o tomando como normal. No caso das mulheres, a norma são as "fêmeas burguesas, brancas e heterossexuais" (LUGONES, 2018, p.12), desconsiderando a interseccionalidade da raça e do gênero. Sendo assim, o termo "mulher", não viabiliza as violências sofridas pelas mulheres negras.

Nesse sentido, a autora Oyèrónké Oyěwùmí (1997), autora feminista decolonial, refletindo acerca de gênero a partir de perspectivas africanas, aponta que, antes da colonização ocidental, gênero não era uma categoria organizadora da sociedade Iorubá. A autora traz que a colonização ocidental reduziu as mulheres de tal sociedade a fêmeas, as impossibilitando de assumir papéis de liderança.

O surgimento de mulher como uma categoria reconhecível, definida anatomicamente e subordinada ao homem em todo tipo de situação, é resultado, em parte, da imposição de um estado colonial patriarcal. Para as mulheres, a colonização foi um processo duplo de inferiorização racial e subordinação de gênero. Uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria "mulheres". Portanto, não é de todo surpreendente que o reconhecimento de fêmeas como líderes populares entre os colonizados, inclusive entre os iorubás, era impensável para o governo colonial (...) Em certa medida, a transformação do poder do estado em

poder masculino se deu com a exclusão das mulheres das estruturas estatais.

Essa dinâmica estava em profundo contraste com a organização do estado

iorubá, na qual o poder não era determinado pelo gênero (Oyèrónké

Oyèwùmí, 1994, p. 123-25.)

Paula Gun Allen (1986) afirma que as mulheres ocupavam posição central em suas tribos indígenas, e a dominação das mulheres indígenas está diretamente ligada à colonização ocidental. Paula e Oyèrónké apontam que houve uma colaboração entre os homens colonizados e os homens colonizadores brancos para diminuir e se apropriar do poder das mulheres.

Maria Lugones (2008, p.31) afirma que esse sistema de gênero é heterossexualista, uma vez que “a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive de conhecimento – e da autoridade coletiva”. Paula Gun Allen aponta que antes da colonização ocidental havia tribos indígenas que apresentavam referências específicas às lésbicas.

Sendo assim, é importante considerar que o feminismo ocidental, que se constrói tomando a mulher como um sujeito único, branco, burguês e ocidental não considera as existências de mulheres não ocidentais, negras e não heterossexuais. Gloria Anzaldúa (1981) desloca a discussão sobre diferença do plano de uma dicotomia de gênero - diferença entre homens e mulheres, masculino e feminino - para a exploração das diferenças entre as mulheres e no interior das mulheres, apontando que o campo social está entrecruzado de camadas de subordinação que não podem ser limitados ao marcador social de gênero.

Dessa forma, precisamos falar a partir de uma epistemologia feminista que construa pensamentos a partir da decolonialidade e interseccionalidade, que considera o sistema de gênero como uma imposição do colonialismo ocidental e

que aponte que a sobreposição da raça, gênero, sexualidade e classe afeta diretamente as existências das mulheres. É necessário refletir também que as existências lésbicas dentro do próprio movimento feminista foram historicamente apagadas. Conforme Marisa Fernandes (2018), militante lésbica, entre as décadas de 80 e 90, o Movimento Feminista não levava em consideração as pautas lésbicas e avaliavam suas ideias como radicais, chegando a afirmar que as lésbicas negam sua condição de mulher, além de silenciarem diante de lesbofobias, como o estupro corretivo. Ainda hoje essa é um dos desafios do movimento lésbicas em relação ao movimento feminista liberal. Adrienne Rich também relata a situação ao afirmar:

Se disfarça, a lésbica enfrenta discriminação quando procura aluguel ou, então, perseguição e violência nas ruas. Mesmo dentro de instituições influenciadas pelo feminismo, tais como os abrigos de mulheres agredidas e os programas acadêmicos de Women's Studies, lésbicas assumidas são demitidas e outras são persuadidas a ficar 'no armário' (RICH, 2010, p. 19)

Portanto, considerando que na relação entre feminismo e lesbianidade há conflitos e tensões tanto no campo político quanto na epistemologia, para pensar acerca das vivências lésbicas, precisamos especificar de qual Epistemologia Feminista estamos partindo. Aqui partiremos da *Epistemologia Lesbofeminista*. De acordo com Zuleide Paiva (2016), o pensamento lésbico pode ser compreendido como um conjunto de teorias e movimento político e cultural que se fortaleceu em 1970 e que posiciona as mulheres lésbicas como produtoras de conhecimento e construtoras de práticas de enfrentamento à lesbofobia. A autora propõe que lesbianizar a ciência se dá “como desafio de pesquisa, lesbianizar é adentrar o campo feminista orientada pelo pensamento político de lésbicas, sabendo que este campo é espaço” (PAIVA, 2016, p.105).

Raíssa Lé Alves e Felipe Fernandes (2021) afirmam que a existência lésbica foi historicamente apagada, mas nos últimos anos está acendendo na América Latina, buscando seu lugar na produção do conhecimento. A autora e o autor apontam que as pensadoras lésbicas criticam os modos de fazer ciência que colaboram com a exclusão de grupos marginalizados, passando a estar na academia como pesquisadoras, reescrevendo suas histórias, e não mais como objeto de pesquisa. Pontuam ainda que “uma das razões pelas quais se conhece pouco sobre as lésbicas é por escrevermos pouco sobre nós mesmas” (ALVES E FERNANDES, 2021, p. 4).

A epistemologia lesbofeminista busca romper com as narrativas que narram as realidades lésbicas conectadas por aspectos somente negativos, relacionados à dor, vergonha e culpa, sendo essa, juntamente com a escassez de registros acerca das existências lésbicas, estratégias intencionais de manutenção da heterossexualidade compulsória para as mulheres (ADRIENNE RICH, 2010).

Nessa perspectiva, Raíssa Lé Alves e Felipe Fernandes (2021), ao fazer a observação de campo do Congresso Virtual UFBA 2020, afirmam que no evento as teorias lésbicas foram trazidas por meio do feminismo negro, levantando hipóteses de que as epistemologias negras, em sua proposta decolonial do conhecimento, propõe análise não colonizadas e, conseqüentemente, não heterocentradas. Isso nos dá pistas para a compreensão de que a epistemologia lesbofeminista deve considerar os avanços construídos pelas epistemologias negras, sendo também uma perspectiva decolonial. Além disso, como apontado anteriormente, o gênero e a sexualidade pensados a partir da heterossexualidade é uma perspectiva da colonização ocidental. Portanto, para pensar em uma produção de conhecimento real acerca da realidade lésbica, é necessário romper com a colonialidade ocidental.

Tanya L. Saunders (2017) reflete que uma epistemologia negra sapatão é um dos pontos para pensar uma teoria de libertação decolonial. A autora aponta que na epistemologia hegemônica é o corpo lésbicas negro que sustenta as definições de “não-humano”, sendo o humano o homem cis, branco, heterossexual, rico, cristão e burguês.

Essa abordagem, a que leva a lésbica negra como um centro epistemológico no pensamento decolonial, tem particular importância nos processos descoloniais no Brasil, pois o Brasil é um país afrodescendente cuja população, em estimativas oficiais e não oficiais, se enquadra no campo da "negritude". Assim sendo, qualquer movimento que não desafie o Homem, que é generalizado como a noção universal de humano, em uma nação de "não-humanos" (em termos ontológico ocidental), tornará mais difícil sair permanentemente dos modos de violência epistêmica, afetiva e corporal enquanto cada cidadão continuar a ser incapaz de ver o concidadão como humano, enquanto vive num país, em termos de uma ordem racializada global, que é entendido como não-branco e não-ocidental, mesmo que seja localizado no Ocidente e tenha uma presença formativa no surgimento do Ocidente (SAUNDERS, 2017, P. 108).

Nesse sentido, Saunders (2017) afirma que é necessário tomar a posição das lésbicas negras como episteme para minar o homem como vetor central da determinação humana, sendo um processo central para a luta da libertação epistemológica. A autora propõe que as mulheres negras, mulheres LGBTQIAP+ e todas as demais mulheres deveriam rejeitar a epistemologia hegemônica e adotar o posicionamento das lésbicas negras como episteme, uma vez que o investimento no

heteropatriarcado e na cisheteronormatividade produz conhecimentos ilusórios, que se distanciam da realidade de todas as mulheres, sobretudo das lésbicas negras.

Partindo dessas pontuações, me proponho a construir conhecimento a partir de uma epistemologia lesbofeminista negra, que é decolonial, e interseccional, pensando as especificidades das existências lésbicas a partir, sobretudo, de mulheres negras e não heterossexuais, uma vez que, como aponta Jaqueline Barreto (2009), mulher, raça e lesbianidade são categorias que se sobrepõem e se potencializam. Logo, acredito que precisamos tomar o posicionamento das lésbicas negras para produzir conhecimento que dê conta das demandas das existências lésbicas.

2.2 Entrevista narrativa como estratégia metodológica para escuta de experiências de lesbianidades

Utilizo como estratégia metodológica a realização de entrevistas narrativas autobiográficas com jovens lésbicas que residem em periferias urbanas. Conceição Nogueira (2017) afirma que o uso da referida estratégia em pesquisas qualitativas tem sido utilizado em estudos acerca de grupos que sofrem invisibilidade e/ou hipervisibilidade interseccional, elaborando resultados não esperados, que são produzidos pelos próprios sujeitos e grupos. As entrevistas narrativas apresentam potencial decolonial, uma vez que privilegia a experiência e a posição epistêmica da narradora (ITIZIAR GOIKOETXEA; NAGORE FERNÁNDEZ, 2014). Além disso, permite que as participantes narrem suas experiências lésbicas, seus sentimentos, suas percepções acerca da lesbofobia e suas resistências, que atravessam sua biografia. Ao relatar suas histórias, há uma produção de si durante o

processo narrativo (RICARDO CASTRO; CLAUDIA MAYORGA, 2019). Nesse tipo de entrevista, de acordo Silvia Helena Tedesco:

Mais do que a pura descrição de fatos, o entrevistador cuida, intervém, na direção da ativação da dimensão dos afetos, definida como um plano de forças que atravessam os participantes. Neste plano, conhecido como plano de produção, subsistem as condições de emergência da parceria de trabalho a ser estabelecida. Entendida como uma conversação, ela exige construção cuidadosa, cujos procedimentos valorizam o manejo dos jogos de força presente na direção de um acolhimento transversal. Isto é, a verticalidade, posição hierárquica de comando, frequentemente estabelecida entre pesquisador e pesquisado, dá lugar a relações de transversalidade que quebram as hierarquias transformando a entrevista em um diálogo, no qual quaisquer dos participantes pode assumir, em certo momento, uma atitude ativa, normalmente delegada exclusivamente ao pesquisador. (TEDESCO, 2015, p. 37)

A estratégia é baseada nas entrevistas realizadas por Grada Kilomba (2019) em sua pesquisa que deu origem ao livro *Memória da Plantação*. As entrevistas foram não diretivas, possibilitando incentivar as entrevistadas a falarem sobre a temática com o mínimo de questionamento direto, e foram semiestruturadas, sendo construído um roteiro de questões (anexo 1). Além disso, foram gravadas e posteriormente transcritas. As entrevistas foram acompanhadas de diários de campo, que permitiram produzir dados de pesquisa, transformando as vivências e observações do campo em conhecimentos e modos de agir (BARROS e KASTRUP, 2010).

2.3 Participantes do estudo

Cabe-me relatar os percursos traçados nesta pesquisa até aqui ao que se refere aos perfis das mulheres que eu desejo pesquisar com. Desde o início do mestrado, optei por priorizar as seguintes categorias de trabalho: lesbianidade e interseccionalidade. Sendo assim, apesar de todas as mudanças que meus critérios de inclusão passaram, tentei manter o estudo dessas categorias como o meu sul.

Quando submeti meu projeto de mestrado, pensava em pesquisar com um grupo de mulheres que fazem parte de um coletivo composto por mulheres lésbicas e bissexuais que tocam percussão. Entretanto, ao começar as disciplinas e com as orientações do meu orientador, João Paulo Barros, mudei o projeto para pesquisar com meninas lésbicas que estão cumprindo medida de internação no Sistema Socioeducativo Cearense. Passei meses do meu primeiro ano de mestrado estudando a temática da socioeducação. A análise crítica do Sistema Socioeducativo do Ceará faz parte do trabalho que realizo no Centro de Defesa da Criança e do Adolescente (CEDECA Ceará), no qual atuo como assessora técnica. Entretanto, devido a dificuldades de adentrar os Centros Socioeducativos, precisei novamente modificar o meu projeto. Então, busquei realizar a pesquisa com adolescentes e jovens lésbicas de periferias de Fortaleza.

Nesse sentido, em janeiro de 2023, apresentei a proposta da pesquisa para um coletivo de jovens LGBTQIAP+ da periferia de Fortaleza, com quem eu já possuía contato, uma vez que é um coletivo assessorado pelo CEDECA Ceará. Entretanto, todas as jovens que demonstraram interesse em participar eram menores de 18 (dezoito) anos e as/os responsáveis não sabiam ou não respeitavam suas orientações sexuais, o que impedia que eu entrasse em contato com elas/eles para explicar a pesquisa e que assinassem o Termo de Consentimento Livre e

Esclarecido. Contactei também outros coletivos compostos por jovens de periferias, mas não tive retorno de nenhuma interessada. A não aceitação das/os responsáveis acerca da orientação sexual das adolescentes já é um dado acerca das lesbianidades, que não será diretamente abordado neste tópico, mas merece nossa atenção, uma vez que escancara como ser lésbica vulnerabiliza essas jovens inclusive no seu ambiente familiar, o qual possui o dever de garantir sua proteção integral, de acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente.

Nessas circunstâncias, precisei novamente modificar meus critérios de inclusão, que passaram a ser: *a) jovens que se autoidentificam como lésbicas; b) moradoras de periferias de Fortaleza; e c) que tenham entre 18 (dezoito) e 29 (vinte e nove) anos de idade.* Esses são os critérios utilizados na realização desta pesquisa.

Além disso, após a realização da disciplina Branquitude, Racismo e Modos de Subjetivação, refleti acerca do meu local enquanto uma lésbica branca, produtora e reprodutora de racismos. Assim, me questioneei: posso falar por lésbicas negras?. Pensar a partir dos estudos sobre a branquitudes me dá pistas para tal perguntas. Gayatri Chakravorty Spivak (2010, p. 14) afirma que “não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar, contra “a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido”. Nesse sentido, faz-se necessário que eu reconheça meus privilégios históricos, buscando produzir uma escuta a essas jovens lésbicas negras, fazendo com que o “falar com” prevaleça sobre o “falar por”.

Refleti também acerca do local das branquitudes nas experiências lésbicas, considerando que a intersecção da raça com a sexualidade e o gênero poderá produzir privilégios ou opressões. Considerando tais fatores, bem como a

necessidade de pensar a raça a partir da problematização do meu local de produção e reprodução de racismos, inclui tal perspectiva em minha pesquisa, priorizando que a pesquisa fosse realizada com participantes que se autodeclarem brancas e outras negras, buscando entender o seu ponto de vista dessas realidades, a partir da seguinte indagação: “Quais são as diferenças de vivências entre uma jovem negra lésbica da periferia e uma jovem branca lésbica da periferia?”. É evidente que será um caminho desafiador, uma vez que são escassos os estudos acerca de lesbianidades e branquitudes.

Devido a barreiras em acessar jovens lésbicas de periferias, optei por utilizar a amostragem por conveniência, que consiste em formar uma amostra da pesquisa a partir das pessoas que estejam mais acessíveis. De acordo com Raquel Freitag (2018, p. 671): “Em uma amostra por conveniência, o pesquisador de campo seleciona falantes da população em estudo que se mostrem mais acessíveis, colaborativos ou disponíveis para participar do processo”.

Dessa forma, entrei em contato com uma jovem, via rede social, chamada *Beth*, a quem havia atendido quando estagiava na Clínica-escola da Universidade Estadual do Ceará (UECE), em 2021. No contato, expliquei sobre a pesquisa e ela prontamente se mostrou interessada em fazer parte, pedi ainda indicações de outras jovens que também cumprissem os critérios de inclusão. Na situação, a jovem me passou o contato de sua companheira, que utilizarei o nome fictício *Safo*, com quem eu entrei em contato, via rede social e se mostrou interessada em ser uma das participantes. Avaliei que ser um casal não era impeditivo para a participação da pesquisa, uma vez que as perguntas não compreendem questões amorosas.

Além disso, busquei ajuda com uma colega do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFC, que me encaminhou o contato de outras jovens que se

encaixavam nos critérios de inclusão. Entrei em contato com duas jovens, via rede social, e apenas uma cumpria os critérios de inclusão, com a qual a pesquisa foi realizada, chamada *Géssica*.

Busquei também indicações de participantes com algumas colegas que estão inseridas em coletivos e outros grupos compostos por mulheres de periferias de Fortaleza. Consegui o contato de cerca de 10 mulheres. Entrei em contato, via rede social, com as jovens, porém apenas uma cumpria os critérios de inclusão, com a qual realizei entrevista, chamada *Gisele*.

Dessa forma, realizei entrevista com 4 mulheres. No quadro a seguir, trago algumas informações das jovens que entrevistei.

Quadro 1: Participantes da pesquisa

Nome:	Idade:	Autodeclaração de raça:	Performatividade de gênero (autoatribuída)⁶	Território
Beth	28	Negra	Feminilidade não hegemônica ⁷	Jangurussu
Safo	23	Branca	Feminilidade hegemônica	Jangurussu
Géssica	25	Negra	Feminilidade não hegemônica	Parreão
Gisele	23	Negra	Feminilidade hegemônica	Dom Lustosa

Fonte: autora da pesquisa

Com exceção de Safo, todas as participantes permitiram que fossem utilizados o seu nome real. Viso com essa pesquisa visibilizar as experiências

⁶ Durante as entrevistas, foi perguntado às jovens como elas performam seu gênero, se a partir da feminilidade hegemônica ou não hegemônica.

⁷ Nesta pesquisa não irei usar o termo “masculinidade” para me referir as performatividades de gênero, uma vez que entendo que existem inúmeras formas de expressar feminilidade para além da hegemônica.

dessas mulheres, considerando que historicamente possuem suas experiências apagadas e silenciadas, por isso utilizar seu nome e suas narrativas contribui com esse objetivo, bem como é uma forma de atestar que elas produzem ciência, que junto a elas estou lesbianizando a ciência, marcando essas experiências na história, um caminho inverso do que historicamente é feito com as falas de lésbicas, negras e moradoras de periferias. A escolha do nome de Safo remete a figura da *Safo*, que foi uma poeta nascida na ilha grega de Lesbos cerca de 615 A.C., que escreveu sobre seu desejo por mulheres.

A seguir, contarei um pouco sobre cada participante, bem como sobre as entrevistas realizadas. Começando por Beth, uma lésbica, jovem, negra e moradora do Jangurussu. Possui cabelos curtos, que já chegaram a ser raspados, e afirma que não performa feminilidade hegemônica, recebendo olhares por isso:

Os olhares são por ser lésbica, por causa da roupa, cabelo e jeito. Nem sempre é preconceituoso, é por identificação, mas muitas vezes é por preconceito (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A jovem reside no Jangurussu desde que nasceu. Até o início de sua juventude, residia com a sua avó paterna, que foi a principal responsável pela sua criação. Beth é graduada no curso de eventos e trabalha prestando serviços de *marketing* digital para algumas empresas. A jovem mora com sua companheira, Safo. Sua renda mensal, que garante sua subsistência e a da sua companheira, é cerca de 3 mil reais, resultado de seu trabalho com *marketing*, do auxílio Brasil⁸ e da ajuda financeira de sua avó.

⁸ Programa social de transferência direta e indireta de renda, destinado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o país.

A entrevista foi realizada no Centro Urbano de Cultura, Arte, Ciência e Esporte (Cuca) Jangurussu, que, juntamente com outros 4 Cucas espalhados por bairros periféricos de Fortaleza, oferece atividades de cultura, arte, ciência e esporte para a juventude da cidade. A indicação do local da entrevista foi dada pela própria participante, que afirmou que seria um espaço tranquilo próximo a sua casa, o qual ela já frequentou realizando atividades esportivas.

A entrevista com Beth fluiu de forma leve, como uma conversa em que ela relatava suas experiências. A jovem me trouxe questionamentos acerca das perguntas, pedindo para eu definir conceitos como interseccionalidade e lesbofobia. Se mostrava bastante interessada na temática, afirmando que possui interesse em ter contato com a escrita da pesquisa após a realização de todas as entrevistas, uma vez que tem curiosidade em saber se as experiências das demais participantes se assemelham a sua.

Beth foi minha primeira entrevistada, por isso eu estava nervosa. Tinha medo da entrevista não fluir, de eu não conseguir perguntar todas as questões que me propunha e de ser algo automatizado, havendo um distanciamento entre pesquisadora-pesquisada. Em outras palavras, se sentisse objeto de pesquisa. Entretanto, a entrevista com Beth durou cerca de 3 horas e eu consegui aproveitar aquele momento da melhor forma possível, escutando suas histórias, rindo de suas piadas e completamente entregue àquele momento. Algumas experiências narradas por Beth vieram de encontro às minhas, sobretudo ao que se refere às lesbofobias.

Beth foi uma abertura de caminho para mim, uma vez que ao entrevistá-la, percebi a potencialidade do encontro entre pesquisadora e participante, sendo ambas lésbicas e buscando lesbianizar a ciência. O encontro com Beth me permitiu

visualizar a potencialidade de minha pesquisa e me deu forças para continuar buscando outras participantes para dar continuidade às entrevistas.

Safo, por sua vez, é uma jovem branca, que afirma performar feminilidade hegemônica. Safo foi minha segunda entrevistada, a conheci pela indicação de sua companheira, Beth, descrita anteriormente. Desde o início, a jovem se mostrou interessada em participar da pesquisa, afirmando que possui interesse acerca da temática, mas que conhece poucas autoras que dissertem sobre. A jovem estudou até o segundo ano do ensino médio, e, devido a necessidade de garantir sua subsistência a partir do trabalho, não conseguiu concluir os estudos básicos.

A história de vida de Safo é marcada por mudanças de estados, as quais narra:

Eu cresci em vários locais. Nasci em Fortaleza. Aí eu, minha mãe, meu pai e meu irmão nos mudamos pro interior, pra Guaraciaba. É bem distante, eu só tinha contato com a terra e os animais. Por questões de sobrevivência, meu pai decidiu se mudar para o Rio de Janeiro para trabalhar. Aquela velha história de quem tenta se mudar para o sudeste para tentar a vida. Eu tenho várias lembranças dessa época, de passar por dificuldades. Ele conseguiu um emprego, conseguiu mandar dinheiro para a gente. Aí ele viu que tinha mais oportunidades lá do que no interior, e mandou dinheiro para a gente ir pra lá também. Eu vivi quase a minha vida toda lá, e aí com uns 12 anos, meus pais se separaram (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Após a separação dos pais, a mãe de Safo conheceu seu padrasto, e a jovem retornou para Fortaleza com eles e seu irmão. Em seguida:

Foi outro momento de dificuldade, porque o emprego para doméstica era difícil. Foi aí que eu tive o meu primeiro contato com o empreendimento, minha mãe começou a vender pastel na porta de casa. Nós morávamos no Rodolfo Teófilo, perto do Parque Araxá. Não era uma comunidade, mas tinha pessoas de algumas classes. A gente viveu em uma casa bem simples. A gente ficou aqui uns 3 anos, quando eu completei uns 15 anos, o meu padrasto e minha mãe se separaram. Meu padrasto foi pro Rio, minha mãe também, e meu irmão foi para outro bairro. Eu fui morar com minha irmã mais velha, filha da minha mãe, criada pelo meu avô e pela minha madrinha, que é tia dela. Ela nunca fez muita parte de casa. Fiquei morando com ela por um tempo, e comecei a me sentir muito deslocada. Comecei a ver meu ciclo familiar se dispersar de mim, comecei a sentir necessidade do contato com meu pai e com meu irmão. Foi aí que falei com ela, decidi que queria morar com meu pai [no Rio de Janeiro], já que lá ele tinha uma casa própria e uma estabilidade. Eu fui para lá em 2015 e vivi lá até 2020, na pandemia. Foi lá que eu fiz o ensino médio até o segundo ano (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo não concluiu o ensino médio, uma vez que precisou trabalhar para garantir sua subsistência. Começou a trabalhar como jovem aprendiz e depois de *freelancer* em um restaurante. Saiu da casa que morava com seu pai, após conflitos com sua madrasta.

Fui morar em um quarto na casa de uma amiga. Estourou a pandemia, tudo começou a fechar. Minha irmã me mandou mensagem, dizendo que tava com saudades, que era pra eu vim morar com ela. Não sei o que me deu, eu simplesmente falei: tá bom, eu vou. 2hrs depois ela me ligou, dizendo que a

passagem tava comprada para 3 dias depois. Em 3 dias eu tinha que organizar toda a minha vida para vir pra cá. Eu vim pra cá, fiquei morando com ela no Passaré, perto do Castelão. Eu já tinha morado com ela, então não coloquei muitas expectativas no que ela falava, que ela ia me ajudar, que eu ia estudar. Eu não esperei muito dela, porque tive consciência que tudo que eu conquistasse na minha vida era por esforço próprio. Minha relação com ela não era de irmã, era para cuidar dos filhos dela. Tinha que dar satisfação, não podia voltar tarde, e eu entendia, pois não estava na minha casa (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Após uma situação de lesbofobia que a jovem vivenciou na casa de sua irmã, que será descrita no capítulo acerca da temática, Safo passou a morar com uma prima e depois com Beth, com quem reside atualmente. As duas trabalham juntas com *marketing* digital e moram no bairro Jangurussu. Na entrevista, Safo se mostrou à vontade para falar sobre suas experiências, afirmando estar feliz em contribuir com a pesquisa.

A entrevista foi realizada no Cuca Jangurussu. A jovem relata que realiza atividades esportivas e recebe acompanhamento psicoterapêutico no equipamento, afirmando que a primeira vez que escutou falar o termo “lesbofobia” foi por sua psicóloga. Safo afirma que o equipamento é um espaço essencial para a disseminação de informações acerca da comunidade LGBTQIAP+, contribuindo para diminuição dos preconceitos que vitimam essas populações.

A minha terceira entrevista foi com Gêssica, uma mulher negra, gorda e que afirma não performar feminilidade hegemônica. A jovem é moradora do bairro Parreão. A acerca de seu território afirma que:

Lá é um beco. Comunidade ao qual crescemos juntos, quase todo mundo é da mesma família, família do meu pai. (...) Ali é uma comunidade, todo mundo se conhece, todo mundo cresceu junto. Já perdemos pessoas que cresceu com a gente, pelo tráfico (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica reside com sua mãe e seu pai. O sustento da casa depende do trabalho da jovem com telemarketing, recebendo a remuneração de 1 salário-mínimo. Géssica afirma que após o ensino médio, precisou adiar sua entrada na universidade pela necessidade de trabalhar. Atualmente, Géssica cursa graduação em ciências sociais.

A jovem relata que sua mãe é uma mulher branca e o pai um homem negro, e que:

A família da minha mãe é bem racista em relação ao meu pai. Eles não têm muito contato, porque minha mãe é branca e meu pai é negrão (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Além do racismo da família materna, Géssica relata que ao longo da sua vida presenciou diversas situações de racismo que seu genitor sofreu e como isso possibilitou uma visão crítica acerca das situações, inclusive de se entender enquanto uma mulher negra. A jovem relatou seu forte vínculo com o pai e o companheirismo entre os dois desde sua infância.

Durante a entrevista, Géssica compartilhou o seu interesse acerca da temática e seu desejo em ser pesquisadora, por isso afirma ter se interessado em contribuir com os estudos de lesbianidades, uma vez que entende a escassez e silenciamento de tais estudos.

A entrevista ocorreu na Biblioteca Pública do Estado do Ceará (BECE). A jovem afirmou que não havia visitado o local anteriormente, uma vez que é distante das periferias de Fortaleza. Por isso, mesmo sendo gratuito e público, não é acessível para pessoas que não moram nos bairros considerados nobres da cidade. Destaco que durante a conversa com Gêssica para acordamos um local para a realização da entrevista, ela sinalizou o centro da cidade como uma possibilidade, uma vez que próximo ao seu território não havia locais públicos que apresentassem estrutura para realização da entrevista. Isso, em conjunto com a afirmação acerca da inacessibilidade do equipamento, nos dá pistas acerca da limitação ao acesso à cultura das (os) moradoras (es) de sua comunidade.

Em sua entrevista, Gêssica trouxe pontos que nas demais entrevistas não surgiram, como a gordofobia e os relacionamentos abusivos nas relações lésbicas. Esses tópicos me surgiram como um desafio, pois não tinha apropriação sobre eles, sendo necessário buscar estudos e referências.

A última entrevista foi realizada com Gisele. Ocorreu de modo online, a partir de um site de realização de chamada de vídeo. A modalidade virtual foi utilizada devido a rotina de trabalho e estudos da jovem, que ocupa todo o seu dia, sendo o único horário possível para a realização após as 18hrs, não sendo possível a realização da entrevista em um local público nesse horário.

Assim como as demais participantes, Gisele se mostrou interessada em participar da pesquisa desde o momento que eu apresentei. A jovem é uma pessoa bem-humorada, contando suas experiências lésbicas com muito humor, até mesmo quando relatava as inúmeras formas de violência que foi vítima devido a sua lesbianidade.

Gisele é estudante do curso de psicologia, no momento da entrevista estava cursando o sétimo semestre. A jovem tem dois estágios, em ambos atua como acompanhante terapêutica de crianças autistas. A bolsa dos dois estágios garante a subsistência de Gisele, e é em torno de mil e seiscentos reais. A jovem mora sozinha desde 2020, no bairro que cresceu, Dom Lustosa. Durante a infância e adolescência morava com a mãe, pai, duas irmãs e um irmão, sendo a caçula deles. Aos 16 anos de idade, quando contou para a mãe e para o pai sua orientação sexual, os dois saíram de casa e a deixaram morando com suas irmãs e seus irmãos.

Conforme suas palavras:

Eu tive que começar a trabalhar, porque eu não tinha renda, eu era a mais nova. Eles foram embora e não falaram comigo por uns três anos. Aí eu morava com meus irmãos e em 2020 passei a morar sozinha (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O episódio descrito anteriormente será melhor discutido nos capítulos a seguir, uma vez que são expressões de lesbofobias.

Gisele é uma jovem preta e relatou que tem ressignificado a visão que tem de si mesma à medida que se relaciona com outras pessoas pretas:

Hoje, eu vejo que é algo bonito e empoderado. Eu acho que todos os dias eu me reivindico, eu tento todos os dias me sentir a pessoa melhor do mundo (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

A partir das entrevistas foi possível perceber que Beth, Safo e Géssica são jovens que possuem visões críticas acerca de suas experiências, que buscam informações sobre as pautas de gênero, sexualidade, raça e classe, e tentam se fortalecer a partir disso. Apresentam análises complexas acerca das afetações das lesbofobias em suas vidas, me trazendo *insights* a partir de suas provocações. As

participantes mostram que quando nós pesquisadoras vamos a campo, aprendemos muito. Nós não estamos apenas levando provocações para aquelas pessoas, nós também somos afetadas por elas. Por isso, precisamos estar abertas, entendendo que o conhecimento não é produzido apenas na academia.

É necessário romper com essa visão de que o conhecimento real é produzido apenas na academia, com a utilização das falas das participantes para confirmar ideias de autoras e autores, pois essa também é uma forma de silenciamento dessas pessoas. Gayatri Chakravorty Spivak (1985) afirma que a violência epistêmica neutraliza o Outro, que aqui chamaremos de Outra, invisibilizando-a, expropriando-a de qualquer possibilidade de representação, silenciando-a. Traz que essa violência acaba sendo perpetuada pelos intelectuais pós-coloniais que, por traz do seu verniz libertário, falam em nome do subalterno, reproduzindo estruturas de poder e de opressão. A autora expõe também o seu incômodo diante da cumplicidade do intelectual que julga poder falar pela outra, e por meio dele, construir um discurso de resistência.

É necessário ainda problematizar a dificuldade que enfrentei em encontrar jovens que atendiam aos critérios de inclusão da pesquisa. A sobreposição dos marcadores sociais de gênero, sexualidade, raça e classe dessas mulheres a tornam mais suscetíveis a sofrer inúmeras violências. Aponto ainda que a pesquisa teve início nos primeiros meses de 2023, primeiro ano que havíamos derrotado nas urnas um (des)governo fascista, racista, machista, misógino, lesbofóbico, transfóbico e classicista. Mas essa derrota foi apenas nas urnas, uma vez que ainda precisamos lidar com pessoas que se utilizam da legitimação que esse (des)governo trouxe para escancarar seus preconceitos e inúmeras violências. Os 4 anos de mandato do fascista, cujo nome não será mencionado neste escrito, transformou o

contexto brasileiro, que já era lesbofóbico, em um cenário ainda mais perigoso para as mulheres, principalmente as lésbicas, negras e periféricas. Logo, se afirmar enquanto lésbica pode ser perigoso para a integridade física e psicológica dessas sujeitas, o que faz com que muitas vivam sua sexualidade no anonimato.

Além disso, historicamente, grupos socialmente marginalizados são utilizados como meros “objetos de pesquisa” por pesquisadoras e pesquisadores, que o utilizam como fonte de dados. Bell Hooks (1989, p. 42) afirma que os “sujeitos” são as pessoas que “têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias”. Em relação ao objeto, Hooks afirma que são aquelas cujo as histórias e identidades são definidas por outros. Nesse sentido, é importante considerar que a recusa de mulheres lésbicas moradoras de periferia em participar desta pesquisa também pode possuir relação com a recusa de ser reduzida a objetos de pesquisa, sendo sua história e existência contada por outra.

A reflexão acerca de sujeito e objeto trazida por Bell Hooks me permitiu pensar também no meu lugar de pesquisadora. Há barreiras para a produção horizontal de conhecimento entre eu e as participantes: ser branca, moradora de uma comunidade localizada em um bairro central de Fortaleza, meu local acadêmico e a ideia social de que o conhecimento é produzido única e exclusivamente na universidade. Refleti a partir dos seguintes questionamentos: quais os objetivos da minha produção de conhecimento? Para quem eu estou produzindo conhecimento? Quem eu desejo escutar? Como eu escutarei essas sujeitas? De que modo eu irei escrever minha pesquisa? Como possibilitar que a voz dessas pessoas seja escutada? Quais aspectos da minha vida são perpassados pela colonialidade? Eu também reproduzo a colonialidade? De que forma?

A partir de tais reflexos me surge como possibilidade o PesquisarCOM as participantes, que consiste em uma prática mesopolítica, uma perspectiva de Márcia Moraes (2010), que busca com que as jovens sejam ativas na pesquisa. Assim, não pretendo falar por essas mulheres, mas sim permitir que a pesquisa exponha seus pontos de vista, opiniões e sentimentos. Acredito que também seja importante considerar as visões dessas mulheres como conhecimento válido, como ciência, e não apenas utilizar suas falas para exemplificar ideias de autoras e autores. É necessário a legitimação de tais experiências e conhecimentos, sendo isso também componente da epistemologia lesbofeminista negra.

2.4 Território das participantes

Conforme apontei no tópico anterior, Beth, Safo, Géssica e Gisele residem, respectivamente, no Jangurussu, Parreão e Dom Lustosa. Para discutirmos as experiências lésbicas das jovens, é necessário localizarmos esses territórios e suas condições sociais. Iniciando pelo Jangurussu, que é das periferias de Fortaleza. Sua ocupação se deu, sobretudo, por abrigar centenas de pessoas que trabalhavam no aterro sanitário que funcionava no local, iniciado em 1978 (MARÍLIA GUIMARÃES; LAÍS ALVES, 2021). O Jangurussu é um dos bairros com o menor índice de desenvolvimento humano (IDH) de Fortaleza (0,17) e está localizado na Área Integrada de Segurança (AIS) com o 3º maior número de homicídios, entre os meses de janeiro e dezembro de 2020 foram 162 homicídios (VERDES MARES, 2021).

O bairro Parreão é atravessado por grandes avenidas que dão acesso aos bairros nobres da cidade. É um bairro composto por comunidades, como a que a Géssica mora, e por condomínios e casas da classe média. Géssica relata que

quando acessa supermercados do bairro, que são frequentados por pessoas da classe média, recebe olhares, bem como é perseguida por policiais, o que discutiremos como ações racistas nos capítulos acerca da temática. A referida situação reflete como apesar das várias classes sociais que residem no bairro, existe uma tentativa de eliminação de determinados espaços e pessoas do local. O bairro apresenta IDH 0,5, que é considerado médio⁹, e está localizado na Área Integrada de Segurança (AIS) com o 7º maior número de homicídios, entre os meses de janeiro e dezembro de 2020 foram 112 homicídios (VERDES MARES, 2021).

Ao que se refere ao bairro Dom Lustosa é localizado próximo a periferias de Fortaleza, portanto afastado das áreas centrais da cidade. Apresenta IDH 0,3, sendo considerado um índice baixo e está localizado na Área Integrada de Segurança (AIS) com o 4º maior número de homicídios, entre os meses de janeiro e dezembro de 2020 foram 151 homicídios (VERDES MARES, 2021). Assim como Gisele relata que reside no território desde sua infância, onde também moram outras pessoas de sua família, mas que ela não possui proximidade.

A partir dos dados podemos observar que todos são bairros com IDH médio e baixo e com alto número de homicídios. De acordo com Cleyber Nascimento de Medeiros *et al* (2015) aponta uma relação direta entre o IDH e os crimes violentos letais e intencionais.

O mapa a seguir representa os bairros que compõem a cidade de Fortaleza. O ponto **azul** está no bairro Jangurussu, onde Beth e Safo residem, o **verde** está no Parreão, onde Géssica reside, e o **vermelho** está no Dom Lustosa, onde Gisele reside. Já os pontos **amarelos** estão nos bairros Benfica, Centro e Praia de Iracema,

⁹ De acordo com o IBGE (2010): IDH é considerado alto quando está acima de 0,8, considerado médio quando está entre 0,5 e 0,7 e baixo quando é inferior a 0,5.

onde estão localizados os principais bares, restaurantes, boates e festas voltadas ao público LGBTQIAP+, citados por algumas das participantes em suas entrevistas.

Figura 1:



Mapa de Fortaleza (AMORIM, 2005)

O mapa nos permite observar o distanciamento entre os territórios que as participantes residem e as áreas de cultura e lazer LGBTQIAP+ da cidade. Os dados de IDH e homicídios, bem como da localização desses territórios serão analisados no capítulo 3, tópico 3.2, que apresenta como título Diferentes experiências lésbicas a partir da intersecção dos marcadores sociais.

2.5 Análise Episódica

Os dados foram analisados a partir da análise episódica, utilizada por Grada Kilomba (2019) em sua pesquisa que deu origem ao livro *Memórias da Plantação*. Grada transcreveu cada entrevista e depois selecionou episódios baseados nos tópicos centrais das experiências com o racismo, afirmando que a referida análise descreve os diferentes contextos nos quais o racismo é performado, revelando sua complexidade e sua presença ininterrupta no cotidiano do indivíduo. Portanto, a análise episódica aqui será pensada no sentido de permitir a seleção das experiências acerca da lesbianidade das participantes, possibilitando a reflexão dos modos de ser e agir dessas jovens, como também, pondo em discussão o atravessamento da raça e da classe em suas vivências.

2.6 Procedimentos éticos

Esta pesquisa faz parte da pesquisa guarda-chuva que apresenta como título *Aspectos Psicossociais da Violência e Práticas de Re-existência em Periferias de Fortaleza* do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação (VIESES) da Universidade Federal do Ceará, que já foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Todas as participantes foram informadas acerca do funcionamento da pesquisa, sobretudo ao que se refere às entrevistas, e participaram de forma voluntária da pesquisa. As jovens assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Foi informado que, mesmo após a assinatura do TCLE, as participantes poderiam desistir da pesquisa ou se recusar a responder as perguntas.

3. Lesbianidades a partir da perspectiva interseccional

Este capítulo teórico-analítico objetiva destacar as experiências lésbicas das participantes da pesquisa, a partir da interseccionalidade de gênero, raça e classe. A interseccionalidade é uma categoria que discorre acerca de como os diferentes tipos de marcadores sociais interagem na vida de minorias de garantia de direitos. Zuleide Paiva (2016) aponta que a primeira mulher negra a falar sobre a intersecção de marcadores sociais foi Sojourner Truth, na "Convenção de Mulheres", que ocorreu em Ohio, nos Estados Unidos, que em seu discurso não separou uma opressão sofrida da outra, como podemos observar:

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam ser ajudadas para subir em carruagens, carregadas para passar sobre valas e ter sempre os melhores lugares. Ora, ninguém me ajuda a subir em carruagens, ou a pular poças de lama, ou me oferece qualquer lugar! E não sou eu mulher? Olhe para mim! Olhe o meu braço! Eu tenho arado, plantado e enchido os celeiros e nenhum homem ganhou de mim. E não sou eu mulher? Eu podia trabalhar e comer tanto quanto os homens – quando conseguia comida – e aguentar o chicote também! E não sou eu mulher? Eu dei a luz a quinze filhos e vi quase todos serem vendidos como escravos, mas quando chorei minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou eu mulher? (TRUTH, 1851, apud SARDENBERG, 2015, p. 74).

Claudia Cardoso (2012) aponta que o conceito de interseccionalidade foi construído nos anos 80, por feministas negras norte-americanas, buscando entender sistemas de dominação formados a partir da forma que marcadores sociais, como raça, classe, sexualidade e gênero, se interligam. Zuleide Paiva (2016) afirma que o

conceito passou a ser conhecido no Brasil a partir do trabalho de Verena Stolcke (1991) e de Kimberlé Crenshaw (2002). Crenshaw afirma que interseccionalidade se refere a:

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Luciane dos Santos (2017) aponta que a forma que as desigualdades de gênero são expressas depende da sobreposição de diferentes níveis e contextos de opressão, uma vez que é por meio da interação entre várias formas de produção de desigualdades que essas experiências se materializam nos corpos das sujeitas.

Entretanto, a conceituação de interseccionalidade por algumas autoras têm sofrido críticas. Danièle Kergoat (2010, p. 93) afirma que: “interseccionalidade é um instrumento de análise que coloca as relações em posições fixas, que divide as mobilizações em setores, exatamente da mesma maneira pela qual o discurso dominante naturaliza e enquadra os sujeitos em identidades previamente definidas”. Magda Dimenstein *et al* (2020) afirma que as relações sociais de gênero, raça e classe são consubstanciais e coextensivas, devendo ser pensados como causa e efeito. Maria Lugones (2014, p. 942) afirma que “a lógica categorial moderna constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente”. Assim, Djamilia Ribeiro (2016) propõe pensar interseccionalidade evitando a fragmentação das categorias:

Pensar a interseccionalidade é perceber que não pode haver primazia de uma opressão sobre as outras e que, sendo estas estruturantes, é preciso romper com a estrutura. É pensar que raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, mas sim de modo indissociável (RIBEIRO, 2016, p. 101).

Nesse sentido, corroborando com a perspectiva de Djamila Ribeiro acerca da interseccionalidade, os marcadores sociais atuam de forma inseparável. A indissociabilidade das categorias de raça, classe, gênero e sexualidade, gera “algo” para além dessas categorias. Então, podemos pensar que a junção das categorias de raça, classe, gênero e sexualidade é mais do que sua soma, resultando em uma materialidade. Assim, uma mulher, negra, lésbica e pobre não é socialmente vista apenas como uma mulher ou uma negra ou uma lésbica ou uma pessoa pobre, mas seu corpo é visto como materialidade resultante da junção dessas categorias

Apesar dos marcadores sociais atuarem de forma indissociável, Dimenstein et al (2020, p. 9) aponta ainda que “a raça tem um papel fundante na lógica da colonialidade do poder e, conseqüentemente, tem ordenado mais fortemente as relações de gênero na produção de subalternidades e subjetividades femininas estigmatizadas”. Portanto, a raça se apresenta como espinha dorsal (FÁTIMA LIMA, 2018) das opressões sofridas por lésbicas negras.

É a partir dessa perspectiva que as lesbianidades serão pensadas nessa pesquisa, uma vez que as experiências dessas mulheres são atravessadas pela materialidade formada pela junção de gênero, sexualidade, raça e classe.

Utilizamos lesbianidades no plural, uma vez que não há só um tipo de lésbica, não há só um tipo de comportamento lésbico (CHERYL CLARKE, 2010). Portanto, este capítulo está dividido nos seguintes tópicos: Heterossexualidade compulsória:

condição comum às lesbianidades; Diferentes experiências lésbicas a partir da intersecção dos marcadores sociais; Sapatão como materialidade da intersecção de gênero, sexualidade, raça, classe; e Branquitudes e Lesbianidades.

3.1 Heterossexualidade compulsória: condição comum às lesbianidades

O presente subtópico objetiva discutir acerca do ponto em comum das experiências lésbicas relatadas por Beth, Safo e Gêssica, surgindo, sobretudo, na resposta da seguinte pergunta: *Como foi seu processo de se entender como lésbica?*. Em resposta a essa indagação, Beth afirma:

Eu tinha 20 anos (quando se entendeu como uma lésbica), e vi que eu poderia viver outras coisas. Antes disso, só tinha me relacionado com homens. Já sabia que tinha atração por mulheres, mas tinha medo de vivenciar isso. Um colega da faculdade que me incentivou a viver minha sexualidade. (...) Depois que fiquei com uma menina pela primeira vez, foi tranquilo, foi tipo: ah, ok (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth relata que, desde o início de sua adolescência, possui consciência de seu desejo e direcionamento de afetos para outras meninas, porém, na época, não se permitiu elaborar e viver tais sentimentos, em suas palavras

Na adolescência, ser chamada de sapatão era uma ofensa. Pois eu tinha atração, mas era escondido. Hoje é mais fácil falar, se assumir, mas naquela época não (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A dificuldade que Beth apresentava em experienciar sua lesbianidade está relacionada às violências territoriais que poderiam ser direcionadas a ela por ser uma mulher que deseja outras mulheres, como exposto no relato a seguir:

O mundo era o mesmo, o preconceito é igual, mas na periferia é mais violento, agressivo. A forma que os pais lidavam com isso antes, 10 anos atrás, era mais violenta. Diminuía essa pessoa a isso. (...) Aqui na periferia esse assunto era mais violento, agressivo, a pior coisa que poderia existir. Por isso, só comecei a viver minha sexualidade na faculdade (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A jovem afirma que somente quando acessou outros espaços, tanto a universidade quanto espaços de lazer, que conseguiu ressignificar a lesbianidade, já que em seu território a experiência lésbica estava associada a marginalidade e a violência. A violência, por sua vez é retratada pela jovem como algo próximo ao seu cotidiano, “Nós vemos a violência de outra forma, nós conhecemos mais a violência” (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA), sendo crucial para a não vivência de sua sexualidade. A violência na periferia é imposta, sobretudo, pelo Estado, emergindo nas abordagens policiais e na escassez de garantia das condições mínimas de sobrevivência para seus moradores, por exemplo. Tais situações instituem a violência como única forma de sobrevivência.

O medo de vivenciar a sexualidade em seu território trazido por Beth consiste em uma das expressões da Necropolítica, que é definida por Achille Mbembe (2017) como uma tecnologia de poder que gerencia e produz morte, sendo o Estado o seu maior concretizador. O autor aponta que essa tecnologia divide a sociedade em segmentos sociais, regulamentando o poder de gestão sobre as vidas, estabelecendo quem pode viver e quem deve morrer para garantir o funcionamento da máquina de guerra capitalista. João Paulo Pereira Barros *et al* (2019, p. 484) afirma que:

No Brasil, uma das principais personificações desse inimigo ficcional são adolescentes e jovens negros e negras, pobres e habitantes das periferias, (des)subjetivados como matáveis. Adolescentes e jovens negros criminalizados e exterminados sob a pecha de “envolvidos”, mulheres encarceradas e adolescentes assassinadas nas tramas da violência urbana guardam em comum o fato de se constituírem como identidades abjetas na articulação de tramas necropolíticas e biopolíticas.

Montserrat Sagot (2013) reflete acerca da necropolítica a partir da perspectiva do gênero, trazendo a noção de necropolítica de gênero, que se refere à produção discursiva e de práticas indutoras de letalidade aos corpos femininos e marginalizados, principalmente a partir da construção de um regime de gestão e terror que produz uma “pena” de morte a determinadas mulheres. A necropolítica de gênero não atua do mesmo modo sobre todas as mulheres, sendo também atravessada pela intersecção o da sexualidade, classe, raça, idade, dentre outras questões. Como uma tecnologia de gestão e produção de morte e vida, ela produz a definição de corpos que importam e de corpos vulneráveis à marginalização e à instrumentalização, sentenciando os últimos a morte (SAGOT, 2013).

Dessa forma, Beth faz uma relação direta entre as violências do seu território e o silenciamento de sua sexualidade. Para Beth, que desde o seu nascimento já estava inserida na tecnologia necropolítica por ser mulher, negra e periférica, era perigoso viver uma sexualidade que rompesse com a hegemonia da heterossexualidade, o que contribuiu para que ela se relacionasse com meninos, em uma tentativa de proteção de sua integridade física e psicológica.

Assim como Beth, na adolescência, Géssica se relacionou com meninos durante a adolescência, como expõe no trecho a seguir:

No ensino médio, tu sabe que tem muito esse lance, “tu não vai ficar com menino?”. E, no ensino médio, eu sofri muito *bullying*, porque eu era mais cheinha e eu usava aparelho e tal. Eu sofria bastante *bullying* mesmo, e isso me incomodava muito. Então eu queria me enquadrar, eu ficava com meninos para me enquadrar. Já no cursinho, eu falava com quem eu queria, eu era quem eu queria ser. Então foi nesse tempo do cursinho, que eu ia para as calouradas e comecei a me perguntar: “por que não ficar com uma menina?”. Eu não tinha atração por menino, só ficava realmente para me enquadrar. Desde pequena eu ficava com as meninas, mas só coisa de criança mesmo. Aí, quando eu fui para a calourada, fiquei com uma menina e pensei: ah, man, foi legal. Eu mesmo me pressionava a ficar com meninos, eu via minhas amigas com meninos. Eu até tive uns namoradinhos no ensino médio, mas não sentia nada. Era pressão mais minha mesmo, porque eu precisava mostrar, não sei pra quem, algo que eu era. Eu me entendo desde sempre, ficava com as meninas desde criança, mas tinha receio de minha mãe ver. Mas me entender, na verdade, mostrar o que eu sou para as pessoas do meu elo, eu tinha 18/19 anos (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A lesbianidade esteve presente na infância e adolescência de Géssica, mas era impedida de experienciar sua sexualidade, pois enquanto uma mulher negra e gorda, sofria racismo e gordofobia na escola, temendo as consequências da intersecção de mais um marcador social em suas experiências. Além disso, apesar de afirmar que não existia uma pressão social, mas sim uma pressão interna para vivenciar a heterossexualidade, é importante levar em consideração que o próprio *bullying* do qual era vítima já era uma pressão social para ela se adequar ao que a

sociedade associa à feminilidade hegemônica, como será explorado no tópico a seguir.

Safo, por sua vez, relata que a descoberta de sua sexualidade foi um processo:

Foi um processo. Na época que eu ainda me achava hétero, eu tinha um ciclo social muito diverso. Eu tinha uns 16 anos, e as meninas que já sabiam que eram sapatão ficavam dizendo que eu era muito linda, pedindo pra eu ficar com elas, e eu dizia que não, pois era hétero. Aí, quando eu tinha uns 17 anos, eu tinha saído de um relacionamento com um menino (...) e fui a uma festa com minhas amigas. Na festa rolou uma brincadeira e uma menina quis me beijar, e eu pensei "tá tudo bem". Foi quando eu beijei a primeira, e parece que o mundo todo ficou colorido. Foi uma construção, eu comecei a sentir coisas que nunca tinha sentido. (...) E com experiências de vida, fui entendendo por quem eu me atraía e por quem não. E eu me considero uma pessoa lésbica (SAFO, 2023).

Safo vivenciou sua lesbianidade na adolescência e não houve uma fase em que precisou silenciá-la. Entretanto, é possível perceber a partir de seu relato, que a heterossexualidade é tomada como ponto de início de uma vida sexual. Ao pensar sobre sua sexualidade, Safo não se questionou se seus desejos sexuais eram direcionados para meninas, meninos ou aos dois. Ela apenas se afirmou como heterossexual, o que nos dá pistas para pensar acerca da naturalização da heterossexualidade.

Gisele, por sua vez, não relatou relações amorosas com meninos durante sua infância e adolescência, pelo contrário, afirmou que:

Eu era da igreja, era coroinha. E aí acho que foi um processo bem entristecedor, assim como todos os processos de se entender. De entender que aquilo não é o certo, de que você não saber onde é o seu espaço, você se sentir errada a todo momento, tudo que é de negativo. Iniciou assim e veio várias frustrações, de que é errado, que eu estava louca, que era uma coisa não real. Um processo comigo mesmo. Até porque nunca foi algo que os outros viam em mim, o estereótipo, porque eu sou muito princesinha. Era comigo mesmo, internamente. Isso durou durante muito tempo. Eu me entendia desde uns 10 anos de idade. E fui escondendo isso internamente até uns 16 anos de idade (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA).

Ainda em seu relato, Gisele afirma que aos 10 anos de idade sentia:

Paixonites com amigas, eram minhas namoradinhas. E eu entendia já. Na família tinha um primo meu mais velho que chegou a se assumir gay, e a família teve todo um transtorno. Parte da minha família é católica e a outra parte é evangélica. Ambas concordam com a mesma coisa, com o preconceito, no geral. E aí foi um babado ¹⁰quando eu tinha uns 10 anos, eu comecei a compreender que aquilo que eu vivia com as coleguinhas era errado (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Como relatado, Gisele entende-se como lésbica desde sua infância. Porém, sentia que viver sua lesbianidade era algo errado e, apesar de dizer que isso era algo apenas sobre si mesma, posteriormente a jovem relata que a família não havia aceitado e respeitado o seu primo quando se assumiu gay, uma vez que são preconceituosos. Desse modo, diante do histórico familiar e de suas vivências na

¹⁰ Gíria que na situação foi utilizada para descrever uma situação conturbada.

igreja católica, que como ela descreve é preconceituosa, como não sentir que a lesbianidade é errado e ruim?

Gisele relata ainda como a heterossexualidade foi uma orientação sexual naturalizada, já que por performar seu gênero a partir da feminilidade hegemônica. Logo, observo que existe uma relação direta entre a feminilidade não-hegemônica e a lesbianidade. Os familiares e amigos de Gisele não cogitavam que ela vivesse sua sexualidade que não pela heterossexualidade, principalmente por ela não seguir o estereótipo lésbico, ou seja, a feminilidade não-hegemônica.

Gisele conta ainda que quando tinha entre 10 e 12 anos:

Quando eu era criança, tinha um meninozinho que gostava muito de mim e eu odiava ele. Ele era da igreja e disse que se eu não ficasse com ele, ele ia dizer pra todo mundo que eu era sapatão. E ai eu peguei e falei pra ele que “firmeza, que ninguém ia acreditar”. Mas as pessoas acreditaram, porque ele era branco e homem. As pessoas acreditaram nele. Eu não desmenti, deixei as pessoas acreditarem (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A situação relatada demonstra como a heterossexualidade era imposta na vida de Gisele e que ser sapatão é uma ofensa, um castigo caso ela não atendesse aos desejos do garoto. O garoto, reproduzindo a masculinidade hegemônica, não aceita que Gisele não retribua aos seus desejos ameaçando espalhar que ela é “a pior coisa que uma mulher poderia ser” de acordo com a cisheteronormatividade, ou seja, sapatão. A recusa de Gisele aos desejos do garoto é uma das formas de enfrentamento a heterossexualidade compulsória.

Gisele relata também que as pessoas não a olhavam e a identificavam como uma lésbica, que isso passou a acontecer após cortar os cabelos curtos:

Depois que eu cortei o cabelo, a galera já colocou mais estereótipos. Antes era 100% feminina. Eu senti diferença quando cortei o cabelo. É muito louco, né, é como se o estereótipo de uma pessoa fosse realmente físico. Sendo que até então eu cortei o cabelo por estilo mesmo. Pra mim é estilo. Quando eu cortei muitas pessoas na escola agiram de forma negativa (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A escola a qual Gisele se refere é o seu ambiente de trabalho. Ao cortar o cabelo, a jovem relata que passou a receber olhares negativos e outras formas de preconceito e discriminação, que serão descritas no capítulo a seguir. A situação reflete uma lógica linear que determina que “mulheres que performam a feminilidade são, necessariamente, heterossexuais, enquanto as que se distanciam dessa performance são, indiscutivelmente, homossexuais” (ANA BEATRIZ OLIVEIRA RIBEIRO, 2022).

Além disso, do mesmo modo de Beth e Géssica, Gisele relata a sobreposição dos marcadores sociais em suas experiências:

A gente já carrega muito o racismo nas costas, uma pessoa preta e ainda dentro do meio da coletividade, é pior ainda. Porque a gente carrega mais de um preconceito (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Assim como as participantes, na adolescência eu também experienciei minha sexualidade a partir da heterossexualidade. Eu já sentia atração por meninas, porém situava todos esses sentimentos no campo da amizade, uma vez que socialmente era afastada de mim qualquer sexualização dessas relações. Essa situação também foi relatada por Géssica, quando afirma “*Desde pequena eu ficava com as meninas, mas só coisa de criança*”, demonstrando a inferiorização e deslegitimação dessas experiências. Em contrapartida, nas relações que envolvem

homem e mulher, até os sentimentos de amizade são socialmente interpretados como desejos sexuais. Beatriz de Lima (2017, p. 63) afirma que “A necessidade da presença e da aprovação masculina é reflexo de um sistema misógino, que impede que as mulheres se enxerguem umas nas outras e se percebam como amigas, companheiras ou amantes”.

A partir das experiências trazidas pelas participantes e por mim, é possível notar um ponto de encontro do início das vivências de nossas sexualidades: **a heterossexualidade compulsória**. A heterossexualidade compulsória é definida por Adrienne Rich (2010) como uma instituição política, resultado de forças sociais, que impõe a heterossexualidade como única possibilidade de existência e subsistência das mulheres.

Tânia Navarro Swain (2010) aponta que a heterossexualidade é pensada a partir das necessidades masculinas, e o processo de convencimento das mulheres acerca dela é essencial ao patriarcado. Conforme Rich (2010), esse convencimento se dá por meio da “ideologia do amor heterossexual”, que está presente nos contos de fada, na televisão, no cinema, nas propagandas, nas canções populares, nas cerimônias nupciais, entre outros. Sendo assim, filmes, novelas e histórias infantis, por exemplo, são narradas tendo como ponto inicial, final e principal o enredo de um casal composto por um homem e uma mulher, incluindo o final feliz com o casamento e o sonho da procriação.

Beatriz de Lima Morais (2017) aponta que a heterossexualidade compulsória é um sistema político de administração e dominação dos corpos das mulheres, que impõe a falta de autonomia sobre o seu corpo. A heterossexualidade, no seu formato compulsório, é estrategicamente construída como natural, “É assim que se coloca a heterossexualidade como essência do humano, resultado, porém, de

uma construção imaginária social e datada, feita de normas, imagens, representações e interpretações de mundo como expressões de verdades últimas sobre o ser” (SWAIN, 2010, p. 51). Além disso, essa instituição política impõe a sexualidade feminina como não autônoma, sendo necessário a presença de um homem para a sua concretização, portanto, não podendo ser exercida em uma relação com outra mulher (DANIEL BORRILLO, 2010).

É nessa perspectiva que Rich (2010) pontua que o medo do patriarcado é que as mulheres sejam ou se tornem independentes dos homens, ou seja, indiferentes à heterossexualidade. Logo, para uma sociedade que é baseada na heterossexualidade compulsória, as lésbicas se tornam uma ameaça ao sistema de exploração dos corpos femininos, uma vez que, como a autora (2010, p. 36) aponta que a existência lésbica “inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida. É também um ataque direto e indireto ao direito masculino de ter acesso às mulheres”.

A heterossexualidade compulsória se operacionalizou nas experiências das participantes de formas diferentes. Beth, Géssica e Gisele já se identificavam com a lesbianidade, mas eram socialmente impedidas de experienciá-la abertamente, uma vez que essa sexualidade era inferiorizada e subalternizada. Já Safo, no início de suas vivências sexuais, não visualizava a possibilidade de experienciar sua sexualidade a partir do enfrentamento das barreiras da heterossexualidade. O disfarce e a distorção da lesbianidade é uma das estratégias da heterossexualidade compulsória (RICH, 2010), “pois a figura da lésbica representa uma ameaça à estrutura patriarcal, por encarnar um deslocamento do papel subalterno, o que causa uma forte tensão dentro das relações de gênero” (BEATRIZ DE LIMA, 2017, P.62).

Nos relatos de Géssica, que já sofria preconceitos por não ter um corpo padrão, ou seja, por ser uma mulher gorda, preta e periférica, existia a necessidade de afastar mais um marcador social nessas intersecções que geram violências. Portanto, além da naturalização da heterossexualidade compulsória, essa instituição política também emergia para camuflar a lesbianidade, permitindo um enquadramento social, mesmo que por meio da vivência da sexualidade da forma que ela não se identificava. Beth, que é uma mulher negra e periférica, também se utilizava da heterossexualidade para se proteger, uma vez que afirmava que tinha medo de viver a lesbianidade, sobretudo pelo medo de sofrer violência no território em que reside.

Gisele, por sua vez, vivenciava a lesbianidade escondido de seus familiares e amigos, uma vez que foi direcionada a acreditar que aquela sexualidade errada. A jovem passou a ser vista socialmente como uma lésbica após cortar o cabelo de forma curta, rompendo com a expectativa social de que ela, enquanto uma mulher, performasse a feminilidade hegemônica. Portanto, o corte de cabelo da jovem escancara seu enfrentamento a heterossexualidade compulsória, uma vez que “uma mulher lésbica com o cabelo curto parece ser entendida como menos mulher ou como se ela quisesse ser homem, ou seja, parece haver uma maneira certa não só para se portar como mulher – frequentemente marcada pela feminilidade exacerbada –, como também para o corte e/ou comprimento do cabelo (ANA BEATRIZ OLIVEIRA RIBEIRO, 2022).

No caso de Safo, branca, que performa gênero a partir da feminilidade hegemônica e da periferia, a primeira experiência lésbica não emerge a partir do medo, mas sim a partir da libertação, mesmo que posteriormente passe a sofrer e temer as lesbofobias.

Dessa forma, as lésbicas negras e periféricas entrevistadas são conscientes da sobreposição dos seus marcadores sociais e o enfrentamento à heterossexualidade compulsória é atravessado pelo medo da intensificação das violências que sofrem. Portanto, apesar da heterossexualidade compulsória ser a condição comum das experiências das mulheres lésbicas, a forma que ela emerge na vida de cada mulher é atravessada pelos marcadores sociais, que influi na forma que o enfrentamento com essa instituição política ocorrerá.

3.2 Diferentes experiências lésbicas a partir da intersecção dos marcadores sociais

Neste subtópico buscarei me debruçar sobre como os marcadores sociais atuam de forma indissociável em todas as experiências das jovens, dando-nos pistas para compreender que há diferentes experiências lésbicas à medida que diferentes marcadores se interseccionam. Dessa forma, quando estava construindo as perguntas que iriam me guiar na realização das entrevistas, busquei iniciar com questões mais gerais e ir especificando ao longo das demais perguntas. Por exemplo, iniciava perguntando como havia sido o processo de se entender como lésbica e em seguida perguntava como era ser uma mulher branca/parda/preta e moradora da periferia. Entretanto, já na primeira pergunta, as meninas relataram suas experiências atravessadas pelos marcadores sociais, como podemos visualizar no trecho a seguir, em que Beth traz a intersecção entre gênero, território e sua experiência lésbica:

Meu amigo mora em uma comunidade mais acessível para ir a festas, viver outras realidades e sua sexualidade. Teve seu momento de liberdade na adolescência. Ele já chegou pra mim com todo assunto. Sinto que pros meninos é mais acessível, e sinto que tem a ver com o bairro. Aqui é como

se eu tivesse que sair de uma caixa, pegar dois ônibus para ir ver algo.

Morar na periferia atrasa a gente em relação a isso (BETH, 2023,

TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

Beth afirma que o amigo começou a vivenciar sua sexualidade antes dela pelo fato de ser homem. Historicamente, a sexualidade das mulheres é anulada, muitas vezes direcionada apenas à procriação. É comum que as meninas iniciem a sua descoberta sexual após os meninos, sendo essa descoberta permeada de medos, controles e inseguranças, sobretudo quando não se é heterossexual. Beatriz de Lima (2017, p.60) afirma que “A opressão sofrida pela lésbica é distinta da opressão sofrida pelo homem gay, em função da repressão da sexualidade feminina e do controle do patriarcado sobre os corpos femininos”.

Nessa perspectiva, Ana Maria Brandão (2010), ao analisar artigos jurídicos e clínicos produzidos em Portugal entre os séculos XIX e XX, traz que as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram condenadas pelas Leis Extravagantes. No entanto, eram raros os processos contra mulheres por práticas homossexuais, uma vez que os juízes tinham dúvidas se as mulheres podiam fazer sexo entre si.

Apesar das inúmeras referências históricas a mulheres que mantiveram ligações emocionais fortes com outras mulheres, a possibilidade de haver uma sexualidade específica e exclusivamente feminina parece ter sempre baralhado os observadores. As suas descrições revelam a dificuldade em conciliar a crença no princípio da passividade feminina e a possibilidade de as mulheres se poderem envolver em práticas sexuais na ausência do que é entendido como a sua condição indispensável, o falo (BRANDÃO, 2010, p. 308).

Dessa forma, a relação sexual entre homens era considerada sexo e passível de condenação, já que havia penetração com ejaculação de sêmen, demonstrando historicamente as diferenças sociais das relações entre homens e relações entre mulheres. A percepção social de que não há sexo entre mulheres ainda está presente atualmente, pois, como aponta Adrienne Rich (2010), o relacionamento entre mulheres é categorizado como incompleto por não incorporar um homem.

Os homens cisgêneros são colocados como aqueles que atenderão todas as necessidades afetivas, emocionais e sexuais das mulheres, não sendo possível qualquer forma de existência que não seja mediada e acompanhada por eles. Sendo assim, pela assexualidade historicamente imposta às mulheres, pela heterossexualidade compulsória como forma de dominação de seus corpos e pela noção de incompletude das relações entre mulheres, é comum que a descoberta da lesbianidade na vida de mulheres demore mais a ocorrer do que da homossexualidade para os homens.

Beth também narra a intersecção de seus marcadores sociais ao contar episódios da sua vida profissional:

Por exemplo, passei a trabalhar com meu primo, classe média, bolsonarista e, na época, não identifiquei que minhas vulnerabilidades poderiam ser questões para essa relação. Eu não identifiquei o que poderia dar errado. Assim, quando as coisas não dão certo, o pior recai para mim. Se tinha algum problema, eu estava mais suscetível a perder o trabalho (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O relato de Beth permite visualizar que, ao adentrar o mercado de trabalho, a profissional Beth não se separa do corpo de Beth, que carrega seus marcadores sociais de mulher, lésbica, parda, que não performa a feminilidade

hegemônica e moradora de periferia. A jovem relata que seus marcadores sociais também dificultam que ela consiga clientes, o que interfere diretamente em sua renda mensal e a coloca em uma situação de vulnerabilidade financeira. Adrienne Rich (2010) afirma que o emprego de uma mulher lésbica depende de que ela finja ser não só heterossexual, mas uma mulher heterossexual, ou seja, desempenhe um papel feminino no seu vestuário, sendo uma "mulher de verdade". Acrescento a raça à ideia de Rich, uma vez que, como apontado anteriormente, a colonização constrói um ideal de "mulher de verdade", que é branca, cisgênero, heterossexual e que performa feminilidade hegemônica. Beth aponta que:

Hoje eu acho que não expesso feminilidade e isso faz com que as pessoas me olhem. Principalmente quando cortei o cabelo. (...) E os olhares das pessoas são ridículos. Porque não escondo minha raça e minha orientação sexual. Quando chego nos locais, têm olhares (BETH, 2003).

O corpo de Beth, que carrega sua cor, seu cabelo raspado, suas roupas frouxas e socialmente associadas à masculinidade, não permite que ela finja ser uma "mulher de verdade", já que não há como esconder sua raça e sexualidade, e ela não quer. Seu corpo é uma desobediência ao que o patriarcado impõe acerca do ideal de mulher. Nesse sentido, a necessidade de forjar uma cisheteronormatividade para se manter no mercado de trabalho, é uma das estratégias do sistema capitalista para sucumbir às lesbianidades negras.

As mulheres lésbicas que conseguem romper com a lógica patriarcal precisam encontrar estratégias de sobrevivência, como foi o caso de Beth. A jovem encontrou como saída para subverter a heterossexualidade compulsória imposta pelo mercado de trabalho o trabalho com clientes que possuam a mesma "luta" (de

acordo com suas palavras) que a sua, optando por trabalhar com mulheres e pessoas LGBTQIAP+.

Géssica também demarca a inseparabilidade dos marcadores sociais ao falar de como iniciou as vivências de sua sexualidade, retomando o trecho exposto no tópico anterior:

E no ensino médio eu sofri muito *bullying*, porque eu era mais cheinha e eu usava aparelho e tal. Eu sofria bastante *bullying* mesmo, e isso me incomodava muito, então eu queria me enquadrar, eu ficava com meninos para me enquadrar (GESSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica sofria *bullying*, por não estar no padrão hegemônico de beleza, ou seja, ser uma mulher branca e magra. Géssica sofria racismo e gordofobia ao mesmo tempo, demonstrando a inseparabilidade dos marcadores sociais. A jovem trouxe o marcador da corpulência atravessando suas experiências, assunto pouco explorado nos estudos acerca de lesbianidades.

Nessa perspectiva, Agnes Arruda (2021) define gordofobia como o preconceito contra as pessoas gordas, que age e retroage tanto social quanto midiaticamente. Agnes Arruda e Vanessa Heidemann (2022, p. 68) afirmam que:

Vemos, a partir dos estereótipos em relação às pessoas gordas, o apagamento de suas subjetividades. No geral, o que se encontra são sempre as representações da gorda engraçada, da gorda bobalhona, da gorda sem hábitos de higiene. Isso quando temos a possibilidade de ver alguma coisa, porque na verdade há um apagamento também dessas existências em produtos de mídia, o que também acontece nas representações de mulheres gordas lésbicas e bissexuais.

Existe uma relação direta entre a gordofobia e o controle dos corpos das mulheres. A ideia social de um corpo ideal para a mulher, ou seja, que performa feminilidade hegemônica, magro e branco, visa atender a cisheteronormatividade, que, por sua vez, atende aos interesses dos homens cisgêneros, brancos e heterossexuais. Conforme Susie Orbach (1978, p. 23):

[...] o corpo da mulher não lhe pertence. O corpo da mulher, do jeito que é, não satisfaz. Tem de ser magro, sem pelos supérfluos, desodorizado, perfumado e vestido”. Um corpo, portanto, que sirva a desejos machistas.

De acordo com Letícia Carolina Pereira Nascimento (2020), a gordofobia encontra base no poder médico de tradição ocidental, que da mesma forma que demarcou a raça negra como inferior e determinou a cisheterossexualidade compulsória como única possibilidade de viver o gênero e a sexualidade, produziu o estigma sobre o corpo gordo, o definindo a partir de uma perspectiva patológica.

A patologização do corpo gordo pode ser pensada a partir do conceito de biopoder, elaborado por Michel Foucault (1995;2002;2006;2008), que o define como um poder sobre a vida, exercido sobre a população por meio do controle e da disciplina. Conforme o autor, a medicina a partir do século XVIII, sobretudo nas sociedades ocidentais, passou a cumprir a função de controle dos corpos, categorizando comportamentos considerados desviantes enquanto doenças, como o alcoolismo, criminalidade, homossexualidade, dentre outros. Dessa forma, essa medicina passa a definir o corpo gordo como aquele doente, sendo necessário a magreza para estabelecer o bem-estar das pessoas.

Ressalto ainda que há também uma relação direta entre gordofobia e racismo. Sabrina Strings (2019) aponta que a gordura corporal passa a ser estigmatizada pela associação a corpos negros e pecados, que o temor do corpo

gordo está relacionado ao racismo e as ideologias religiosas que foram utilizadas para desqualificar mulheres negras e disciplinar mulheres brancas. A autora afirma que a cor de pele, corpulência e traços físicos determinavam a diferença entre brancas (os) e negras (os).

Sabrina Strings (2019) aponta que uma das representações de inferioridade do corpo gordo, negro e que não performa feminilidade hegemônica se dá a partir da documentação da vida de Saartjee, ou Sara a “Vênus Hottentot:

Sara foi uma mulher negra que nasceu por volta do ano de 1789, na Província Oriental do Cabo da África do Sul. Ela e sua família foram escravizados e, após a morte de seus pais, foi persuadida por um homem chamado Henrick que a obrigava a se exibir no Hospital Naval, na Cidade do Cabo, para soldados moribundos. (...) Sara, movida pela ilusão de que poderia ser liberta e buscar por melhores condições de vida, cedeu aos apelos do médico e o acompanhou em uma turnê de exibição em Londres e na França, no ano de 1810. Multidões de pessoas iam a essas exposições, nas quais ela se exibia praticamente sem roupa, com plumas e penas e fumando um cachimbo, exibindo seu corpo ao público europeu. Homens poderosos chegavam a pagar altas quantias para poder tocá-la em exposições íntimas e, ainda, há indícios de que ela se prostituía. Sua vida foi repleta de abusos e seu corpo era compreendido tanto com um objeto erótico. Já que naquele momento existia a crescente ideia de que corpos negros, além de representarem o excesso -de corpulência, de cor- também eram insaciáveis sexualmente (FLÁVIA NOVAIS E PAULA MACHADO, 2021).

A referida representação associa a mulher negra a selvageria e a corpulência, e essa é uma das ferramentas utilizadas pelo homem branco para

justificar a necessidade de corrigir tais corpos (STRINGS, 2019). Portanto, o *bullying* sofrido por Géssica visavam corrigir aquele corpo fora das normas de feminilidade hegemônica, ou seja, corpo negro e gordo. A relação direta entre racismo e gordofobia, bem como a sobreposição desses marcadores com o gênero, sexualidade e classe atravessam as experiências das mulheres negras, lésbicas e periféricas, como é o caso de Géssica.

Géssica relata ainda como os marcadores sociais de raça e corpulência atravessam suas relações amorosas:

Eu tive um relacionamento tóxico. (...) Foi com uma menina feminina e branca. Como eu tenho esse porte assim [*nesse momento ela apontou para o corpo*], todo mundo achava que eu batia nela, mas era ela que batia em mim. Eu apanhei dela três vezes. (...) isso me machucava, porque todo mundo achava que eu batia nela (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica afirma que a intersecção da sexualidade, performatividade de gênero, raça e corpulência resultam na visão social de que ela é agressiva. A jovem passa então a representar a imagem de periculosidade. Essa imagem também reflete nas experiências de Gisele:

Teve uma vez que eu fui pra Lions ¹¹e tinha uma menina tava passando por uma situação muito pesada. Ela parou de ficar com uma ficante e a ficante apareceu do nada exigindo que ela voltasse pra casa, que ela não ficasse mais lá. E a menina falou que elas não tinham mais nada. Ai a bonita aqui foi se meter. A branca quebrou uma garrafa de vidro, ameaçou diversas

¹¹ Bar cultural lions consiste em um bar localizado na Praça dos Leões no bairro Centro, em Fortaleza. No local ocorrem festas aos finais de semana que ocupam toda a praça e apresentam como público principal pessoas que compõem a comunidade LGBTQIAP+.

peessoas, ameaçou o segurança, e nada ocorreu com ela. Nada. Eu me envolvi para tentar ajudar a menina que estava passando pela situação. Eu puxei a menina e me coloquei na frente dela, a menina é branca, e tentei empurrar a menina que estava com a garrafa de vidro na mão, até que eu consegui jogar a garrafa de vidro dela e os seguranças vieram pra mim falando que eu estava arrumando confusão. Sendo que tipo, quem começou toda a confusão foi a menina. Até todo mundo da boate se e dizer quem era o problema, eles estavam apontando pra mim (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Gisele relata que foi tentar intervir em uma briga entre duas meninas brancas que se relacionavam afetivo-sexualmente e os seguranças do bar, ao identificar a briga, culpabilizaram Gisele pela confusão. Uma lésbica preta estava sendo acusada pelos profissionais responsáveis pela sua segurança de iniciar uma confusão com duas lésbicas brancas. Tanto na situação de Géssica quanto na de Gisele é predominante o estereótipo de agressividade da mulher negra, que consiste em sendo uma forma de desumanizar essas sujeitas, associando raiva à ideia de ausência de autocontrole (WINNIE BUENO, 2017). Em contrapartida, as outras pessoas das situações, todas brancas, eram vistas como frágeis, sendo colocadas em perigo por Géssica e Gisele.

Nessa perspectiva, Sueli Carneiro (2001) aponta que o “mito da fragilidade” feminina é destinado às mulheres brancas pelos homens brancos, que deviam as proteger. Entretanto, as mulheres negras nunca foram tidas como frágeis, uma vez que sempre trabalharam, seja como escravas ou após o período escravocrata, como vendedoras ou prostitutas, por exemplo (SUELI CARNEIRO, 2001). Angela Davis (2016) ao discutir o panorama da escravização dos Estados Unidos afirma que tanto

os homens negros como as mulheres negras serviam ao trabalho manual, uma vez que não eram tratados como indivíduos. Davis (2016) afirma que apesar de ambos os gêneros serem maltratados e subjugados as mulheres ainda eram estupradas pelos seus “senhores”.

Desse modo, enquanto as lésbicas brancas, como as nas situações, são lidas socialmente como frágeis, que precisam serem protegidas, as lésbicas negras são vistas identificadas como perigosas. No caso relatado por Géssica, a ideia de periculosidade está relacionada a uma tentativa de silenciamento da violência que ela sofre em sua relação amorosa, revitimizando-a. Já no caso de Gisele, a imagem de periculosa a responsabilizou por uma briga que não era sua.

Ainda sobre relações amorosas, Géssica narra que:

A mulher negra, lésbica e gorda tende a aceitar as coisas da outra pessoa. Porque é tipo: “eu sou lésbica, negra e gorda, e mesmo assim ela tá me aceitando”. Ainda tem essa outra ramificação, ela ainda precisa dessa aceitação. Ela precisa aceitar as coisas, porque na cabeça dela a pessoa já tá fazendo um favor por estar com ela, já que ela é gorda (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Dessa forma, o seu corpo de mulher negra, gorda, que não performa feminilidade hegemônica é determinado pela cisheteronormatividade como aquele que não está suscetível ao afeto e ao cuidado. Letícia Carolina Pereira Nascimento (2020, p. 10) afirma que:

Portanto, há um entrelaçamento entre ser sozinha e estar solteira, uma vez que são as estruturas cis/hetero/branco/magro/normativas que fazem com que minha corporalidade travesti, negra e gorda não seja digna de trocas afetivas. Desde não se sentir pertencente a determinados grupos sociais à

ausência de parceiros que estejam dispostos a ultrapassar os limites de uma relação com interesses exclusivamente sexuais.

Os racismos presentes em relacionamentos lésbicos são poucos discutidos nos estudos acerca de lesbianidades, o que acarreta a invisibilização, que não permite a construção de estratégias de superação dessa situação. Além disso, Géssica traz que “Um assunto que pouco é falado é os relacionamentos abusivos entre mulheres. A gente não conversa com amigas sobre isso, ninguém fala sobre isso” (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA). A escassez dos estudos acerca das relações amorosas entre mulheres é reflexo do silenciamento e apagamento da nossa história. Como aponta Bruna Ferraroli Amaral *et al* (2023, p. 186):

Quando focamos em relacionamentos abusivos em casais lésbicos, a necessidade da realização de estudos se faz ainda maior, tendo em vista que existe um déficit considerável de materiais científicos acerca do tema. Realizando uma busca no PePsic e no SciELO utilizando os termos “lésbica”, “lésbicas”, “lesbianidade”, “lesbianidades”, “lesbianismo”, “lesbianismos”, “lesbigay” e “lesbofobia”, foram encontrados 96 trabalhos. Desses, apenas dois discutiam relacionamentos abusivos entre lésbicas. (...) Desse modo, se a pesquisa sobre relacionamentos abusivos já conta com desafios e lacunas, em se trata da população lésbica verifica - se uma invisibilização do fenômeno em si.

Ainda de acordo com o apontado por Bruna Ferraroli Amaral *et al* (2023), a invisibilidade das relações abusivas entre mulheres ocorre pelo fator cultural e pelo padrão cisheteronormativo imposto, uma vez que o papel de gênero das mulheres

está associado à doçura e ao acolhimento. Aqui cabe questionar, a que mulher esse papel de gênero se refere?

Socialmente o papel de gênero associado às mulheres negras está relacionado a força, resistência e agressividade. Dessa forma, em uma relação entre mulheres com aspectos de agressividade, a culpa é direcionada à mulher negra, mesmo quando são essas mulheres as maiores vítimas de violência, como os homicídios e feminicídios (IPEA, 2019).

Gisele também narra como ser uma lésbica negra influencia em seus relacionamentos afetivos-sexuais:

Eu acho que se eu fosse uma lésbica branca, e eu teria muito mais relacionamentos. Eu tive poucos relacionamentos, namorei no máximo 2 pessoas. Eram brancas (as pessoas com quem namorou). Foi horrível namorar meninas brancas, porque sempre tinha muita aquela questão de sexualização. Eu me sentia sexualizada em todos os momentos, desde mostrar pro amigo como um troféu, como mostrar que não era racista por estar ficando com uma menina preta, como também nas relações sexuais. Vinha muito das questões das costas, que as costas eram muito bonitas, a bunda. Não era nem aquela questão “ah, você é uma pessoa muito maravilhosa, muito gostosa. Não era. Era realmente de sexo”. Se eu fosse branca eu teria mais relacionamentos. Eu seria mais aceita, as pessoas por quem eu me interessasse poderiam se interessar de volta, teria uma troca. (...) As pessoas ficam comigo, mas não namoram (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Gisele relata que se sente sexualizada e objetificada em seus relacionamentos afetivos-sexuais, que são, sobretudo, com mulheres brancas.

Objetificada, principalmente, para que as mulheres brancas se desresponsabilizassem por seu racismo por namorá-la. Assim como Gêssica, os relatos de Gisele são reflexos da solidão da mulher negra, que é uma problemática apontada por autoras feministas negras. Táhcita Medrado Mizael *et al* (2021, p. 234) pontua que:

O resultado do entrelaçamento entre uma sociedade racista, machista, classista e cheia de outras desigualdades, é a solidão. Solidão que pode ser vista como o abandono parental; como a morte da cuidadora desta menina/mulher; como a ausência de interação com outras pessoas negras, para compartilhar histórias e promover estratégias de aquilombamento; com a rejeição afetiva; com os parceiros não assumindo publicamente relacionamentos com essas mulheres; com as mulheres negras em situação de prisão abandonadas pelo Estado (pela ausência de políticas públicas efetivas) e separadas de seus filhos e filhas; com o abandono de parceiros para constituir família com mulheres brancas; como sendo maioria representadas sozinhas nos bancos de imagens.

Ao que se refere às experiências de Safo e seus atravessamentos pelos marcadores sociais, a jovem traz que:

Isso de eu escutar da minha irmã que a gente é o que a gente tem, com minha vivência na sociedade, sinto que a cada dia isso é mais forte. Eu conheço algumas pessoas que são muito sem caráter, que tem o poder aquisitivo, mas para conseguir isso, precisou passar a perna em muita gente. E as pessoas não veem isso. E se eu raspar minha cabeça agora, as pessoas se acham no direito de opinar no meu cabelo (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo afirma que atualmente é uma mulher que performa feminilidade hegemônica, mas, há alguns anos, havia raspado o cabelo e isso despertava olhares de outras pessoas, demarcando a opressão da cisheteronormatividade aos corpos de mulheres que não performam feminilidade hegemônica. No trecho anterior, Safo faz uma relação direta entre as formas que performa seu gênero e a sua classe social. Ainda acerca da temática, a jovem afirma:

Por exemplo, eu tenho uma prima lésbica (...) e ninguém precisou fazer isso com ela, ninguém precisou humilhar ela. É como se eu não tivesse dignidade por não ter dinheiro, não merecer respeito (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A performatividade de gênero de Safo foi atravessada pela falta de respeito e de liberdade, decorrentes de sua classe social. Dessa forma, o marcador social da classe limita as experiências lésbicas da jovem. É nessa perspectiva que autoras como Angela Davis (2016), Carla Akotirene (2018) e Djamila Ribeiro (2016) consideram a classe um dos marcadores sociais que irão atravessar as experiências das mulheres. Solange Santana e Márcio Muniz (2020, p. 122) afirmam que “é preciso considerar não só a sexualidade e o gênero, como fatores identitários, mas também a classe social, uma vez que é um dos marcadores fundamentais para as posições que os sujeitos assumem ou são obrigados a assumir”.

Outro marcador social que merece nossa atenção e que foi trazido nas falas das participantes é a territorialidade. No capítulo 2, tópico 2.4, que apresenta como título Território das participantes, aponte os IDHs e o número de homicídio dos territórios, bem como o mapa de Fortaleza com os apontamentos do território e das áreas de cultura e lazer LGBTQIAP+ da cidade. A partir do mapa, podemos

observar o distanciamento dos territórios das participantes dos bairros e restaurantes voltados ao público LGBTQIAP+, o que foi sinalizado na fala de Beth:

Por exemplo, esse meu amigo mora em uma comunidade mais acessível para ir a festas, viver outras realidades e sua sexualidade. Teve seu momento de liberdade na adolescência. Ele já chegou pra mim com todo assunto, sinto que pros meninos é mais acessível, e sinto que tem a ver com o bairro. Aqui é como se eu tivesse que sair de uma caixa, pegar dois ônibus para ir ver algo. Morar na periferia atrasa a gente em relação a isso (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth relata que a distância de seu território dos bares e festas LGBTQIAP+ dificultaram as suas experiências lésbicas, uma vez que receava se relacionar com outras meninas em seu bairro por medo de sofrer violência. Além da distância dos locais de lazer voltados a seu grupo, os territórios das participantes são distantes dos equipamentos culturais da cidade, como sinalizado na figura 1. Isso, inclusive, dificultou que encontrássemos um local para a realização das entrevistas. No caso de Beth e Safo a situação foi mais fácil pela presença do Cuca Jangurussu, mas a entrevista de Gisele ocorreu online pela dificuldade em encontrarmos um horário em comum e, também, pela falta de um equipamento público em seu bairro que pudéssemos realizá-la. No caso de Géssica, a jovem relata a dificuldade de os moradores de sua comunidade acessar os equipamentos culturais, mesmo quando são gratuitos:

Por exemplo, esse canto aqui, quantas pessoas que é de periferia sabe que existe biblioteca pública? (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

A partir desses relatos, podemos observar que a periferização está relacionada tanto à ocupação dos limites territoriais das grandes cidades, quanto ao processo de periferização socioeconômica e cultural, já que os moradores de tais espaços também são impossibilitados de desfrutar dos direitos da cidade em sua plenitude (FÁBIO DUATE, 2007).

Henri Lefebvre (2001) formulou o conceito do “Direito à Cidade” que está relacionado a apropriação e ao uso pleno dos espaços pelas sujeitas”. O autor demarca que o espaço e o cotidiano das cidades são marcados pelo caráter político, ideológico e instrumental, que são atravessados por aspectos sociais, políticos e econômicos, produzindo e mantendo determinadas relações sociais de dominação e opressão entre grupos (LÍVIA FIORAVANTI, 2013; HENRI LEFEBVRE, 2001). Dessa forma, Livia Fioravanti e Henri Lefebvre apontam que as restrições de circulação e acesso a determinados espaços e vivências expressam essas relações de dominação e opressões.

De acordo com João Paulo Barros (2019), a segregação socioespacial para moradoras (es) de territórios periféricos é parte histórica do processo de cercamento socioespacial, marginalização e criminalização. Dessa forma, jovens que já vivenciaram a segregação socioespacial, ao transitar em certas áreas da cidade, são vistas como “corpos estranhos” naqueles espaços, principalmente em bairros nobres (LARISSA FERREIRA NUNES *et al* (2022).

Nesse sentido, como apontado nos relatos das participantes, suas experiências lésbicas são marcadas pela dificuldade de acesso à equipamentos culturais e aos principais ambientes de lazer LGBTQIAP+, expressando as relações de dominação e opressão contra as lesbianidades periféricas. Desse modo é

importante o questionamento: para quais lésbicas os bares, restaurantes e festas LGBTQIAP+ são construídos e funcionam? Qual a raça e territorialidade delas?

Portanto, Beth, Géssica, Gisele e Safo nos trazem como gênero, sexualidade, raça, classe e território são marcadores que se cruzam e atuam de forma indissociável. Não há como separar a vivência lésbica, negra e periférica das jovens, pois elas não as vivenciam separadamente, seus corpos expressam a junção de todas essas categorias. É nesse sentido que não podemos pensar as lesbianidades a partir apenas da perspectiva do gênero e sexualidade, mas sim de todos os demais marcadores sociais que irão atravessar as experiências lésbicas.

3.3 Sapatão como materialidade da intersecção de gênero, sexualidade, raça, classe

Neste tópico discutirei acerca da materialidade formada pela intersecção dos marcadores sociais de gênero, sexualidade, raça e classe, a utilização do termo *sapatão* e seus desdobramentos. Acerca da utilização do termo, Beth traz que:

Eu achava isso estranho. Sapatão é desejar outra mulher, como eu era criança, eu não tinha esses desejos. Eu achava estranho por causa disso, era como se eu tivesse sexualizando alguma coisa, como se tivesse fazendo algo errado. Mas o pessoal falava isso pelo meu jeito de estar no mundo (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Em relação a sua forma de estar no mundo, afirma que:

Eu gostava de ter essa liberdade dos meninos, de sair, de correr, de me machucar, de não ter frescurinhas, de não brincar de boneca (...) era o meu próprio modo de existir no mundo, de ser mais criativa, sem as limitações que colocavam às meninas (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Em seu relato, Beth não se refere apenas a sua sexualidade, mas sim ao que esperam de sua performatividade de gênero enquanto mulher. Romper com essa norma já era o suficiente para que fosse violentada, uma vez que o termo sapatão era utilizado como uma forma de marginalizar aquela criança, “era como se tivesse condenando uma criança”, conforme suas palavras. Géssica também traz relatos sobre sua infância e sua performatividade de gênero:

Performo masculinidade desde sempre. Pelas minhas roupas, cabelo e jeito de ser. Como eu cresci com o pai, via os caras no campo sem blusa e ficava me perguntando o porquê eu não podia andar sem blusa. Eu andava sem blusa e minha mãe: “bota uma blusa que teus peitos tão crescendo”. E eu: “o que é que tem?”. Como eu cresci com meu pai, via os caras sem blusa e queria andar como eles. Pedia pra comprar blusa de futebol. Eu gosto muito de futebol, por causa do pai. Se eu tivesse crescido com minha irmã ou fazendo as coisas que a mãe queria que eu fizesse, seria totalmente diferente. Eu gostaria de coisas totalmente diferentes. Eu me sinto mais masculina tanto na minha vestimenta quanto na minha forma de ser, por ter crescido com meu pai. Jogava pipa, jogava bila, brincava de furar os canos com os meninos. Não gostava de brincar de negócio de casinha não. Mesmo minha mãe sendo conservadora, ela me dava essa liberdade de ter essas brincadeiras de criança. A única coisa que ela não deixava era eu fazer capoeira. Eu era doida pra fazer capoeira. Meu pai deixava, dizia para eu fazer o que eu quisesse. A minha mãe me chamava de macho-fêmea, desde pequena. E, como eu era pequena, eu ficava incomodada. Eu não me importo com o que as pessoas acham de mim, de

como eu me visto (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Me chamavam de macho. Minha vó por parte de pai dizia: Olha, essa tua filha é toda macho. E meu pai dizia: Deixa a menina ser o que quiser.

Minha irmã nunca me repreendeu (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Desde a infância, Beth e Géssica rompem com o papel de gênero associado à mulher, uma vez que as experiências de liberdade e criatividade são socialmente associadas à masculinidade hegemônica. Gisele também relata que os momentos que rompe com esse papel de gênero, é chamada de sapatão:

Quando eu era criança, tinha um meninozinho que gostava muito de mim e eu odiava ele. Ele era da igreja e disse que se eu não ficasse com ele, ele ia dizer pra todo mundo que eu era sapatão. Eu tinha uns 10 ou 12 anos. E aí eu peguei e falei pra ele que firmeza, que ninguém ia acreditar. Mas as pessoas acreditaram, porque ele era branco e homem. As pessoas acreditaram nele. Eu não desmenti, deixei as pessoas acreditarem (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Eu tava andando de bike, tinha ido comprar uma coisa na rua de cima, e um cara começou a me perseguir, me chamar de gostosa. (Ele) tacou o carro pra cima da minha bicicleta e queria me colocar dentro. Eu consegui fugir, encostei no mercadinho e chamei a polícia. Assim que gritei com ele e chamei a polícia, ele me chamou de sapatão. Que doido, né? Eu fui pro meio da rua com outro cara, gritei com ele, tava com uma pedra na mão. Tive coragem por estar com outra pessoa. Eu não sei por que ele me

chamou de sapatão, acho que por ter tido atitude. Acho que toda mulher que tem atitude ela não é mulher, ela é aversiva aquilo. Inclusive, remete muito ao menino que falou isso, porque eu não queria ficar com ele e o fato de eu não querer e falar isso pros amigos dele, ele tomou essa decisão de me chamar de sapatão. Acho que remete muito isso, que mulher sapatão tem força, tem atitude (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

De acordo com Gisele (2023), a partir de suas experiências, a sapatão se insubordina ao papel de gênero da mulher, uma vez que a atitude não é uma característica desse papel. Dessa forma, a partir do momento que as lésbicas subvertem o papel que é direcionado a elas ao nascer, ou seja, subvertem a feminilidade hegemônica, são chamadas de “sapatão” em uma tentativa de inferiorizá-las e puni-las.

Nessa perspectiva, Monique Wittig (1980) afirma que a lésbica, ao subverter o patriarcado, não é mulher, uma vez que a imagem hegemônica da mulher é construída pelo patriarcado, e a sua educação é voltada a reprodução e a preparação para o cuidado com o lar e com os filhos, estabelecendo a ideia de que só há felicidade para a mulher que for casada com um homem.

O que constitui uma mulher é uma relação social específica com um homem (...) uma relação da qual as lésbicas escapam quando rejeitam tornarem-se ou continuar sendo heterossexuais. (...) Isto só pode ser alcançado por meio da destruição da heterossexualidade como um sistema social baseado na opressão. (WITTIG, 1981, p. 6).

Sendo assim, os relatos demonstram que a cisheteronormatividade é imposta às mulheres desde sua infância. Beth, Géssica e Gisele ao brincar na rua, correr, empinar pipa, jogar bila, recusar o homem e ter atitude, ou seja, ao

ultrapassar e desobedecer ao que foi direcionado a sua identidade de gênero, **tornam-se “sapatão”**.

Géssica também relata situações que foi chamada de sapatão:

Depende da entonação e da forma que é falado [o termo sapatão]. Meus amigos falam na brincadeira, dependendo do tom dá pra saber. Uma vez no trabalho, a mulher me chamou de sapatão. E no trabalho você precisa ter outra performance, lá eu precisei pontuar que não aceito, repreendi. Tentei explicar a ela, mas fiquei com muita raiva. (...). Uma mulher de 25 anos, tem acesso à internet, pode conhecer outras culturas. Então não explico quando a pessoa tem oportunidade de procurar (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A gente é atirado com uma pessoa lá, e teve uma briga da minha mãe com essa pessoa, e eu fui lá só tentar separar. Ai, a mulher disse: sai daqui sapatão, SAPATÃO. Você sabe que é usado como uma forma agressiva (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Em seu trabalho e no conflito que estava tentando apaziguar, Géssica foi chamada de sapatão em uma tentativa de inferiorizá-la. Tanto no relato de Géssica quanto no de Beth, chamá-las de sapatão objetiva castigá-las por violar a cisheteronormatividade.

Independentemente da idade, na infância, juventude ou vida adulta, o termo sapatão, em alguns contextos, é utilizado para punir determinadas mulheres. *Mas que mulheres são essas que são chamadas de sapatão como forma de punição?*

De acordo com Luiz Mott (1987), o termo era utilizado para se referir às lésbicas masculinizadas no século XX. Vange Leonel e Fernando Bonassi (2001, p.

68) afirmam que “foi considerado um xingamento, algo pejorativo mesmo, ao referir-se às lésbicas mais masculinizadas”. Luiz Otávio Aquino (1995) aponta que um bar de clientela presumidamente de camada “mais baixa”, é referido como um bar de “sapatão” ou de “caminhoneiras”.

Os referidos autores nos dão pistas para entender que o termo é utilizado para se referir a lésbicas pobres, muitas vezes periféricas, e que não performam feminilidade hegemônica. Aqui incluo também a questão racial, uma vez que os autores citados não realizam uma análise racial em suas ideias e, considerando que o racismo impõe às pessoas negras vulnerabilizações financeiras e territoriais, precisamos considerar que a população pobre e periférica é, sobretudo, composta de pessoas negras. Sendo assim, sapatão é a lésbica, negra, pobre, periférica e que não performa feminilidade hegemônica.

Nos últimos anos, sapatão tem sido um termo usado pelas próprias mulheres que direcionam seus afetos e desejos a outras mulheres como uma forma de resistência. Paul Preciado (2003) afirma que o termo é utilizado como um local de construção de identidades de resistência. Entretanto, existe um abismo entre quem se nomeia sapatão e quem é nomeada sapatão como uma forma de marginalização, que perpassa pelos marcadores de classe e raça, e pelo dispositivo performatividade de gênero.

Destaco que na entrevista de Safo, que é uma lésbica, branca e que performa feminilidade hegemônica, o termo sapatão não foi utilizado a nenhum momento, nem como forma de resistência, nem como forma de punição. Ao pensar sobre minha experiência de lesbianidade, concluo que eu, uma lésbica, branca e que performa feminilidade hegemônica, me nomeio sapatão como uma forma de resistência, de identificação. É comum o desconforto que algumas pessoas

apresentam quando me nomeio assim, já cheguei a escutar frases como “não fale assim de você”. Isso ocorre porque o meu corpo não é lido como um corpo sapatão, é lido como um corpo que está dentro do padrão da cisheteronormatividade. Para as pessoas, eu sou “lésbica” ou uma “mulher que gosto de mulher”, mas sapatão não. Sapatão é socialmente ofensivo, e eu, apesar de mulher e lésbica, apresento privilégios de raça e performatividade de gênero que fazem com que a sociedade me proteja de determinadas ofensas.

Como pontuado no tópico anterior, a interseccionalidade dos marcadores sociais forma algo que está para além da soma deles. Dessa forma, a interseccionalidade de gênero, sexualidade, raça e classe forma a mulher sapatão. Vale ressaltar que o termo sapatão não deve ser reduzido a isso, uma vez que muitas mulheres lésbicas resistem ao se denominarem sapatão. Porém, quando ele é utilizado visando a marginalização dessas mulheres, ou seja, quando é utilizado como uma forma de lesbofobia, é resultado da soma dessas intersecções.

Nessa perspectiva, Beth afirma que, ao andar na rua, recebe mais olhares que sua companheira, que é branca e performa feminilidade hegemônica: “os olhares são por eu ser lésbica, por causa das minhas roupas, do meu cabelo e do meu jeito de ser” (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA). Géssica expõe situação semelhante:

Se chegar eu e tu em um canto, a gente é lésbica, a gente veio de comunidades, a gente não é herdeiro, mas vão ter um olhar diferente pra tu e pra mim. Minha namorada é branca, lésbica e ela é feminina, vai ter outro olhar. (...)Para as meninas brancas que performam feminilidade, perguntam: tu é lésbica mesmo? valha mulher, tu é tão bonita para ser lésbica. (...)

Umás perguntas que se fossem pra mim, não ia ser assim. Então, óbvio que

tem diferença, pela raça e performatividade (GÉSSICA, 2013, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

Gisele, apesar de afirmar que quando cortou o cabelo passou a receber mais olhares, afirma que performa o gênero a partir da feminilidade hegemônica desde sua infância:

Até porque nunca foi algo que os outros viam em mim (ser lésbica), o estereótipo, porque eu sou muito princesinha (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Depois que eu cortei o cabelo, a galera já colocou mais estereótipos. Antes era 100% feminina. Eu senti diferença quando cortei o cabelo. É muito louco, né, é como se o estereótipo de uma pessoa fosse realmente físico. Sendo que até então eu cortei o cabelo por estilo mesmo. Pra mim é estilo (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Apesar dos olhares que recebe, Gisele afirma que não é comum ser identificada como sapatão, apenas em que rompe com o que é esperado do papel da mulher. Já Beth e Géssica são identificadas como sapatões em todos os espaços que elas chegam, o que nos dá pistas para pensar a performatividade de gênero como um dispositivo essencial, juntamente com os marcadores sociais de raça e territorialidade, para essa identificação. Ambas fazem comparações com suas companheiras, que são brancas e performam feminilidade hegemônica. Ana Maria Brandão (2010) afirma que a figura da lésbica que performa masculinidade foi historicamente estudada por psicólogos e sociólogos. António Asdrúbal de Aguiar (1932) dedicou um de seus artigos as “homo-sexual feminina do tipo tríbade completo”, as descrevendo como “classe baixa, de origem rural, que cedo opta por

se vestir como um homem, que não gosta dos “mesteres femininos” e que recusa tomar homens como parceiros amorosos e sexuais” (AGUIAR, 1932, *apud* BRANDÃO, 2010, P. 316).

De acordo com a autora, as lésbicas “masculinas” eram chamadas de invertidas, sendo vistas como “anormais”, pois seus desejos sexuais eram algo independente de sua vontade, e eram responsabilizadas por dissuadir as mulheres femininas para as vivências lésbicas. Então, eram chamadas de “verdadeiras lésbicas”, enquanto as mulheres que performam feminilidade hegemônica de “falsas lésbicas” (BRANDÃO, 2010). É nessa perspectiva que, socialmente, Beth e Géssica são identificadas como as “verdadeiras lésbicas”, ou seja, as sapatões.

Podemos observar também a partir dos relatos de Beth e Géssica que para as lésbicas negras, que não performam feminilidade hegemônica e periféricas, ou seja, para as sapatões, experimentar a sexualidade no privado não é um direito. As sapatões têm as suas sexualidades expostas ainda na infância, antes mesmo de desejar outras pessoas, antes mesmo de pensar em esconder sua orientação sexual. O espaço privado da sua sexualidade não é respeitado, nem mesmo quando ainda não vivenciado. Nesse sentido, cabe a seguinte indagação, *o que faz adultas (os) se sentirem confortáveis para falarem acerca dos possíveis desejos sexuais de uma criança? De invadir o espaço privado de uma criança?*

A impossibilidade imposta as sapatões de viver sua orientação sexual no privado constitui também em uma forma de silenciar e tirar a autonomia sexual dessas mulheres, uma vez que elas são impedidas de decidir quando elas irão falar acerca da sua sexualidade e se elas vão falar sobre isso. São impedidas até de pensar acerca de seus desejos sexuais sem que sejam nomeadas por alguém. Neste momento, ela se torna objeto daquelas sujeitas que afirmam sobre sua orientação

sexual, já que, conforme aponta Bell Hooks (1989), o objeto é aquilo que tem sua realidade definida por outras pessoas.

A invasão do espaço privado das sapatões remete a hipersexualização da mulher negra, que ocorre desde a escravidão, quando seus corpos eram violados pelos colonizadores (ANGELA DAVIS, 1981), e é reforçada pela literatura brasileira (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016). Djamila Ribeiro (2013) aponta que o corpo da mulher negra não pertence a ela, visto que, desde o Brasil colônia, o estereótipo da sexualidade associado a essas sujeitas se constrói e ganha novas roupagens ao longo dos anos. Dessa forma, existe uma construção social, consequente do racismo e do sexismo, que torna o corpo da mulher negra público.

Lélia González (2020, p. 52) aponta que:

A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem os movimentos feministas brasileiros, geralmente liderados por mulheres da classe média branca. Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é que seus jovens filhos possam “se iniciar” sexualmente com elas. (Desnecessário dizer que o salário de uma doméstica é extremamente baixo.) Com isso temos um exemplo a mais da superexploração econômico-sexual de que falamos acima, além da reprodução/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra.

Tanya Saunders (2017) aponta que o corpo da mulher negra é essencial na construção da sujeita “não humana”. Além disso, a autora afirma que, historicamente, a negritude era o suficiente para indicar que uma mulher era

possivelmente lésbica. Ou seja, lesbianidade e negritude estavam diretamente relacionadas, ambas colocadas no campo da “perversão sexual” (TANYA SAUNDERS, 2017). Ao analisar escritos de pensadores, afirma existe uma representação social de que uma mulher negra tinha mais chances de ser lésbica do que uma mulher branca, uma vez que havia uma imagem de mulheres brancas como assexuadas. A assexualidade para as mulheres era algo positivo, já que apenas os homens tinham o privilégio de apresentar desejos sexuais e de vivê-los (SAUNDERS, 2017). Tanya Saunders afirma ainda que:

A autora [Margaret Gibson] aponta que a não-branquitude, especificamente a negritude, automaticamente indicava que uma mulher era provavelmente uma lésbica, provavelmente tinha um clitóris grande, tão grande, de fato, que ela provavelmente estuprou meninas brancas. Outros relatos incentivavam as escolas a manterem as meninas negras e as meninas brancas separadas porque em um momento de paixão os testículos e os pênis escondidos nas vaginas das meninas negras podiam descer e elas violentariam uma inocente moça branca (SAUNDERS, 2017, P.111).

Portanto, os corpos de Beth e Géssica por serem negros e não performarem feminilidade hegemônica são lidos socialmente como dissidentes da cisheterossexualidade, mesmo antes de elas afirmarem sua orientação sexual. No caso de Beth, essa leitura inicia desde sua infância, sendo o corpo de uma criança sexualizado ao ser chamada de sapatão. Nos últimos anos, com as pautas da extrema direita ganhando visibilidade, há uma vinculação direta de sexualidade e infância, em uma falsa busca de proteger as crianças de terem contato com ideias que possam as direcionar para “perversão sexual”, como é o caso das *fake news* de mamadeiras de piroca e da ideologia de gênero. Entretanto, essa falsa proteção é

direcionada apenas para um perfil de criança: as brancas e de classe média alta. As crianças negras e periféricas, como é o caso de Beth, são constantemente sexualizadas.

De acordo com Hariagi Borba Nunes (2018, p.4):

É compreender nossas corporalidades de forma localizada, percebendo que não somos só sapatão, mas que esse estar sendo sapatão é aglutinado a outras definições de sexualidade, gênero, raça, classe, religiosidade, territorialidade. Ser sapatão branca, classe média e universitária no Brasil, é diferente politicamente de ser sapatão negra, pobre e mãe na periferia do mesmo país.

Dessa forma, a intersecção da negritude, lesbianidade, performatividade de gênero e classe resultam na desumanização das sapatões, sendo a elas negado o direito do privado, de ter autonomia para falar sobre sua orientação sexual e a elas direcionado o estereótipo de perigosas. As sapatões são perigosas por desobedecer a cisheteronormatividade, construindo novas formas de performar gênero, de ser mulher, de viver seus afetos e sua sexualidade, sem a figura de um homem cisgênero como mediador e dominador dessas experiências.

3.4 Branquitudes e Lesbianidades

O presente tópico objetiva discutir o atravessamento das branquitudes às experiências lésbicas, contendo articulações de alguns aspectos trazidos pelas participantes em suas entrevistas. Desta forma, a branquitude consiste na pertença étnico-racial atribuída ao branco, sendo entendida como o lugar mais elevado da hierarquia racial, tendo, portanto, o poder de classificar os outros como não-brancos, que significa ser menos do que ele (LOURENÇO CARDOSO, 2014). Lourenço Cardoso afirma que ser branco está além do fenótipo, se expressando na

corporeidade, e consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais.

Lia Schucman (2012) afirma que, a partir da década de 90, os estudos sobre raça e racismo nos Estados Unidos tiveram os olhares acadêmicos das ciências sociais e humanas voltados às/aos brancas/os. Afirma ainda que as/os brancas/os tomam sua identidade racial como norma e padrão, sendo as/os não-brancas/os inferiores, desviantes, à margem. A autora (2014) aponta que:

A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos considerados e classificados como brancos foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram (SCHUCMAN, 2014, p. 136).

Nessa perspectiva, entendendo que as branquitudes são as origens do racismo, nesta pesquisa iremos pensar a raça problematizando essa estrutura de poder. Logo, na entrevista foram realizadas as seguintes perguntas às participantes: *Como é ser uma menina lésbica preta/parda/branca moradora de periferia?; Você acha que há diferença na sua vivência para uma menina lésbica preta/branca/parda moradora de periferia? Como você percebe essa diferença?.* A essas perguntas, Beth afirmou que:

Eu vou te dar um exemplo. Minha tia faz parte de um curso que os encontros são em um bairro nobre de Fortaleza. O grupo é composto por mulheres com a realidade diferente da minha, são brancas, heterossexuais e

cristãs. São mulheres de diversas realidades sociais, a maioria de classe média para baixo. Hoje eu consigo me enxergar principalmente quando eu saio daqui. Quando eu chego em um grupo desses, lá dentro eu sinto que as minhas lutas são apenas minhas, porque sou eu quem tô nessa realidade. Elas não sabem o que é não estar ali, não sabem o que é estar aqui. Mas eu sei o que é o privilégio delas (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

No trecho acima, a classe social e a identidade de gênero são os marcadores sociais do encontro de Beth com essas mulheres, mas suas diferenças são marcadas pela raça e pela orientação sexual. A jovem afirma que a principal diferença dela para as mulheres do grupo é que elas não são conscientes dos privilégios que desfrutam. A utilização do termo privilégio também surgiu nos relatos da jovem acerca da comparação de sua experiência com a experiência de lésbicas brancas:

O fato da lésbica ser branca abre caminhos para ela. Mesmo quando ela tem consciência dos privilégios, ainda sim parece que tem um local para elas que é tão confortável, que elas não vão buscar ajudar outras. Mesmo sendo lésbicas, sendo brancas elas têm um local de conforto, que elas não vão buscar ajudar outras pessoas. Vai curtir final de semana, viajar, passear de caiaque (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTAS).

Quando eu encontro essas meninas [meninas brancas] no *tinder* ou pessoalmente, a pauta delas que vão de encontro as minhas é no fato de ser lésbica, mas todo o resto não tem (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTAS).

Nas situações relatadas, Beth afirma que o ponto em comum que apresenta com as lésbicas brancas é a orientação sexual, mas, assim como na situação do

grupo relatado anteriormente, o acesso a determinados privilégios pelas lésbicas brancas, acessados a partir marcador social da raça, distancia suas experiências das delas. Situação semelhante é relatado por Géssica:

Eu já fiquei com uma menina branca, loira, do olho azul e rica. Eu ficava sem acreditar que ela tava me dando bola. No outro dia ela disse que ia viajar, em plena semana. E eu tava indo pro trabalho. E ela: tô indo pra Curitiba, tu não quer ir não? Então é um dos pontos que eu percebo, uma diferença muito grande. É muito difícil namorar com uma pessoa que é muito distante da sua realidade. Esse negócio de raça e classe social, afeta as relações (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O relato de Géssica também narra o privilégio que uma lésbica, branca e rica possui. Além disso, a jovem traz que o fato da menina branca, loiro e do olho azul ter se interessado por ela a surpreendeu, demonstrando o quanto apesar da orientação sexual as aproximar, a raça as distancia. Acerca dos privilégios das lésbicas brancas, Júlia Kumpera afirma que:

No caso brasileiro, a noção de co-formações possibilita compreender que as lésbicas brancas, apesar de subalternizadas por seu corpo sexuado e por sua ruptura com a heterossexualidade compulsória (RICH, 2010), possuem uma posição de poder construída historicamente frente às lésbicas negras e, inclusive, frente a outros sujeitos marginalizados por mecanismos de classe e raça/etnia. Este poder se expressa, por exemplo, na representatividade lésbica nos meios de comunicação e nas referências teóricas, culturais e artísticas com maior circulação social. (KUMPERA, 2019, p. 139).

Ainda acerca dos privilégios das lésbicas brancas, Beth afirma que:

Eu queria encontrar uma mulher negra no audiovisual. Não consigo ver essas pessoas bem-sucedidas. Elas têm menos oportunidades, menos autoestima. Se eu fosse branca, eu teria mais autoestima. As brancas não precisam se preocupar. A pessoa branca não se preocupa, ela não pensa que aquilo é uma questão, que ela tá sendo vista, não precisa pensar em se defender, não precisa pensar nas pautas. É um privilégio de poder ficar zen (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth relata que as lésbicas brancas usufruem de privilégios raciais e, mesmo quando conscientes, não pensam e mobilizam ações críticas acerca deles. A jovem afirma que “ficar zen” é um privilégio da branquitude. É nesse sentido que Cherríe Moraga (1988) problematiza como nós, lésbicas brancas, internalizamos o racismo e o classicismo, oprimindo outras mulheres, bem como silenciemos diante da questão. A autora (1979) afirma que as mulheres têm medo de perceber o quanto dos valores dos nossos opressores, do mundo masculino, nós internalizamos, nos voltando uma contra as outras. Esse medo é um privilégio branco, uma vez que nos permite não enfrentar os racismos (JULIA KUMPERA, 2019) e possibilita a manutenção de tais privilégios. Júlia Kumpera (2019) afirma que o silêncio é a arma da branquitude, contribuindo para que as diferenças se transformem em desigualdades, e para a manutenção do seu poder.

Os privilégios brancos e as negações das lésbicas brancas em cedê-los são reflexos do “Pacto da Branquitude”, definido por Cida Bento (2022) como um pacto de cumplicidade não verbalizado entre as pessoas brancas para a perpetuação da branquitude e manutenção dos privilégios. Afirma que esse pacto apresenta característica narcisista, que visa a autopreservação, produzindo um sentimento de ameaça e medo, que está na base do racismo. As/os brancas/os se beneficiam das

heranças escravocrata - os privilégios -, que fazem com que elas/eles se identifiquem entre si, e, por isso, protegem e fortalecem seu grupo. É a partir desse pacto que as novas gerações também se beneficiam da herança escravocrata (CIDA BENTO, 2022).

Catherine Crisp (2014) afirma que privilégio e opressão são codependentes, pois a produção de privilégios, ao mesmo tempo que beneficia determinado grupo de sujeito, subalterniza outro grupo. Logo, entendendo que o privilégio branco é sustentado pela intensificação das desigualdades sociais das pessoas negras, dentro da sua situação de conforto, qual lésbica branca irá colocar a perda de seu privilégio em jogo?

Beth também permite pensar como os privilégios das branquitudes estão presentes também nas experiências de lésbicas pobres:

Você, por exemplo, é lésbica e moradora da comunidade, mas você é branca (BETH, 2023 TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Dessa forma, Beth aponta que eu, enquanto mulher, branca, sapatão e moradora de uma comunidade, desfruto de privilégios relacionados a raça. Situação semelhante é narrada por Safo:

Eu acredito que o racismo estrutural enxerga as mulheres pretas muito mais que as mulheres brancas, isso é óbvio. A objetificação existe das duas partes, mas quando se fala de uma mulher preta, é muito mais pesado.

Muitas vezes, uma mulher preta não é enxergada o valor dela. Quando a essa mulher tá introduzido essas minorias, fica muito mais pesado, é muito mais difícil. Se é difícil pra mim que sou branca, para uma mulher preta, que já é objetificada pela cor de pele, imagina ela também sendo lésbica (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo, ao falar acerca da objetificação das lésbicas, compara as experiências de lésbicas brancas e negras, afirmando que o racismo intensifica as opressões negras. Durante sua entrevista, Safo se racializa, reconhece os privilégios de sua branquitude. É importante lembrar que Safo possui um relacionamento com Beth, lésbica preta que, como observamos em sua fala, reflete acerca dos privilégios das lésbicas brancas, podendo ser esse um dos motivos da consciência racial de Safo. É nessa perspectiva que Lia Schucman afirma que (2012, p. 109) “quando comparamos brancos pobres com negros pobres percebemos que os significados construídos em torno da pertença racial branca asseguram a eles privilégios e vantagens em diversos setores sociais”.

Du Bois (1935) entrelaça as categorias de raça, classe e *status*, afirmando que a aceitação do racismo pela classe trabalhadora branca daquela época consistiu em uma maneira de se apropriar de benefícios, como o salário público e psicológico, acessando bens materiais e simbólicos que os negros não podiam compartilhar, assumindo assim o status dado à branquitude (LIA SCHUCMAN, 2012). Situação semelhante ocorre quando pensamos as trabalhadoras brancas e pretas brasileiras. As brancas utilizam do racismo para se diferenciar das pretas e obter o *status* da branquitude, que é marcado, sobretudo, pelo acesso a privilégios, que as garante uma maior probabilidade de ascensão social.

Ainda acerca da relação entre raça e classes sociais, Gisele aponta que:

Essa questão econômica não é dos pretos, a gente entende que se eu fosse uma menina preta e rica eu viveria com pessoas branca, cercada de pessoas brancas (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Gisele afirma que historicamente as pessoas brancas possuem melhores condições financeiras, portanto, quando uma pessoa preta pertence a classes média

e alta, ela está cercada de pessoas brancas. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) confirmam a análise de Gisele: entre os 10% da população mais pobre do país, 76% são negros; entre o 1% mais rico, apenas 17,4% são negros (IBGE, 2014). Em contrapartida, o índice de analfabetismo para a população negra é de 11,8%, maior que a média de toda população brasileira (8,7%).

Dessa forma, os referidos dados nós permite relacionar a maior chance das pessoas pretas estarem inseridas na linha da pobreza pela escassez das garantias de direitos básicos, sobretudo a educação. Portanto, o privilégio da branquitude também está relacionado com o acesso a direitos básicos, a melhores condições financeiras e maior probabilidade de ascensão social.

Beth também pontua o impacto das branquitudes na autoestima das lésbicas negras e lésbicas brancas:

Na representatividade, por exemplo, quase não tem mulher negra na minha área. Eu queria encontrar uma mulher negra no audiovisual. Não consigo ver essas pessoas bem-sucedidas, tem menos oportunidade, menos autoestima. Eu teria mais autoestima se fosse branca (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Sobre o assunto, Géssica traz que:

Eu acho que é um lance, que não é nem posse. Porque a gente sabe que para ser melhor temos que fazer duas vezes mais, mulher, negra lésbica, tem que fazer o triplo. É o lance de você ter algo que é muito desejado, uma mulher branca, perfeita ali do teu lado. De você ter aquilo. Eu sei que mulher não é objeto. É o lance de você ser preta e poder andar ali com uma mulher

branca, loirona do lado, porque eu posso. É um lance de poder mesmo (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Em seu relato, Géssica afirma que para ela, enquanto uma mulher negra, estar com uma mulher branca e loira é uma conquista, refere-se a poder. Lia Schucman (2012) afirma que o ideal de brancura está associado a descrições e marcas corporais, sendo elas o tom de pele muito claro, cabelo lisos e loiros, traços finos, olhos claros e ascendência norte-europeia.

Portanto, ao ser percebido socialmente, esse corpo emerge do campo ideológico marcado, investido e fabricado por significados inscritos na sua própria corporeidade, uma heterogeneidade que corresponde a uma escala de valores raciais, segundo a qual o corpo branco, ou melhor, alguns sinais/marcas físicas atribuídos à branquitude balizam uma hierarquia, na qual alguns brancos conseguem ter mais status e valor do que outros (LIA SCHUCMAN, 2012).

O ideal de mulher também está relacionado ao ideal de brancura, sendo a loira, traços finos e olhos claros, enquanto as mulheres negras são afastadas desse ideal. Isso acarreta prejuízos a autoestima das mulheres negras, afetando sua relações afetivo-sexuais, como também é exposto por Gisele:

Se eu fosse branca eu teria mais relacionamentos. Eu seria mais aceita, as pessoas por quem eu me interessasse poderiam se interessar de volta, teria uma troca (...) As pessoas ficam comigo, mas não namoram (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Assim como na entrevista de Géssica, Gisele aponta que o ideal de mulher nos relacionamentos lésbicos, semelhante ao que ocorre nos relacionamentos

heterossexuais, são as brancas, sendo elas as mais desejadas, com quem se estabelece relacionamentos sólidos, e não apenas casuais. A branquitude coloca as lésbicas brancas dentro do padrão de beleza e dos corpos desejáveis, sendo objetos de afeto e cuidado no grupo que estão inseridas (KUMPERA, 2019).

Além dos relacionamentos, Gisele aponta que:

Eu lembro muito de uma vez que eu conversei com meu pai, que uma amiga minha, branca né, eu a via como uma mulher muito empoderada. Eu conheci ela em um cursinho, era um cursinho de pessoas que tinha uma renda melhor, eu a via uma pessoa muito empoderada, uma pessoa que é pra frente. E eu me perguntava muito por que eu não conseguia colocar limites, inclusive com pessoas. E eu conversei com meu pai dessa amiga, que ela era muito pra frente, muito empoderada, não levava desaforo, e que sempre dava certo tudo que ela falava, que as pessoas respeitavam, que dava certo. E aí meu pai perguntou se ela era branca e eu disse que sim. E ele: é óbvio que ela ia colocar um ponto final, porque pra ela, desde que ela era nova, ela foi criada dessa forma, de que ela tem poder, de que ela pode exigir as coisas, teve toda uma educação diferente. A minha educação foi de “senta, baixa a cabeça”, de ter cuidado na rua, porque as pessoas podem achar estranho, em loja sempre colocar a mão pra frente do meu corpo, nunca mexer na bolsa. Então, assim, sempre foram questões passivas frente à sociedade (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A partir da situação, Gisele aponta que o poder da branquitude garante que as mulheres brancas apresentem uma posição ativa na sociedade. Essa posição é construída ao longo da vida, bem como a passividade em relação as mulheres negras. A jovem aponta que essas posições são construídas ao longo da vida, sendo

a possibilidade de impor limites e o empoderamento direcionado as brancas, enquanto as negras precisam estar se vigiando, uma vez que são consideradas perigos para a sociedade.

Géssica e Gisele apontam ainda a relação entre liberdade em experiência a lesbianidade e a branquitude:

Então para ela as coisas são mais fáceis. Querendo ou não. Se chegar eu e tu em um canto, a gente é lésbica, a gente veio de comunidades, a gente não é herdeiro, mas vão ter um olhar diferente para tu e pra mim (GÉSSICA, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA, 2023).

É porque quando é do branco, tudo é aceito, tudo é mais fácil, na verdade.

A gente já carrega muito o racismo nas costas, uma pessoa preta e ainda dentro do meio da coletividade, é pior ainda. Porque a gente carrega mais de um preconceito (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Em seus relatos, as jovens apontam que ser uma lésbica branca é mais fácil, uma vez que há uma maior aceitação social daquilo que vem da branquitude. Portanto, é mais fácil aceitar e respeitar uma lésbica branca do que uma lésbica negra, já que à última é sobreposta ao marcador de gênero e sexualidade, a raça. Nesse sentido, quando falamos de branquitude lésbica, a aceitação também faz parte de seus privilégios.

Ainda acerca dos privilégios da branquitude, Géssica aponta que:

Ela (lésbica branca) tem mais acesso à cultura, que a gente que é da periferia não tem. A gente tem que ir buscar. Por exemplo, esse canto aqui, quantas pessoas que é de periferia sabe que existe biblioteca pública? Então,

primeiro ela tem acesso à cultura, a coisas que a gente não tem, a um mundo bom. Mundo que ela tem acesso ao que quer.

Esse relato e os demais trazidos pelas jovens apontam a associação dos privilégios das branquitudes à despreocupação, autoestima, poder aquisitivo e acesso a condições básicas, permitindo pensar sua relação com a saúde mental dessas mulheres. Ilan H. Meyer (2003) afirma que as minorias sociais estão expostas a estressores específicos adicionais aos estressores cotidianos. O autor aponta ainda que quanto mais status de minoria a pessoa acumular, mais estressores ela terá, e, conseqüentemente, mais afetada será sua saúde mental. Portanto, a raça e a lesbianidade ao se interseccionarem afetam a saúde mental das lésbicas negras à medida que, além dos estressores ocasionados pela sua sexualidade, a branquitude nega as condições básicas para o seu bem-estar.

Dessa forma, pensar a branquitude lésbica é uma forma de romper com o silêncio da branquitude. Audre Lorde (1984), em *A transformação do silêncio em linguagem e ação*, aponta que é essencial enfrentar o medo e o rompimento de silêncios, reconhecendo nossas diferenças e aprendendo a lidar com elas. É necessário pensar a racialização das lesbianidades, entendendo e expondo as estratégias de manutenção dos privilégios da branquitude. A mim, enquanto lésbica branca, é necessário o questionamento cotidiano sobre como utilizo meu privilégio branco e como me responsabilizo pelo racismo.

Nesse sentido, as experiências narradas pelas participantes nos dão pistas de que, apesar dos marcadores sociais atuarem de forma inseparável nas vivências das mulheres lésbicas, a raça se sobressai. Nessa perspectiva, Fátima Lima (2018) afirma que:

As formas como as relações sociorraciais foram construídas e são vivenciadas nos diferentes contextos brasileiros constituem o que tenho chamado de espinha dorsal, na qual a raça, enquanto uma ficção materializada nos corpos e processos de subjetivação, produz processos singulares, pigmentocráticos, interseccionalizados com território, origem, idade, escolaridade, entre outros, marcados pelo comum da exclusão. É necessário tomar o marcador raça como a espinha dorsal pela qual as práticas discursivas racistas perpassam os corpos-subjetividades, evidenciando o gendramento e sexualização da raça, bem como a racialização das performatividades de gênero e sexualidades (FÁTIMA LIMA, 2018, P. 74)

A raça é, portanto, a espinha dorsal da interseccionalidade. Michael Foucault (2005) afirmou que as questões raciais foram preponderantes na classificação e controle das raças ditas degeneradas, sustentando as máquinas capitalistas e os chamados Estados Modernos, baseados no Racismo de Estado. Mbembe (2014b, p. 6), afirma que “a crítica da modernidade estará inacabada enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o princípio da definição de raça e da lenta transformação deste princípio em matriz privilegiada de dominação ontem como hoje”.

Logo, apesar dos marcadores sociais atuarem ao mesmo tempo de forma indissociável, a raça é a espinha dorsal dessa intersecção, uma vez que, como destaca Fátima Lima (2018) produz processos de subjetivação singulares, sendo que, no Brasil, as questões raciais são invisibilizadas e silenciadas a partir do mito da democracia racial. É a partir desse silenciamento que a branquitude se exime do seu local de produtora de racismos, o que contribui para a manutenção de seus

privilégios e para a intensificação das desigualdades sociais para as lésbicas negras.

4. Lesbofobia: punição à desobediência à cisheteronorma

Este capítulo apresenta como objetivo discutir as lesbofobias sofridas pelas participantes, destacando também quanto a essa temática a intersecção entre gênero, sexualidade, raça, classe e território.

A lesbofobia consiste na violência, seja discriminação ou preconceito, de ordem moral, física, psicológica ou sexual direcionadas a mulheres que se compreendem como lésbica e/ou sapatão devido a sua orientação sexual (MARIA DIAS; SUANE SOARES; MILENA PERES, 2018). É necessário fazer uma diferenciação entre o termo “homofobia” e o termo “lesbofobia”. Sergio Silva e Alexandre França (2019) afirmam que, apesar do termo homofobia ser utilizado para se referir as violências contra as pessoas LGBTQIAPN+ devido a sua orientação sexual, não abarcam as especificidades de todos os grupos que compõem a referida população.

Ou seja, “homofobia”, conforme usamos no imaginário social coletivo, parece levar a crer em todos nós o entendimento que só os sujeitos homossexuais masculinos sofrem alguma violência pelas suas escolhas afetivas e sexuais. Isso é uma inverdade. Muitas mulheres lésbicas, além de travestis e mulheres transexuais já vieram a sofrer violência de gênero pelas suas próprias subjetividades. O mesmo ocorre com sujeitos bissexuais e intersexos. Logo, a palavra “homofobia” não parecer ser um termo apropriado para as violações à dignidade humana dessas pessoas (SERGIO SILVA; ALEXANDRE FRANÇA, 2019).

A utilização do termo “homofobia” tende a focar nas violências sofridas por homens gays, muitas vezes, invisibilizando as violências sofridas pelas lésbicas,

considerando que historicamente esse é um grupo subalternizado e invisibilizado.

Daniel Borillo (2015, p. 23) aponta que:

O que caracteriza as lésbicas nas relações sociais baseadas em gênero é o fato de elas serem, devido a sua feminilidade, invisíveis e silenciosas. A anedota atribuída à rainha Vitória, no século XIX, quando da modernização das penas contra relações sexuais entre homens, ilustra tal constatação. Interrogada sobre a impunidade das relações sexuais entre mulheres, a rainha respondeu: “Como punir algo que não existe?”. Alguns anos mais tarde, ao analisar a homossexualidade, Sigmund Freud, se referiu quase exclusivamente aos homens. O pai da psicanálise consagrou apenas um de seus estudos à homossexualidade feminina e, ao contrário do que fez em seus outros casos, não atribuiu pseudônimo a sua paciente. (...) Se por um lado as lésbicas foram visivelmente menos perseguidas que os gays, por outro, isso não pode ser interpretado como um indicativo de uma maior tolerância a seu respeito. Pelo contrário, essa indiferença é sinal de uma depreciação ainda mais forte, reflexo de uma misóginia que, ao fazer da sexualidade feminina um objeto do desejo masculino, torna impensáveis as relações eróticas-afetivas entre mulheres.

Zuleide Paiva da Silva (2016, p. 78) afirma que há um apagamento do termo lesbofobia:

Em busca realizada no Google, em setembro de 2011, encontrei, aproximadamente, 150.000 resultados (0,35 segundos) para o termo “Lesbofobia” e 832.000 (0,27 segundos) para “Homofobia”. O Google Academic registrou, aproximadamente, 15.100 resultados para “Homofobia” (0,06 segundos) e 863 resultados para “Lesbofobia (0,04

segundos). O Scielo mostrou cinco registros para “homofobia”²⁸ e nenhum resultado para “lesbofobia”. Esse resultado em nada surpreende, levando em conta que, comparativamente, em nossa cultura, há muito mais estudos sobre homossexualidade masculina e que estes estudos quase sempre incluem as lésbicas na categoria “homossexual” sem levar em conta suas especificidades (ALFARACHE LORENZO, 2010).

Zuleide Paiva da Silva (2016) aponta que a lesbofobia é um mecanismo político de opressão, dominação e subordinação das lésbicas, articulando o machismo, a misoginia e a homofobia. Ângela Alfrache Lorenzo (2010) afirma que a lesbofobia é baseada nas seguintes questões: elementos: não aceitação da diferença e a sua construção como desigualdade; desumanização das lésbicas como pessoas estigmatizadas; exclusão em função do estigma; e violência pela interseção do machismo, misoginia e lesbofobia.

É importante considerar as especificidades das lesbofobias, uma vez que são violências intensificadas pela intersecção entre gênero e sexualidade. Essa violência pode ainda ser determinada e intensificada pela intersecção dos marcadores de raça, classe e território, e ao dispositivo da performatividade de gênero. Zuleide de Paiva da Silva (2010, p. 82) aponta que:

A lesbofobia é uma violência estrutural com faces que se alastram afetando a sociedade, ameaçando, agredindo, matando em função do gênero e da sexualidade não heterossexual, o que caracteriza esta violência não como uma face específica da homofobia ou da violência contra a mulher, mas como violência interseccional, nó que articula gênero, sexualidade e raça, fenômeno social, cultural e político que exige uma soma de esforços da sociedade para a sua erradicação.

A lesbofobia é uma violência invisibilizada pelo poder público, que, muitas vezes, atua em favor de quem ocupa posição de poder na sociedade - homem cis, branco e rico-, em uma tentativa de apagamento da existência lésbica da sociedade, negando sua existência e minimizando suas demandas (SANDRA REGINA DE SOUZA, 2011). Essa invisibilidade e deslegitimação é aprofundada quando há a intersecção de outros marcadores sociais. Fátima Lima (2018, p. 69) afirma que:

As violências sofridas por lésbicas negras e racializadas em contextos ao Sul ainda são muito pouco visibilizadas, discutidas e enfrentadas. Marcadas pelo silêncio e pela dor, suas histórias são atravessadas por diferentes formas de violências que vão desde as práticas discursivas injuriosas ao estupro corretivo, espancamentos e assassinatos. No movimento LGBTT brasileiro, por exemplo, as mulheres lésbicas sempre denunciaram seu apagamento. Com isso, quando a questão racial passa a ser a espinha dorsal em diferentes situações de opressões e violências na comunidade LGBTT, torna-se evidente que esse movimento ainda é (apesar dos avanços nos debates identitários) hegemonicamente branco, com elementos misóginos, sexistas e, conseqüentemente, também racistas e pouco implicado com a urgente agenda racial - ponta de lança nas questões sociais vivenciadas no Brasil nas últimas décadas.

Essa intensificação da invisibilização da lesbofobia a partir da intersecção de marcadores sociais pode ser observada na própria análise de dados acerca dessas violências. De acordo com o Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 a 2017, a taxa de morte de lésbicas brancas foi superior à de lésbicas negras, dado que está em desacordo com o cenário de violência nacional, uma vez que a cada vinte e três

minutos uma pessoa jovem e negra é assassinada no Brasil (BBC, 2017). O Dossiê (2018) aponta que:

Na apresentação dos dados referentes à raça/etnia, é necessário fazer um adendo. Devemos ressaltar que os dados trabalhados nessa pesquisa são provenientes de notificações única e exclusivamente encontradas em mídias digitais e redes sociais, ou seja, esses dados passam necessariamente pelo critério da grande mídia para decidir o que é e o que não é vendável para o público pagante que acessa os portais de notícias Brasil a fora. Sendo assim, o caráter racista, misógino e LGBT+fóbico está presente, tanto na narrativa dos casos, quanto em quais casos estão ausentes e quais estão presentes em suas páginas (MILENA PERES; SUANE SOARES; MARIA CLARA DIAS, 2018, P. 75).

Acrescenta ainda que:

Com esse cenário, como é possível afirmar que lésbicas brancas morrem mais do que lésbicas negras? É muito provável que os números reais de mortes de lésbicas indígenas e negras seja superior ao número de mortes de lésbicas brancas, no entanto, de acordo com os registros feitos a partir de dados coletados da mídia brasileira, as notificações das mortes de lésbicas brancas são superiores ao das lésbicas das demais raças/etnias (MILENA PERES; SUANE SOARES; MARIA CLARA DIAS, 2018, P. 75).

Fátima Lima (2018) também realiza apontamos semelhantes ao realizar uma cartografia com base em alguns acontecimentos-dispositivos que envolveram lésbicas negras, afirmando que em reportagem que relatam violências contra lésbicas negras o apagamento, silenciamento e embraquecimento operam nas práticas discursivas que envolvem essas lesbofobias. Essa falta de análise não se

restringe a raça, sendo também em relação a outros marcadores sociais como a classe e o território e ao dispositivo da performatividade de gênero.

Além disso, o I Lesbocenso Nacional (2022) não realiza uma análise das lesbofobias tomando a intersecção dos marcadores sociais como determinantes e intensificadores dessas violências. Essa falta de análise a partir da interseccionalidade dificulta a criação de políticas públicas para o cessamento das lesbofobias, uma vez que não são levadas em consideração as especificidades dos casos.

Destaca-se que é de extrema importância convocar a psicologia para os debates acerca das lesbofobias, uma vez que a psicologia hegemônica, sobretudo a partir dos textos estudados nos cursos de graduação, é branca, masculinista, cisheteronormativa e eurocentrada. Logo, essa convocação permite produzir uma psicologia que componha visibilidades e dizibilidades a temáticas e a populações marginalizadas, sendo uma ferramenta de luta contra as lesbofobias, racismos e classismos.

Dessa forma, a partir dos relatos das participantes acerca das lesbofobias as quais foram vítimas, este capítulo está dividido nos seguintes subtópicos: lesbofobias familiar, lesbofobia e fundamentalismo religioso, lesbofobia no ambiente de trabalho, violência sexual corretiva, lesbofobia por desconhecidos, lesbofobia no território, lesbofobia e interseccionalidade e lesbofobia como expressão do necrobiopoder.

4.1 Lesbofobia familiar

Este tópico se propõe a discutir as lesbofobias que tiveram como autora/autor familiares das jovens participantes da pesquisa. As violências e

discriminações que as lésbicas sofrem devido a sua orientação sexual no âmbito familiar são denominadas de Lesbofobias Familiar (NATHALIÊ SANTOS, 2021).

Nesse sentido, Beth relata que:

Um dos meus maiores medos da vida era saber a reação da minha família (acerca da sua orientação sexual). Eu brigava muito com a minha avó e com minha tia sobre coisas que elas falavam e pensavam. Isso me dava medo de poder vivenciar isso. Ter uma namorada era uma coisa distante, como se não fosse possível. A gente brigava porque eu sabia que o mundo não era da forma que elas pensavam (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A que eu mais fiquei chateada e triste, foi o dia que minha tia e minha avó, não que elas pensem assim, mas a galera da periferia aprende muito com a classe média preconceituosa. Na verdade, repete. “As pessoas mais ricas que eu pensam assim, então vou repetir”. Então, muito da lesbofobia que elas cometiam comigo era reprodução. Tem pessoas da minha família que realmente pensam assim, mas não é o caso delas. Uma vez elas deram a entender que casais gays adotam crianças para cometer violência sexual. Foi na época que eu ia me assumir, fiquei pensando: “se elas pensam isso de todo homossexual, o que acharão de mim?”. Eu precisava conhecer outros casais que tivessem crianças e eu precisava entregar para elas essas informações. Eu fui pesquisar. Foi ruim, mas foi bom. Se elas não falassem, eu não ia atrás, porque não me toca. No audiovisual tinha isso, associavam homens gays a estupradores, em propagandas de tv (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O relato de Beth permite observar como a sociedade lesbofóbica age mesmo antes mesmo da lésbica falar acerca de sua lesbianidade. Há o silenciamento de sua lesbianidade pelo medo de sofrer lesbofobia pelas suas familiares.

Em seu relato, Beth faz ainda uma conexão importante entre as lesbofobias e as classes sociais. Conforme narra, as lesbofobias são produzidas pelas classes altas e reproduzidas por pessoas de condições mais precarizadas. Nesse sentido, Paulo Freire (1987) afirma as/os oprimidas/os adotam a aderência do/a opressor/a, assumindo suas pautas. Bell Hooks (1989), por sua vez, traz as conceituações de sujeito e objeto, em que o sujeito é aquele que define sua realidade e a dos objetos. Logo, as elites burguesas, enquanto sujeitas, definem as normas da sociedade, impondo a cisheteronormatividade como única possibilidade de existência, o que é reproduzido por parte das pessoas em condição de pobreza, que nessa lógica, constitui-se enquanto objetos.

Nessa perspectiva, de fato, os medos de Beth foram concretizados quando ela contou acerca da sua orientação sexual:

Uma das violências foram as brigas com minha avó. As brigas eram sobretudo por eu ser lésbica. Ela repetia preconceitos falando como se fosse uma verdade. Uma vez fui dormir na casa de uma amiga minha, aí ela falou de uma forma pejorativa que eu estava me esfregando com minha amiga.

Na época não era, quem dera que fosse (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A avó de Beth associa sua orientação sexual à perversidade, como se o único interesse das lésbicas com outras mulheres fosse o sexo, sendo a lésbica um ser incapaz de controlar os seus desejos sexuais, independente da relação que

possuí com essa outra mulher. Nesse sentido, Daniel Borillo (2015, p.16) afirma que:

Crime abominável, amor pecaminoso, tendência perversa, prática infame, paixão abjeta, pecado contra a natureza, vício de Sodoma: tantas designações que durante séculos serviram para qualificar o desejo e as relações sexuais ou afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Relegado ao papel de marginal ou excêntrico, o homossexual é tido pela norma social como bizarro, estranho ou disparatado.

Desse modo, a avó de Beth a tomou como esse ser estranho e marginal.

Essa visão sobre as lésbicas é reflexo do rompimento com a percepção social histórica de que as mulheres são seres que não possuem desejos sexuais, sendo a sexualidade ativa uma característica dos homens, estando a sexualidade da mulher subordinada às necessidades masculinas. A lésbica, ao romper com essa subordinação e direcionar seus desejos e atender aos desejos de outras mulheres, torna-se marginal, bizarra, estranha, alguém que está sexualmente desajustada, não conseguindo controlar-se.

Beth narra também:

Eu senti muito preconceito com minha tia, de ela afirmar coisa falando, por exemplo, falando que a gente é lésbica porque odeia homem. (...) É que você odeia homem. Da importância não ao que a gente tá falando, mas a quem está sendo direcionado. Como se ser lésbica fosse um desajuste a relação com os homens, sendo que não tem nada a ver. E ela foi a pessoa que mais sofreu nessas relações com homens (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

São comuns os discursos lesbofóbicos que visam buscar uma causa para a lesbianidade a partir de uma visão negativa e falocêntrica sobre essa orientação sexual, cujo a maioria das explicações trazem os homens para o centro dessa causa.

De acordo com Adrienne Rich (2010, p.42)

Outra camada de mentira é a implicação, encontrada de modo frequente, de que as mulheres inclinam-se para outras mulheres por conta de um ódio próprio pelos homens. Um profundo ceticismo, cautela e paranoia compreensível e correta quanto aos homens pode ser, de fato, parte da resposta de qualquer mulher saudável diante da misoginia da cultura de dominação masculina, mas também uma resposta às formas assumidas pela sexualidade masculina “normal” e até do fracasso de homens “sensíveis” e “políticos” quando percebem ou notam isso como sendo preocupante. A existência lésbica é também representada como um simples refúgio dos abusos masculinos, mais do que uma carga elétrica de empoderamento entre mulheres.

Portanto, as lesbianidades não são vistas a partir de uma positivação da diversidade sexual, mas sim como um problema, falta e recusa de homem, sendo um desajuste da sexualidade que precisa ser reajustada, por isso busca-se sua causa. Toda essa visão é permeada pelo machismo e pelo patriarcado, que não concebe os desejos e experiências sexuais das mulheres de modo autônomo, sobretudo quando são direcionados a outras mulheres.

Beth relata também as lesbofobias que sofreu de outros membros de sua família:

Senti também no meu pai, pelo fato de ele ser cristão e extremamente conservador. Mas dei limites ao meu pai na minha época da adolescência.

Com meu tio também aconteceu, de ver coisas e ficar falando alto, e dei esse limite, eu disse “se você fizer isso, vou denunciar”. Na época, ele ficou puto, mas não repetiu. Então, não aconteceu porque coloquei limites. Queria saber se com as outras meninas (que participam da pesquisa) também foi assim, porque eles pararam, não sei se foi as leis ou afeto. Meu tio inclusive se propôs a ajudar financeiramente. Não sei se é afeto ou conveniência (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A fala de Beth nos permite refletir como o respeito às lésbicas não é algo natural, precisando ser garantido pelo ordenamento jurídico brasileiro ou pelo afeto que pessoas próximas sentem por elas. Logo, é de extrema importância as legislações para o cessamento da lesbofobia, uma vez que, diferente da heterossexualidade, as lesbianidades não são naturalmente permitidas a existir.

A lesbofobia familiar também foi relatada por Safo:

Estourou a pandemia, tudo começou a fechar. Minha irmã me mandou mensagem, dizendo que tava com saudades, que era pra eu vim morar com ela. (...) Eu já tinha morado com ela, então não coloquei muitas expectativas no que ela falava, que ela ia me ajudar, que eu ia estudar. Eu não esperei muito dela, porque tive consciência que tudo que eu conquistasse na minha vida era por esforço próprio. Minha relação com ela não era de irmã, era para cuidar dos filhos dela. Tinha que dar satisfação, não podia voltar tarde, e eu entendia, pois não estava na minha casa. Eu conheci a Beth, a gente se encantou uma pela outra e, nesse dia, ela me acompanhou até a minha casa e a gente se despediu com um selinho. E meu cunhado desligou o portão automático, me viu chegando com a Beth, entrou e ficou me vigiando pela câmera de segurança. Ai quando eu dei um selinho nela, ele abriu o portão

silenciosamente. Quando entrei na casa, minha irmã começou a falar: “Safo, pelo amor de deus, não fique beijando uma menina na porta de casa”. Foi aí que percebi que estava em um ambiente super homofóbico. Não que eu não soubesse, eu já sabia, porque a família do meu cunhado é hiper preconceituosa com raça, com gênero. O que eu acho uma pena quando penso nos meus sobrinhos. Aí eu falei: pra que isso? foi só um selinho. Parecia que eu tinha tirado a roupa. Ai ela: ah, mas o fulano não gosta. Aí eu falei: tá, mas por que ele não vem falar comigo? Precisa que tu venha falar, se ele tem preconceito, porque isso é preconceito. Aí foi na hora que ele entrou e começou a falar de uma forma super grosseira. O ambiente da casa nunca foi familiar pra mim. Não sei o que me deu em ir morar com ela, sabia que era um ambiente que eu não ia sair de casa. Só vim porque queria sair da bolha que tava vivendo, com as mesmas pessoas sempre. Não estava me fazendo crescer. Ele (o cunhado) não me tratava com respeito, me tratava como se fosse empregada dele. Se eles (irmã e cunhado) saíssem, queriam voltar e que todas as coisas tivessem arrumadas e as crianças cuidadas. Eu sentia que aquilo não iria durar muito. Era como se eu fosse deles, eles podiam decidir com quem eu iria me relacionar, se eu ia sair de casa. Eu já tinha falado para minha irmã a minha sexualidade, eu me reconheci muito tarde até. Desde disso, eu comecei a mudar, automaticamente. Comecei a mudar meu estilo, minhas roupas, minha fala. Mesmo inconsciente, porque acontece. Quando eu vim morar com ela, isso ficou claro. Eu já tinha conversado com ela. (...) Quando essa noite aconteceu, de eu beijar a Beth, o meu cunhado chegou de forma muito agressiva, em um tom de voz querendo mandar eu mim. Eu sempre fui

muito neutra, calada e paciente. Só que nesse dia, quando ele veio com esse tom, me xingando e querendo xingar a Beth, eu não sei o que rolou aqui dentro e comecei a falar tudo que eu tinha guardado. A pessoa que sempre ficava calada diante da voz de outra pessoa. Eu falei, falei, falei, chega fiquei cansada de falar para ele. Aí ele falou: se você quiser continuar com essa putaria... -eu acho que o medo dele era de eu influenciar as crianças, para eles também se transformarem em homossexuais-, se você continuar com essa putaria e com essa puta, é melhor sair, porque eu não quero puta aqui em casa. Aí eu disse, pois eu vou sair, porque eu sou a puta que você tá falando. Aí eu arrumei minhas coisas, isso era umas 23 horas. Minha irmã só observou de longe, a pessoa que eu achei que de algum modo me entenderia. Eu coloquei muitas expectativas nisso, já que foi ela quem me chamou para ir para a casa dela. Aí peguei minhas coisas e minha bicicleta e sai. E aí, 23 horas da noite, em um bairro onde não passava uma só pessoa na rua, sem conhecer ninguém na cidade. Eu tinha acabado de conhecer a Beth. Como eu ia chegar nela e dizer “não tenho pra onde ir, me acolhe na tua casa”?. Não tem como. Aí liguei para uma prima minha, que tinha visto uma vez só e me disse que eu poderia falar com ela se eu precisasse de algo. Queria que ela me acolhesse pelo menos uma noite na casa dela, para pensar o que poderia fazer da minha vida. Aí ela veio me buscar de carro. Nesse tempo de ela ir me buscar, eu já tinha falado tudo que eu pensava para pessoas que faziam inferninho na minha vida. Tipo, minha madrinha morava na frente da casa da minha irmã. Aí já tinha acontecido algumas vezes de a Beth ir me deixar em casa e ela aumentava, dizia que via a Beth saindo de dentro da casa. Aí disse várias coisas pra ela. Quando Catarina

chegou e eu entrei no carro, ela veio tentar me bater. Minha prima falou para não sair do carro. Mas, não sei o que foi que me deu, eu saí do carro para ver o que ela ia fazer. Ela veio para cima de mim querendo me bater. Eu sempre tive ela como uma pessoa muito importante para a minha vida. Quando isso aconteceu, mudou minha visão sobre essas pessoas. Foi quando eu percebi que família não é parente de sangue. Eu simplesmente me afastei desse povo. Passei 1 mês na minha prima, consegui um emprego no centro fashion, em um box. Foi quando falei que ia sair da casa dela, porque ninguém merece uma doida na sua casa (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O cunhado de Safo controlava sua sexualidade a partir da vigilância. A vigilância da sexualidade das mulheres realizada pela família nuclear burguesa é histórica (FOUCAULT, 1988), que atuam como guardiãs da sexualidade de suas filhas, a fim de garantir que elas sejam heterossexuais. Após o descobrimento da lesbianidade de Safo, a lesbofobia se inicia, se expressando a partir da sua expulsão da casa de seus familiares. A expulsão da lesbica da residência de sua família consiste em uma lesbofobia que visa zelar pela imagem social de família heterossexual tradicional.

Safo apontou também que houve a intersecção da sexualidade e da classe na lesbofobia que sofreu:

Jamyle: Você acha que essa violência foi intensificada pela sua raça, classe e/ou território?

Safo: Com certeza. Uma coisa que ela (a irmã) me falou que eu sempre paro para pensar: a gente é o que a gente tem. Quando a gente não tem nada, a gente não tem poder de escolha, a gente não tem o que fazer, a gente tem

que servir o outro. Então eu acredito que com certeza. Por exemplo, eu tenho uma prima lésbica, a filha da prima que eu fiquei na casa. E ninguém precisou fazer isso com ela, ninguém precisou humilhar ela. É como se eu não tivesse dignidade por não ter dinheiro, merecer respeito (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A classe é um marcador social determinante para a ocorrência da lesbofobia, uma vez que como aponta Livia Toledo e Fernando Filho (2013, p. 388):

A prática da homofobia pode ser inibida quando o agressor percebe que a vítima detém algum capital social ou poder, ou que alguém se importa com a forma como ela é tratada, devido ao receio das consequências da agressão.

Nesse sentido, o classismo objetifica e subalterniza às lésbicas pobres, as tornando mais suscetíveis de sofrer lesbofobias. A elite burguesa atua como os sujeitos que visam definir a orientação sexual de seus objetos (BELL HOOKS, 1989), no caso, das lésbicas.

A lesbofobia familiar sofrida por Safo também foi relatada por Beth em sua entrevista:

A Safo vem de uma situação mais complicada que a minha, porque ela veio do Rio de Janeiro e de uma família bem mais complicada que a minha, em relação a ela se identificar como mulher lésbica. Aí ela já estava em uma situação bem mais vulnerável que eu, por isso ela tinha um trabalho, ela trabalhava no Centro Fashion. (...) Mas era algo bem vulnerável também, não era carteira assinada, uma mulher ia assinar a carteira, mas demorou, aí teve a pandemia, o final do ano... (...) A minha situação financeira hoje eu

consigo identificar que a gente estar vulnerável hoje é pela forma que a gente saiu de casa, eu e a Safo. A minha situação financeira está bem complicada. (...) Dependo de familiares, do auxílio Brasil, que é pouquíssimo, mas ainda bem que a gente conseguiu pelo CRAS. Aí me identifico hoje com uma situação bem vulnerável. Uma parte por não ter sido ensinada como sair de casa. É diferente de um casal hetero sair de casa e de um casal lésbica. Porque a gente saiu de casa por causa da relação. A gente percebeu que a família dela não ia aceitar, deu uma confusão. Ela saiu de casa sem preparo nenhum. Ela foi expulsa da casa da irmã dela, e eu não me senti acolhida, eu levava ela lá em casa e ninguém falava com ela direito. Na época morava lá minha vó e minha tia. Aí na época ela estava trabalhando e eu estava começando a minha carreira. Só que eu acho que isso deixou a gente em uma situação vulnerável (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth aponta as diferenças entre um casal lésbico e um casal heterossexual, o que nós da pista para afirmar que a cisheteronormatividade implica maior vulnerabilidade econômica a quem a desobedece, sendo uma expressão de lesbofobia. Desse modo, a lesbofobia é uma violência que intensifica as vulnerabilidades sociais das lésbicas.

Safo também sofreu lesbofobia da família de Beth, como narra:

Quando eu conheci a Beth, eu fui na casa da avó dela e, na época, os familiares dela, mesmo sabendo da. Beth, ainda era uma questão de ver ela com uma menina. No início, foi um incômodo para eles, para avó e para os tios. No início, eles nem falavam comigo, eu dava bom dia e boa tarde, eles nem falavam comigo. Depois que eles perceberam que a opinião deles não

ia mudar aquilo, começou a se construir uma relação de pessoas. A avó dela, que é matriarca da família, ao falar comigo, automaticamente, todo mundo começou a falar (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo aponta que as/os familiares de Beth ignoravam as suas experiências lésbicas, sobretudo os seus relacionamentos afetivo-sexuais, o que consiste na lesbofobia velada (LUCIANO SANTOS, 2008) – o autor utiliza o termo homofobia velada. A lesbofobia velada é vista socialmente como branda, muitas vezes não sendo identificada como uma forma de violência. Ocorre que é uma lesbofobia que assim como as demais violências afeta a subjetividade das lésbicas, sendo, inclusive, o motivo da saída de Beth da residência das familiares, o que pode ser considerada como uma forma de expulsão.

Nesse sentido, assim como no caso de Beth e Safo, a descoberta da lesbianidade de Gêssica por sua família foi marcada por episódios de lesbofobias, como a jovem relata:

Eu saia muito com meu melhor amigo, aí eu conheci a menina que eu fiquei 5 anos. (...) Aí eu saia muito com ela, falava pro meu pai e pra minha mãe que saia com ela. Até que teve um momento que minha mãe me perguntou se eu ficava com meu amigo, aí disse que não. Aí ela me perguntou se eu gostava de homem ou de mulher. Aí eu disse que gostava das pessoas. E ela: e essa menina que tu sai?, aí eu: mãe, a gente tá ficando. Ai calada ela tava, calada ela ficou. Não falou mais nada. Meu pai fez a mesma pergunta e calado tava e calado ele ficou. Aí minha mãe viajou com meu pai e eu levei a menina pra lá (para casa que ela morava com a mãe e com o pai). Aí minha mãe chegou e expulsou a menina, “bora Gessica, sai com essa

menina agora, eu não quero de jeito nenhum”. Eu saí e depois a gente brigou, ela disse que eu podia ser o que eu quisesse, mas não podia ser lá em casa, porque ela não queria que o povo visse. Mas com o tempo ela foi aceitando (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Ao não desejar que as pessoas tomassem conhecimento da lesbianidade da filha, a mãe de Géssica objetivava zelar pela imagem cisheteronormativa da família, demonstrando como a lesbianidade é uma “mancha” para essa imagem.

Em relação ao pai, a jovem afirma:

Jamyle: teu pai já foi lesbofóbico? Como ele não lidou no começo?

Géssica: A gente mal se falava, ele ficava mais na dele, ele não me chamava para ir ao campo, que a gente ia todo final de semana. Mas ele nunca me falou nada não. Acho que foi a forma de ele dizer que estava incomodado (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O pai de Géssica, por sua vez, foi autor de lesbofobia velada, uma vez que, por mais que não verbalizasse nenhum preconceito, puniu a filha pela desobediência da cisheteronormatividade a partir do rompimento da relação. Destaca-se ainda que apesar de Géssica pontuar que a mãe “aceitou” a sua orientação sexual, ao longo de sua entrevista outros relatos de lesbofobia cometidas pela genitora foram narrados:

Minha relação com minha mãe é muito difícil. Se ela não me respeitar, eu não vou respeitá-la só por ser minha mãe. Ela me machuca muito, tem um episódio que eu nunca mais vou me esquecer que ela me machucou bastante, só que eu guardei pra mim. Ela tinha uma consulta, a médica desmarcou e ela disse: é uma mulher, só pode ser sapatão mesmo. Eu fiquei, como assim, qual a conexão que tem nisso. Eu fiquei mal, e ela

percebeu, mas eu só fiquei na minha. Ela não pede desculpa, ela não sabe o que é isso. Não tem essa palavra no dicionário dela. A forma de ela pedir desculpas é fazendo as coisas em casa, perguntando o que eu quero comer (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Na situação, o termo “sapatão” foi utilizado em um sentido negativo e pejorativo, não sendo direcionado para a médica pela intersecção dos seus marcadores sociais, mas como uma forma de demonstrar o seu repúdio pela lesbianidade da filha. Outra situação de lesbofobia relatada em relação a mãe de Géssica foi:

Ela (a mãe) fala muito porque eu gosto muito de sair. Mas a maioria é isso. Eu terminei o relacionamento de 5 anos, e ela tinha muito contato com essa pessoa. E até hoje ela fala coisas dessa pessoa que me incomoda bastante, da nossa relação. Que agora a pessoa que tava comigo, ela namora um cara. Aí fala: “ah, quando for tu, tu vai ver”. Como se fosse só uma fase e isso me incomoda bastante. Me incomoda bastante mesmo (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A mãe de Géssica aponta a lesbianidade como um desajuste temporário que com o “tratamento necessário” será curada. Na situação, a lesbianidade é tomada como uma sexualidade incompleta, refletindo a sociedade falocêntrica, que aponta o pênis e a penetração como o foco do sexo, sendo as relações sem pênis¹² consideradas falsas e incompletas (ROZEANE DINIZ, 2013). Portanto, a partir dessa visão lesbofóbica, para que a sexualidade de Géssica seja reajustada e torne-se completa é necessário a presença de um homem.

¹² É válido considerar há mulheres que possuem pênis, como as transexuais, não sendo a sua falta o que constitui a mulher. Entretanto, ao falar de uma sociedade falocêntrica, também fazemos referência a uma sociedade transfóbica. Logo, a presença ou não do pênis é o que demarca para essa sociedade a existência do homem e da mulher.

Assim como as demais participantes, Gisele também sofreu lesbofobia quando contou sobre sua lesbianidade para o seu pai e para a sua mãe:

Gisele: Na real, foi bem adoecedor, bem pesado. Eu entendi e comecei a me aceitar aos 16 anos e fui passando esse tempo em relacionamentos. E acho que aos 19 anos de idade foi quando eu conversei com eles (pai e mãe) realmente. Conversei com minha mãe, e falei que eu tava em um relacionamento super sério. Eu ainda morava com eles. A minha mãe, no começo, foi super tranquila, me abraçou, teve todo um apoio, falou que tava tudo bem e tudo mais. Mas quando ela repassou pro meu pai, ela mudou o que ela havia dito que ia me aceitar e tudo mais. Depois disso, eles foram embora da minha casa. Por causa disso, eles afirmaram isso pra mim e pros meus irmãos. Eu sou a mais nova. Eu tinha 18 ou 19 anos, eu estava terminando o ensino médio. Eu tive que começar a trabalhar, porque eu não tinha renda, eu era a mais nova. Eles foram embora e não falaram comigo por uns três anos. (...) Meu pai logo depois de uma semana de sair de casa voltou e me humilhou, falou que eu era horrível, que eu não prestava, que eu era um desastre pra minha família, que naquele momento estava me deserdando, que eu pensasse duas vezes antes de eu escolher aquilo que eu falei pra ele. Várias coisas humilhantes.

Jamyle: Tu passou alguma necessidade financeira quando eles saíram de casa?

Gisele: Não, porque tinha minha irmã mais velha. Ela e minha outra irmã mantinham a casa, meus pais falavam com elas. Inclusive, meses após saírem de casa, eu estava no relacionamento que eu estou hoje, eles falaram que eu tinha um mês no máximo para sair de casa, porque eles não me

queriam sujando a casa deles. As coisas pioraram quando eu comecei a namorar (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Apesar dos meios serem diferentes – uma vez que na situação quem saiu de casa foi o pai e a mãe – a finalidade dos familiares de Gisele era a mesma das demais participantes: afastar o elemento estranho da imagem de família cisheteronormativa. O pai de Gisele, assim como o cunhado de Safo e a mãe de Géssica, aponta a lesbianidade como uma escolha que ela pode mudar e ser revertida para a sexualidade natural: a heterossexualidade. Isso reflete a perspectiva cisheteronormativa de que a relação afetivo-sexual entre pessoas do mesmo gênero são “opções” e “escolhas”, mas não amor, já que é um sentimento sagrado e somente existe entre pessoas de gêneros diferentes (LÍVIA TOLEDO; FERNANDO FILHO, 2013).

Ao ser perguntada sobre como está a situação atualmente, Gisele responde:

Gisele: hoje eles falam, mas falam e apagam o meu relacionamento. Meu relacionamento não é citado, é minha vida só.

Jamyle: tu vive tua lesbianidade com eles (pai e mãe)?

Gisele: sim, só da minha mãe, desde quando eu contei. Quando ela voltou a falar comigo, ela pediu desculpas, disse que não era algo que ela acreditava esse tipo de comportamento. Tudo isso veio do meu pai.

Jamyle: quando tu tá namorando alguém, tu apresenta pra ela?

Gisele: uhum (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Assim como no caso das/os familiares de Beth e Géssica, o pai de Gisele utiliza a lesbofobia velada para a punir pela desobediência a cisheteronormatividade, uma vez que apaga e deslegitima a sua experiência lésbica.

Outro ponto que merece atenção na narrativa de Gisele é o papel da mãe e do pai em sua família cisheteronormativa. A mãe, embora inicialmente tenha respeitado a lesbianidade de Gisele, após a reação lesbofóbica do marido, foi condizente com o rompimento da relação com a filha. Essa situação nos permite refletir acerca do papel que é direcionado a mulher em um relacionamento cisheteronormativo, em que as escolhas são tomadas pelo homem e a mulher deve ser submissa e segui-las.

Nessa perspectiva, eu me identifiquei com os relatos das jovens acerca das lesbofobias familiares, uma vez que também fui vítima. A primeira pessoa a quem contei sobre minha orientação sexual foi minha mãe, em um momento que estava triste devido ao fim de uma relação. Na situação, ela se mostrou surpresa, afirmando que aquilo era difícil de entender, já que é católica e acredita que as mulheres deveriam se relacionar afetivo-sexualmente com homens. Disse ainda que eu não pareço uma mulher que se relaciona com outra mulher, se referindo a minha performatividade de gênero. Entretanto, ainda no mesmo dia, ela se mostrou curiosa em saber o motivo do término da relação e perguntou quem era a menina que eu estava me relacionando.

Apesar de parecer que ela havia aceitado a situação e iria respeitar, nos primeiros meses após a descoberta ela foi lesbofóbica comigo em momentos de discussões, fazendo comentários que expunham minha sexualidade e me faziam pensar que meus desejos eram desajustados, de certo modo, que eu era pervertida. Foi um período difícil, uma quebra da imagem de acolhimento e apoio que eu tinha da minha mãe. Entretanto, sempre busquei entender o seu lado enquanto uma mulher que não teve acesso à educação básica, que teve seu trabalho explorado na infância e juventude - quando trabalhava de empregada doméstica sem que fossem

garantidos os seus direitos básicos. Nos momentos difíceis em que sofreu violação de direitos, a fé foi o que permitiu minha mãe esperar por uma realidade diferente, sendo praticada na igreja católica. E era devido ao fundamentalismo religioso da doutrina cristã hegemônica que ela teve dificuldades em respeitar minha lesbianidade.

Porém, após os meses iniciais, reencontrei o acolhimento e afeto da minha mãe, que apoiou minhas relações amorosas, acolhendo também as pessoas com quem eu me relacionava. Hoje minha mãe permanece uma mulher de fé e vinculada ao catolicismo, mas discorda do fundamentalismo religioso, me defendendo em diversas situações de lesbofobias.

Também sofri lesbofobia de meu pai, que em determinado momento não queria que os vizinhos soubessem que sou lésbica. Sofri ainda com comentários de uma tia, que associou a minha lesbianidade à rebeldia, afirmando que seria uma fase passageira. Em ambos os casos, fui defendida e apoiada por minha mãe, que entre conversas e discussões com essas pessoas, garantiu que eu não precisasse passar por tais lesbofobias novamente.

Desse modo, a descoberta da lesbianidade pelos familiares das lésbicas é marcada por lesbofobias, uma vez que apesar de socialmente a família sanguínea ser vista como um local de apoio e acolhimento, isso não é o que costuma acontecer no caso de pessoas dissidentes da heterossexualidade. Sarah Schulman (2010) afirma que a família costuma ser o primeiro local onde as pessoas conhecem e aprendem a homofobia – termo utilizado por ela-, sendo autoras/es ou vítimas. De acordo com a autora (2010, p.76):

Usualmente, a família é o refúgio das crueldades da cultura. Se a família é a fonte da crueldade, a sociedade mais ampla é o refúgio da família. No

entanto, quando a família e a sociedade mais ampla põem em ação estruturas idênticas de exclusão e inferiorização, o indivíduo não tem lugar para onde escapar, especialmente quando as instituições de representação também não permitem que a experiência e sentimentos subsequentes sejam expressos.

A lesbofobia familiar também foi apontada no I Lesbocenso Nacional (2022), que traz que a casa foi o segundo lugar que as participantes da pesquisa mais sofreram lesbofobias (14,68%) – a primeira foi a rua (19,66%). Em relação aos agentes causadores da violência, a família surgiu em 29.32% das respostas, sendo a figura da mãe (9.92%) e outros familiares fora da família nuclear (8.36%) as/os principais.

Nesse sentido, a partir das experiências das participantes, encontramos algumas lesbofobias familiares comuns. As/os familiares lesbofóbicas/os apresentam uma visão negativa da lesbianidade, a associando a perversidade e desajustes patológicos, sendo sua “cura” dada a partir da relação com um homem cis. A associação das sexualidades dissidentes da heterossexualidade a doenças é histórica. Na idade média, o cristianismo condenou a lesbianidade, homossexualidade e bissexualidade ao pecado por serem atos sexuais que não objetivavam a procriação (CRISTINA DIETER, 2012). A partir do século XIX, o cristianismo, as ciências médicas e a sexologia passaram a considerar tais orientações sexuais como desvio do padrão dominante, a heterossexualidade, sendo necessário tratamento (CRISTINA DIETER, 2012). Logo, as sexualidades dissidentes da heterossexualidade passaram de pecado à patologia.

Desse modo, somente em 1973 a American Psychiatric Association (APA) retirou a homossexualidade da lista de desvios mentais, seguida pela

Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1992. No Brasil, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) só instituiu em 1999 a resolução 001/1999, em que estabeleceu as diretrizes para a atuação das/os psicólogas/os no que se refere à orientação sexual, determinando que a homossexualidade não é considerada patologia.

Apesar do Conselho Federal de Psicologia apresentar resoluções e notas técnicas que vedam essas práticas, Jean Vezzosi *et al* (2019), ao analisar as atitudes corretivas de profissionais de psicologia em relação a pacientes LGB, apontou que 29,48% das (os) profissionais da Psicologia entrevistadas concordam, em algum nível que, se a(o) paciente solicitar a(o) psicóloga(o)/psicoterapeuta deve ajudar a mudar a orientação sexual de homossexual para heterossexual e 12,43 % dos profissionais de Psicologia concordam com a afirmação de que o psicólogo/psicoterapeuta deve ajudar a mudar a orientação sexual de LGB para heterossexual. Esses dados demonstram que a associação das dissidências da heterossexualidade a patologias está presente na sociedade como um todo, sendo legitimada por parte dos profissionais da psicologia.

Desse modo, a patologização das lesbianidades é uma forma de controle aos corpos lésbicos, como apontado por Dedê Fatumma (2023, p. 19):

É deste modo que estruturas de raça, classe, gênero e sexualidade, articuladas com categorias patologizantes das ciências biomédicas, tendem a me enclausurar, uma vez que a minha existência política sapatão é julgada como irregular e subverte as leis daqueles que “exercem seus podres poderes”. Eles, que me condenam como suja, anormal, imoral, desviante, doente e passível de tratamento, são encarregados de produzir diagnósticos e receitas com os “remédios” do moralismo, do fundamentalismo e da lesbofobia, direcionados para a minha forma de viver.

Outra lesbofobia familiar apontada pelas participantes foi a lesbofobia velada, em que a lesbianidade da filha é ignorada e desconsiderada. Sarah Schulman (2010) nomeia isso de “evitação”, em que a lésbica – a autora se refere como membro homossexual – frequentemente é excluída de eventos familiares ou tem excluída parte central de sua vida, como a sua relação de casal. Marina Castañeda (2007, p. 117 – 118) afirma que “não é apenas o parceiro que é anulado: trata-se de uma negação pura e simples dos sentimentos, das necessidades afetivas, e da vida cotidiana e social do filho ou da filha homossexual”.

A expulsão da residência das/os familiares também foi relatada pelas jovens lésbicas. Essa forma de lesbofobia consiste em um esforço dos familiares para o afastamento da lésbica da família, seja pela sua expulsão ou saída do pai e mãe da residência, apresentando como finalidade zelar pela imagem cisheteronormativa da família tradicional.

Nesse sentido, a lesbofobia familiar modifica a imagem da família enquanto local de acolhimento, apoio e cuidado. Como aponta Livia Toledo e Fernando Filho (2013, p. 383):

A reiteração da heteronormatividade no discurso familiar pode se manifestar de formas distintas, e em graus variados, indo desde o total silenciamento de qualquer coisa que se refira à diversidade sexual e de gênero, passando à produção de estigmas diversos que operam sobre as pessoas que não se enquadram em tal norma, chegando a casos de segregação do membro da família de forma simbólica ou real, e mesmo a violências físicas e até a assassinatos.

Portanto, é necessário refletir acerca da família enquanto instituição social. De acordo com Nathaliê Santos (2021), o modelo padrão de família que

socialmente é o único visto como legítimo é o modelo da família nuclear burguesa, formada por mãe, pai e filhas/os, e que apresenta o homem como a autoridade da família e a mulher voltada ao ambiente doméstico. Outras instituições sociais, como a igreja, atuam no sentido de manter e preservar esse modelo de família (NATHALIÊ SANTOS, 2021). A dependência e subordinação aos homens é o que determina o papel da mulher nesse modelo (ADRIENNE RICH, 1986; ELISABETH BANDINTER, 1986).

Nessa perspectiva, a família nuclear burguesa - juntamente com a maternidade em contexto patriarcal, a exploração econômica e a heterossexualidade compulsória – tradicionalmente controlam as mulheres, sendo fortalecida pela religião e mídia (ADRIENNE RICH, 2010). Logo, a família nuclear, a partir do dispositivo da sexualidade, atua como guardiã da sexualidade de suas filhas (JACQUES FONZELOT, 1986).

As lésbicas ao romper com o patriarcado e, conseqüentemente, com o papel da mulher na família nuclear burguesa, colocam em risco essa instituição social e todas aquelas outras que visam a manter, tornando-se um perigo para a sociedade. Diante disso, a lesbofobia familiar emerge como uma reação a esse perigo, sendo necessário o extermínio das lésbicas, mesmo que simbolicamente a partir das violências cotidianas, para a manutenção da família nuclear burguesa, que é cisheteronormativa.

Portanto, a família cisheteronormativa tradicional não é uma instituição de acolhimento e apoio para as lésbicas, que se tornam alvo de violências de suas/seus familiares ao revelar sua lesbianidade. As lesbofobias familiares são cotidianas, se expressando desde piadas e comentários preceituosos à expulsão da lésbica da residência, visando conservar essa instituição social.

4.2 Lesbofobias e fundamentalismo religioso

Este tópico apresenta como objetivo discutir os apontamentos das participantes acerca das lesbofobias e da sua relação com o fundamentalismo religioso. Cabe destacar que não apresento como finalidade criar lacunas entre as lesbianidades e crenças religiosas, uma vez que agir assim constrói segregações e divisões.

Nesse sentido, com exceção de Safo, todas as participantes relataram a presença do cristianismo ao narrarem episódios de lesbofobia que sofreram:

Senti (lesbofobia) também no meu pai, pelo fato de ele ser cristão e extremamente conservador (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

Minha mãe é católica. Eu sigo a doutrina espírita. Eu e minha mãe discutimos bastante, porque ela tem umas paradas lá que eu não gosto sobre religião. Porque ela acha que aquilo é aquilo, não consegue pensar de outras formas (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Minha tia é muito religiosa. Inclusive, até hoje, eu sou grata por ela (...) porque ela é muito muito religiosa, e olhou na minha cara e disse que independente de quem eu me relacione, você é muito importante. Enquanto meus pais foram embora, passaram 3 anos sem falar comigo, sem me dar uma ajuda financeira. E eles nem eram tão religiosos. Acho que a religião foi a desculpa do meu pai para fazer isso, a desculpa do ódio (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

As falas das participantes dão pistas para apontar que o cristianismo tem sido utilizado para justificar a intolerância e violência contra as lesbianidades. A religião foi utilizada para justificar, principalmente, a lesbofobia familiar, o que aponta para a relação direta entre a igreja e a família nuclear burguesa, uma vez que juntas se fortalecem e se mantêm.

Além disso, Géssica relatou que a religião emergiu em uma lesbofobia que sofreu de um desconhecido:

Eu estava com minha ex. A gente tava indo pra praia. Eu tava esperando ela no terminal da Parangaba, tava só de biquíni. Aí ela chegou, me deu um beijo e um cara automaticamente virou de costas. O ônibus chegou, e entramos no ônibus e o cara sentou atrás dela e deu uma cuspidinha no cabelo dela. Aí eu virei: pegou no teu cabelo?, aí ela: pegou. Aí fiquei me segurando. Quando chegou perto da minha parada, eu virei e perguntei: cara, por que tu deu essa cuspidinha?. Ele: não era pra vocês andarem de ônibus não, vão atrás de Deus. Aí eu: ah, vai tomar no cu. E tinha cobrador, o cobrador viu tudo. Ele ficou falando lá, eu dei dedo do meio e desci (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Na situação, o lesbofóbico associa a lesbianidade a um desvio das práticas afetivas e sexuais, que deve ser enfrentado/combatido visando a manutenção dos valores sociais baseados na doutrina cristã. Ao afirmar “Vão atrás de Deus” o lesbofóbico está se referindo a uma cura da lesbianidade, que se dá a partir do convertimento ao cristianismo.

Os relatos das participantes são expressões do fundamentalismo religioso, que consiste em uma reação religiosa contra toda forma de modernidade (MARTIN MARTY, 2004) e contra qualquer ideia ou existência que desestabiliza a tradição e

os valores cristãos (EDUARDO ARENS, 2007). Esses valores e tradições são patriarcais, uma vez que o cristianismo é fundamentado na concepção de “um Deus-pai, todo poderoso, e um filho-homem carismático que vem salvar a humanidade do pecado original, cometido por obra de “incontinência moral” de uma mulher” (VALÉRIA BUSIN, 2008, p. 77).

Valéria Busin (2008) afirma que a religião é modeladora de subjetividades, apresentando o modelo exemplar de mulher associado à virgem maria, logo, submissa, frágil, que possui a maternidade como destino e dessexualizada. Em contrapartida, a liberdade de escolhas e sexual é tomada como o destino das desgraças da humanidade¹³ (VALÉRIA BUSIN, 2008).

Além disso, para o cristianismo o sexo deve ser praticado apenas dentro do casamento e visando a procriação, o que incide diretamente sobre as mulheres (VALÉRIA BUSIN, 2008). Logo, assim como a família nuclear burguesa, a religião atua no sentido de controlar o corpo e a vida das mulheres.

Nesse sentido, o cristianismo dissemina a ordem heterossexual, condenando as sexualidades dissidentes a ela, o que é fundamentado a partir da interpretação de determinadas passagens bíblicas pelos cristãos. Porém, nas passagens em que há esses apontamentos, apenas a homossexualidade é citada, demonstrando a invisibilidade das lesbianidades:

O que nos remete a duas aproximações diferentes: tanto à posição falocêntrica ocidental (sem pênis não há penetração, sem penetração não há ato sexual), quanto à condenação cultural da sexualidade (aproximar-se de um altar para cultos em estado de impureza) não atingir a mulheres, porque

¹³ Está relacionada a Eva, da história da criação da humanidade. Conforme o narrado na bíblia, os primeiros seres humanos criados foram Eva e Adão, que viviam em um mundo ideal e sem pecados, até que Eva mordeu uma maçã - a qual era proibida - e isso criou o pecado natural, que a partir de então nasce com todas as pessoas da humanidade.

elas já estavam apartadas do poder ritual desde sempre” (ERHARD GERSTENBERGER, 1999, p.15)

A não referência direta acerca das lesbianidades na bíblia não impede que o cristianismo produza lesbofobias. As lésbicas tornam-se um perigo para o cristianismo, uma vez que não seguem o modelo exemplar de mulher, já que experienciam sua sexualidade sem um homem cis, sem a finalidade da procriação e desestabilizam a família nuclear burguesa. Desse modo, são tomadas como inimigas pelos fundamentalistas religiosos e alvo de inúmeras formas de lesbofobia.

Destaco ainda que, no Brasil, as lesbofobias e demais preconceitos contra as sexualidades dissidentes da heterossexualidade são projetados para o campo político, a partir da ascensão ao poder de atores políticos que pregam o fundamentalismo e o conservadorismo religioso. A partir dos anos de 1990, foi criada a “bancada evangélica”, que inclui a parcela conservadora do cristianismo no Congresso Nacional, e “a Igreja e Estado insistem em aglutinar interesses em prol do reforçamento da moral religiosa e, dessa forma, hierarquizar e segregar pessoas cidadãs, chamo atenção para o aniquilamento da laicidade estatal” (VANESSA ROCHA, 2021, p. 132).

A partir disso, os atores políticos religiosos têm atuado no cenário político para garantir a manutenção da instituição heterossexual em decisões concernentes à legislação e à elaboração de políticas públicas, que segregam as pessoas que apresentam sexualidade dissidentes da heterossexualidade (LUIS FELIPE MIGUEL, 2012).

O avanço do fundamentalismo religioso para o cenário político foi intensificado nas eleições de 2018, que elegeram o inominável ao poder, que

dissemina falas machistas e lesbofóbicas, legitimando e fortalecendo tais violências. Apesar do inominável não ter se reelegido, ainda apresentamos forte presença do fundamentalismo religioso no Congresso Nacional, o que coloca em risco direitos que foram conquistados com muita luta pelos movimentos LGBTQIAP+, como o casamento de pessoas do mesmo gênero, que foi atacado a partir do Projeto de Lei 5167/09¹⁴. Logo, o avanço do fundamentalismo para o campo político torna o cenário nacional ainda mais perigoso para as lésbicas, já que há uma atuação no sentido de exterminar, mesmo que subjetivamente, as lesbianidades.

Em resumo, as lésbicas são tomadas pelos fundamentalistas religiosos como inimigas, uma vez que desobedecem ao papel de mulher construído pelo cristianismo e imposto para a sociedade. A partir disso, as lésbicas tornam-se alvo de inúmeras formas de lesbofobias, que são legitimadas e justificadas com o uso de dogmas cristãos.

4.3 Lesbofobias no ambiente de trabalho

Este tópico visa discutir as lesbofobias que as participantes sofreram na inserção e permanência no mercado de trabalho. Desse modo, Safo relata que:

Já tive dificuldade de conseguir emprego por ser lésbica. Na época que eu buscava emprego, eu estava careca. Eu sei que algumas empresas prezam por padrão e beleza. Mas eu sempre buscava emprego em empresas que prezam por pessoas diferentes. Uma vez cheguei em uma dessas empresas, que tinha sua diversidade de pessoas, e foi muito estranho o jeito que a

¹⁴ O Projeto de Lei 5167/09 proíbe que relações entre pessoas do mesmo sexo equiparem-se ao casamento ou a entidade familiar.

peessoa recebeu meu currículo. Foi um olhar preconceituoso, a gente que sofre preconceito consegue reconhecer. Naquele momento que entreguei meu currículo, eu sabia que não ia dar em nada, então virei as costas e sai (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

No momento relatado, Safo não performava o gênero a partir da feminilidade hegemônica, o que escancara sua lesbianidade - apesar de essa performatividade de gênero não ser exclusiva das lésbicas, podendo ser apresentada por mulheres de qualquer orientação sexual. A situação evidência que a lesbofobia dificulta a inserção das lésbicas no mercado de trabalho.

Desse modo, o capitalismo é um sistema que visa a manutenção dos privilégios de uma determinada parcela da sociedade, sendo necessário compreender a estrutura que o sustenta – racismo, machismo, lesbofobia e classismo – e como elas agem na opressão da outra parcela da população (LUARA SILVA; ELAINE NASCIMENTO, 2021). Determinados corpos – como as lésbicas negras, que não performam feminilidade hegemônica e periféricas - são mais excluídos dos acessos básicos ao subsídio nesse sistema, como o mercado de trabalho. De acordo com Luara Silva e Elaine Nascimento (2021, p. 217):

Corpos de mulheres negras, sapatonas, caminhoneiras dificilmente conseguem alcançar espaços melhores dentro da lógica capitalista, não pela falta de esforços pessoais, como dita a falácia da meritocracia colocada pelo sistema, e sim porque o ato de existir dessa forma provoca precarização da sua existência e dos espaços que esse corpo pode ocupar.

Além disso, mesmo após a inserção, a permanência no mercado de trabalho é marcada por inúmeras formas de violência decorrentes das lesbofobias, racismos e classismos, como aponta Gisele:

O meu último ambiente de trabalho era uma clínica (de psicologia), e eu saí porque a família, após eu cortar o cabelo, a vó começou a ter atitudes feias comigo. Toda vida que eu chegava, ela me chamava de “sapatão nojenta”. E eu só cortei o cabelo. E eu tinha o cabelo grande e já tava no caso (atendendo a criança). E ela começou com esse tipo de ataque. Começou com comentários racistas também, então não sei se uma coisa puxou a outra. Teve um momento que eu tava na escola, eu acompanhava a criança na escola, e ela começou a gritar e me chamar de “escrava imunda” e começou a rir, como se fosse uma grande piada. E eu falei pro meu supervisor que eu não ia mais ficar no caso. (...) Eu disse que não ia mais conseguir. Essas situações estavam ocorrendo demais e eram muito pesadas.

As violências sofridas por Gisele foram decorrentes da intersecção entre a lesbianidade e a negritude. A lesbofobia e racismo no mercado de trabalho já iniciam nos anúncios de emprego, que utilizam como pré-requisito a “boa aparência”. Como afirma Sueli Carneiro (2003, p. 03), é necessário “instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras”. Essa “boa aparência” não se refere apenas a raça, mas também aos padrões de feminilidade imposto às mulheres. A partir do momento que a lésbica rompe com esses padrões estabelecidos, as violências iniciam e comprometem a sua permanência no mercado de trabalho.

Desse modo, Lélia Gonzalez (2020, p. 51) afirma que:

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A

profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho”.

A autora (2020, p. 50) afirma que a empregada doméstica “sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares”. A racista, ao enxergar apenas essas duas possibilidades, enxergou Gisele como a doméstica, a que é “naturalmente inferior”. Portanto, a racista tomou Gisele não como uma estagiária de psicologia que atende seu neto, mas sim como sua propriedade, remetendo aos tempos da escravidão.

Beth também relatou as lesbofobias que sofreu no mercado de trabalho:

Passamos (Beth e Safo) a trabalhar com familiares, como meu primo. Como a gente não trouxe essas pautas, essas lutas, não identificamos nossas vulnerabilidades, isso trouxe mais questões pra gente. Por exemplo, meu primo classe média, bolsonarista, a gente não identificou o que poderia dar errado. Assim, quando as coisas não dão certo, o pior recai para a gente. Se tinha algum problema, a gente estava mais suscetíveis a perder o trabalho (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A situação relatada por Beth demonstra a fragilidade do vínculo de trabalho das empresas com as lésbicas. Nesse sentido, Adrienne Rich (2010, p. 28) afirma que:

Uma lésbica “no armário”, devido ao preconceito heterossexista no trabalho, não é simplesmente forçada a negar a verdade sobre suas relações no mundo exterior ou na sua vida privada. Seu emprego depende de que ela finja ser não apenas heterossexual, mas também uma mulher heterossexual

em termos de seu vestuário, ao desempenhar um papel feminino, atencioso, de uma mulher “de verdade”.

Desse modo, além de uma capacidade técnica altamente superior à de um homem e da necessidade de constante demonstração dessa capacidade, as lésbicas devem manter sua lesbianidade no armário, já que é a manutenção do patriarcado que mantém e assegura os vínculos trabalhistas.

Eu também sofri lesbofobia no trabalho. Consta atestar que eu sempre vivenciei e falei sobre minha lesbianidade no meu trabalho. Apesar de, na época, trabalhar em uma instituição que apresenta como pauta principal a luta pela garantia dos direitos humanos, isso não me blindou de sofrer tais violências.

A lesbofobia que sofri foi do meu supervisor direto: um homem, heterossexual, branco, classe média, no auge de seus inúmeros privilégios. Além de colega de trabalho, eu possuía uma relação de amizade com ele, sendo uma pessoa que confiava. Um dia, após o expediente de trabalho, fui a um bar com as pessoas da minha equipe, incluindo esse supervisor. No fim da noite, ele se ofereceu para colocar uma parada em sua corrida de aplicativo para me deixar em casa, mesmo não sendo caminho da sua casa. Eu aceitei. Quando entramos no carro, ele começou a perguntar se eu ficaria com ele e após eu negar e afirmar que sou lésbica, ele disse que desde que entrei no emprego percebia meus olhares em relação a ele. Novamente eu neguei e afirmei minha orientação sexual. Apesar das negativas de minha parte, as tentativas permaneceram até eu chegar ao meu destino. A corrida de aplicativo, que durou cerca de dez minutos, para mim pareceu que durou horas. Foi desconfortável, senti medo e me senti desrespeitada. Na situação, a lesbofobia se deu a partir do assédio sexual.

Devido a relação de trabalho, eu encontrava com o assediador todos os dias, sendo obrigada a conviver e apresentar uma boa relação com ele, uma vez que era o meu supervisor. Estava completamente desconfortável e ele fingia que nada havia acontecido. Apesar do meu desconforto, demorei a reconhecer que a situação se tratou de um assédio sexual e de lesbofobia, o que me fez perceber que por mais que eu conheça a teoria, o machismo e o patriarcado inviabilizam essas violências. Passei a me sentir louca devido a angústia que estava sentindo, pensava se não havia sido criação da minha imaginação. Somente após compartilhar com amigas o ocorrido, que nomearam a violência de assédio sexual e lesbofobia, tomei consciência e relatei o acontecido para a coordenação geral do local que trabalhava, sendo as devidas medidas adotadas.

Nessa perspectiva, Adrienne Rich (2010, p. 27), ao comentar o estudo de Catharine A. MacKinnon, afirma que:

Ela cita material muito rico que documenta o fato de que as mulheres não sejam somente segregadas em empregos de serviço malpago (como secretárias, empregadas domésticas, datilógrafas, operadoras de telefone, babás, garçonetes), mas a própria “sexualização das mulheres” faz parte do trabalho. Central e intrínseca às realidades econômicas das vidas das mulheres é a exigência de que elas irão “comercializar atratividade sexual para os homens, que tendem a manter o poder e a posição econômica para garantir suas predileções”. MacKinnon registra que o “assédio sexual perpetua a estrutura por meio da qual as mulheres têm sido mantidas em servidão para os homens na base do mercado de trabalho”. Assim, as mulheres no mercado de trabalho ficam à mercê do sexo como poder em um círculo vicioso. Economicamente em desvantagem, as mulheres, sejam

garçonetes, sejam professoras titulares, toleram o assédio sexual para se manter em seus empregos e aprendem a se comportar de uma maneira heterossexual complacente e agradável porque elas descobrem que essa é sua verdadeira qualificação para ter emprego, qualquer que seja o tipo de emprego.

Continua sua análise afirmando que:

É fato que o local de trabalho, dentre outras instituições sociais, consiste em um lugar onde as mulheres têm aprendido a aceitar a violação masculina de suas fronteiras psíquicas e físicas como o preço para sobrevivência; onde as mulheres vêm sendo educadas – não menos que na literatura romântica ou na pornografia – a perceber a si mesmas como presas sexuais (ADRIENNE RICH, 2010, P. 28).

Sendo assim, para adentrar e permanecer no mercado de trabalho, as mulheres precisam ser excelentes profissionais, mas também agirem de acordo com o seu papel de gênero, ou seja, performarem a feminilidade hegemônica e atender aos desejos sexuais do homem cis. Caso viole esses “pré-requisitos”, sofrem inúmeras formas de lesbofobia, como a violência sexual.

Portanto, o mercado de trabalho, enquanto uma expressão do capitalismo, mantém opressões ao mesmo tempo que são sustentados por elas. Desse modo, a inserção e a permanência de lésbicas negras, que não a performam feminilidade hegemônica e periféricas no mercado de trabalho são atravessadas por inúmeras formas de lesbofobias e racismos, que são intensificados ao se interseccionar.

4.4 Violência sexual corretiva

Neste tópico será discutido as violências sexuais narradas pelas participantes como uma forma de lesbofobia. Relatei anteriormente um assédio sexual que sofri no trabalho, e esse tema também surgiu nas entrevistas das participantes, como Beth narra:

Beth: Eu sofri assédio do meu professor da capoeira, por mensagem.

Jamyle: ele sabia que tu é lésbica?

Beth: Sim. Então é lesbofobia, né? É aquele negócio de corrigir.

Jamyle: Como essa situação ocorreu?

Beth: Ele tinha uma relação como tem em todo canto que tem um mestre no grupo, ele tem essa visão de pai ou de amigo demais. “Eu sou seu melhor amigo e vou te ajudar em tudo que precisar”. (...) Na realidade, não é isso, é só uma ilusão. Aí ele dava em cima de todas as meninas, só que eu não sabia. Comigo era uma relação de muita amizade, do tipo “do que tu precisar, eu tô aqui”. Mas quando eu precisei, não teve. Aí o assédio era mais por meio de mensagem, me chamando pra sair, “vamos marcar um cinema”. Aí na primeira conversa foi mais “ah, não dá certo não”. Aí foi se agravando. Eu disse “bora”. Aí ele dizia, pois vai eu, fulana - que é a companheira dele -, e tu. Aí no dia que foi de fato assédio mesmo, ele disse “bora ficar só eu e tu”. Aí eu levei na brincadeira e disse “sai daí, quem gosta de velho é fundo de rede”. Quando eu percebi que não era brincadeira da parte dele, eu passei a ver ele de outra forma. Ele disse “vamos ficar e depois vamos fazer a três”. (...) Aí quando ele falou isso, eu vi que não era brincadeira. Aí fiquei puta e disse “olha, vamos manter o respeito entre

professor e aluna”, e ele parou (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Na situação de Beth, o autor da violência foi seu professor, uma figura de confiança, que se utilizou disso para assediá-la. O assédio sexual é uma das principais violências de gênero contra as mulheres, tendo como principal autor homens cis, sendo expressões da objetificação e subordinação das mulheres, independentemente de sua orientação sexual. Ocorre que quando essa violência é direcionada às lésbicas, objetivam a correção da orientação sexual das vítimas, por isso o denomino de assédio sexual corretivo. O assédio sexual corretivo é uma punição às lésbicas por desobedecerem a cisheteronormatividade, tomando as lesbianidades como desajuste de sexualidade, sendo o reajuste estabelecido através da relação sexual com um homem cis.

As situações também podem ser consideradas como expressões do lesbo-ódio, que é um conceito utilizado nos estudos e reflexões do lesbofeminismo latino-americano, e faz referência ao ódio as lésbicas e sapatão, e se expressam em práticas corretivas do que é considerado desvio de desejo (AMÉLIA MARAUX *et al*, 2023)

Nesse sentido, tanto no assédio sexual corretivo ao qual fui vítima quanto no de Beth, os assediadores permaneceram insistindo após a negativa das vítimas. Assim, essa violência consiste também em uma afirmação da masculinidade hegemônica e de virilidade, uma vez que a negativa aos investimentos sexuais de um homem afeta diretamente esses aspectos, demonstrando sua fragilidade.

Os dados acerca dos assédios sexuais corretivos são escassos, uma vez que são violências cotidianas mascaradas e naturalizadas pela misoginia, machismo e lesbofobia. Entretanto, algumas pesquisas apontam dados sobre as violências

sexuais contra lésbicas, como o I Lesbocenso (2022) traz que: 20,84% das lésbicas que responderam o censo apontam que já sofreram assédio sexual, 39,17% afirmaram que já foram forçadas ao contato sexual sem penetração e 24,76% afirmaram que foram obrigadas a manter relações sexuais com penetração. Além disso, conforme o Sistema de Informação de Agravos de Notificação (2017), em média, 6 lésbicas foram estupradas por dia em 2017, totalizando 2.379 casos registrados. Em 61% dos casos, o estupro ocorreu na residência da vítima, enquanto 20% aconteceram em vias pública e 13% em “outros locais”. Em relação ao estuprador, em 96% dos casos foram homens. Esses dados demonstram como são expressivas as violências sexuais contra as lésbicas, que vão do assédio sexual corretivo ao estupro corretivo.

O assédio sexual corretivo também emergiu na entrevista de Safo:

Uma vez a gente tava em um evento no rio (rio de janeiro), eu e três amigas minhas, duas delas lésbicas. Mas a gente tem nossa diferença, umas são mais femininas que outras. Aí uma amiga mais feminina e preta, um menino chegou nela e começou a sarrar¹⁵, e a gente ficou revoltada e começou a gritar sobre o que tava acontecendo, porque é um absurdo (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A situação exposta por Safo nos permite refletir acerca da interseccionalidade dos marcadores sociais nas violências sexuais corretivas, sobretudo da encruzilhada entre lesbofobia e racismo. As lésbicas negras estão mais suscetíveis a sofrer tais violências, como narrado por Safo, em que no ambiente haviam lésbicas brancas e uma negra, e o alvo da violência foi a última.

¹⁵ Expressão utilizada para descrever ato de encostar-se em alguém, geralmente em um local público, com intenções libidinosas.

Essa situação pode ser confirmada ao observamos os dados sobre violência sexual no Brasil: 50,9% das vítimas de estupro são negras e as mulheres que se autodeclararam pretas e pardas afirmaram ter sofrido mais assédio, 40,5% e 36,7%, respectivamente, do que as brancas (34,9%) (Anuário Brasileiro de Segurança Pública, FBSP, 2019). Isso acontece pois historicamente os corpos das negras foram hiperssexualizados e determinados públicos (ANGELA DAVIS, 1981; DJAMILA RIBEIRO, 2013; CONCEIÇÃO EVARISTO, 2016), e padrão semelhante pode ser observado no caso das lésbicas negras, uma que, a raça é a espinha dorsal das opressões e violências lésbicas.

Para além do assédio sexual corretivo, as lésbicas são vítimas de outras violências sexuais, como aponta Gisele:

Teve outro momento também que eu estava abraçada só (com a namorada) e um cara começou a se auto estimular. Foi no Benfica (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

O patriarcado e o machismo tomam a sexualidade da mulher como voltada para o homem cisgênero, que busca centralizar sua existência mesmo em relações afetivo-sexuais compostas apenas por mulheres. Uma das maiores expressões dessa visão é a pornografia lésbica, que perpetua o estereótipo e uma visão masculina sobre aquela sexualidade (BARBARA RIPPER, 2019).

De acordo com Naomi Wolf (1992), a pornografia diminui a subjetividade e a sexualidade da mulher, que dentro do filme pornô atende as vontades dos homens. A pornografia tem o poder de difundir degradantes e sadísticas imagens das mulheres (ADRIENNE RICH, 2010). Adrienne Rich (2010, p.27) afirma que:

A chamada pornografia lésbica, criada para o olhar voyeurístico masculino, é igualmente vazia de conteúdo emocional e personalidade individual. A

mensagem mais perniciosa transmitida pela pornografia é a de que as mulheres são presas sexuais naturais dos homens e que elas gostam disso, que sexualidade e violência são congruentes e que, para as mulheres, o sexo é essencialmente masoquista, uma humilhação prazerosa, um abuso físico erotizado. Porém, junto dessa mensagem vem outra, nem sempre reconhecida: de que a submissão imposta e o uso de crueldade, se acontece com um casal heterossexual, é sexualmente “normal”, enquanto a sensualidade entre mulheres, inclusive mutualidade erótica e respeito, é “estranha”, “doentia”, mesmo pornográfica em si mesma e não muito excitante, quando é comparada com a sexualidade de chicotes, das 18 cordas e dos nós. A pornografia não cria simplesmente uma atmosfera na qual sexo e violência seriam intercambiáveis. Ela amplia o conjunto de comportamento considerado aceitável para os homens em seus intercursos heterossexuais – comportamento que retira das mulheres reiteradamente de sua autonomia, de sua dignidade e de seu potencial sexual, inclusive o potencial de amar e ser amada por mulheres com mutualidade e integridade.

Portanto, assim como na pornografia, o lesbofóbico que se autoestimulou ao ver Gisele e a sua namorada enxerga as mulheres como sujeitas que não são sexualmente autônomas, sem potencial para apresentar desejos sexuais por outras mulheres e atender a esses desejos. Ao tirar a autonomia sexual das lésbicas, os homens se sentem no direito de violar seu corpo, que é enxergado como seu objeto de satisfação sexual

Desse modo, as violências sexuais corretivas, visando corrigir as lesbianidades, constituem formas de controle das lésbicas, as punindo por desobedecer à cisheteronorma, a partir da invasão sexual de seus corpos. É válido

destacar que o marcador social da raça é definidor de quais lésbicas sofrem mais violências sexuais corretivas: as lésbicas negras.

4.5 Lesbofobias no território

Este tópico apresenta como objetivo discutir os apontamentos das entrevistadas em relação às lesbofobias que sofreram nos territórios que residem. Nesse sentido, uma das perguntas realizadas nas entrevistas foi “Você já sofreu violência no território/bairro que você mora? Como foi?”. A seguir, as respostas de Beth e Safo:

No bairro eu me sinto segura para sair com a Safo de mãos dadas, mas ainda sinto que as pessoas olham demais. Não sei se é da minha cabeça. Sei que eles olham pra gente, mas olham para outras coisas também. O pessoal daqui é muito parecido com o interior, eles ficam prestando atenção em tudo. Mas nunca recebi nenhum comentário estranho. Eu já ouvi preconceitos. Na época das eleições, que tava a pauta do Bolsonaro, que ele tava falando abertamente que é homofóbico, lembro de um vizinho discutindo sobre isso “depois que dá uma vez, nunca mais deixa de ser viado” (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

Não sofri porque eu evito. Eu e a Beth temos isso da autodefesa. Quando a gente tá rodeada de pessoas lesbofóbicas, a gente prefere evitar. Na outra rua tem o Pastelito, que tem um churrasquinho na frente, que fica cheio de homem. Então, evitamos. Eu já ouvi até que a gente não parece que é namorada, parece que a gente é amigas, porque em muitos momentos preferimos não dar as mãos. Eu já evitei isso, de segurar a mão da minha namorada, porque tem alguém que não tá feliz com aquilo. Eu venho me reeducando a isso. Às vezes eu só quero fazer um carinho no rosto da minha

namorada e eu não posso. Quero dar um beijo na mão dela e eu não posso. Mas é muito mais quando tem homens, em uma quantidade maior que dois (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth e Safo, apesar de vivenciarem a mesma realidade, apresentaram discordâncias em suas entrevistas, demonstrando a singularidade da experiência lésbica mesmo em condições semelhantes. Nesse sentido, os olhares que Beth relata receber são formas de demarcação da diferença, demonstrando que a lesbianidade não é a sexualidade natural. Safo, por sua vez, priva-se de experienciar a sua lesbianidade no bairro para não sofrer violências, o que já é uma forma de lesbofobia, uma vez que a partir do medo há o apagamento da lesbianidade. E, de fato, o medo de Safo é concretizado, como afirma:

No início, quando eu e a Beth começamos a morar juntas, eu já sabia da possibilidade de assédio, eu gostaria de andar de mãos dadas com minha namorada na rua. Um dia, quando estávamos indo à praia, dobrando a rua, um velho falou coisas, soltou piadas, que não lembro o que era, mas era sobre a gente estar juntas. Aí me incomodou, e soltamos as mãos na hora. Mas foi a única vez, sabe. Mas nunca aconteceu com a gente mesmo, caso de homofobia, sabe. Aqui no bairro (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo não identificou a situação como uma lesbofobia, o que pode estar associado ao formato da violência. Piadas, olhares e agressões verbais costumam ser socialmente naturalizadas, sendo apenas as agressões físicas identificadas como violência. Essa invisibilização é intensificada no caso das lesbofobias, uma vez que já são violências naturalizadas.

Safo afirma ainda que já considerava a possibilidade de sofrer violências ao passar a morar com sua companheira, afirmação com a qual me identifico. Ao mudar para uma residência nova com minha companheira, costumo me manter em alerta nos primeiros meses, por receio de sofrer alguma lesbofobia dos vizinhos. Nossos medos encontram respaldo na realidade, uma vez que o Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017 (MILENA PERES; SUANE SOARES; MARIA DIAS, 2018) aponta que em 30% dos lesbocídios o autor era um conhecido da vítima, como um vizinho. De acordo com o Dossiê, esses autores costumam ser homens que conhecem em alguma medida aspectos da intimidade e da rotina das vítimas, se utilizando disso para cometer crimes.

Apesar das situações, Beth e Safo afirmam sentir-se mais protegidas em experienciar suas lesbianidades em seu território do que nos demais locais da cidade, como afirmam:

Beth: Me sinto mais confortável de ser lésbica e performar lesbianidade na periferia.

Jamyle: Qual motivo disso?

Beth: Eu acho pelo conforto, é como se eu tivesse em casa. Fora vem outras questões, por me lerem como alguém de fora, da periferia. E essa pessoa está protegida pelo que ela tá fazendo. Aqui temos a delegacia. Estamos mais vulneráveis fora daqui. Aqui temos o Cuca. Como eu sou daqui, tenho pertencimento, conheço pessoas daqui (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Não quero generalizar as pessoas, mas quando vamos aos bairros nobres, damos de cara com pessoas que têm o poder aquisitivo, mas são mais

preconceituosas. Fica mais complicado assim para gente demonstrar quem a gente é. Agora estamos fazendo um trabalho com um grupo de mulheres empreendedoras e mesmo assim tem um olharzinho, um jeitinho, mesmo que não explícito, porque no mundo que vivemos hoje, as pessoas pensam duas vezes antes de serem violentas uma com as outras. O tempo que a gente tá vivendo está influenciando nessas questões, mas que ainda assim nos outros bairros eu me sinto muito mais vulnerável. Morando com minha irmã e minha prima, percebo que elas vivem em uma bolha, de viver ali, só em casa e trabalho e casa de pessoas ou restaurantes específicos. Aqui a gente já está vulnerável a tudo. Minha prima que é sapatão, para ela sair de casa, ela pede um Uber. Pra eu ir ao mercado, eu vou de bicicleta. Aqui as pessoas têm mais esse contato, de ver e de viver, tá no mercado e ter a cada 3 filas umas sapatão. No outro lado é muito mais privado. A pessoa pode escolher se ela quer se expor ou não. Eu acho que por isso que a comunidade é mais segura, aqui elas têm mais contato com os outros que lá (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth e Safo sente-se mais seguras em seu território devido ao pertencimento. Nos bairros nobres, as jovens são “corpos estranhos” (LARISSA NUNES *et al*, 2022), já que a territorialidade, enquanto agenciador de opressões e violências, colabora para que sujeitas/os que residem em determinados territórios tenham sua humanidade destituída (JUDITH BUTLER, 2027, 2018). Dessa forma, esses corpos estranhos tornam-se mais suscetíveis a sofrer lesbofobia pela intersecção da lesbianidade, classe e território.

Vale destacar ainda alguns pontos a serem considerados acerca do território de Beth e Safo:

O bairro me faz ter essa segurança até certo ponto, por perceber que a comunidade LGBT é muito forte. O Cuca ajuda muito a comunidade a perceber e a respeitar essas pessoas. Eu nunca percebi nenhum tipo de lesbofobia aqui no Cuca, tratam as pessoas com muito respeito (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ATENDIMENTO)

Safo traz a existência do Cuca como um dos pontos que diminui a lesbofobia no bairro. Anteriormente, Beth também apontou a importância do Cuca para a experiência de sua lesbianidade no território. De acordo com o Instituto Cuca¹⁶ (s/d), a Rede Cuca é uma política pública da prefeitura de Fortaleza, que apresenta como objetivo a oferta de proteção social e oportunidades às juventudes através de uma série de ações e atividades. A Rede Cuca atende jovens de 15 a 29 anos, mas suas ações se estendem também a crianças, adultos e idosos.

O Cuca Jangurussu, conforme o informado por Beth e Safo, realiza ações educacionais acerca das diversas expressões da sexualidade para as/os moradoras/es do território em que está inserido, o que contribui para o bem-estar das pessoas LGBTQIAP+ do território. Beth também cita a presença de uma delegacia no bairro, que juntamente com o Cuca, permite que ela se sinta segura no território, por ter seus direitos garantidos.

Géssica, por sua vez, relata as lesbofobias que sofreu de uma vizinha:

Ela (a mãe) tem uma amiga lá onde a gente mora e a filha dela é trans, e aí a mãe foi falar que tinha ficado “assim”(expressão de estranhamento) com ela: “a fulana disse que é melhor ser desse jeito do que tá matando e roubando”. É como se a pessoa considerasse como uma doença. Às vezes me sinto como se fosse doente. As pessoas me tratam como se eu fosse de

¹⁶ <https://institutocuca.org.br/rede-cuca/>

outra dimensão. Ser lésbica é só gostar de outra pessoa. Eu acho que ela entendeu mais quando a amiga dela colocou esse ponto de vista. Mas eu acho que esse ponto de vista é meio errôneo. Você roubar alguém, matar alguém, fazer mal a uma outra pessoa, ao invés eu tá só dando amor para uma pessoa, sem mexer com ninguém (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A jovem relata a comum comparação entre as lesbianidades e a criminalidade, o que constitui um olhar negativo acerca dessa sexualidade, a demarcando como um desvio social que põe em risco a sociedade. A partir disso, a lésbica é apontada como uma inimiga da sociedade, logo precisando ser exterminada, o que remete a uma lógica necropolítica, conceito de Achille Mbembe, que será discutido no tópico 4.8.

Géssica relata também os seus receios de sofrer outras lesbofobias em seu território:

Jamyle: Lá onde você mora, na tua comunidade, tu se sente segura em viver tua lesbianidade? Para andar de mãos dadas com tua namorada?

Géssica: Eu não me sinto mais segura na minha comunidade para ficar com minha namorada por questão de fofocas. Mas também por esse lance de facções. Eu não sei como é para facção ver mulheres com outras mulheres. Até porque essa facção que foi criada aqui, né, eles são bem assim, bem ruim. Então eu não me sinto segura mais, não fico na rua conversando com ela. Fico mais em casa. (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A jovem traz uma temática importante a ser refletida: a relação entre a facções e as lesbianidades. As facções são organizações compostas por inúmeras

relações que apresentam como objetivo aumentar o seu poder de influência em um determinado território sob o domínio de mercados ilegais (LUIZ FÁBIO PAIVA, 2019) De acordo com Larissa Nunes *et al* (2022, p. 202):

No estado do Ceará, a atuação das facções tem se transformado ao longo dos últimos anos, indo de uma disputa territorial advinda das antigas gangues atuantes nos territórios periféricos de Fortaleza (DIÓGENES, 2008) para um processo de união entre facções já conhecidas nacionalmente, com o intuito de domínio, afirmação de poder e lucro através do tráfico de drogas ilícitas e armas dentro do espaço da periferia.

As facções territorializam um espaço, a desterritorializando das/os moradoras/es, exercendo o comando de sua população, criando suas normas e regras, muitas vezes diferentes das construídas pela ordem pública (MARCELLI CIPRIANI, 2017). É nesse sentido que Larissa Nunes *et al* (2022, p.205), em seu artigo *Territorialidades periféricas e violências: narrativas de jovens lésbicas envolvidas em facções*, afirma que as adolescentes lésbicas e periféricas:

Estão nas posições mais subalternizadas desse fogo cruzado, por serem particularmente silenciadas e instrumentalizadas como vida supérflua. Nem é homem nem é mulher de verdade aos olhos masculinistas e heteronormativos que também são hegemônicos nos grupos criminosos (LARISSA NUNES *et al*, 2022, p. 205)

Portanto, as facções enxergam as lésbicas como vidas não dignas de serem vividas, as tornando alvo de violências por estarem em desacordo com a cisheteronormatividade. Esses apontamentos dão pistas para afirmar que a presença de facções em um território o torna mais perigoso para as lésbicas.

Em sua entrevista, Géssica também faz apontamentos sobre a violência policial. Enquanto para Beth ter uma delegacia no território é sinônimo de proteção, Géssica apresenta uma outra visão acerca da polícia:

Na verdade, eu não me sinto segura com a polícia. (...) Não sou envolvida com essas paradas. Tenho meus amigos que foram, que é. Eu não concordo, mas ser marginal não é uma escolha, é onde a gente está inserido. Se eu tivesse crescido com meus amigos onde eles tivessem tudo, tu acha que eles iam roubar? Não, óbvio que não. Então, tipo assim, o lance da polícia é que eu vejo que a polícia é só um cara fardado e armado. Ele não protege a gente. A polícia não tá aqui para proteger não, a polícia tá pra proteger os interesses de quem tem poder. A gente não tem poder. Você vê por como o cara chega na comunidade. Teve um episódio, que meu pai quis bater na minha mãe e eu intervi, e ele me botou dentro de um quartinho com ele. Aí ele: “bora, eu tu, trocação eu e tu”. Aí eu: “bora”. Porque às vezes a gente tem que ter postura masculina. Minha mãe abortou o meu primeiro irmão, porque minha vó não queria. Então além do meu pai, eu não tenho outra figura masculina. Às vezes eu tenho que tomar uma atitude mais masculina, mais firme, porque senão ele acha que pode fazer tudo por ser três mulheres, quatro agora com minha sobrinha. Então beleza, aí eu: “então bora”. Aí minha irmã: eu vou ligar para polícia. Eu já sabia que não ia dar em nada. A polícia chegou, ele tava morto de bebo, eu fui falar com o policial e ele disse: “tô falando com você não, minha senhora, aqui é conversa de homem”. Então, como eu vou me sentir protegida com um cara que não deixa nem eu falar o que ocorreu e dá prioridade pra um homem que estava bebo?. Aí ele: “se acalma ai, cidadã”. Só falou isso. Não fez

mais nada. Não deixou ninguém falar, não deixou minha mãe relatar o que aconteceu. Então, a polícia pra mim é uma figura que não me passa segurança nenhuma. Tenho alguns conhecidos que são policiais, não desejo nenhum mal, mas se tivesse e não tivesse, era a mesma coisa. Então, pra mim a polícia é realmente uma pessoa que tem uma arma e acha que pode fazer tudo. Ele é um órgão público que é pra proteger a gente, mas a gente sabe que eles não protegem. Ali na Treze de Maio¹⁷, aqueles caras que ficam ali, não me sinto nenhum pouco protegida. Nem por facção me sinto protegida. Não me sinto protegida por nada. Acho que minha única proteção sou eu mesma (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Como aponta Géssica, a polícia é uma instituição seletiva a quem garante proteção - pessoas cis, brancas, ricas e heterossexuais - ao mesmo tempo que contribui para o extermínio da população negra, como os dados a seguir demonstram:

O Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2023 aponta que no período de 10 anos, houve um aumento de 188% de mortes por intervenção policial no Brasil, passando de um quantitativo de 2.232 mortes em 2012 para 6.429 registros em 2022. A maioria das pessoas mortas nessas ações policiais são negras. Apenas em 2022, segundo o Anuário (2023), apresenta que 83,1% das vítimas são pessoas negras (CEDECA CEARÁ, 2023).

O cenário do Ceará segue o padrão dos dados anteriores, uma vez que como afirma Luís Fernando Benício *et al* (2018, p. 199)

¹⁷ Avenida de Fortaleza.

O Ceará tem sido palco do recrudescimento de um modelo segurança pública operado por ações predominantemente ostensivas e de militarização das periferias encampadas tanto pelo governo do estado quanto pela prefeitura de Fortaleza.

As mortes por intervenção policial ocorrem, sobretudo, nas periferias, o que é possível perceber pela forma que a polícia adentra os territórios: com truculência, tiros e xingamentos, como apontado por Gêssica. A polícia utiliza-se de seu poder para determinar quem deve ser protegido, portanto, viver, e quem não deve ser protegido, logo, morrer. Essa é uma das expressões necropolíticas da sociedade, que consiste em uma tecnologia de produção e gestão da morte na contemporaneidade, fazendo morrer determinados corpos (ACHILLE MBEMBE, 2016), que são as/os negras/os e periféricas/os.

É importante ressaltar que, além de racista, a polícia é ainda uma instituição machista, misógina e LGBTfóbica, não escutando e legitimando a fala de mulheres, mesmo quando elas são as vítimas, como foi o caso relatado por Gêssica. Em contrapartida, a voz do homem agressor é considerada e legitimada. Igor Torres e Lilian Jesus (2017, p. 143) afirmam que:

A polícia participa ativamente na manutenção e reprodução da ordem social que, no caso brasileiro, é racista, LGBT+fóbica e criminalizante da pobreza. Somado a isso tem-se a violência estrutural/oficial transmutada em agressão direta aos indivíduos, especialmente aos pobres e negros, devido à ausência de controles institucionais internos e externos ao aparelho policial.

Logo, a polícia produz e reproduz as violências de gênero e lesbofobias, que também são observadas nas abordagens policiais:

A violência de gênero é evidenciada nas abordagens policiais, com maior ênfase ao envolver questões referentes à sexualidade, evidenciando-se, por exemplo, que, quando há uma estereotipia mais masculina presente nas jovens, como cabelos curtos e roupas largas, os policiais são mais violentos. Contudo, quando se destacam aspectos mais femininos nas adolescentes, como cabelos longos, maquiagem e roupas apertadas, os policiais seguem por um outro tipo de abordagem, que parece performar o desejo da cena sexualizada de um homem com duas mulheres. (...) O distanciamento de uma imagem estética feminina, de modo a assumir uma figura de masculinidade, parece expor a uma violência maior, uma abordagem mais truculenta (LARISSA NUNES *et al*, 2022, p. 206).

É nesse sentido que corpos como o de Gêssica, que é lésbico, negro, não performam feminilidade hegemônica, e periférico não se sentem protegidos pela polícia, uma vez que essa instituição atua para a manutenção da cisheteronormatividade, contribuindo para a violência contra as lésbicas. Sendo assim, a jovem afirma que não há proteção para ela em seu território, nem pela família e nem pela polícia, o que permite a reflexão sobre corpos abjetos, que não têm o direito da vida garantido, o que será discutido no tópico 4.8.

Outro ponto que merece destaque na fala de Gêssica é o seu apontamento que precisa se “masculinizar” para ser respeitada e proteger outras mulheres, no caso, sua mãe. Essa ideia está ligada a masculinidade hegemônica, que é patriarcal, impondo a subordinação da mulher ao homem (CONNELL; MESSERCHMIDT, 2013), e toma o homem como a figura que é naturalmente protetora e violenta. Apesar da tentativa, Gêssica não adquiriu respeito, já que esse é um sentimento que

os homens cultivam por outros homens, sendo reflexo do machismo e da misoginia.

Nesse sentido, com exceção de Gisele, todas as jovens participantes da pesquisa foram vítimas de lesbofobia em seus territórios. A figura da lésbica é identificada como aquela que polui o bairro, sendo necessário o seu aniquilamento (MILENA PERES; SUANE SOARES; MARIA DIAS, 2018). Portanto, os territórios em que residem, assim como as famílias, não são locais de proteção e cuidado para as lésbicas, sendo um espaço que elas experienciam as lesbofobias.

4.6 Lesbofobia cometida por desconhecidos

Este tópico visa sistematizar e problematizar as experiências de lesbofobias das participantes que tiveram como autores/as pessoas desconhecidas. Nesse sentido, Géssica relata que:

A gente (Géssica e sua namorada) foi comer perto de casa, uma pizzaria perto lá de casa. A gente só tava de mão dadas. Não tava fazendo nada, a gente se reprime né, já sabe o que vai acontecer. Aí tinha um casal do lado. Ai lá vem a dona: “eu vou pedir pra vocês não fiquem de mãos dadas, porque a família ali reclamou. Nesse meio aqui a gente não quer isso aqui”. Eu tenho certeza que o casal não falou nada, que foi coisa dela (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A proprietária da pizzaria demarcou as lésbicas como corpos estranhos que mancham o seu estabelecimento, sendo necessário a invisibilização de suas lesbianidades para a permanência no local. Essas lesbofobias afetam a subjetividade da lésbica, uma vez que utilizam o medo como uma forma de silenciamento das lesbianidades, fazendo com que as lésbicas reprimam suas

relações afetivo-sexuais em público, contribuindo para o apagamento da existência lésbica.

É válido destacar uma importante conquista da população LGBTQIAP+ do Ceará: a Lei Estadual nº 17.480/2021. A lei que determina a fixação de avisos contra a discriminação por orientação sexual ou identidade de gênero em estabelecimentos públicos e privados. Logo, apesar das barreiras para responsabilizar autores de LGBTfobia, a presença dessas placas em estabelecimentos públicos demarca o nosso direito de existir com as nossas lesbianidades em qualquer espaço.

Na entrevista de Gisele também foi narrado experiências de lesbofobias cometidas por pessoas desconhecidas:

No meu primeiro relacionamento, eu fui agredida quando estava em uma parada de ônibus, e eu estava só ao lado da menina. Eu tinha 17 anos, por isso meu medo de andar na rua. Foi um estranho, ele passou e começou a gritar que nós éramos nojentas, que eu não deveria estar ali, que eu deveria estar morta. Em outro momento eu sofri agressão física. Eu estava andando de mãos dadas e eu fui puxada para ser atropelada. O cara passou e me chamou de “sapatão nojenta” e me empurrou. Era um estranho.

(GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

As violências que Gisele sofreu foram decorrentes do tornar visível a sua lesbianidade, escancarando que existem outras formas de experienciar a sexualidade e de organizar a vida e os sentimentos para além da heterossexualidade (ZULEIDE SILVA, 2016). O corpo de Gisele foi lido como estranho e bizarro por desobedecer a sexualidade natural, ou seja, a heterossexualidade, devendo, portanto, ser aniquilado. A lesbofobia torna as lésbicas menos humanas que as

demais pessoas, o que não permite que sejam tratadas como detentoras de direitos (SUELI CARNEIRO, 2003), incluindo o direito de existir. Sendo assim, por serem menos humanas, estão sujeitas a inúmeras formas violências, das psicológicas às físicas.

Além das lesbofobias explícitas, há também as veladas, como a narrada por Géssica:

Eu tenho muita dificuldade em me relacionar com amigas mulher, porque todas pensam que é algo a mais. É algo muito difícil. Então eu evito, evito ter contato com mulher. Eu gosto muito de brincar, não brincadeiras invasivas, mas brincadeiras cotidianas. Aí pensam que a pessoa tá tirando brincadeira por outras coisas, e eu evito (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica narra uma das imagens sociais associadas às lésbicas: a perversidade e dificuldade em controlar seus desejos, decorrentes da negação à passividade sexual imposta às mulheres. Desse modo, essa forma de lesbofobia subalterniza as lésbicas, as excluindo de espaços sociais de interação. Ocorre que essas visões não apresentam sustentação prática, uma vez que, na grande maioria dos casos, as mulheres, sejam heterossexuais ou não, são assediadas e violentadas sexualmente por homens heterossexuais e não por lésbicas.

Desse modo, a sociedade como um todo, seja as pessoas conhecidas ou desconhecidas, sentem-se no direito de punir as lésbicas pela desobediência à cisheteronormatividade. As lesbofobias apresentam o objetivo de silenciar e apagar às experiências lésbicas, o que intensifica a invisibilidade de nossas vivências.

4.7 Lesbofobia e a intersecção com a raça, performatividade de gênero e classe

Este tópico objetiva discutir a intersecção do gênero, sexualidade, classe e território às lesbofobias. Salienta-se que essa discussão também foi pontuada nos tópicos anteriores, mas neste será discutido os apontamentos diretos das participantes acerca da temática.

Nesse sentido, Gisele afirma que:

Jamyle: Na situação que o cara te empurrou, empurrou só a ti e não a menina?

Gisele: Sim

Jamyle: Era uma menina branca?

Gisele: Sim

Jamyle: tu acha que isso tem alguma relação?

Gisele: Cara, eu não sei se tem ou se era porque eu estava do lado mais fácil de empurrar. Eu acho que essas questões de agressão são mais fáceis em mulheres negras, porque a gente sabe que tem a possibilidade, é mais fácil, o corpo negro é público.

(...)

Jamyle: uma menina branca sofreria alguma dessas violências que tu sofreu?

Gisele: Cara, eu acho que a homofobia que a gente compartilha e a negação de estar com um cara, eu acho que ela passaria. Mas assim, a homofobia também na rua, acho que isso também existe. E também uma menina branca periférica. A gente também não pode tirar o fato da homofobia só porque ela é branca. O que muda é a intensidade daquilo. O nível de agressividade difere. Por ser preta a violência é mais forte, porque o corpo é público. As

peessoas acham que porque você é preto elas podem fazer o que querem, podem pegar no cabelo, no corpo.

A lesbofobia é uma violência que visa a punição da lésbica pela sua orientação sexual, porém ela não ocorre da mesma forma com todas as lésbicas, como podemos observar nos relatos de Gisele. Para as lésbicas negras, as lesbofobias tem sua crueldade potencializadas, já que seus corpos são desumanizados pela raça e pela sua orientação sexual, sendo duplamente vidas que não possuem o direito de ser vividas

Além disso, o racismo torna os corpos das negras mais suscetíveis de serem constantemente tocado sem sua autorização, partindo do princípio que são propriedades públicas. Nesse sentido, Sueli Carneiro (2003, p. 121) afirma que:

[...] há uma forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a auto-estima. (CARNEIRO, 2003, p. 121).

Desse modo, desde a escravidão, o corpo das mulheres negras, devido ao racismo, é ainda mais posto como domínio público do que o das mulheres brancas (LILÍAN JESUS E IGOR TORRES, 2017). Grada Kilomba (2019, p. 121) afirma que: “ser tocada, assim como ser interrogada, é uma experiência de invasão”. Desse modo, a invasão dos corpos negros torna as lésbicas negras mais suscetíveis a sofrer lesbofobias.

A relação entre lesbofobia e racismo também foi apontada por Beth: Jamyle: Você acha que uma menina lésbica de outra raça ou condição social/que não mora em periferia sofreria essa violência?

Beth: Uma menina branca e rica tem mais liberdade de viver sua vida. Não pensa duas vezes ao estar na boate. Nós que vemos a violência de outra forma, nós conhecemos mais a violência. A raça protege, tão proteção que nem elas sabem que tem privilégio. (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth aponta que as violências são experiências mais próximas das lésbicas negras do que das lésbicas brancas, uma vez que a branquitude é um fator protetivo para as últimas. Nesse sentido, Júlia Kumpera (2019, p. 138) afirma que:

Talvez a branquitude atue como uma espécie de “mecanismo de compensação”, blindando-nos em alguma medida da lesbofobia, por meio dos acessos que ela nos permite (educação, trabalho, capital cultural e intelectual etc).

Desse modo, a raça pode atuar como um mecanismo de proteção ou de intensificação das lesbofobias, sendo de extrema importância a consideração desse marcador social na análise das lesbofobias. É nesse sentido que Géssica aponta raça como principal marcador social para ocorrência de violências:

Jamyle: tem alguma situação que tu pensa que se não fosse lésbica e preta não teria passado?

Géssica: Sim, no mercantil. O segurança me seguindo. E como eu era nova, tinha uns 18 anos, não tinha acesso a conhecimento, fiquei me culpando, mas a culpa era dele. Mas com meu pai também, a gente em restaurante chique, perguntavam ao meu pai o que ele tava fazendo ali. Ele dizia que ia comer com a família. Eu via em volta, era só gente branca. Hoje em dia eu pergunto: por que ele fez aquela pergunta só para o meu pai? por que não

perguntou pro cara que tava ali? Meu pai, por ser calmo, baixava a cabeça. Por isso, o racismo é algo que tem mexido comigo.

Jamyle: Na situação do mercantil, se tu fosse preta e apresentasse performatividade de gênero de acordo com a feminilidade hegemônica, tu teria passado por isso?

Géssica: ia, por causa que ele não tava se importando se eu era lésbica ou bi, a importância era a minha cor. Se eu fosse branca, ele não ia me seguir. E era mercantil que é nas proximidades da minha casa. Mas como na minha casa, a comunidade fica em um bairro que é para ser de burguês, os mercantis acha que só quem pode frequentar são eles. E eu ia frequentar lá, ia comprar uma besteirinha lá. E a gente se culpa muito, quando não tem acesso à informação, pelo racismo velado. As pessoas sabem que existe, só continua. Se eu fosse lésbica e branca ele não ia me seguir, só foi pela minha cor mesmo. (...) Se eu fosse rica, brancona, chegando lá de carrão, eu ia ter poder, mas você sabe que se você (negra) é rico, mesmo sendo rico, as pessoas perguntam como você conseguiu chegar ali. Acho que tem essas variações, minha vida seria bem mais fácil, eu não teria passado essas situações e outras que eu passei. Se eu fosse rica e negra eu ainda passaria por algumas coisas, porque iam me questionar como eu consegui esse dinheiro. Se você é negro rico, você é questionado, independente se você é lésbica. Então, tem diferença. De todas essas ramificações, vai ter diferença. Pra gente que é negra, periférica, gorda é muito difícil, bem mais difícil. A gente só vai levando mesmo, enfrentando as barreiras, tentando explicar para as pessoas que a gente ama como a gente gostaria de ser tratada, como é o certo da gente ser tratado. E as pessoas que sabem o certo e querem

fazer errado, igual o Djonga fala, “fogo”. Tem umas paradas que não dá não (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A fala de Géssica nos permite a reflexão de que o racismo é uma opressão que cerca todas as pessoas negras mesmo quando apresentam o privilégio da heterossexualidade e/ou são pessoas ricas. Logo, o racismo é uma opressão que transcende - mas não nega - a interseccionalidade de outros marcadores sociais.

Nesse sentido, Fátima Lima (2018, p. 74) aponta que:

É impossível enfrentar o debate dos modos de vidas das lésbicas negras sem enfrentar as questões raciais. As formas como as relações sociorraciais foram construídas e são vivenciadas nos diferentes contextos brasileiros constituem o que tenho chamado de espinha dorsal, na qual a raça, enquanto uma ficção materializada nos corpos e processos de subjetivação, produz processos singulares, pigmentocráticos, interseccionalizados com território, origem, idade, escolaridade, entre outros, marcados pelo comum da exclusão. É necessário tomar o marcador raça como a espinha dorsal pela qual as práticas discursivas racistas perpassam os corpos-subjetividades, evidenciando o gendramento e sexualização da raça, bem como a racialização das performatividades de gênero e sexualidades (FÁTIMA LIMA, 2017, p. 74).

Outro determinante e intensificador de lesbofobias apontado pelas jovens foi a performatividade de gênero, conforme narra Safo e Gisele:

Eu acredito que quando a gente é muito feminina, a gente fica vulnerável ao machismo de objetificar a gente. Porque quando a gente veste um shortinho curto ou uma roupa apertada, é muito mais...eu tenho momentos e momentos, às vezes tô assim, outras tô de shortinho e body, e percebo quando eu me

sinto mais segura. E, com certeza, com uma blusa larga, me sinto mais segura para andar na rua, sem que fiquem olhando para a minha bunda. Então não consigo te responder se uma pessoa que é mais caminhoneira tá menos vulnerável a assédio em relação a violência, porque preconceito existe. Eu ainda não tive experiência de ter sido atingida por uma violência mais pesadona por usar roupa larga. A minha experiência de vida é muito mais quando eu tô com roupa feminina, entre aspas, porque me sinto muito mais vulnerável a sofrer assédio na rua (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Jamyle: uma menina lésbica que não perfoma feminilidade hegemônica ela sofre mais violência?

Gisele: Sim, porque tá muito na cara, ela não consegue escapar (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo e Gisele apresentam perspectivas diferentes acerca da determinação e intensificação das lesbofobias devido à performatividade de gênero. É importante considerar que a afirmação de Safo reduz esse dispositivo ao uso de roupas frouxas ou apertadas, não considerando que está também relacionado ao cabelo, corpo, aspectos da personalidade e ao modo de existir da lésbica. É, portanto, necessário considerar a amplitude do dispositivo da performatividade de gênero para pensar as lesbofobias.

Nessa perspectiva, de acordo com Vanini Lima (2016, p. 44):

A lésbica com uma performatividade de gênero masculinizada torna visível sua diferença, o que, quando associada a uma visibilização de sua orientação sexual, resulta em uma desestabilização nas normas de gênero

que associam determinados papéis de acordo com o gênero presumido e, para além disso, declaram que mulheres possuem sexualidade e desejos que podem não incluir homens.

Desse modo, é necessário considerar que “cisgeneridade, a partir das intersecções com outros marcadores sociais da diferença, que atravessam o sujeito cisgênero, e dentro desse um espectro constroem relações de acesso pleno ou subalterno aos privilégios da normatividade” (HELENA VIEIRA, 2015). Assim, as lésbicas que não performam feminilidade hegemônica estão em um espectro de cisgeneridade subalterna, estando contrárias a feminilidade que se constitui em oposição a masculinidade hegemônica (RAEWYN CONNELL, 2013).

Nesse sentido, o Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017, em 66% dos registros de casos de lésbicas mortas entre 2014 e 2017, as vítimas não performaram gênero a partir da feminilidade hegemônica, em 4% dos casos de lesbocídio, antes da morte a lésbica foi estuprada. Esses dados demonstram que é plausível considerar que as lésbicas que não performam a feminilidade hegemônica estão mais suscetíveis a sofrer lesbofobias, uma vez que torna visível a sua desobediência à cisheteronorma.

Safo apontou ainda mais um marcador social que é interseccionado às lesbofobias:

Eu acredito que por uma pessoa que tem mais poder aquisitivo, ela pode escolher onde ela quer pisar, por onde ela quer andar, como se transportar, e fica menos vulnerável que a gente, que pega ônibus, que anda na rua a noite pra chegar em casa. Pelo poder de escolha, ela fica menos vulnerável, já que pode escolher ir para casa de carro (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A classe é um marcador social que torna a lésbica mais ou menos vulnerável a sofrer lesbofobias. No caso das lésbicas pobres, sua classe atua como um marcador que vulnerabiliza ainda mais as lésbicas, às tornando mais suscetíveis a sofrer lesbofobias.

Nesse sentido, a lesbofobia é uma violência que atinge todas as lésbicas, mas não da mesma forma. A encruzilhada da raça, classe e performatividade de gênero torna determinadas lésbicas mais suscetíveis a sofrer lesbofobia, especificamente a lésbica negra, que não performa feminilidade hegemônica e pobre. Nessa sobreposição de marcadores sociais e dispositivo, a raça atua como espinha dorsal, sendo determinante de violências para além da lesbofobia.

4.8 Lesbofobias como expressão do necrobiopoder

Este capítulo objetiva discutir as lesbofobias sofridas pelas participantes da pesquisa para além da sua individualização, pensando macropoliticamente essas violências, entendendo a (des)responsabilização do Estado diante delas. É de extrema importância considerar essa discussão uma vez que individualizar as lesbofobias é uma forma de “implantar a falsa ideia de resolução do problema em cima de ações punitivistas individualizadas que não alcançam o real centro da produção desses discursos” (LILÍAN JESUS E IGOR TORRES, 2017, p. 146).

Desse modo, Beth, Safo, Géssica e Gisele apontaram inúmeras formas de lesbofobia, como a agressão física, agressão psicológica, assédio sexual, violência sexual, violência moral, entre outras formas de violências. As/os autoras/es das violências são familiares, vizinhos, conhecidos e desconhecidos, do gênero masculino e do gênero feminino. Em relação ao gênero, cumpre destacar que as lesbofobias relatadas que apresentam mulheres como autoras são, sobretudo,

violências psicológicas, como xingamentos e associação de determinados estigmas a lesbianidade. Já as lesbofobias que apresentam homens como autores são - além da violência psicológica - agressões físicas, expulsão de casa e o assédio sexual, que colocam em risco a integridade física das lésbicas.

Os homens tomam a lesbianidade como uma afronta à sua existência e ao seu poder central na sociedade. As lesbofobias praticadas por eles são formas de reafirmar esse local, demonstrando sua masculinidade e virilidade. As mulheres autoras de lesbofobias, por sua vez, aderem a pauta de seus opressores (PAULO FREIRE, 1987), as reproduzindo, mesmo elas sendo também vítimas do patriarcado.

Nesse sentido, existe uma realidade de insegurança em todos os espaços coletivos que as lésbicas frequentam, que colocam em risco sua integridade física e psicológica. As análises das lesbofobias permitem observar que essas violências são invisibilizadas e naturalizadas, o que faz com que as pessoas que visualizam a violência não intervenham para cessá-la, como é o caso da irmã de Safo e do trocador de ônibus na situação de Géssica, que são condizentes com as lesbofobias.

Desse modo, enquanto escrevia este capítulo, coincidentemente, escutei o podcast Praia dos Ossos, da Rádio Novelo, que conta acerca da morte de Ângela Diniz, que foi assassinada com quatro tiros numa casa no local que dá nome ao podcast, pelo então namorado Doca Street, e analisa como nos três anos que se passaram entre o crime e o julgamento, o assassino tornou-se a vítima. Em determinado momento da investigação, em uma busca de justificar o crime, foi apontado que o assassinado ocorreu por ela ser sapatão e isso ferir a honra de Doca. De acordo com o podcast:

Tem um texto da época, uma coluna da jornalista Cidinha Campos, que saiu no jornal dos esportes, que diz assim: “No começo Ângela Diniz era a vítima, 15 dias depois, virou o barco, Doca passou a ser a vítima, é aplaudido pelo povo, virou mito. As mulheres já estremeçam pelo coração de Doca. E foi Ângela que foi assassinada, não sei se vocês lembram. Em menos de um mês, ela foi promovida de mulher mais sexy a sapatão. Eu não vou estranhar se no final do julgamento, Doca seja condenado a pagar uma pequena multa apenas por ter cassado uma pantera fora da estação” (RÁDIO NOVELO, 2020).

De acordo com a matéria, Doca não só não seria condenado pelo assassinado de uma sapatão, como seria celebrado por matar aquela que contrapõe ordem social, que rompe com o patriarcado. Apesar do crime ter ocorrido há quase cinquenta anos, poucos avanços tivemos em relação a isso, o que é demonstrado tanto pela naturalização das lesbofobias pela sociedade como um todo, quanto pela falta de esforços do Estado em construir medidas que visem a cessação e responsabilização das lesbofobias, e reparação de direitos das vítimas.

Nesse sentido, é importante destacar as leis brasileiras contra as lesbofobias:

- Lei Federal Nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha): Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. A lei reconhece violência doméstica e intrafamiliar contra mulheres lésbicas, podendo ser acionada em casos de agressão entre um casal lésbicas e, também, quando o lesbofóbico é um membro da família, como o pai, por exemplo;
- Lei Federal Nº 7.716/1989: Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Desde 2019, a lei criminaliza o preconceito e a violência

contra pessoas LGBTQIA+. Em caso de homicídio, se for comprovado o cunho LGBTfobia do crime, torna-se um agravante por motivo torpe.

- Lei Nº 13.718/2018: Tipifica os crimes de importunação sexual e de divulgação de cena de estupro, torna pública incondicionada a natureza da ação penal dos crimes contra a liberdade sexual e dos crimes sexuais contra vulnerável, estabelece causas de aumento de pena para esses crimes e define como causas de aumento de pena o estupro coletivo e o estupro corretivo.

É incipiente a inclusão da LGBTfobia na lei contra o racismo, mas, para além disso, mesmo as leis que já existem encontram dificuldades para serem aplicadas. Luanda Pires (2021) aponta três motivos para essa dificuldade: a falta de dados oficiais que dão dimensão às violências contra mulheres lésbicas, a falta de políticas públicas que garantam a aplicação das leis e a falta de preparo dos agentes públicos ao acolher as vítimas, seja na delegacia ou no tribunal. Logo, existe uma distância entre o estabelecimento das leis e a efetivação de projetos que visem o combate das lesbofobias, o que demonstra uma desresponsabilização do Estado acerca das vidas lésbicas.

Desse modo, se pontuarmos os marcos fundantes do Estado, os indivíduos concordam com a criação e com a subordinação a uma estrutura superior responsável por gerir suas vidas, garantindo sua proteção, devendo promover o bem-estar de todas/os. Ocorre que o Estado tem se mostrado falho diante de suas funções. Judith Butler (2016) afirma que todas/os compartilhamos um status de precariedade, dependendo uma das outras e de instituições sociais para garantir nossa existência, “precisamente porque cada corpo se encontra ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação” (BUTLER, 2016, P. 53).

Entretanto, essa precariedade não é distribuída da mesma forma, uma vez que determinados corpos – aqui faço referência as lésbicas negras, periféricas, que não performam feminilidade hegemônica -, a partir da encruzilhada de marcadores sociais e dispositivos, são os mais precarizados, uma vez que o Estado se desresponsabiliza por suas vidas, além de produzir suas mortes. De acordo com Judith Butler (2016, p.46 - 47):

A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. (...) A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência do Estado que com frequência não tem opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção.

Desse modo, as lésbicas, sobretudo as negras, periféricas e que não performam feminilidade hegemônica, dependem da proteção de um Estado que contribui com o aniquilamento de suas existências, o que pode ser exemplificado a partir da polícia. Jota Mombaça (2021, p.6) aponta os riscos de envolver a polícia no combate as lesbofobias, uma vez que é uma instituição é LGBTfóbica,

Por isso, ao chamar a polícia para intervir em situações de violência sexista e/ou tranafóbica-homofóbica-lesbofóbica-etc, é comum que hajam em favor do agressor, pois o que organiza as ações da polícia não é a lei, mas o desejo - que é, nesse caso, desejo de perpetuação desse sistema que garante o direito de gerir e performar a violência não apenas ao estado, mas também ao homem cisgênero (JOTA MOMBAÇA, 2021, p.6).

Nesse sentido, Martina Davidson (2019, p. 208) afirma que:

Sendo assim, há uma referência a um sistema sociopolítico que supera a ação individual - por mais que o indivíduo seja parte imprescindível do sistema - e que tem, como um dos objetivos, a exterminação das pessoas que performam a lesbianidade. Ou seja, identificam as vidas e existências lésbicas como ameaças e, portanto, como algo que se deve exterminar.

As lesbofobias são projetos políticos de extermínio da lesbianidade, devido às lésbicas ousarem desafiar e romper com o patriarcado. Martina Davidson (2019) afirma que a lesbofobia é uma expressão da necropolítica, nomeando de necropolítica lesbocída. A necropolítica é um conceito construído por Achille Mbembe (2018), que conjectura que a expressão máxima da soberania consiste na capacidade de ditar quais são as vidas matáveis e quais são as vidas não matáveis, ditando quem pode viver e quem deve morrer. A autora aponta que as lésbicas tornam-se alvo da morte, ou seja, quem deve morrer:

As lésbicas, então, também são constantes inimigas da soberania. Seja por não serem mulheres (segundo Wittig), seja por desafiarem estruturas e instituições estatais e familiares. Como no caso de Assange, tratado por Preciado, a lesbianidade é uma ótima desculpa, um inimigo melhor e corporificado, do desafio à soberania nacional. E, por isso, precisam também ser eliminadas (MARTINA DAVIDSON, 2019, P. 2017).

O conceito de necropolítica de Mbembe refere-se a violências e opressões vividas por pessoas negras, de povos originários, islâmicos e orientais. Logo, não é qualquer lésbica que é vítima de um projeto político que determina que ela deve morrer, mas sim as lésbicas negras. Acrescento também as lésbicas periféricas, uma vez que, para Mbembe (2018) a base normativa para o direito de matar inclui o racismo, a colonialidade e o estado de exceção, e, de acordo com Ricardo

Cavalcante (2011), as periferias são “territórios de exceção”, já que adolescentes e jovens são mortos cotidianamente sem que haja responsabilização por esses assassinatos. Conforme aponta Luís Fernando Benício *et al* (2018, p. 198):

As periferias urbanas cearenses onde as chacinas se fazem mais frequentes se assemelham à descrição mbembeana das colônias e aos apontamentos fanonianos sobre a cidade do colonizado. Isso porque são palcos de um regime de terror particular, marcado pelo exercício de um poder à margem da lei, no qual os processos de racialização têm um papel crucial para o estabelecimento de uma guerra aparentemente infindável.

Nessa perspectiva, Berenice Bento (2018) propõe o conceito de necrobiopoder para pensar como o Estado distribui de forma não igualitária o reconhecimento de humanidade, utilizando como referência tanto a necropolítica de Mbembe quanto o biopoder de Michael Foucault (1999), que refere-se as recorrentes técnicas do governo para “fazer viver, deixar morrer” a população. De acordo com a autora:

Necropoder e biopoder são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam os marcos do Estado-nação (BERENICE BENTO, 2018, P.1)

É, dessa forma, que ela descreve o necrobiopoder como:

Um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver.

Nesse sentido, as lesbofobias consistem em expressões do necrobiopoder, já que as vidas lésbicas não são reconhecidas enquanto vidas, sendo vidas abjetas e

marginalizadas, por subverterem a lógica de gênero/sexo/desejo (BUTLER, 2016). Portanto, enquanto vidas abjetas são matáveis e descartáveis (BUTLER, 2020), devendo ser eliminadas, sendo sua morte produzida pelo Estado. Dedê Fatumma (2023, p. 65) afirma que:

É um projeto ancorado no racismo estrutural presente em um cenário neoliberal (ALMEIDA, 2019). Está na desresponsabilização do Estado, que tem como consequência o dismantelamento e a precarização das políticas públicas, isso implica em instituições que reproduzem o racismo e a LGBTQIA+fobia institucionais, fadadas de falta de segurança pública que torturou até a morte a lésbica negra Luana Barbosa. Eis a força estrutural do capitalismo, sexismo e racismo na manutenção do sistema, que é uma máquina de moer e adoecer corpos negros que rompem com a cisnormatividade sexual.

O Estado produz as lesbofobias ao se desresponsabilizar pelas vidas das lésbicas através da escassez de políticas públicas que visem a cessação, reparação e responsabilização das lesbofobias, bem como pela invisibilização das existências lésbicas e das lesbofobias. Cabe ressaltar que a invisibilidade é acentuada no caso das lésbicas negras, Martina Davidson (2019, p. 210) afirma que “A necropolítica lesbocida, que apaga especificamente os lesbocídios de mulheres negras, é então, um projeto de poder não apenas gendricado e sexualizado, mas também racializado. Nesse sentido, de acordo Zuleide Paiva da Silva (2016, p. 79):

O ser invisível não é apto a reivindicar: uma vez que não visto por seus pares, o ser invisível perde a qualidade de cidadão. Não se trata apenas de visibilidade física, mas de visibilidade subjetiva na qual o indivíduo visto e reconhecido é também ouvido, sua presença necessariamente causa

impacto, sua presença física e subjetiva o identifica como um ser. Nesta perspectiva, quem não é visto não é cidadão, não tem direitos. Isto significa que as lésbicas se tornam visíveis quando adquirem direitos. Partindo desta afirmativa, pode-se sugerir que o apagamento do termo lesbofobia é produzido por um regime habitual da subalternidade caracterizado pela invisibilidade do sujeito subalterno. Mas a construção da invisibilidade do outro não significa sua atribuição a um vazio de sentido.

Desse modo, as lesbofobias, o racismo, a cisheteronormatividade e o classismo hierarquizam os corpos, definindo quem deve ser considerado cidadão, tendo direito a vida e ser portadora do status de humano. Dentro dessa lógica, as lésbicas negras, periféricas e que não performam feminilidade são as mais subalternizadas, não sendo reconhecidas como humanas, e suas lesbofobias tem a crueldade potencializada, tudo isso com o aval e produção do Estado. Inclusive, até a sua morte é duplamente inviabilizada, “por suas negritudes e por suas condições lésbicas” (MARTINA DAVIDSON, 2019, p. 210).

É necessário ao falar disso pontuarmos os lesbocídios cruéis que ocorreram nos últimos anos, sobretudo de lésbicas negras. Luana Barbosa dos Reis, lésbica, negra, que não performava feminilidade hegemônica, moradora da periferia da cidade paulista de Ribeirão Preto foi assassinada pela polícia, lê-se, pelo Estado, no dia no dia 9 de abril de 2016. Seu lesbocídio é uma expressão concreta do necrobiopoder, uma vez que a encruzilhada de seus marcadores sociais fez com que seu corpo não fosse reconhecido como humano, sendo sua morte produzida por quem deveria a proteger. Os assassinos não foram julgados.

Quero ainda pontuar uma morte recente, que aconteceu em dezembro de 2023, período que eu estava escrevendo esta dissertação, e que tanto abalou a mim

e a outras lésbicas. Ana Caroline, 21 anos de idade, lésbica, negra e que não performa feminilidade hegemônica, foi brutalmente assassinada, sendo a pele de seu rosto, couro cabeludo, olhos e orelhas retirados. Ana havia se mudado a pouco tempo com a companheira para Maranhãozinho, cidade a 232 km de São Luís. O movimento lésbico brasileiro tem clamado por respostas, divulgando vídeos que mostram Ana momentos antes de ser vítima de lesbocídio, sendo seguida por um homem branco, em uma moto. Entretanto, até o momento, não temos respostas para mais essa morte.

A morte de Ana Caroline, considerando toda a brutalidade, apontam que o assassino não desejava matar apenas aquela sujeita, mas sim as lesbianidades. É o ódio pelas lésbicas que fez com que ele não apenas matasse, mas a desfigurasse, em uma tentativa de exterminar à desobediência a norma imposta: cisheteronormatividade. É por isso que a morte a cada Ana Caroline que morre, um pouco de nós também se vai junto.

Nesse sentido, a falta de garantia pelo Estado de segurança para as lésbicas e a produção de suas mortes traz como consequência o adoecimento desses corpos (DEDÊ FATUMMA, 2023). As jovens que participaram desta pesquisa apontaram seus medos em trocar carinho com suas companheiras e serem violentadas por lesbofóbicos, o que ocasiona afetações na saúde mental dessas mulheres. De acordo com Meyer (2015) as minorias sociais, como as lésbicas, são expostas a estressores específicos adicionados aos estressores cotidianos, como as lesbofobias, o que afeta seu bem-estar e possibilita o desenvolvimento de psicopatologias, como a depressão e a ansiedade.

Portanto, as lesbofobias sofridas por Beth, Safo, Géssica e Gisele não são situações individuais, mas fazem parte de um sistema que objetiva exterminar as

lésbicas e as lesbianidades, sendo expressões do necrobiopoder. Como não é uma violência individual, seu combate deve ser coletivo, sendo necessário esforços do Estado para cumprir o seu papel e garantir a segurança de todas as lésbicas.

Nesse sentido, para além da criação de leis específicas que visem a cessação da lesbofobia, reparação de direitos e responsabilização dos/as lesbofóbicos, o poder público deve construir políticas públicas que permitam a operacionalização das leis. Visando a construção dessas políticas, é necessário o levantamento de dados acerca das lesbofobias, sendo necessário incluir a orientação sexual, performatividade de gênero, raça, classe e território em dados de assassinatos de mulheres no Brasil. Por fim, é necessário ainda que os profissionais que trabalham no sistema de justiça, sistema de saúde e na gestão e operacionalização de políticas públicas recebam formações específicas para o atendimento das lésbicas e estejam sensíveis para realizar o atendimento das vítimas de lesbofobias, sendo necessário o combate à cultura do machismo e da misoginia nesses espaços.

5. Práticas de resistência e re-existência frente às lesbofobias produzidas pelas jovens lésbicas

Este capítulo visa focar as práticas de resistência e re-existência às lesbofobias que têm sido produzidas por jovens lésbicas. Para tanto, serão discutidas as narrativas que as jovens produziram nas entrevistas acerca de como enfrentam/lidam com as violências que sofrem por serem lésbicas.

No capítulo anterior, discuti sobre as inúmeras formas de lesbofobias as quais as participantes da pesquisa foram e são submetidas, estando presentes em todos os espaços que a cercam: a residência, o território e os locais públicos. Logo, é necessário o questionamento: Estando atravessadas por experiências de lesbofobias, como resistimos a essa violência?

De fato, eu não queria, não queria ter esse trabalho de lidar com tudo isso, de entender como é ser lésbica, como é ser da periferia, ou de calcular rotas. Chega uma hora que cansa, principalmente porque eu sei que isso que eu to te falando não é uma preocupação de todas as meninas lésbicas da periferia. Eu fui obrigada a lidar, sou obrigada a entender se eu quiser atingir algo mais na minha vida, alguma oportunidade a mais (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Trago essa fala de Beth logo no início do capítulo pois ela é de extrema importância para discutirmos as resistências. Resistir para alguns corpos não é uma opção, é uma necessidade. Quando se é lésbica, negra e periférica em uma sociedade lesbofóbica, racista e classista é necessário criar fissuras nessas intersecções de violência para que seja possível existir vida, uma vez que como afirma Grada Kilomba (2019, p. 68-69), “ambos os locais estão sempre presentes

porque onde há opressão, há resistência. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência”. Portanto, a idéia principal deste capítulo é apontar que se há lesbofobia, há resistência.

Desse modo, a proposta desse capítulo é tomar o termo *resistência* para além de oposição, defesa e negação. Autoras/es como Grada Kilomba, Gayatri Chakravorty Spivak, Judith Butler, Acinte e Andrea Zanella buscam ressignificar esse termo. Andrea Zanella afirma que:

Resistir que se objetiva em rupturas sutis, pequenas fissuras a provocar deslizamentos de sentidos e a produção de novos, metamorfoses para que, indo além dos nomes e das formas, seja possível desafiar o entendimento.

Resistência como afirmação da vida em sua plenitude e possíveis, que torna dizível, visível, audível aquilo que, silenciado, grita. Resistir que se apresenta no investimento e insistência em uma estética da existência, pautada em uma ética da diversidade da vida (ANDREA ZANELLA, 2012, p.208).

Butler e Spivak (2018) afirmam que as vidas excluídas, das quais as lésbicas fazem parte, resistem e subvertem exercendo e instaurando princípios das quais eram privados ao agirem na cena pública a fim reivindicarem justamente tais princípios. Grada Kilomba (2019, p. 68-69), por sua vez, afirma que “ambos os locais estão sempre presentes porque onde há opressão, há resistência. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência”. Portanto, a ideia principal deste capítulo é apontar que se há lesbofobia, há resistência.

Entretanto, as resistências são primordiais ao poder (MICHAEL HARDT; ANTONIO NEGRI, 2004). Hannah Arendt (2005) afirma que a resistência é uma

resposta à ação, mas também é uma nova ação, que cria consequência para os outros e para o mundo. Adolfo Achinte (2013, p. 455) entende resistência como:

Como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar diariamente vida e assim poder enfrentar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde a colônia até os dias atuais tem inferiorizado, silenciado e visibilizado negativamente a existência de comunidades afrodescendentes. A re-existência visa descentrar as lógicas estabelecidas para buscar nas profundezas culturais — neste caso indígenas e afrodescendentes.

O Achinte (2015, 2017) concebe a ideia de *re-existência*, afirmando que consiste em modos das sujeitas reelaborarem a vida, em uma posição ativa em sua história, a partir de modos de existir, sentir, agir e pensar. Larissa Nunes (2020) afirma que re-existência são afirmações das vidas oprimidas. A re-existência evidencia estratégias insurgentes e subversivas que rompem com a lógica colonial e capitalista de produção de subjetividades (ALDEMAR COSTA, 2021). Nessa perspectiva, utilizarei neste capítulo os termos resistência e re-existência, já que se complementam e tensionam.

Portanto, podemos afirmar que a resistência e re-existência lésbica compreende a construção de outros modos de subjetivação frente ao patriarcado, machismo e a heterossexualidade compulsória que visa exterminar concretamente e subjetivamente a lesbianidade. Nesse sentido, historicamente as lésbicas resistem às inúmeras tentativas e concretizações de apagamento de suas existências, o que podemos visualizar a partir da Ditadura Militar. De acordo com Luana Oliveira (2017), a lesbofobia institucionalizada durou todo o regime, reprimindo e violando direitos. A escritora lésbica Cassandra Rios foi fortemente perseguida, sendo 36 de

suas obras censuradas acusadas de estar “aliciando, corrompendo e encaminhando toda a juventude e a sociedade brasileira para a homossexualidade” (MARISA FERNANDES, 2015, p. 127). Os livros de Cassandra foram retirados de livrarias e apreendidos das gráficas, bem como foram rasgados e ameaçados por um delegado que queria queimá-los em praça pública (MARISA FERNANDES, 2015).

Além disso, em 1980, foi realizada a “Operação Sapatão”, coordenada pelo delegado José Wilson Richetti, que tinham as lésbicas como alvo. Essa operação era focada em bares frequentados por lésbicas, como o Ferro’s, Último Tango, Canapé e Cachaço, todos na Rua Martinho Prado, em São Paulo (LUANA OLIVEIRA, 2017).

Em meio às inúmeras lesbofobias e repressão ditatorial, as lésbicas resistiram. Em 1979, após um ano do lançamento do jornal *Lampião da Esquina*¹⁸, as lésbicas que já compunham coletivos LGBTQIAP+, como o grupo Somos, grupo Eros e outros independentes, foram convidadas a escrever para o jornal, apresentando como pauta a lesbianidade, a repressão ditatorial e a lesbofobia (LUANA OLIVEIRA, 2017). A seguir, um trecho da primeira publicação:

Nós estamos atrasadas porque existimos, mas sempre abdicamos de existir. Existimos nos cochichos, nos bochichos, em algum barzinho, em algumas boates, n'alguna cama com algum corpo, nas fantasias e sonhações que, na maioria das vezes, arquivamos desde sempre. Nós estamos atrasadas porque temos medo, receio, cagaço mesmo de viver o que somos. Porque não construímos o espaço do nosso viver. Porque vivemos na clandestinidade. (...) A repressão perpassa todas as esferas do nosso existir. O fato de sermos mulheres homossexuais duplica a repressão. Além de mulher, ser

¹⁸ Primeiro jornal LGBTQIAP+ de ampla divulgação no Brasil.

homossexual é muito, né? Quer ver muito mais? Mulher, negra, homossexual. Quer ver mais? Nós estamos atrasadas porque os valores garantidos pelos esquemas repressivos têm conseguido um desempenho eficaz. (JORNAL LAMPIÃO DA ESQUINA, 1970, ed. 12, p. 7).

De acordo com as militantes lésbicas Miriam Martinho (2012) e Patrícia Lessa (2008), após a experiência com o jornal *Lampião da Esquina*, ainda em 1979, as lésbicas do grupo *Somos* criaram a primeira auto-organização de lésbicas no Brasil, o grupo *Lésbicas - Feminista (LF)*, que era um subgrupo do *Somos* até 1981. Em seguida, remanescentes da LF criaram uma auto-organização lésbica independente, o *Grupo de Ação Lésbica Feminista (GALF)*.

As lésbicas do LF e posteriormente do GALF criaram e publicaram o jornal *Chanacomchana*, a primeira publicação ativista lésbica do Brasil, que contou com 12 edições, entre 1981 e 1987 (MIRIAM MARTINHO, 2012), visando visibilizar as pautas lésbicas. A tentativa do GALF de divulgar o *Chanacomchana* provocou inúmeras reações lesbofóbicas, como aponta Luana Oliveira (2017):

As militantes do GALF passaram a ser agredidas semanalmente ao tentar vender o boletim no *Ferro's Bar*, ambiente frequentado e sustentado pelas lésbicas paulistas. Até que, no dia 23 de julho de 1983, um dos donos do bar, o segurança e o porteiro tentaram concretizar a expulsão das militantes. Foi a gota d'água para eclodir a primeira manifestação do movimento lésbico brasileiro contra a lesbofobia.

Para reagir a essas lesbofobias, no dia 19 de agosto de 1983, o GALF, apoiadas por feministas e militantes gays, fizeram um ato político no *Ferro's bar* e exigiram que o dono permitisse a venda do boletim *Chanacomchana* dentro do local. Em 2008, a data foi oficializada como o Dia Nacional do Orgulho Lésbico.

É com essa perspectiva que busquei compreender como as participantes da pesquisa resistem às lesbofobias e criam modos de existir dentro de uma sociedade que visa sucumbir suas existências. Destaco que é de suma importância propor esse debate para uma psicologia que se pretende ser comprometida ético-politicamente, uma vez que se propõe as discussões acerca de lesbianidades a partir de uma visão positiva dessas existências e re-existências frente às lesbofobias, desestabilizando bases negativas e violentas acerca das lésbicas.

Os resultados serão discutidos nos seguintes subtópicos: *continuum*

Lésbico: o fortalecimento mútuo entre mulheres como estratégias de re-existência lésbica; redistribuição da violência como re-existência à lesbofobia; corpo-quilombo-sapatão: re-existência à partir da performatividade de gênero da feminilidade não-hegemônica; a educação como estratégia de resistência às lesbofobias; e erguer a voz como uma resistência a lesbofobia.

5.1 *Continuum Lésbico*: o fortalecimento mútuo entre mulheres como estratégias de re-existência lésbica

Acerca da construção de novos modos de subjetivação diante das lesbofobias, Beth nos dá pistas:

Ajudando outras mulheres. (...) Se a gente não trazer essas nossas lutas para o centro do negócio que a gente tá criando, a gente sempre vai ficar em uma situação muito vulnerável para poder falar com as pessoas sobre isso, e colocar dentro do que está acordado: as nossas condições são assim, assim, assim, você precisa entender para que o trabalho flua (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth passou a trabalhar, sobretudo, para mulheres oferecendo seu trabalho de mídias sociais para suas empresas. Desse modo, tanto ela contribuiu para a divulgação em ampla escala dos trabalhos dessas mulheres nas redes sociais quanto essas mulheres apoiam a empresa de Beth ao contratar os seus serviços. Beth precisou criar uma nova perspectiva de atuação para sua empresa, após sofrer lesbofobias no ambiente de trabalho ao ofertar seus serviços para homens, brancos, heterossexuais e ricos.

Caminho semelhante de re-existência foi encontrado Gisele ao ser perguntada qual sua forma de lidar com as lesbofobias:

Me voltar pros meus. Eu repasso pros outros, existe o acolhimento. Eu fiz um grupo e coloquei todas as pessoas que eram do meio LGBT, na época na escola, a gente se encontrava toda quarta feira, nos escutávamos e ajudávamos. E desde então percebi a importância. Hoje eu convivo com muitas meninas lésbicas. Na verdade, só convivo com lésbicas e gays. Não tenho amizade com hetero. E é uma forma de resistir a violência, por meio das conversas, do abraço, do apoio. São também pessoas pretas (GISELE, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

É a partir do afeto com as lésbicas que Gisele estabeleceu uma nova forma de existir na sociedade lesbofóbica. Bell Hooks (2021) afirma que amor é um ato político revolucionário, desfazendo os significados equivocados desse sentimento como algo romântico, mas o relacionando com a cura e com o cuidado. Para a autora, o amor é visto como um compromisso político de cuidado de si e dos outros, voltados para a transformação. Logo, tomando essa perspectiva do amor, podemos apontar que o amor entre iguais – pessoas que compartilham dos mesmos marcadores sociais – é um ato político, revolucionário e de re-existência.

Nesse sentido, a troca de experiência entre lésbicas é essencial para o enfrentamento da lesbofobia, sendo necessário não separar essa micropolítica de uma macropolítica que implica enfrentar opressões estruturais. É no compartilhamento das experiências de lesbofobias entre as lésbicas que é possível desnaturalizar e desmontar as lógicas sociais que impõe essas violências como naturais e necessárias para o reajuste da sexualidade das que ousam desobedecer a heterossexualidade.

Nesse sentido, Glaucia Almeida (2005) afirma que as lésbicas criam trincheiras de resistência, em suas palavras: “a identidade de resistência leva à formação de comunas ou comunidades que proporcionam a resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável” (GLAUCIA ALMEIDA, 2005, p. 156). Beth e Gisele criam alianças com outras mulheres, sejam lésbicas ou não, para construir novas formas de existência, o que dá pistas para afirmar que a re-existência lésbica é coletiva, estando para além da luta, mas implica reconhecimento e cuidado. Podemos chamar a essa forma de re-existência de *continuum lésbico*, conceito de Adrienne Rich, que ela define como:

Um conjunto – ao longo da vida de cada mulher e através da história – de experiências de identificação da mulher, não simplesmente o fato de que uma mulher tivesse alguma vez tido ou conscientemente tivesse desejado uma experiência sexual genital com outra mulher. Se nós ampliamos isso a fim de abarcar muito mais formas de intensidade primária entre mulheres, inclusive o compartilhamento de uma vida interior mais rica, um vínculo contra a tirania masculina, o dar e receber de apoio prático e político (RICH, 2010, p. 35-36).

Portanto, o *continuum lésbico* faz referência ao vínculo entre mulheres, [...] não simplesmente o fato de que uma mulher tivesse desejado uma experiência sexual genital com outra mulher” (RICH, 2010, p. 34), consistindo no resgate de experiências entre mulheres, das solidariedades, cumplicidades, cooperação entre mulheres, independente de relações sexuais entre as mesmas. De acordo com Zuleide Silva (2016, p. 33), “Ao ampliar o conceito, a autora significa a “existência lésbica” como um ato de resistência que envolve todas as mulheres”.

É no encontro com sua semelhante, seja a partir do gênero e/ou da orientação sexual, que um novo formato de existência é estabelecido. Minha re-existência é semelhante. É na relação de cumplicidade com outras mulheres que eu encontro força para lidar com as lesbofobias cotidianas, sejam elas minha companheira, mãe ou amigas. Além disso, é no compromisso que eu tenho com as mulheres que crio fissuras nessa sociedade lesbofóbica para existir.

Entretanto, é importante considerar que nem todas as relações entre mulheres são de compromisso, cumplicidade, apoio e identificação, resultando no *continuum lésbico*. Podemos visualizar isso nos próprios relatos de lesbofobias das participantes, em que a sua grande maioria apresentava mulheres como autoras dessa violência. A isso, Adrienne Rich (2010, p. 40) afirma que:

A identificação entre mulheres é uma fonte de energia e de poder feminino potencial, contido e minimizado pela instituição da heterossexualidade. A negação da realidade e da visibilidade da paixão das mulheres por outras mulheres, da escolha das mulheres por outras como suas aliadas, companheiras de vida e de comunidade, ao se obrigar que tais relações sejam dissimuladas e até desintegradas sob intensa pressão tem

representado uma perda incalculável do poder de todas as mulheres em mudar as relações sociais entre os sexos e de cada uma de nós se libertar.

Nesse sentido, nós mulheres somos desde a infância ensinadas a nos odiar. Existem estereótipos das relações entre os homens e entre as mulheres, enquanto os primeiros são marcados pelo companheirismo e cumplicidade, as segundas são marcadas pela rivalidade. Quem já não ouviu a frase “onde tem mulher, tem briga”? E é a partir desses estereótipos que vamos nos enxergando como inimigas e somos enfraquecidas na luta contra o machismo e o patriarcado.

Somos ensinadas a nos depreciar entre si, ao mesmo tempo que a admirar os homens. Entretanto, majoritariamente, o apoio e acolhimento não são oferecidos por eles, sendo esse ofertado por mulheres, mesmo quando não são reconhecidas. Por exemplo, quando eu reflito sobre quem apoiou e cuidou da minha mãe após o meu nascimento e de mim recém-nascida, os homens não aparecerem, mas as minhas avós, tias e primas sim. Quando eu penso quem cuidava de mim quando eu era criança e estava doente, lembro de minha mãe, minha irmã e minhas tias. Ao refletir sobre quem me apoia nas minhas dores, angústias e inquietações hoje, penso na minha mãe, minha companheira e minhas amigas. E essa não é uma situação isolada, não é apenas comigo que acontece, as principais redes de apoio das mulheres são outras mulheres. Ocorre que, apesar disso, o projeto político do machismo, patriarcado e misoginia permanece impondo o ódio como o princípio de nossas relações.

Chamo a rivalidade entre mulheres de um projeto político pois a união entre mulheres, erótica ou não, possui a capacidade de desestabilizar o poder e as violências dos homens contra as mulheres. A desestabilização desse poder também

desestabiliza a heterossexualidade compulsória e todos os privilégios dos homens.

Nas palavras de Adrienne Rich (2010, p. 36):

Se nós ampliamos isso a fim de abarcar muito mais formas de intensidade primária entre mulheres, inclusive o compartilhamento de uma vida interior mais rica, um vínculo contra a tirania masculina, o dar e receber de apoio prático e político, se nós podemos ouvir isso em associações como uma resistência ao casamento e em um comportamento, digamos, “exaurido”, identificado por Mary Dale (significados obsoletos: “intratável”, “obstinada”, “licenciosa” e “impudica”, “uma mulher relutante de se submeter a cortejos”), nós começaremos a compreender a abrangência da história e da psicologia feminina que permaneceu fora de alcance como consequência de definições mais limitadas, na maioria clínicas, de lesbianismo.

É importante considerar ainda que a existência lésbica e as suas lutas abarcam a garantia de direitos de todas as mulheres, independente da orientação sexual. Desse modo, o movimento lésbico luta por pautas como a descriminalização do aborto, liberdade sexual das mulheres, entre outras demandas que são de todas as mulheres.

Entretanto, já no caso de Gêssica, a jovem afirma que não consegue construir estratégias de resistência a lesbofobia com outras lésbicas:

Eu não sinto acolhimento com minhas amigas lésbicas, porque tem o rebuceteio, não tem como resistir. Fora da academia, minhas amigas lésbicas são de fora da academia, então a gente não conversa sobre isso. Como te falei, meu melhor amigo é homem, a gente pode até conversar, mas ele não sabe o que a gente passa, o que a gente mulher vivencia. A

gente tem uma luta bem parecida em visão de mundo, que lutamos por isso, mas não de ser lésbica. No meu território eu só explico se chegar até mim, eu não vou atrás de propagar informações.

O “rebuceteio” é um termo popular entre as lésbicas e as mulheres bissexuais, consistindo na dinâmica das relações afetivo-sexuais que se cruzam entre lésbicas e bissexuais. De acordo com Bárbara Hesseln (2017, p. 378) define rebuceteio como “uma rede de mulheres, cis ou trans, que se já se relacionaram e estabelecem conexões progressivas”. Bruna Irineu, assistente social e professora da Universidade Federal de Mato Grosso, em entrevista para a revista Marie Claire, em 2022¹⁹, afirma que o rebuceteio consiste na liberdade de construir relações menos cisheteronormativas, mas também é uma forma de isolamento social e busca por segurança. Conforme suas palavras:

Na mesma medida em que pode abrir caminhos para relações menos marcadas por posse e ciúmes, é também um elemento significativo do armário, que marca a nossa sociabilidade (BRUNA IRINEU, 2022, REVISTA MARIE CLAIRE).

A pesquisadora afirma ainda que:

As cidades não foram feitas para as mulheres, de modo geral. Entre as lésbicas e mulheres bi, há uma urgência por espaços mais tranquilos para circular. (...) A gente tem uma certa repulsa pelos lugares públicos que não são feitos para mulheres, de sociabilidade marcada pela hegemonia do masculino. Dificilmente você vai encontrar meninas lésbicas fazendo uso de

¹⁹<https://revistamarieclaire.globo.com/Comportamento/noticia/2022/09/rebuceteio-e-liberdade-confianca-e-prazer-nao-e-so-sexo-e-conversa-e-se-ajudar.html>

um bosque, por exemplo, para a pegação – prática marcada pelos garotos gays (BRUNA IRINEU, 2022, REVISTA MARIE CLAIRE)

É nesse sentido que o rebuceteio está relacionado aos espaços limitados que as lésbicas são permitidas a ocupar na cidade. No caso de Fortaleza, há espaços específicos onde há o sentimento de segurança para que as lésbicas vivenciem as lesbianidades, o que permite uma maior relação tanto de amizade quanto afetivo-sexual entre as lésbicas que frequentam esses espaços.

Bárbara Hesseln (2017) afirma que nem todas as mulheres envolvidas no rebuceteio o percebem da mesma forma, de acordo com suas palavras:

À medida que a subjetividade de cada pessoa envolvida nessa rede percebe, ou se percebe envolvida, podem aflorar sentimentos baseados em experiências pessoais. Traumas, memórias e a própria maneira de enxergar o mundo incidem, somadas à própria socialização feminina no patriarcado, essencializam características depreciativas às mulheres, como a fofoca, intriga e a desunião, em oposição aos homens. Assim, o rebuceteio tanto pode ser associado ao preterimento, descarte, hiperssexualização, apelo à biologização, desconforto e abandono, quanto, por outro lado, também evocar um sentimento de integração entre mulheres, decorrente dessa rede, que agregam e fortalecem amizades, solidariedade e apoio mútuo (BÁRBARA HESSELN, 2017, p.369-370)

A autora, em seu artigo *Rebuceteio e Cultura Lésbica em Tempos de Perda de Direitos* (2017), realizou uma pesquisa que objetivava compreender do que se entende pelo atual uso do termo “rebuceteio” nos meios lésbicos e se é possível configurá-lo como uma cultura lésbica na cidade de Porto Alegre (RS). Em sua pesquisa, ela utilizou duas ferramentas: aporte bibliográfico e questionário realizado

com um grupo de lésbicas, sapatões, bissexuais e pansexuais, a fim de compreender como o termo e a prática do “rebuteteio” são interpretados e vivenciados em seu cotidiano e se é possível identificar nele o gérmen de uma cultura política específica. Em seus resultados afirmou que o racismo e o classicismo são pendências que questionam a incorporação do termo rebuteteio e aponta que:

Além de outros valores legados da socialização no patriarcado e no capitalismo, que evidenciam a competição ao invés de, muitas vezes, a solidariedade e o isolamento, ao invés agregação (BÁRBARA HESSELN, 2017, p.377).

Portanto, o rebuteteio não é experienciado da mesma forma por todas as lésbicas, sendo necessário ser considerado a intersecção da sexualidade com a raça, classe e territorialidade. Como apontado no tópico “3.4 Branquitudes e Lesbianidades”, os privilégios da branquitude emergem inclusive nas relações afetivo-sexual, sendo as lésbicas brancas priorizadas nos desejos e relações, em detrimento das lésbicas negras.

Desse modo, Géssica apresenta uma percepção negativa do rebuteteio, que pode estar atravessada pelas consequências subjetivas do atravessamento da intersecção de raça, classe e territorialidade nessa dinâmica. Assim, esse é um dos fatores que ela aponta ser motivo para não resistir a partir das relações com outras lésbicas, o que remete a singularidade das formas de resistência apresentadas pelas participantes, já que não ocorre apenas pela relação com outras lésbicas.

Cabe salientar que, apesar da reunião de lésbicas em coletivos a partir da formação de movimentos sociais ser uma forma de re-existência necessária para a luta pela garantia dos nossos direitos, nenhuma das entrevistadas compõe coletivos de resistência e movimentos sociais que apresentam pautas lésbicas ou outras. É

necessário considerar que o tempo reduzido devido aos compromissos de trabalho e estudos interferem diretamente na não participação em coletivos e movimentos sociais. Assim, podemos refletir que a resistência lésbica não é rígida, pré-formatada ou institucionalizada, sendo possível outras formas de resistir para além da organização política convencional na forma de partidos, setoriais ou movimentos sociais. Logo, não há hierarquias ou oposições binárias entre práticas e re-existências.

Desse modo, o *continuum lésbico* é essencial para re-existir em uma sociedade lesbofóbica, podendo ser estabelecido dentro ou fora dos movimentos sociais. Entretanto, essa não é uma estratégia adotada por todas as lésbicas, uma vez que alguns desafios são impostos às relações entre as mulheres, sendo eles: os tensionamentos gerados pelo projeto político de rivalizar as relações entre mulheres, e as intersecções de gênero, sexualidade, raça e classe, que colocam as lésbicas negras em uma posição de subalternidade, mesmo dentro das relações lésbicas.

5.2 Redistribuição da violência como re-existência à lesbofobia

Ao ser perguntada acerca de sua estratégia de resistência às lesbofobias, Géssica afirma que:

Eu acho que a violência é uma forma de resistir de conseguir lidar com aquilo e a pessoa vê e tem um respeito. Vamos supor um cara chegar aqui e dizer pra mim e pra minha namorada: “vamos ficar”, eu digo “man sai fora”. Eu acho que ele vai entender eu colocando a partir da violência (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A fala de Géssica permite uma reflexão acerca da visão social de um casal lésbico. Quando um casal hetero está em uma festa ou em qualquer espaço público, um outro homem não chega na mulher em respeito ao homem do casal. É comum situações em que um homem chega e ao perceber que a mulher está acompanhada de outro homem, ele se desculpa com o homem. Essas situações são fruto do patriarcado, em que a mulher é vista como a propriedade daquele homem, sendo apenas a ele direcionado o respeito.

Ocorre que o mesmo não acontece com um casal de mulheres. Não há problemas em alguém realizar investimentos afetivo-sexuais a uma outra pessoa em uma festa, o problema ocorre quando são expressões de desrespeitos e lesbofobias. É comum um homem investir sexualmente em uma mulher mesmo ao perceber que ela está acompanhada de sua ficante/namorada/companheira para expressar sua masculinidade e virilidade, bem como para demonstrar seu desrespeito e deslegitimação por aquele casal. Essas investidas podem ainda partir da premissa de que aquela mulher só está com outra mulher por ainda não ter encontrado o homem “certo” ou por nenhum homem ter se interessado por ela.

Além disso, há ainda a possibilidade de a negativa da lésbica aos investimentos do homem não ser respeitada e ser motivos de lesbofobias. No Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 à 2017, Milena Pires *et al* (2018), refere-se a lesbocídios cometidos por ex-companheiros de lésbicas como formas de demonstração de virilidades ultrajadas. Ocorre que seu conceito também pode ser estendido para as situações aqui discutidas, uma vez que:

O homem largado, em algumas circunstâncias, expressa sua indignação virilocêntrica por meio do assassinato da lésbica e, às vezes, também da ex-mulher. Nestes casos, o assassinato está conectado com a frustração do

assassino que possui uma mentalidade preconceituosa e não enxerga o amor entre mulheres como algo tão digno quanto o amor heterossexual. Na tentativa de reverter o que ele percebe como uma situação humilhante, ou seja, ter sido trocado por um “homem incompleto”, no caso, a lésbica não-feminilizada, o ex-marido/namorado/companheiro comete o assassinato, como forma de penalizar ambas e de vingar-se, mostrando que apesar de incapaz de conquistar a mulher ele é capaz do exercício viril de determinar quais mulheres vivem e quais morrem (MILENA PIRES *et al*, p. 28).

Logo, é diante dessas lesbofobias que Gêssica precisa ser violenta para conseguir que sua relação com outra mulher seja respeitada. A violência como uma forma de re-existência para garantir sua subsistência também foi apontada em sua entrevista:

Ando de bicicleta ou sou agressiva. Em situação, que nem foram por ser lésbica, pela violência que o pai queria fazer com minha mãe, então eu não deixei. A gente quase saiu no tapa mesmo. Ele até falou: tu acha que tu tem um pênis entre tuas pernas, é? como se isso fosse mudar algo. Então geralmente eu sou agressiva ou tento me acalmar andando de bicicleta (GÊSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Teve um episódio, que meu pai quis bater na minha mãe, e eu intervi, e ele me botou dentro de um quartinho com ele. Aí ele: bora, eu tu, Trocação eu e tu. Aí eu: bora. Porque às vezes a gente tem que ter postura masculina. Minha mãe abortou o meu primeiro irmão, porque minha avó não queria. Então além do meu pai, eu não tenho outra figura masculina. Às vezes, eu tenho que tomar uma atitude mais masculina, mais firme, porque se não ele

acha que pode fazer tudo, por ser 3 mulheres, 4 agora com minha sobrinha
(GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA)

Logo, resistir a partir da violência é uma forma de garantia de sua subsistência, uma vez que sua segurança não é garantida pelo poder público, como deveria ser. Ocorre que é necessário fazer uma distinção entre a lesbofobia e a reação da lésbica. Frantz Fanon (1961) afirma que o colono ensina ao colonizado que o único discurso compreendido é o da violência. Então, o oprimido decide se expressar por meio dela, realizando uma inversão: agora é o colonizado quem diz ao colono que só compreende a linguagem da força, sendo a violência um método de libertação (FANNON, 1961).

É nesse sentido que Jota Mombaça (2021) propõe a redistribuição de violências, afirmando que é um gesto de confronto e de autocuidado. As pessoas que detém poder na sociedade, ou seja, homens cis, brancos e ricos, possuem as violências dos quais são autores legitimadas, detendo das técnicas, dispositivos e ferramentas para performá-la, enquanto as ações das pessoas pretas são lidas como agressivas, devido aos racismos institucionais e velados (JOTA MOMBAÇA, 2021).

Desse modo, a violência das pessoas oprimidas é socialmente vista negativamente, o contrário da visão da violência do opressor. Jota Mombaça (2021) afirma que há um design global que define o que significa ser violento, quem pode ser e contra quais corpos ela deve ser direcionada sem prejuízo a sociedade. A autora aponta que de acordo com esse design, a violência opera em favor da manutenção da heteronormatividade, cissupremacia, neocolonialismo, racismo, sexismo e branquitude. É a partir dessa perspectiva que Jota Mombaça (2021, p. 10) afirma que: “a redistribuição da violência é um projeto de justiça social em

pleno estado de emergência e deve ser performada por aquelas para quem a paz nunca foi uma opção”.

Jota (2021) aponta que determinados corpos, aqui me refiro às lésbicas negras, são bombardeados de violências, mas ao mesmo tempo são ensinadas a não reagir. A autora afirma que para ocorrer uma redistribuição de violências é fundamental que abandonar a posição de vítima e lutar ativamente na guerra aberta contra nossa existência. Em suas palavras:

Se não pudermos ser violentas, não seremos capazes de desfazer as prisões e limites impostos à nossa experiência por efeito da distribuição social heteronormativa, branca, sexista e cissupremacista da violência. Se não pudermos ser violentas, nossas comunidades estarão fadadas ao assalto reiterado de nossas forças, saúdes, liberdades e potências. Se não pudermos ser violentas, seguiremos assombradas pela política do medo instituída como norma contra nós. Se não pudermos ser violentas, concentraremos em nossos corpos, afetos e coletividades o peso mortífero da violência normalizadora. E para aprendermos a performar nossa violência, precisaremos ser capazes de imaginá-la, e de povoá-la com fantasias visionárias que rejeitem o modo como as coisas são e ousem conjurar, aqui e agora, uma presença que seja capaz de bater de volta em nossos agressores, matar nossos assassinos e escapar com vida para refazer o mundo (JOTA MOMBAÇA, 2021, p.13).

Portanto, a redistribuição da violência é uma forma de re-existência lésbica, uma vez que as lesbofobias já estão imbricadas às experiências lésbicas, demonstrando que a paz não é uma opção para nós, que cotidianamente temos o nosso corpo violentado física, psicológico e sexualmente. Logo, a redistribuição da

violência permite que sejamos ativas diante da estabilidade das lesbofobias que visam sucumbir as existências lésbicas, desenvolvendo táticas de fuga, lendo a coreografia das violências e estudando modos de intervir nelas (MOMBAÇA, 2021).

5.3 Corpo- quilombo-sapatão: Re-existência a partir da performatividade de gênero da feminilidade não-hegemônica

Géssica aponta a resistência a partir da performatividade de gênero da feminilidade não-hegemônica:

Tem várias formas de resistir e de expressar o que eu quero e como a pessoa deve me tratar. Acho que também no lance da masculinidade, é uma forma também de resistir. As pessoas me olham e já me vem como lésbica. E não me dói não. Você sabe também que na nossa comunidade lésbica tem meninas que são lésbicas e não querem parecer. Esses dias tava conversando com uma menina lésbica no meu trabalho que ela mesmo disse que não queria que a filha dela fosse lésbica “não quero que minha filha seja isso não”. Ela mesmo não quer que as pessoas saibam que ela é. Acho que também tem essa questão da não aceitação da própria pessoa de não querer que as pessoas saibam (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica é uma lésbica que não performa feminilidade hegemônica. A orientação sexual não é algo visível ao outro por si só, porém torna-se quando a lésbica está acompanhada de suas relações afetivo sexuais e quando a lésbica não performa feminilidade hegemônica - apesar de haver mulheres heterossexuais que não performam feminilidade hegemônica – sendo por isso, muitas vezes, um maior alvo de lesbofobias.

Para o sistema patriarcal e machista, o corpo da mulher é objeto de satisfação aos desejos do homem. Logo, é imposto que o corpo da mulher deve expressar feminilidade, que consiste em um corpo magro, sem pelos, com cabelos longos, que use vestidos e saias, e apresente comportamentos ditos femininos, como falar baixo e pouco, sentar de pernas cruzadas e não expressar seus desejos e vontades, sendo que essas devem ser guiadas por homens, seja seu pai, marido ou irmão.

Portanto, desobedecer a esses padrões e expressar a lesbianidade em seu corpo consiste em uma estratégia de re-existência ao patriarcado e ao machismo, criando uma nova forma de existir a partir da performatividade de gênero. Nesse sentido que Zuleide Silva (2017, p. 65) afirma que:

Mas, vivenciando o trânsito entre o armário, o mundo das entendidas e o mundo heterossexual, percebi, então, que entre entendidas masculinizadas e entendidas femininas há um arco-íris de possibilidades de ser e viver lésbica e que todas elas, de alguma forma, negam o papel de fêmea disponível para os machos. Logo desejei imprimir um jeito próprio de ser e viver entendida e passei a rejeitar alguns elementos da feminilidade. Marcando meu corpo para expressar minha indisponibilidade para os homens, cortei os cabelos estilo “Joãozinho”, mudei meu guarda-roupa. As saias e vestidos foram substituídas por calças jeans; as camisetas, por camisas polo; os óculos redondinhos, tipo Janes Joplin, por ray-ban, as sandálias de couro, por tênis all star, botas e botinas. Ao me negar a performar feminilidade, criei meu jeito “bofinho” de ser entendida, um ser ligeiramente andrógino.

Sheila Jeffreys (1996, on line) afirma que o rompimento com a feminilidade hegemônica é uma estratégia de liberdade lésbica:

As lésbicas em discotecas feministas nos anos 70 e começo dos anos 80 não pareciam muito diferentes das lésbicas de discotecas tradicionais, camisa, camiseta e jeans predominavam, cabelo curto. A estratégia política de parecer como lésbicas é mais do que apenas um desejo pessoal de estar aquecida, confortável e na posse de liberdade de ação, muito útil em um mundo onde homens atacam mulheres. Esta é uma estratégia importante para a criação da liberdade lésbica.

Sendo assim, uma lésbica que desobedece a feminilidade hegemônica torna visível aquilo que é invisível, que tentam apagar e exterminar: as lesbianidades. Existe um incômodo da sociedade patriarcal e machista acerca da visibilização daquilo que é considerado um desvio social, uma perversidade e doença, tanto que é comum frases como “tudo bem ser lésbica, só não precisa mostrar”, sendo também uma forma de silenciamento das lesbianidades.

Nesse sentido, Dedê Fatumma (2023, p.53) aponta que a desobediência a feminilidade hegemônica é uma invocação a descolonização do gênero:

O amor entre mulheres infringe as normas de gênero no que tange às relações cisteherossexuais hegemônicas, mas também segue pela via do amor, do prazer e da resistência que invocamos a descolonização do gênero. Essa descolonização está ritmada com a desobediência política das nossas corporalidades. A construção de identidades políticas é fundamental por expressar no corpo a pujança contra um projeto sexual instituído no conservadorismo, cheio de poeira e abafado. Portanto, essa indisciplina fortalece as nossas identidades e linguagens inscritas no corpo, que é político, estético, afirmativo e o que quiser ser.

Géssica inscreve a lesbianidade em seu corpo, sendo essa também uma estratégia de fortalecimento daquilo que ela é. A jovem nega a tentativa de sucumbição imposta ao seu corpo pelo patriarcado, como Elza Soares canta em sua música Libertação com BaianaSystem e Virgínia Rodrigues “Eu não vou sucumbir (...) Avisa na hora que tremer o chão, amiga, é agora, segura a minha mão (...) é libertação”.

Nesse sentido, Dedê Fatumma (2023) traz o conceito de corpo-quilombo-sapatão, que consiste em uma concepção de infrapolítica que se expressa por meio de mulheres que fazem revolução por meio de seus corpos para afirmar sua liberdade, sendo também uma expressão de resistência. A autora afirma que o corpo-quilombo-sapatão é uma ameaça ao patriarcado racista, uma vez que desobedece às normas de gênero, ordem baseada na cisheterossexualidade.

É desse modo que o corpo-quilombo-sapatão de Géssica, expressando toda a sua lesbianidade, se nega a sucumbir a feminilidade hegemônica e ao apagamento da lesbianidade, saindo da margem em direção ao centro e rompendo com as relações que a oprimem (DEDÊ FATUMMA, 2023). Esse corpo re-existe ao desobedecer o silenciamento e invisibilização imposto ao seu ser.

5.4 A educação como estratégia de resistência às lesbofobias

As jovens identificam os estudos como uma estratégia de resistência, como veremos a seguir, iniciando por Beth:

Também resisto me apropriando das pautas. Me dando oportunidade de estudar isso e colocar isso no meu trabalho. Se eu tivesse trabalhando em um escritório, não teria como (BETH, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Beth aponta que seu caminho de resistência perpassa por conhecer suas pautas, no caso as questões de gênero, sexualidade, raça, classe e território, para se conhecer melhor e utilizá-las em seu trabalho. Safo, por sua vez aponta que:

A gente (ela e Beth) trabalha juntas, então a gente estuda muito sobre questões sociais, é importante. A gente fala muito que no nosso negócio, a gente precisa muito colocar quem a gente é, falar do que a gente defende. Por eu me aprofundar nas questões sociais, quando tenho um momento de fala, sempre busco conscientizar as pessoas. Às vezes, quando tô fazendo curso aqui no cuca e escuto um termo racista, eu busco conscientizar as pessoas quando tenho oportunidade, porque também não vou conscientizar quem não quer. Gosto muito de estudar coisas de psicologia e de humanas. Gosto de estudar comunicação não violenta e aplicar. Eu acho que essa é a forma de eu lidar com isso, aprender muito e na oportunidade que eu tenho, busco falar sobre isso. Adoro o livro da Bell hooks de feminismo é para todos, pois permite uma leitura que todo mundo entenda (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

A jovem resiste ao estudar para agir transformando outras pessoas a partir da produção de consciência crítica. Bell Hooks (2017), em seu livro *“Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade”*, afirma que a educação é uma forma de resistência, de atos políticos contra-hegemônicos, quando é “revolucionária e profundamente anticolonial” (BELL HOOKS, 2017, p. 11). Nesse sentido, a autora propõe que para a educação ser libertadora precisa estar aliançada ao combate ao racismo, sexismo e classismo, pois são sistemas que reforçam a dominação e a exploração. É acerca dessa educação libertadora que Safo se refere, aquela que irá libertar das formas de opressão.

Géssica, por sua vez, afirma que:

Como as pessoas do meu convívio, as pessoas que eu convivo na minha comunidade, estão bem distantes da universidade, eu tento conversar com elas, trazer outras percepções, sem ser aquela de quem se relaciona com pessoas do mesmo sexo vai pro inferno ou que Deus não gosta. A forma de resistir fora do âmbito acadêmico é assim. Na academia a gente conversa com várias pessoas. Na academia eu tento resistir com meus estudos. Meu foco mesmo é na raça, esse lance sobre nossa comunidade lésbica eu não sou muito chegada. Até porque não se fala não. Tu sabe que no universo acadêmico a gente vê autor que não é nem daqui, é do passado. Os professores não trazem. Uma única professora que trouxe os temas que não são falados, era uma professora substituta que trouxe o tema gordofobia e eu me interessei muito. Professor não perde tempo pra ver coisa atual não. Eles trazem autores do passado, que também são importantes, mas que tem que estudar também a atualidade. Se não partir do aluno pra falar daquele tema, não teria. Mas de lesbianismo não é um tema que é falado (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica apresenta como uma de suas formas de resistência o fazer ressoar as discussões acadêmicas, popularizando-as e polonizando-as. A jovem resiste com os estudos dentro e fora da academia. É nesse sentido que Bell Hooks (2017) aponta a importância das mulheres negras teorizarem dentro e fora da academia, subvertendo o racismo epistêmico presente neste espaço, podendo assim superar a barreira do pensamento hegemônico e mostrar o potencial transformador das palavras e transformar a realidade. Desse modo, para resistir a partir da

transformação de sua comunidade, Géssica precisa se utilizar do poder transformador das palavras e do conhecimento.

Géssica faz ainda apontamentos de que na acadêmica há reproduções de conhecimentos colonizados. Bell Hooks (2017) aponta a importância da perspectiva decolonial para uma educação libertadora. A autora afirma que o conhecimento é um sistema de poder que garante privilégio apenas a um grupo de pensadores – homens cis, brancos, ricos e europeus. Ao “passadão” referido por Géssica, Bell Hooks afirma que “esse apego ao passado é determinado pela crença profunda na legitimidade de tudo o que veio antes. Os professores\as que têm essa crença realmente têm dificuldade para fazer experiências e arriscar o seu corpo – a ordem social”. (2017, p. 190).

Nesse sentido, Géssica aponta que são escassos os estudos acerca de lesbianidades na universidade, o que a afasta academicamente da temática. De fato, na academia pouco se lê, estuda e fala sobre as existências lésbicas, sendo esse o motivo de eu iniciar minhas pesquisas neste campo. Isso consiste na invisibilização da existência em uma tentativa de extermínio das lésbicas, mesmo que de modo simbólico. É necessário, pois, a utilização de epistemologias lesbofeministas, que buscam visibilizar as lesbianidades e romper com as narrativas que tratam as realidades lésbicas conectadas a aspectos somente negativos, relacionados a dor, vergonha e culpa, sendo essa, juntamente com a escassez de registros acerca das existências lésbicas, estratégias intencionais de manutenção da heterossexualidade compulsória para as mulheres (ADRIENNE RICH, 2010).

Ainda acerca de seus modos de resistência, Géssica afirma:

Quero relacionar gordofobia com raça, uma mulher preta e gorda sofre bem mais que uma mulher branca e gorda. (GÉSSICA, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Géssica também resiste interseccionalizando as pautas. Logo, sua resistência parte da compreensão de que não há re-existência sem a intersecção de mercados sociais, sendo necessário partir dessa encruzilhada para lutar por uma sociedade igualitária.

Em relação a mim, do mesmo modo que as jovens, encontrei minha resistência a partir da educação libertadora. Estudar sobre lesbianidade a partir da epistemologia lesbofeminista permitiu pensar minha lesbianidade a partir de outra perspectiva, desnaturalizando a cisheteronormatividade e coletivizando minhas experiências. Meus estudos trouxeram fortes impactos na minha vida pessoal. Algumas leituras e escritas me permitiram ter *insights* acerca de algumas experiências pessoais, o que trouxe dor - quando percebi que determinadas vivências eram consequências de lesbofobias -, mas também alívio. Sobretudo no mestrado, percebi que não estou sozinha nas minhas experiências, tanto ao escutar as participantes da pesquisa, quanto ao ler escritos de lésbicas escritoras.

Foi também a partir dos estudos que passei a compreender o poder da escrita. Grada Kilomba (2019) afirma que escrever é um ato político, sendo possível escrever sua própria história e realidade. Escrever é, pois, para mim um ato de resistência, objetivando trazer a perspectiva lésbica para a ciência, escrevendo sobre lesbianidade a partir das minhas experiências e das experiências das jovens com quem pesquiso com. Escrever sobre as experiências lésbicas é trazer para o centro quem sempre foi colocada à margem da ciência. Eu busco com minha escrita, sobretudo nesta pesquisa, re-existir, pois precisei construir uma nova

forma de existência enquanto lésbica pesquisadora para lesbianizar a ciência (ZULEIDE SILVA, 2016).

Desse modo, a educação libertadora permite a desnaturalização de violências engessadas na nossa sociedade, como o machismo, racismo, classismo e lesbofobia, permitindo a luta ativa contra essas opressões. A educação libertadora permite a legitimação de nossas existências e a criação de novas formas de existência, sendo uma forma de re-existência contra as lesbofobias.

5.5 Erguer a voz como uma resistência a lesbofobia

Também tenho dificuldade de falar em público. O Cuca oferece isso, lugar de fala. Se eu conseguisse falar em público, poderia compartilhar esse conhecimento com outras pessoas, na linguagem da periferia (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Safo traz a fala como uma estratégia de resistência à lesbofobia, porém aponta as dificuldades de operacionalizar essa resistência. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019) afirma que o silenciamento é uma forma de subalternização da colonialidade, impedindo de falar verdades. Gayatri C. Spivak (1995), em “Pode a subalterna falar?”, afirma que a subalterna não pode falar ou recuperar a sua voz e, mesmo que tentasse de todas as formas, sua voz não seria escutada ou entendida pelos que estão no poder, sendo sempre confinada ao silêncio. Spivak (1995) refere-se às dificuldades em falar em um regime colonial e racista, aqui acrescento também o machismo e a lesbofobia.

Grada Kilomba (2019, p. 48) contrapõe essa impossibilidade da fala de Spivak, afirmando que “sustenta a ideia de que o sujeito negro não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais”. A autora aponta as pessoas negras -

aqui incluo as lésbicas e pessoas da periferia - tem falado, mas, devido ao sistema racista, suas vozes têm sido desqualificadas. Portanto, essa dificuldade de Safo falar pode estar relacionada a essa desvalorização da fala da lésbica e periférica.

Grada Kilomba (2019) afirma que a fala do colonizado traz verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas como segredos forçando o colonizador a lidar com os desconfortos do que foi falado. Logo, a fala de uma lésbica periférica traz inúmeros incômodos, pois diz sobre experiências que historicamente há esforços para que sejam apagadas e exterminadas.

Apesar da dificuldade, Safo utilizou a fala para re-existir na situação em que foi expulsa da casa de sua irmã e do cunhado:

Eu sempre fui muito neutra, calada e paciente. Só que nesse dia, quando ele veio com esse tom, me xingando e querendo xingar a Beth, eu não sei o que rolou aqui dentro e comecei a falar tudo que eu tinha guardado. A pessoa que sempre ficava calada diante da voz de outra pessoa. Eu falei, falei, falei, chega fiquei cansada de falar para ele (SAFO, 2023, TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA).

Ao erguer a voz, Safo tornou visível sua lesbianidade, ou seja, visibilizou que é possível ser mulher e não centralizar seus desejos e prioridades no homem cis branco, mas sim em outra mulher. Falar sobre lesbianidades torna visível o que é considerado perversão de existência. É por isso que existem esforços para que essa fala não ocorra.

Portanto, a partir das narrativas das participantes é possível perceber que não existe apenas um modo de resistir às lesbofobias, uma vez que existem inúmeras formas de experienciar as lesbianidades. Porém, seja a partir do

continuum lésbico, da redistribuição das violências, da educação libertadora ou do erguer a voz, todas as jovens relataram estratégias de resistência e re-existência, apontando que onde há lesbofobia há também re-existência.

É importante destacar que a própria vivência lésbica fora dos armários já é um ato de resistência ao patriarcado e ao machismo, uma vez que constantemente as lésbicas sofrem lesbofobias em todos os ambientes que se fazem presentes, seja nas residências, nos locais públicos ou em seus territórios. Diante de todas as violências que visam sucumbir nossas existências, e de uma sociedade machista e misógina, andar de mãos dadas com outra mulher, beijar sua companheira em espaços públicos e afirmar publicamente sua orientação sexual são formas de resistência.

Por fim, gostaria de finalizar este capítulo com um escrito de Martina Davidson (2019, p.221) sobre lesbianidade, que me emocionou e de algum modo, sintetiza a discussão que fizemos aqui:

Minha lesbianidade é uma árvore sem galho, sem tronco, sem vez. Uma árvore invisível, ignorável, vista como matável. Arrancaram-lhe os galhos desde sempre. Um por um. Folha por folha. A cada lesbocídio. A cada lésbica negra assassinada que a mídia ignora, como sempre ignorou. A cada sapatão expulsa de casa. A cada agressão física. A cada cusparada no meio da rua. A cada “ah, mas é tão bonita” ou “ah, é só por que não encontrou um homem de verdade”. A cada crise de ansiedade, a cada medo do estranho que encosta os dedos dos pés nos meus calcanhares. Outro galho. Mais um. Mais outro. A cada emprego negado. A cada fetichização. A cada “cura gay”. A cada fogo amigo, a cada abandono por parte de pessoas com as quais pensei que podia contar. A cada vento forte gerado por palavras

que doem. A cada estupro corretivo. Sem folhas, sem galho, sem tronco. Mas enquanto cortavam o topo, esqueceram da raiz. E ela cresceu. Forte, infinita, capilarizada no meu coração. Raiz que se enreda com as árvores próximas a mim. Que reconhece as que vieram antes e que se prepara para tentar segurar as que virão depois. Não sou invisível. Quem quiser nos ver, só deve olhar pro chão. Mergulhar na terra marrom e molhada. Regar solo. Abraçar. Ser nutriente para crescimento rumo ao céu. Quem não quiser ser isso, que saia da frente. Por que essa floresta de árvores ninguém derruba. Somos uma floresta sapatão. Somos resistência, sempre.

6. Considerações finais

As experiências lésbicas são historicamente invisibilizadas, tanto no cotidiano quanto no que se refere às produções científicas. Essa invisibilização é intensificada à medida que outros marcadores sociais se interseccionam, sendo as lésbicas negras e periféricas as mais atingidas. Em 2022, I LesboCenso Nacional apontou que 78,61% participantes do censo afirmaram que já sofreram lesbofobia. Além disso, de acordo do Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 a 2017, há uma crescente taxa dessa violência no Brasil entre os referidos anos, sendo as lésbicas entre 19 e 29 anos de idade (74%), nordestinas (26%) e não-feminizadas (55%) as mais atingidas. Em relação ao Ceará, em 2020, o portal G1 realizou o levantamento dos assassinatos de pessoas LGBT's no Ceará, e assinalou que 10 (dez) lésbicas foram assassinadas, sendo a faixa etária das vítimas entre 20 (vinte) e 29 (vinte e nove) anos de idade, mas ainda estão sendo investigados se foram casos de lesbofobia (G1, 2021).

Partindo dessa realidade, esta pesquisa apresentou o seguinte problema de pesquisa: *que narrativas sobre experiências de lesbianidades são produzidas por jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza?*. Para responder a este problema, utilizei a epistemologia lesbofeminista negra, que é decolonial e utiliza a interseccionalidade como um método, o que me possibilitou pensar as especificidades das existências lésbicas, a partir, sobretudo, da perspectiva de mulheres, negras e não heterossexuais.

Nesse sentido, apresentei como objetivo geral analisar, sob um prisma interseccional, as experiências de lesbianidades de jovens lésbicas moradoras de periferias de Fortaleza, a partir de suas narrativas acerca de suas trajetórias de vida.

Este objetivo geral se desdobrou nos seguintes objetivos específicos: conhecer como marcadores de gênero, sexualidade, raça e classe se interseccionam nas trajetórias de vida de jovens lésbicas inseridas em periferias de Fortaleza; problematizar como as lesbofobias se expressam nas trajetórias de jovens lésbicas inseridas em periferias e suas intersecções com opressões raciais e de classe; e identificar que práticas de re-existência frente às lesbofobias têm sido produzidas por jovens lésbicas de periferias de Fortaleza.

A partir dos objetivos específicos foi possível a construção dos três capítulos teóricos analíticos desta pesquisa. O terceiro capítulo, intitulado *Lesbianidades a partir da perspectiva interseccional*, atravessou o primeiro objetivo específico. Nele foi evidenciado que gênero, sexualidade, raça, classe e território são marcadores que se cruzam e atuam de forma indissociável, determinando as experiências lésbicas. É apontado a heterossexualidade compulsória como uma condição comum das experiências das lésbicas, que também é atravessa pela encruzilhada dos marcadores sociais.

No referido capítulo, apresentei que a intersecção da negritude, lesbianidade, performatividade de gênero e classe materializam a “sapatão”, que são desumanizadas, sendo a elas negado o direito do privado, de ter autonomia para falar sobre sua orientação sexual e a elas direcionado o estereótipo de perigosas. Por fim, no capítulo foi apresentado que a raça é a espinha dorsal das intersecções de gênero, sexualidade, classe e território, e que a branquitude se silencia diante dos racismos, o que contribui para a manutenção de seus privilégios e para a intensificação das desigualdades sociais para as lésbicas negras.

O quarto capítulo, intitulado *Lesbofobia: punição à desobediência à cisheteronorma*, está vinculado ao segundo objetivo específico. Este capítulo

evidenciou que não há espaços seguros para as lésbicas, seja na residência familiar, em seu território ou em espaços públicos. Foi explicitado que há um controle social sobre os corpos das mulheres, sendo a lesbofobia a punição pela desobediência cisheteronorma, violência essa que é intensificada pela intersecção da raça, classe, território e performatividade de gênero. É afirmado ainda que há uma relação entre a lesbofobia e o fundamentalismo religioso, em que a religião é utilizada para justificar as violências contra lésbicas.

Além disso, o referido capítulo pontuou que o mercado de trabalho é uma expressão do capitalismo, sendo a inserção e a permanência de lésbicas, negras e periféricas no mercado de trabalho atravessadas por inúmeras formas de lesbofobias e racismos. Foi afirmado também que as violências sexuais corretivas visam corrigir as lesbianidades, constituindo formas de controle das lésbicas, as punindo por desobedecer à cisheteronorma, a partir da invasão sexual de seus corpos. Por fim, a lesbofobia foi apontada como uma expressão do necrobiopoder, uma vez que são expressões de um sistema que objetiva exterminar as lésbicas.

O quinto e último capítulo, intitulado Práticas de resistência e re-existência frente às lesbofobias produzidas pelas jovens lésbicas, esteve relacionado ao terceiro objetivo específico da pesquisa. No capítulo foi apontado que as resistências e re-existências lésbicas se dão de modo articulado, sendo inúmeras, uma vez que há muitas formas de experienciar a lesbianidade. Foi afirmado que essas re-existências podem ser coletivas a partir do *continnum lésbico*. Há ainda o apontamento da redistribuição das violências como uma forma de garantia da existência lésbica. É evidenciado ainda o corpo-quilombo-sapatão é uma forma de re-existência ao desobedecer ao silenciamento e invisibilização imposto ao seu ser.

Ainda no quinto capítulo, a educação libertadora é apontada como uma forma de re-existência lésbica, uma vez que possibilita desnaturalização de violências engessadas na nossa sociedade, como o machismo, racismo, classismo e lesbofobia, permitindo a luta ativa contra essas opressões. Por fim, erguer a voz é apontado como uma re-existência lésbica ao tornar dizível o que é considerado perversão de existência.

Cumprir destacar que esta pesquisa é de extrema importância para o campo da psicologia, sobretudo considerando o seu comprometimento ético-político, uma vez que desnaturaliza ideias negativas acerca da lesbianidade, sendo convocada a pensar sobre as lesbofobias e suas afetações na saúde mental das lésbicas, sobretudo as negras, periféricas e que não performam feminilidade hegemônica. Nesse sentido, a partir desta pesquisa pode advir estudos que se pretendam aprofundar a relação entre lesbofobias e afetações na saúde mental lésbica, lesbofobias e fundamentalismo religioso, violência policial contra lésbicas e as lesbofobias produzidas em territórios faccionados.

Cabe salientar os desafios que atravessaram a realização desta pesquisa. Iniciando pelo meu local de lésbica, branca e acadêmica, me propondo a pesquisar com lésbicas negras e moradoras de periféricas de Fortaleza. Ao longo da pesquisa, levei comigo as perguntas de reflexão que anunciei no segundo capítulo da dissertação, sobretudo as seguintes: “De que modo eu irei escrever minha pesquisa? Como possibilitar que a voz dessas pessoas seja escutada?”.

Desse modo, ao longo da pesquisa, compreendi que não poderia falar pelas participantes da pesquisa, precisando garantir o seu local de produtoras conjuntas dessa dissertação. Por isso, busquei ao máximo trazer a suas falas e análises críticas

de modo direto, bem como atravessar o texto com minhas experiências, apontando os pontos que nos aproximam e nos diferenciam.

Outra dificuldade que marcou esta dissertação foi o contato com as jovens lésbicas e periféricas, o que pode estar relacionado com o perigo que é afirmar seus marcadores sociais em uma sociedade lesbofobia. Além disso, enquanto uma lésbica, muito dos temas abordados nas entrevistas e neste texto perpassaram minhas vivências, que também foi relatado em primeira pessoa por mim.

Desse modo, para mim foi desafiador pensar, compreender e racionalizar muito das minhas experiências lésbicas, sobretudo as lesbofobias, o que afetou a minha escrita. Tive muita dificuldade para escrever o quarto capítulo, uma vez que as dores apresentadas pelas participantes, também eram compartilhadas por mim. Foi difícil acessar essas dores e trabalhar em cima dela. Logo, busquei respeitar meus limites, entendendo que essa dissertação também é sobre mim, devendo ser entendida como um processo de re-existência e não de produção de novas dores.

Apono também acerca da restituição desta pesquisa para as jovens lésbicas que construíram ela junto comigo. Meu desejo inicial era de fazer um momento presencial em que todas participariam, para que se conhecessem e a gente debatesse os principais pontos da dissertação. Entretanto, devido a indisponibilidade de tempo das jovens e de questões relacionadas aos conflitos de territórios, não foi possível a realização do momento. Portanto, pretende-se que esse momento seja realizado em formato online.

Busco que essa pesquisa faça sentido para as lésbicas que a lerão, entendendo que aqui não me propus a falar sobre todas as lesbianidades, sendo pistas de como as experiências lésbicas são atravessadas por marcadores sociais de raça, classe e território, e pelo dispositivo da performatividade de gênero. Convoco

nós lésbicas brancas para a luta antirracista, reconhecendo nossos privilégios próprios da branquitude e os abandonando, em prol da equidade.

Essa dissertação é uma mensagem: nós existimos, re-existimos e estamos aqui. Não aceitaremos voltar aos armários, ter nossa subjetividade apagada e roubada da gente. Nosso corpo não cabe ao controle do patriarcado. Nossos desejos e afetos são e permanecerão direcionados a outras mulheres. O homem cis, branco e rico não determinará nossos passos e não será o centro de nossas vidas. Não sou lésbica por odiar homens, mas por amar mulher. Por fim, finalizo esta dissertação com as palavras de resistência de Cheryl Clarke:

Nós estamos em toda parte

Nós estamos em toda parte e as pessoas brancas ainda não nos veem.

Elas nos empurram das calçadas.

Nos tratam por homens.

Esperam que lhes cedamos nosso lugar no ônibus.

Nos desafiam com suas faces.

Têm medo de nós em grupos.

Daí o brutal mano a mano.

Como num roteiro de telejornal, toda transação frustra raiva.

De mãos dadas comigo você alerta não deixá-los meter-se entre nós

não deixá-los meter-se entre nós na rua.

Somos atacadas por homens loucos de guerra gravando seus tiros em

fita cassete estéreo.

Nós estamos em toda parte

Referências

Akotirene, C. (2018). *O que é interseccionalidade?*. Coleção Feminismo Plurais de Belo Horizonte.

Achinte, A. A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir* (Vol.1). Abya Yala.

Albán Achinte, A. (2017). Prácticas creativas de re-existencia. *Más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Alfarache, A.A. La construcción cultural de la lesbofobia: una aproximación desde la antropología. In: MUÑOZ RUBIO, Julio (Coord.). *Laberinto de la ignorancia*. Mexico: UNAM, 2010.

Almeida, G. E. S. D. (2005). Da invisibilidade à vulnerabilidade: percursos do "corpo lésbico" na cena brasileira face à possibilidade de infecção por DST e Aids. [Tese de Doutorado, Saúde Coletiva, Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. <https://www.rsirius.uerj.br/blog/bdtd-atualizada>.

Alves, B. E. D. R., & Fernandes, F. B. M. (2021). *Pensamento Lésbico Contemporâneo: decolonialidade, memória, família, educação, política e artes*. Tribo da Ilha.

Anzaldúa, G., & Moraga, C. (1981). *This bridge called my back. Writings of Radical Women of*. Berkeley.

Arendt, H. (2005). *A crise na cultura: sua importância social e política. Entre o passado e o futuro*. Editora Perspectiva.

- Arens, E., & Teixeira, C. M. (2011). *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. Paulus.
- ARRUDA, A.S. (2021). *O peso e a mídia: as faces da gordofobia*. Alameda.
- Bandeira, L. (2008). *A contribuição da crítica feminista à ciência*. Revista Estudos Feministas, 16(1), 207-228. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000100020>
- BADINTER, E. (1986). *Um é o outro. Relações entre Homens e Mulheres*. Nova Fronteira.
- Barreto, J. (2009). Existências lesbianas: por um aporte epistemológico lésbico preto. *Cadernos de Ciências Sociais Aplicadas*, 16(28).
<https://periodicos2.uesb.br/index.php/ccsa/article/view/5894>.
- Bento, B. (2018). Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação?. *Cadernos pagu*. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/MjN8GzVSCpWtxn7kypK3PVJ>.
- Bento, B. (2022). Gênero: uma categoria útil de análise?. *Revista de História Comparada*, 16(1), 15–50.
<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/48966>
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Brandão, A. M. (2010). Da sodomita à lésbica: o gênero nas representações do homo-erotismo feminino. *Análise social*, 307-327.
- Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Sistema de Informação de Agravos de Notificação. Disponível em:
<https://www.saude.gov.br/vigilancia-emsaudef/vigilancia-de-violencias-e-acidentes-viva/vigilancia-de-violencias/viva-sinan>
- Bueno, S., & Lima, R. S. (2019). Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019. São Paulo: FBSP.

Busin, V. M. (2008). Homossexualidade, religião e gênero: a influência do catolicismo na construção da auto-imagem de gays e lésbicas. [Dissertação de mestrado, Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo] Repositório Institucional da Universidade Católica de São Paulo. <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/2086/1/Valeria%20Melki%20Busin.pdf>

Butler, J (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (Vol. 68). Universitat de València.

Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219–260. <https://doi.org/10.1590/s0104-8333200300020001>

Butler, J. (2011). Vida precária. *Contemporânea - Revista de Sociologia Da UFSCar*, 1(1), 13–13.

<https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3>

Butler, J. (2016). 'Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse'. In *Space, gender, knowledge: Feminist readings* (pp. 247-261). Routledge.

Butler, J. (2021). *A força da não violência: um vínculo ético-político*. Boitempo Editorial.

Butler, J. (2020). *Corpos Que Importam: os limites discursivos do "sexo"*. Crocodilo.

Castro, A. M. A., & Eggert, E. (2012). Alguns apontamentos sobre a epistemologia feminista. *Revista Sociais e Humanas*, 25(2), 231-238.

Butler, J., & Spivak, G. (2018). Quem canta o Estado-nação? língua, política, pertencimento. *Transl. Vanderlei Zacchi and Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília.*

Cardoso, C. P. (2012). Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. Repositório Institucional da UFBA. <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/7297>

Carneiro, S. (2003). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, 49, 49-58.*

Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados, 17(49), 117–133.* <https://doi.org/10.1590/s0103-40142003000300008>

Carneiro, A. S., & Fischmann, R. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.

Cavalcante, R. M. B. (2011). *Vidas breves: investigação acerca dos assassinatos de adolescentes em Fortaleza.* [Dissertação de mestrado, Programa de Políticas Públicas e Sociedade do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Estadual do Ceará]. Repositório Institucional da Universidade Estadual do Ceará.

Clarke, C. (1990) “Lesbianism: An Act of Resistance”. In: GROSS, Larry; WOODS, James D. *The Columbia Reader on Lesbians and Gay Men in Media, Society, and Politics* New York: Columbia University Press,. p. 134-137.

Collins, P. H. (2017). *Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória.* Parágrafo, 5(1), 6–17. <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559/506>

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas, 21(1), 241–282.* <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2013000100014>

Costa, A. F. D. (2021). *Escrevivências coletivas: práticas de re-existências e trajetórias de vida de jovens negros (as) em periferias de Fortaleza*. [Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Ceará.

<http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/62077>

Crenshaw, K. (2002). Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero”. *Estudos Feministas*, 10(1), 171–188.

Daniel, B. (2015). *Le droit des sexualités*. Paris, PUF.

Davis, A. (1981). Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves. *The Black Scholar*, 12(6), 2–15.

<https://doi.org/10.1080/00064246.1981.11414214>

Davidson, M. (2019). Necropolítica Lesbocida: uma análise sobre o necrobiopoder, soberania e violências contra lésbicas no contexto bolsonarista. *Ítaca*, (34), 205-224.

Castro, R. D. de, & Mayorga, C. (2019). Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas E Práticas Psicossociais*, 14(3), 1–18.

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082019000300011

de Souza Marcelino, S. R. (2016). Entre o racismo e a lesbofobia: relatos de ativistas negras lésbicas do Rio de Janeiro. *Revista Gênero*, 16(2).

Dieter, C. T. (2012). As raízes históricas da homossexualidade, os avanços no campo jurídico e o prisma constitucional. *IBDFAM [Internet]*.

Dimenstein, M., Belarmino, V. H., Martins, M. E., Dantas, C., Macedo, J. P. S., Leite, J. F., & Alves Filho, A. (2020). Desigualdades, racismos e saúde mental em uma comunidade quilombola rural. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 12(1),

205. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v12i1.8303>

Diniz, R. P. (2013). *As representações léxico-semânticas das lesbianidades no cordel*. [Tese de Mestrado em Literatura e Inter-culturalidade, Universidade Estadual da Paraíba]. Repositório Institucional da Universidade Estadual da Paraíba.

Donzelot, J. (1986). Les mésaventures de la théorie: À propos de Surveiller et punir de Michel Foucault. *Le debat*, (4), 52-62.

Pereira, L., & Santos. (n.d.). *Os temas homofobia e homossexualidade no processo de formação e prática docente*. XV Seminário Internacional de Educação. Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul, Brasil.

<https://www.feevale.br/Comum/midias/ec7a7dd5-6b57-4d9c-a248-45534f2592e3/Os%20temas%20homofobia%20e%20homossexualidade%20no%20processo%20de%20forma%C3%A7%C3%A3o%20e%20pr%C3%A1tica%20docente%20.pdf>

Duarte, F (2007). Planejamento Urbano. IBPEX.

Evaristo, C. (2016). *Olhos d'água*. Pallas Editora.

Fanon, F. (1961). *Os condenados da terra*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.

Fatumma, D. (2023). *Lesbianidade*. Feminismos Plurais. Jandaíra; 1ª edição

Fernandes, M., Soler, L. D., & Leite, M. C. B. P. (2018). Saúde das mulheres lésbicas e atenção à saúde: nem integralidade, nem equidade diante das invisibilidades. *BIS. Boletim do Instituto de Saúde*, 19(2), 37-46.

Foucault, M. (2005). Diskursuse kord. *Collège de France'i inauguratsiooniloeng*. Collège de France.

Freire, P. (1987). A alfabetização como elemento de formação da cidadania. *Obra de Paulo Freire; Série Eventos*.

Foucault, M. (1988). História da sexualidade I: a vontade de saber. In *História da sexualidade I: a vontade de saber* (pp. 152-152). Graal.

Freitag, R. M. K. (2018). Amostras sociolinguísticas: probabilísticas ou por conveniência?. *Revista de estudos da linguagem*, 26(2), 667-686.

Goikoetxea, I. G., & Fernández, N. G. (2014). Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista. *Otras formas de (re)conocer*, 97.

Groz, E. (2006). *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*". Routledge

Guattari, F. & Rolnik, S. (1996). *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. 4a ed. Vozes

Gerstenberger, E. S., & Schoenborn, U. (Eds.). (1999). *Hermeneutik-sozialgeschichtlich: Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein) amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten* (Vol. 1). LIT Verlag Münster.

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.

Guimarães, A., & Vieira, N. (2011). *O sexo implícito: A invisibilidade lésbica na mídia e na academia*. Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. Direito, Relações Etnorraciais, Educação, Trabalho, Reprodução, Diversidade Sexual, Comunicação e Cultura, 1–15.

Guimarães, M. D., & de Oliveira Alves, L. R. (2021). Tudo foi a gente indo atrás: histórias e memórias de uma moradora indígena sobre o Jangurussu. *Ensino em Perspectivas*, 2(4), 1-12.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, (5), 7-41.

Harding, S. (1993). A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Revista Estudos Feministas*. vol. 01, n. 01, pp. 07-32. ISSN 1806-9584.

Harding, S. (1998). *Is science multicultural?: Postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Indiana University Press.

Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. (No Title).

Hooks, B. (2017). *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*. 2ª edição. WMF Martins.

Hooks, B. (2020). *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. Elefante.

Ipea - Atlas da Violencia v.2.7 - Atlas da Violência 2019. (n.d.). [Www.ipea.gov.br](http://www.ipea.gov.br).
<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>

Junges, M. (2019). *As articulações da cisheteronorma na privação de liberdade de meninas infratoras*. [Dissertação de mestrado, da Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Kergoat, D. (2010). Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos - CEBRAP*, (86), 93–103. <https://doi.org/10.1590/s0101-33002010000100005>.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação*. Cobogó.

Kumpera, J. A. M. (2019). Lesbianidade e branquitude. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 2(8).

Jeffreys, S. (1996). *La herejía lesbiana: una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana* (Vol. 30). Universitat de València.

Lacoste, J. Y. (2004). *Dicionário crítico de teologia*. Paulinas.

LEONEL, V. e BONASSI, F. (2001) *Grrrls: garotas iradas*. Edições GLS.

Lima, F. (2018). Raça, Interseccionalidade e Violência: corpos e processos de subjetivação em mulheres negras e lésbicas. *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 4(2), 66–82. <https://doi.org/10.9771/cgd.v4i2.26646>

Lima, V. B. C. D. (2016). *Mentir pra si mesmo é sempre a pior mentira: a heteronormatividade na narrativa da trajetória escolar de mulheres lésbicas e bissexuais*. [Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
<https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/10704>

Lopes, M. M. (1998). “Aventureiras” nas ciências: refletindo sobre gênero e história das ciências naturais no Brasil. *cadernos pagu*, (10), 345-368.

Lorde. A. *Uses of the Erotic: The Erotic as Power*. (n.d.).

https://www.centraleurasia.org/wp-content/uploads/2023/02/audre_lorde_cool-beans.pdf

Lugones, M. (2008). Colonialidade e gênero. *Tabula rasa*, (9), 73-102.

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 935–952. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000300013>

- Lugones, M. G. (2018). ¿ Matronato? Gestiones maternas de protección estatal. *Cadernos Pagu*.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural studies*, 21(2-3), 240-270.
- Marinho, C. H. (2017). JUVENTUDES: trajetórias, experiência e reconhecimento em tempos de crise da sociedade do Capital. *Revista De Políticas Públicas*, 20, 295–304. <https://doi.org/10.18764/2178-2865.v20nEp295-304>
- Mbembe, A. (2017). *A crítica da razão negra*. Antígona.
- Mbembe, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1 Edições, 2018.
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: conceptual issues and research evidence. *Psychological bulletin*, 129(5), 674.
- Medeiros, C.N.D., Souza, M.J.N.D. (2015). Mapeamento dos sistemas ambientais do município de Caucaia (CE) utilizando sistema de informação geográfica: subsídios para o planejamento territorial. *Revista Brasileira de Geografia Física*, 8(01), 025-040.
- Mignolo, W. D. (2007). 'Epistemic Disobedience': the de-colonial option and the meaning of identity in politics. *Gragoatá*, 12(22).
- Miguel, L. F. (2012). Aborto e democracia. *Revista Estudos Feministas*, 20, 657–672. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000300004>
- Miskolci, R. (2003). Reflexões sobre normalidade e desvio social. *Estudos de Sociologia*.

Mizael, T. M., Barroso, S. C. V., & Hunziker, M. H. L. (2021). Solidão da Mulher Negra: ua revisão da literatura. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisador s Negrs - ABPN*, 212–239. <https://doi.org/10.31418/2177-2770.2021.v13.n.38.p212-239>

Moraes, M. (2010). PesquisarCOM, Política Ontológica e deficiência visual. In M. Moraes & V. Kastrup (org.). *O Exercício de ver e não ver* (pp. 26-51). Rio de Janeiro: *Editora Nau*.

Moraga, C., Hernández del Castillo, A., & Alarcón, N. (1988). *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (No Title).

Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. Editora Cobogó.

Mott, L. R. B. (1987). O lesbianismo no Brasil. Mercado Aberto. Nascimento, L. C. P. (2020). Eu não vou morrer: solidão, autocuidado e resistência de uma travesti negra e gorda para além da pandemia. *Revista Inter-Legere*, 3(28), c21581-c21581.

Nascimento, M.L. Coimbra, C. (2015). Transvalorando os conceitos de juventude e direitos humanos. *Juventude, marginalidade social e direitos humanos—da Psicologia às políticas públicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

NOGUEIRA, C. (2017). *Interseccionalidade e psicologia feminista*. Editora Devires. 2017.

Nunes, L. F. (2020). *Quando eu vi, tava envolvida: atravessamentos da violência urbana nas trajetórias de adolescentes privadas de liberdade*. [Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Ceará. <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/54459>

Oliveira, L. F. (2017). *Quem tem medo de sapatão? Resistência lésbica à Ditadura Militar (1964-1985)*. *Revista Periódicus*, 1(7), 06. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i7.21694>

Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Feminist Discourses*. University of Minnesota Press.

Peres, M. C. C., Soares, S. F., Dias, M. C (2018). *Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017*. Autoral.

Preciado, B. (2011). Multidões queer: notas para uma política dos “anormais.” *Revista Estudos Feministas*, 19(1), 11–20.

<https://doi.org/10.1590/s0104-026x2011000100002>

Quijano, A. (1992). Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estudos Avançados*, 6, 73-80.

Rago, M. (n.d.). *Epistemologia Feminista, gênero e História*.

https://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf

Ribeiro, D. (2016). Feminismo Negro para um novo marco civilizatório. *Sur*, 13(24). <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/9-sur-24-por-djamila-ribeiro.pdf>.

Rich, A. (1986). Split at the root: An essay on Jewish identity. *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, 100-123.

Ribeiro, D. (2013). Para além da biologia: Beauvoir e a refutação do sexismo biológico. *Sapere Aude*, 4(7), 506-509.

Rich, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 4(05), 18–44.

Ripper, B. D. D. (2019). *A influência da pornografia na sexualidade de mulheres lésbicas e bissexuais*. [Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação em Comunicação-Habilitação em Radialismo-Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Rocha, V. L. B. (2021). *Narrativas lésbicas: vivências e sobrevivências constituintes de si*. [Tese de doutorado do Programa de pós-graduação da Universidade Federal Fluminense]. Repositório Institucional da Universidade Federal Fluminense.
<https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/23918/Tese%20Vanessa%20Blaudt%20dezembro%20final.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Sagot, Montserrat. (2013). El femicidio como necropolítica em Centroamérica. In: labrys, *Estudos feministas*.
- Santos, L. (2017). Gênero e educação: jovens mulheres entre a violência e a prevenção. Encontro estadual de história, Associação Nacional de Historia.
http://www.encontro2018.bahia.anpuh.org/resources/anais/8/1537715996_ARQUIVO_TrabalhoANPUHBALucianesetembro.pdf.
- Santos, N. C. R. D. (2021). Lesbofobia familiar: relatos e resistências. [Tese de doutorado do Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social da Universidade Federal Fluminense]. Repositório institucional da Universidade Federal Fluminense.
- Santos, V. M. D. (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade*, 30.
- Sardenberg, C. (2015). Caleidoscópios de gênero: gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 20(2), 56. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n2p56>
- Saunders, T. L. (2017). Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. *Revista periódicus*, 1(7), 102-116.
- Schucman, L. V. (2012). *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. [Tese de doutorado do Programa de pós-graduação de psicologia da Universidade de São Paulo]. Repositório institucional da Universidade de São Paulo.

- Schucman, L. V. (2014). Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 83–94. <https://doi.org/10.1590/s0102-71822014000100010>
- Schulman, S. (2010). Homofobia familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, 4(05).
- Scott, J. W. (1995). Academic Freedom as an Ethical Practice. *Academe*, 81(4), 44-48.
- Silva, E. P. D. Q., Ribeiro, P. R. C., Vilaça, T., & Brício, V. N. D. (2023). Corpo, gênero e sexualidade: Memórias, lutas e insurgências nas educações. *Editora realize*.
- Silva, L. D., do Nascimento, E. F. (2021). A exclusão de corpos dissidentes: sapatonas negras caminhoneiras e o mercado de trabalho como um desafio. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 4(15), 204-218.
- Silva, S. G. D., & França, A. N. (2020). Vidas precárias: a performatividade na constituição das violências fóbicas em gêneros e sexualidades. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, e228547.
- Silva, Z. P. d. (2016). “Sapatão não é bagunça”: estudo das organizações lésbicas da Bahia. [Tese de doutorado do Programa de Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da Universidade Federal da Bahia]. Repositório Institucional da Universidade Federal da Bahia. <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/24026>
- SOUSA, I.S. (2020). *Morte de mulheres nas dinâmicas da violência urbana em Fortaleza: Diálogos com Mulheres-Integrantes de Movimentos Feministas e de Organizações da Sociedade Civil*. [Dissertação de mestrado do Programa de Pós-graduação de Psicologia da Universidade Federal do Ceará]. Repositório Institucional da Universidade Federal do Ceará.

Souza, L. S. D. (2021). Sobre o feminismo decolonial. *Revista Estudos Feministas*.
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/72726>

Spivak, G. C. (2010). *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Stolcke, V. (1991). Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*.

Strings, S. (2019). Fearing the black body: The racial origins of fat phobia. In *Fearing the Black Body*. New York University Press.

Tedesco, S. (2015). A Ética da pesquisa e a perspectiva da cartografia: algumas considerações/The ethics of research and the cartographic perspective: some considerations. *Revista Polis e Psique*, 5(2), 32-47.

Toledo, L. G., & Teixeira Filho, F. S. (2013). Homofobia familiar: abrindo o armário 'entre quatro paredes'. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 65(3), 376-391.

Torres, I. L. D. S., & Jesus, L. A. M. d. (2017). Uma análise interseccional da morte: Luana Barbosa e a insubordinação às estruturas. *Revista Periódicus*, 1(7), 134. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i7.21819>

Vezzosi, J. Í. P., Ramos, M. D. M., Segundo, D. S. D. A., & Costa, A. B. (2020). Crenças e atitudes corretivas de profissionais de psicologia sobre a homossexualidade. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39.

Vieira, H., & Favero, S. (2015). Toda cisgeneridade é a mesma? Subalternidade nas experiências normativas. *Portal Geledés*.

Wolf, N., & Reynoso, C. (1992). El mito de la belleza. *Debate feminista*, 5, 209-219.

Zanella, A. V., Levitan, D., de Almeida, G. B., & Furtado, J. R. (2012). Sobre reXistências. *Revista psicologia política*, 12(24), 247-262.

Apêndice

Apêndice A

- Nome:
- Idade:
- Qual sua identidade de gênero?
- Como você se autodeclara em relação a cor? Branca, parda, preta ou amarela.
- Nível de escolaridade:
- Qual bairro você mora atualmente?
- Em qual bairro você cresceu?
- Com quem você morava anteriormente?
- Com quem você mora atualmente?
- Qual era sua renda familiar anteriormente? Qual é hoje?
- Você e sua família são de alguma religião?

Objetivo Específico: 1) Conhecer como marcadores de gênero, raça e classe se interseccionam nas narrativas de trajetórias de vida de jovens lésbicas inseridas em periferias de Fortaleza;

Perguntas:

- Como foi seu processo de se entender como lésbica? (Buscar entender como ela vive sua lesbianidade no geral, quem da família tem conhecimento acerca de sua orientação sexual, se a respeitam, se já teve relacionamentos amorosos...)
- Como é ser uma menina lésbica preta/parda/branca moradora de periferia?

- Você acha que há diferença na sua vivência para uma menina lésbica preta/branca/parda moradora de periferia? (aqui também irei incluir questões de classe, dependendo da condição de cada uma) E para uma menina que não é da periferia? Quais são essas diferenças? Como você percebe essas diferenças?

Objetivo Específico: 2) Problematizar como a lesbofobia se expressa nas trajetórias de jovens lésbicas inseridas em periferias e suas intersecções com opressões raciais e de classe;

Perguntas:

- Você já sofreu alguma violência por ser lésbica? Como foi?
- Você acha que essa violência foi intensificada pela sua raça, classe e/ou território? Você acha que uma menina lésbica de outra raça ou condição social/que não mora em periferia sofreria essa violência? De que forma?
- Você acha que uma menina lésbica que não performa feminilidade sofre mais violência? Por que?
- Você já sofreu violência no território/bairro que você mora? Como foi?
- Você se sente segura no seu território/bairro para viver sua lesbianidade?

Objetivo Específico: 3) Identificar que práticas de re-existência frente às lesbofobias têm sido produzidas por jovens lésbicas

Perguntas:

- Como você enfrenta/lida com as violências que sofre por ser lésbica?
- Como é sua relação com o território em que vive?

