

“A MAIOR ESTRATÉGIA DE MILITÂNCIA E DE ATIVISMO QUE EU VEJO HOJE É O ENCONTRO”: A SAPATONICE COMO ESTRATÉGIA DE RE-EXISTÊNCIA DE MULHERES LÉSBICAS E NEGRAS DE MOVIMENTOS SOCIAIS

Larissa Ferreira Nunes¹

Carla Jéssica de Araújo Gomes²

Lívia Lima Gurgel³

João Paulo Pereira Barros⁴

Resumo:

O presente artigo objetiva refletir, a partir das narrativas de mulheres lésbicas negras e integrantes de movimentos sociais, sobre a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade em suas trajetórias de vida. Teoricamente, o estudo se ancora na Psicologia Social em diálogo com teóricas feministas. Metodologicamente, está alinhado a uma perspectiva qualitativa de pesquisa, possuindo como estratégia metodológica a realização de entrevistas autobiográficas como ferramenta de construção oral e de produção narrativa de memória das trajetórias das colaboradoras da pesquisa. Os resultados e discussão foram divididos em dois tópicos: 1) Tornar-se negra e tornar-se lésbica; 2) Devir sapatão e a construção de redes de solidariedade. Conclui-se ser fundamental o olhar interseccional para compreender de forma ampla os modos de subjetivação, as vivências e as formas de enfrentamentos à lesbofobia cotidiana.

Palavras-chave: lesbianidades; sapatonices; mulheres negras; feminismos; interseccionalidade.

“THE GREATEST STRATEGY OF MILITANCY AND ACTIVISM THAT I SEE TODAY IS THE ENCOUNTER”: SHOEMAKING AS A STRATEGY FOR THE RE-EXISTENCE OF LESBIAN AND BLACK WOMEN IN SOCIAL MOVEMENTS

Abstract:

This article aims to reflect, based on the narratives of black lesbian women and members of social movements, the intersection between race, class, gender and sexuality in their life trajectories. Theoretically, the study is anchored in Social Psychology in dialogue with feminist theorists. Methodologically, it is aligned with a qualitative research perspective, with the methodological strategy of conducting autobiographical interviews as a tool for oral construction and narrative production of memories of the research collaborators' trajectories. The results and discussion were divided into two topics: 1) Becoming black and becoming a lesbian; 2) Becoming a dyke and the construction of solidarity networks. It is concluded that an intersectional perspective is essential

¹ Psicóloga (CRP-11/11881). Mestra e Doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Especialista em Saúde Mental pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo de Pesquisas e Intervenções sobre Violência, Exclusão Social e Subjetivação - VIESES/UFC. E-mail: larissafnpsico@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5384-0896>

² Psicóloga (CRP-11/21124). Mestra e doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Docente do Centro Universitário Christus - UNICHRISTUS. Membro do VIESES/UFC. E-mail: carlajessicagomes@alu.ufc.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6979-2646>

³ Psicóloga, Mestra em Psicologia Social pela UERJ. Doutoranda em Psicologia na Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do VIESES/UFC. Email: livialgurgel@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2095-2415>

⁴ Psicólogo. Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Mestre em Psicologia pela UFC. Especialista em Saúde Mental pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Docente do curso de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFC. Coordenador do VIESES/UFC. E-mail: joaopaulobarros07@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7680-576X>

to broadly understand the modes of subjectivation, experiences and ways of confronting everyday lesbophobia.

Keywords: lesbianities; shoes; black women; feminisms; intersectionality.

Introdução

Este artigo tem por objetivo refletir, a partir das narrativas de mulheres lésbicas negras de movimentos sociais, a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade em suas trajetórias de vida. Trata-se do desdobramento de uma pesquisa de doutorado que buscou analisar práticas de re-existência à lesbofobia nas trajetórias de lésbicas no Ceará. Desse modo, nesse recorte, as colaboradoras da pesquisa residem no Ceará, sendo integrantes de movimentos sociais que pautam as questões de gênero e sexualidade no cenário político e cultural da cidade.

Para fins de compreensão, destacamos aqui uma breve explanação e articulação de nosso olhar acerca da raça, sexualidade, lesbianidades e do *encontro* enquanto formador político e afetivo. Historicamente, a raça foi tomada como pano de fundo para justificar desigualdades e hierarquizar sujeitos, portanto, é uma construção social que estrutura a sociedade (ALMEIDA, 2019). No século XIX, a burguesia europeia e os teóricos do racismo científico, como, no Brasil, o eugenista Nina Rodrigues; empregaram uma perspectiva enviesada de ciência para legitimar a superioridade europeia e a inferioridade de populações não brancas, promovendo políticas de imigração de europeus para o branqueamento da população e, mais adiante, práticas de esterilização (GÓES, 2015).

Gilberto Freyre, ao tratar a raça como um pilar cultural no Brasil, introduziu a ideia de uma suposta "democracia racial", que, mais tarde, foi criticada como um mito ideológico que encobre as desigualdades raciais (NASCIMENTO, 2016), dificultando o seu reconhecimento e combate. A ideia de raça, longe de ser uma categoria biológica, é uma construção ideológica que, combinada com outras formas de discriminação, molda a realidade, sobretudo das mulheres, de maneira complexa e multifacetada (SCHUCMAN, 2010; ALMEIDA, 2019).

As noções de gênero e sexualidade empregadas nesta pesquisa estão articuladas com as reflexões de Simone de Beauvoir (1967), no que diz respeito à análise da sexualidade feminina no patriarcado e a constituição social das mulheres, bem como a noção do gênero como performativo e fluido (BUTLER, 2003). Ainda, considerando que

a sexualidade é moldada por instituições sociais, e não por aspectos individuais, biológicos ou psicológicos, sendo um campo de poder e discurso (FOUCAULT, 1998), destaca-se a importância da reflexão de Lorde (2021) sobre a interseccionalidade na sexualidade lésbica.

Os estudos de gênero e sexualidade, fundamentados no feminismo, analisam criticamente as construções sociais que definem identidades de gênero e sexualidade (SCOTT, 1995). Nossa abordagem também considera que, embora o feminismo tenha desafiado conceitos tradicionais, críticas à sua face hegemônica apontam sua negligência em relação às demandas de mulheres lésbicas e negras. Ochy Curiel (2002) critica a falta de lentes interseccionais no feminismo, enquanto Espinosa-Miñoso (2022) destaca como certos feminismos perpetuam hierarquias coloniais. Lugones (2014) introduz o conceito de colonialidade de gênero, evidenciando como normas binárias perpetuam a marginalização de mulheres negras e identidades não normativas.

No Brasil, as mulheres lésbicas começaram a ganhar visibilidade nas pautas feministas na década de 1980 (SOARES, 2014), com o movimento lésbico evoluindo ao longo dos anos (LE MOS, 2015). O Censo de Mulheres Lésbicas (2018-2020) revelou que a maioria das participantes era jovem, branca e de classe média - o que demonstra as dificuldades de acesso à pesquisa, realizada online, de lésbicas pobres e negras - e que 78,61% enfrentaram situações de lesbofobia em suas trajetórias (TAGLIAMENTO; BRUNETTO; ALMEIDA, 2022). O aumento dos casos de lesbocídio e o alto índice de suicídio entre lésbicas são alarmantes. Monique Wittig (2019) e Adrienne Rich (2010) discutem como a heteronormatividade e a heterossexualidade compulsória perpetuam desigualdades e limitam a liberdade das mulheres, especialmente das lésbicas, funcionando como mecanismos de controle social que marginalizam identidades divergentes, inclusive lésbicas, que foram ignoradas ou distorcidas devido à hegemonia masculina na historiografia (NAVARRO-SWAIN, 2005). Especificamente na Psicologia, há uma escassez de pesquisas sobre lesbianidade e temas como subjetividade, resistência e trajetória de vida, fato este que precisa ser modificado para abordar as lacunas existentes (GUIMARÃES, 2013; SANTOS; SILVA, 2021; GONÇALVES; CARVALHO, 2019).

Para fins explicativos, nesse artigo, será utilizado o termo lésbica e, em outros momentos, o termo sapatão. Em nossa cultura, caracterizar alguém como sapatão é como direcionar mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres a um xingamento, principalmente aquelas que não performam a feminilidade (chamadas

“desfeminilizadas” ou *desfem*), sendo também chamadas de “caminhoneiras”, “mulher macho” e “mulher que quer ser homem”. O termo é entendido como uma forma de descentralizar o uso da categoria lésbica, principalmente de sua higienização e racialização (SOUZA; FIGUEIREDO, 2022), uma vez que “lésbicas” - majoritariamente brancas - não tensionam a feminilidade, ao contrário das “sapatonas” - majoritariamente negras - , que desestruturam a feminilidade e sua fixidez ao serem lidas como “masculinas”. As insurgências têm tensionado uma nova posição diante da categoria, uma bandeira de luta e não um véu do vexame. Essa escolha se relaciona por reconhecer que o termo sapatão se materializa na tentativa de ressignificar a ofensa atrelada a ele, ganhando força identitária e política.

Tem sido na coletividade que essas problematizações são colocadas em pautas, no Brasil, encontros de lésbicas em suas diversidades fomentam reinvenções identitárias e políticas. A organização nasce para romper com a heterossexualidade compulsória e complexifica à medida que as alteridades se colocam em pauta dentro do próprio mundo lésbicas e sapatônico. Um marco dessas movimentações no Brasil foi em 1996, no primeiro SENALES, atualmente nomeado de SENALESBI (Seminário Nacional de Lésbicas e Mulheres Bissexuais). Portanto, o encontro aqui é entendido como uma linha transversal afetiva e política que perpassa a história política de lésbicas construindo esse movimento como um todo, além de possibilitar que elas se formem ao se reconhecerem ou se distaciarem das diferentes maneiras de ser sapatão, de ser lésbica.

Por fim, a noção da interseccionalidade é crucial para entender a complexidade das experiências de mulheres negras e lésbicas (LUGONES, 2008; NUNES, 2021). A experiência de mulheres lésbicas negras reflete como a marginalização dessas mulheres não se limitam à raça ou à sexualidade isoladamente, mas resultam da intersecção de múltiplos sistemas de opressão, sendo que a combinação de racialização e sexualidade intensificam o sofrimento e a exclusão, revelando uma realidade de opressão múltipla. Portanto, para compreender a totalidade das experiências de mulheres negras e lésbicas, é necessário considerar como a interseccionalidade entre raça, gênero e sexualidade contribui para uma marginalização mais profunda na vida destas.

Metodologia

Esta pesquisa utiliza uma abordagem feminista e qualitativa, desafiando a objetividade das ciências tradicionais através do saber localizado, conforme salienta Haraway (1995). Sobre isso, Sandra Harding (2019) afirma que o feminismo é importante para reformular o conhecimento científico, historicizando-o e questionando a exclusão das mulheres e os estereótipos de gênero na ciência. Além disso, denunciaram a falácia da imparcialidade e neutralidade que manteve intacto e hegemônico um ponto de vista sexista na produção de conhecimento.

Nesse sentido, as feministas buscaram uma "objetividade parcial" e uma racionalidade posicionada, contrastando com a "objetividade fraca" que ignora pressupostos econômicos, políticos e culturais nas pesquisas (HARDING, 2019). Uma saída apontada por essas autoras é a inclusão de sujeitos subalternos não mais como objetos de pesquisa, mas como pesquisadores. Como aqui nessa pesquisa, a autora principal sendo lésbica e negra, desbravando o coletivo de forças que fomentam a ciência psicológica, a qual muitas vezes é resumida à clínica e ao binômio indivíduo-sociedade. Inspiradas na decolonialidade e no feminismo, tomamos aqui nossas vivências e as narrativas das interlocutoras como posições que nos colocam nesse mundo cis-hetero-patriarcal-racista, tomando assim a margem a que nos designam. Tomamos um novo olhar sobre a vida, uma crítica às verdades absolutas e uma constante denúncia diante dessa realidade dita imutável. Reinventamos a "natureza", somos produtoras e produto da história e como tal, tentamos girar a roda e construir linhas de fuga (VEIGA, 2021).

Sobre isso, Haraway (1995) destaca a importância das epistemologias localizadas, que rompem com a invisibilidade e o silenciamento de grupos marginalizados, oferecendo visões alternativas ao conhecimento universalizado. Anzaldúa (2000, 2005), Lugones (2008, 2014) e Espinosa-Miñoso (2009, 2020, 2022) enfatizam métodos artesanais e narrativas pessoais para desafiar sistemas de conhecimento dominantes e valorizar experiências não contadas. Dessa forma, é importante reconhecer a subjetividade de quem pesquisa e as relações constituídas durante o percurso de investigação. Além disso, é necessário engajar-se politicamente na produção do conhecimento, colaborando com as pautas e vozes dos grupos colaboradores, transformando a pesquisa também em um instrumento de luta política e transformação social.

Nesta pesquisa, adota-se uma metodologia que rejeita a suposta neutralidade e busca promover a horizontalização e o coletivo de forças para transformação social (COIMBRA; NASCIMENTO, 2008). Para tanto, foi necessário um giro decolonial que

desafiasse as noções de objetividade neutra e universal (ANZALDÚA, 2021). Já como estratégia metodológica de buscar esse *encontro* de experiências polifônicas de mulheres lésbicas, utilizou-se da entrevista como ferramenta de construção oral e de produção narrativa de memória dessas trajetórias.

Participaram desse desdobramento da tese quatro mulheres lésbicas e negras que trouxeram em suas falas a inseparabilidade entre a formação subjetiva de si, lesbianidades e raça. A primeira interlocutora é Luanna, uma das fundadoras do Grupo Liberdade do Amor entre Mulheres no Ceará (LAMCE), grupo de lésbicas e mulheres bissexuais dos anos 2000 em Fortaleza, e das Tambores de Safo, grupo artístico fomentado por mulheres, lésbicas, pretas e da periferia. Luana é advogada e não reside mais no Ceará há alguns anos por questão do trabalho. A segunda interlocutora é Snoh, integrante do Denegrida, coletivo de mulheres negras jovens formado na periferia de Fortaleza. Ela é a mais nova entre as entrevistadas. A terceira interlocutora, Lila, é integrante das Tambores de Safo e do Mandata Nossa Cara, mandata coletiva de Fortaleza vinculada ao PSOL e única cadeira legislativa ocupada por pessoas LGBT no Estado⁵. Lila atua ativamente tanto pelo mandato coletivo, como também na função de integrante das Tambores de Safo. A quarta colaboradora, Lídia, é uma das fundadoras do LAMCE e das Tambores de Safo. Atualmente ganhou o Edital Fundo Delas junto à Tambores de Safo e organiza as atividades coletivamente com o grupo, que está sempre na linha de frente das Paradas da Diversidade, com intervenções artísticas para visibilizar questões ligadas às mulheres lésbicas e bissexuais negras.

As entrevistas foram feitas de forma online e foram gravadas pelo meet. Elas foram transcritas e posteriormente analisadas de acordo com a bibliografia estudada, construído assim “analisadores” (LOURAU, 1993): raça e sexualidades. Esses analisadores atravessam as discussões aqui supracitadas. No mais, a pesquisa passou pela análise do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Ceará, sendo autorizado sob o parecer n. 4.979.361.

Tornar-Se Negra E Tornar-Se Lésbica: A Intersecção De Raça, Gênero, Sexualidade E Classe Nas Trajetórias De Mulheres Lésbicas Negras

⁵ A candidatura foi conhecida por “Nossa Cara: primeira candidatura coletiva de Fortaleza”, composta por Adriana Geronimo, Louise Anne de Santana e Lila M. Salu. Em agosto de 2020, esse primeiro mandato coletivo de Fortaleza foi eleito com 9.824 votos, no qual Adriana ocupa o cargo de vereadora, Louise e Lila ficam como assessoras. Vale ressaltar que o único assento LGBTQIA+ no legislativo de Fortaleza é da mandata coletiva.

Ao considerarmos gênero, sexualidade e raça como marcadores que se interseccionam e produzem diferentes atravessamentos nas experiências de mulheres lésbicas, destacamos a seguir narrativas que trazem as percepções das participantes da pesquisa sobre sua própria lesbianidade, sua raça, e sobre as marcas dessas intersecções em suas histórias:

Eu era uma criança que gostava das minhas amiguinhas. Então, tive meus amores platônicos e obviamente, enquanto uma criança que gostava de meninas, por estar dentro de uma sociedade heterossexual, um regime heterossexual, eu achava que eu deveria ser homem para poder gostar das meninas. Acabava inclusive vestindo roupas mais masculinas, não usava brinco, colocava boné, pochete [risos], qualquer coisa que me remetesse à performance masculina para estar convivendo com as minhas amiguinhas. Claro que com conflitos familiares, por que a minha mãe tinha ali a “filhinha” dela, a princesa, né? Então, essas foram questões assim... Se eu fosse falar assim os primeiros conflitos que eu vivenciei, primeiro esse conflito de achar o que eu estava fazendo era pecado, já que eu gostava de meninas. E depois, o conflito que tem a ver com a minha performance também, uma vez que eu achava que para gostar de meninas tinha que ser menino. Então, isso foram pontos fortes dentro da minha infância (LUANNA, 27/10/2021, transcrição de entrevista).

Luanna, que posteriormente vivenciou diferentes relações e esteve casada por algum tempo, agora consegue entender mais sobre si e como foi sendo desenhada em sua história a sua orientação sexual. Ao trazer as memórias acima sobre sua infância, compartilha a percepção de que pensava que deveria ser um menino, uma vez que as meninas ficavam com os meninos, o que também aparece na pesquisa de Torres (2022). Tal percepção se articula à noção de matriz heterossexual, utilizada por Butler para se referir à “grade de inteligibilidade cultural por meio da qual os corpos, gêneros e desejos são naturalizados” (2003, p. 23) e à noção de “heterossexualidade compulsória”, de Adrienne Rich (2010), que caracteriza o modelo hegemônico a partir do qual se compreende gênero em nossa sociedade. Segundo tal modelo, para os corpos serem coerentes, é necessário que haja um sexo e um gênero estável (e correspondentes – masculino e macho; feminino e mulher) e que são definidos por meio da compulsoriedade da heterossexualidade (BUTLER, 2003).

Sendo assim, naturaliza-se e se impõe como a norma aqueles corpos que se identificam com um determinado gênero e sexo designados ao nascimento e que experienciam seus desejos por corpos do gênero e sexo opostos, e tal norma garante a inteligibilidade dos corpos. Ao perceberem seus desejos direcionados a pessoas com o mesmo gênero, mulheres lésbicas podem experienciar, desde a infância, conflitos de diversas ordens, como os relatados por Luanna: questiona-se o próprio gênero, a natureza

do desejo, a possibilidade de estar cometendo um pecado, entre outros. Assim, experimentou-se a ideia de que era necessária a inversão de gênero e de seus respectivos papéis sociais, já que o padrão é a heterossexualidade compulsória. Apenas posteriormente compreendeu a contrariedade das próprias normas, deixando de buscar em si mesma um problema ou erro.

Além disso, diante de tais normas que pautam para onde direcionar o desejo, Luanna também relatou que, durante um tempo, não sabia diferenciar os afetos que sentia por suas “amigas”, e por conta de um ideal heterossexual, não relacionava tal sentimento à paixão. Afinal, se o desejo deve ser direcionado a um corpo com um gênero e sexo opostos, como nomear o que se sente e é proibido de ser nomeado? A entrevistada relatou que as percepções de si enquanto uma mulher lésbica e uma mulher negra se deram através de diferentes experiências, havendo, inicialmente, a noção sobre a própria orientação sexual, e posteriormente a aproximação às questões raciais:

Teve muitas situações que eu passei, né? Também na minha infância. Vinha na memória forte a sexualidade, a questão da lesbianidade, mas eu passei também a desbloquear e ver também as questões raciais que estavam impressas ali na minha vivência. Inclusive nas vivências de discriminação, relacionado ao meu cabelo, nariz. Então, tudo isso eu passei e foi uma coisa que quis bloquear, acho que meu foco era ali a sexualidade. Então, isso foi um processo também muito forte para mim, deu me reconhecer enquanto uma mulher lésbica negra e perceber que isso faz parte da minha trajetória também, né? No judiciário, por exemplo, vivi situações em que essa questão racial estava ali escancarada. (LUANNA, 27/10/2021, transcrição de entrevista)

Torna-se importante reconhecer que tanto a lesbianidade quanto a negritude são marcadores que produzem sobre esses corpos experiências de violências e marginalizações. A raça é uma importante categoria social e está presente na estruturação e relações brasileiras, produzindo diferenças, hierarquizações e subjugação de diferentes grupos marcados pelo fenótipo. Fanon (2008) entende a raça como uma ficção, usada historicamente para hierarquizar e classificar os sujeitos não brancos. Assim, a percepção de ser uma mulher negra produz para essas mulheres mais um vetor de sofrimento diante de uma sociedade lesbofóbica e racista:

Uma coisa que me atravessou muito profundamente, além da lesbianidade foi... depois eu me reconhecer enquanto uma mulher lésbica e negra. Então, esse foi um processo, foi um dos processos mais difíceis para mim. E isso tem a ver, obviamente, com o próprio racismo que eu tinha internalizado também, no sentido que eu tinha muito nítido que não queria estar nesse lugar de mulher negra. Eu sempre disse, 'ah, eu sou uma mulher não branca, mas negra...'. Então assim, desse processo foi muito importante também o meu diálogo com as mulheres negras e as mulheres negras me interpelando. As várias mulheres negras, lésbicas, não lésbicas, mulheres trans negras, enfim... pessoas do movimento negro... passaram a me interpelar muito. E eu não queria, meio que

inconscientemente eu tinha aquela coisa 'ah eu já tenho um marcador no meu corpo, eu já sou lésbica'. Então eu tinha muito isso, trazer um outro marcador. Mas ele estava ali. (LUANNA, 27/10/2021, transcrição de entrevista)

Luanna, em seu relato, destaca que sua trajetória de reconhecimento identitário ocorreu em etapas distintas: inicialmente, compreendeu-se enquanto lésbica, sobretudo a partir de sua participação no LAMCE, e, posteriormente, passou a se perceber como negra, após sua inserção nas Tambores de Safo. A dificuldade de se reconhecer como uma mulher negra, conforme narrado por Luanna, evidencia como, no Brasil, a branquitude opera estratégias de apagamento da raça como categoria estruturante, principalmente por meio do mito da democracia racial (NASCIMENTO, 2016). A própria hesitação de Luanna em se afirmar como negra, em um primeiro momento, reflete impactos desse apagamento, dificultando a construção de uma consciência racial crítica, que impulsiona o combate ao racismo.

O encontro com outras mulheres negras – lésbicas, heterossexuais e trans – foi essencial para que Luanna problematizasse a internalização do racismo e percebesse sua identidade não como um fardo adicional, mas como uma potência política e de pertencimento. Essa dimensão da identidade, construída na coletividade, evidencia o papel fundamental dos movimentos sociais e a dimensão do encontro entre corpos subalternizados, de modo a proporcionar o resgate e a reafirmação de suas identidades não apenas como um local de sofrimento, mas também de potência.

Além disso, sua trajetória militante e sua formação em Direito permitiram que Luanna desenvolvesse uma leitura crítica das dinâmicas sociais que sustentam a branquitude como referência central de humanidade. Esse processo, embora doloroso, levou-a a compreender a intersecção dos marcadores sociais que a atravessam, percebendo que raça, gênero e sexualidade não operam de maneira isolada, mas de forma simultânea e inseparável. Essa consciência proporcionou não apenas um deslocamento subjetivo, mas também um fortalecimento político, permitindo-lhe ressignificar sua trajetória e reivindicar seu lugar no mundo para além das violências sofridas, mas também a partir das redes de resistência e solidariedade construídas coletivamente.

Isso se articula ao que afirma Lelia González (1984, p. 224): “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose brasileira [...] sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em especial”. A autora também aponta para a tripla discriminação vivenciada por mulheres negras no Brasil: “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os

estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (GONZALEZ, 2020, p. 50). Se articularmos tais considerações à noção de heterossexualidade compulsória, podemos compreender que mulheres negras e lésbicas se encontram em uma posição de vulnerabilidade diante das estruturas sociais dominantes, que produzem normas fictícias, tanto de raça, como de gênero e sexualidade, colocando em movimento mecanismos que buscam exterminar determinadas existências que não se adequam a tais normas.

Importante considerar que os processos de reconhecimento de sexualidade e raça não se dão de forma homogênea. Enquanto para Luanna a percepção da sua negritude veio posteriormente à percepção de sua sexualidade, Lídia vivenciou o contrário:

Eu me reconheci como negra antes de me reconhecer como sapatão. Eu sou de uma família interracial, então minhas duas irmãs, elas são brancas, e eu sou a preta do rolê. Então, isso teve marcas fortes, isso construiu processos na minha infância/adolescência que fez muito, óbvio, a construção dessa identidade. Apesar de ser muito dolorido saber que, né, ser, fazer, se construir como negra, trazem aí outras questões. Não tinha para onde correr porque tava colocado essa vivência, ela meio que foi colando e demarcando. Um outro momento da minha negritude, que eu percebi, foi quando eu fiquei careca. Porque eu tinha um cabelo cacheado e tal, mas quando eu fiquei careca, parece que a minha estética negra gritou (LÍDIA, 09/11/2021, transcrição de entrevista)

Portanto, Lídia vivenciou essa processualidade de modo mais interno e coletivo, diante de sua própria vivência visceral e afirmação de sua negritude. Segundo a feminista negra Lelia González (1984), não se nasce negro, já que a raça é uma ficção, mas torna-se negro ao entender-se como parte de um grupo identitário que vivencia experiências semelhantes diante do racismo à brasileira, o que está marcado pelo sofrimento e pela marginalização. É nesse sentido que a autora pensa negritude, pois, embora a raça seja algo inventado para classificar e hierarquizar os sujeitos, ela tem sido tomada por movimentos antirracistas enquanto uma identidade política de luta contra o racismo (GONZÁLEZ; HASENBALG, 1982).

Os discursos de Luanna e Lídia nos colocam diante da percepção de que, ao se verem enquanto mulheres negras, percebem que outras formas de violência operam em suas vidas, para além da violência relacionada à orientação sexual.

Silvio Almeida (2019, p. 32) define racismo como “uma forma sistêmica de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem”. É importante ressaltar que a categoria raça até hoje opera no imaginário social e produz discursos racistas. Ainda é

presente a noção de raça produzida pela ciência moderna, a qual serve para “classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados, que têm características fenotípicas comuns, sendo estas tidas como responsáveis pelas determinações das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas” (SCHUCMAN, 2010, p. 47-48), situando assim valores desiguais a partir de cada grupo social.

O racismo à brasileira, desse modo, atinge sujeitos que têm em sua aparência traços considerados de origem africana, combinado com a cor de pele escura (fenótipo), aliada às representações e estereótipos raciais como periculoso (racismo científico) e a construção subjetiva e reconhecimento de diferença no quesito negativo, contribui para o não reconhecimento enquanto sujeito negro. Conforme aponta Schucman (2010), embora a noção de raça seja quem fabrica o racismo, a luta antirracista deve perpassar a categoria política de raça, entendendo-a enquanto uma categoria construída. Ou seja, tomando a raça para pensar enquanto uma linha de fuga ou ferramenta para dismantelar o sistema estrutural vigente. Sendo assim uma saída ou uma “arma” de luta contra esse sistema.

Consideramos que o racismo não é o único eixo de poder que estrutura a sociedade brasileira; como já salientado, a classe social, o gênero e a sexualidade são produtores de opressões que podem atuar de forma inseparável. Por exemplo, mulheres lésbicas notoriamente são perpassadas por genderizações (fomentado pelo gênero) e sexualização como aponta Butler (2000); quando pensamos em mulheres lésbicas negras, entende-se que a racialização e seus efeitos também perpassam essas mulheres, produzindo outras formas de sociabilidade.

Então, foi assim, um dos processos mais complicados para mim porque eu já estava em outra fase. Eu já era militante lésbica, a Luanna militante lésbica feminista, ponto. Ter essa consciência de que inclusive, por exemplo, eu não namorava mulheres negras antes. Eu nunca me questionei sobre isso. Então porque é que o corpo de mulher negra, por que que eu não sentia atração? O que é que está acontecendo? E isso foi muito a partir dessas interpelações, né? E repensar também a minha lesbianidade, que eu acho que foi uma das maiores provocações também e me ver desse lugar foi uma questão muito forte. E foi uma questão que passo muito a abordar...e não só abordar, mas me fortalecer muito a partir das Tambores de Safo. Que a gente passa a abordar a partir das lesbianidades negras e me reconhecer nesse lugar de mulher lésbica e negra. Essa convivência, essa coisa intensa do debate político com as outras, foi ao longo da minha vida o que mais de fato fortaleceu mesmo eu pensar sobre o mundo, sobre mim, sobre as minhas identidades (Luanna, 27/10/2021, transcrição de entrevista)

O ser lésbico e o ser negra é um duplo constrangimento, ocasiona sofrimento ao saber que seu corpo é desumanizado por ambas as questões. Tais marcadores se interseccionam (AKOTIRENE, 2019) na produção de violências, desigualdades,

estigmatizações e exclusões sociais. Fanon (2008) fala sobre o processo de desumanização e animalização que as pessoas negras vivenciam. Alinhar essa perspectiva ao que González (1984) traz sobre a imbricação do sexismo e racismo à brasileira é tornar visível o quanto mulheres negras são ainda mais violadas e violentadas no Brasil. Reconhecer sua negritude é entender que histórias foram contadas como verdades e que estruturas instrumentalizadas desde a colonização fundamentam formas de ser e estar no mundo que as classificam e as coisificam.

Para Luanna, esse reconhecimento veio por meio da convivência, do *encontro* e da troca de saberes estabelecidos com outras mulheres negras nos espaços de resistência e de luta política que passou a frequentar, permitindo-a questionar e desconstruir práticas racistas que haviam sido internalizadas por ela, como padrões de desejo e afeto influenciados pela branquitude. Assim, Luanna encontrou, nos coletivos e movimentos sociais, um ambiente de acolhimento e provocação política, onde pôde compartilhar vivências e reflexões com outras mulheres, possibilitando-a desnaturalizar estereótipos, violências e opressões e fortalecer-se enquanto sujeito político. Ainda sobre experiências com racismos cotidianos, Snoh compartilha:

Tem muito tempo que eu tenho cabelo curto, mas quando eu raspei, a ojeriza subiu extremamente mais, o jeito das pessoas olharem foi bem maior. Normalmente isso não me incomoda muito, eu fico tipo "foda-se", por que eu já me aceito (Snoh, 07/09/2021, transcrição de entrevista).

Neusa Santos Souza (1983) discute os efeitos psíquicos do racismo na identidade de pessoas negras. Segundo ela, tornar-se negra é um processo por qual sujeitos negros, especialmente os nascidos no pós-abolição, confrontam e internalizam complexas dinâmicas sociais e psicológicas por conta do racismo e da desigualdade racial. Isso está ligado à política de embranquecimento e a ideologia de que o branco é um sujeito superior e logo, o negro está em uma posição inferior a ele.

Dessa forma, o embranquecimento, um tentáculo do racismo à brasileira, envolve não apenas negar a própria identidade negra (ou não pensar sobre isso, já que o universal é ser branco, assim como o universal é ser hétero), mas também perpassa por adotar características associadas à branquitude na tentativa de se distanciar do teor negativo associado ao preto e tentar ascender socialmente, como só brancos conseguem. O auto-ódio é uma prática psíquica que o racismo fomenta para negar essa identidade negra, colaborando para pensamentos de conotação negativa e que diminuem a auto-estima dessas pessoas, com base em normas e valores impostos pela sociedade dominante.

Quando Luanna fala, por exemplo, sobre a dificuldade de se reconhecer enquanto uma mulher negra, e cita, inclusive, a internalização do racismo, coloca-nos diante de tais processos produzidos pelo racismo.

O tornar-se negra é então a compreensão psíquica de afirmar a identidade negra, de reconhecer-se dentro da negritude, é uma reconciliação consigo mesma. Envolve reconhecer e aceitar, incluindo abraçar a cultura, história e características associadas à negritude; superar o auto-ódio e vergonha comumente internalizados por formas de dominação que criam subjetividades que sustentam o racismo, envolvendo a valorização de suas características, e, por fim; fortalecimento da identidade, na qual envolve a celebração da herança africana e a construção de uma autoimagem positiva. Além disso, a autora traz à tona que se trata de um processo coletivo que implica empoderamento coletivo, criação de espaços seguros, educação e ativismo (SANTOS, 1983).

Reconhecer-se nesse lugar é desafiador, pois remete também ao sair desses enquadramentos ontológicos coloniais e pautar a negritude enquanto força e de perpetuação de um espaço seguro, educativo e comunitário. Ao lado da afirmação da negritude, a afirmação de uma lesbianidade que desafia os padrões heteronormativos, são experiências atravessadas por sistemas de dominação que atuam de forma explícita e em outros momentos de forma sutil. Lila fala com alegria o fato de ter suas raízes reconhecidas por outra pessoa que a entende como ser humano, características negras que ela tomou para si como ancestrais.

Tem um processo de desconstruir mentalmente as mentiras que nós crescemos acreditando como verdades. São contadas muitas mentiras. Muitas histórias sobre a negritude. E essas mentiras vão forjando no tempo a realidade e os indicadores sociais, né? Então se assume em um lugar de ódio coletivo. Há um ódio coletivo sobre a negritude, que é a produção do racismo, mas até a construção dessa ideia racial ela é uma ficção da branquitude, né? Do mesmo jeito, essa divisão social a partir das nossas genitálias. É como se nossas potências, nossas possibilidades no mundo fossem determinadas por fatores biológicos que fogem completamente do nosso controle, do nosso poder social. E a partir disso é como se tivesse em um lugar predeterminado. Então para que o reconhecimento como negro, como lésbica, como mulher, ele gere um lugar potente e transformador, antes tem toda um processo de abrir mão de muitas ideias que foram criadas quase como se fossem parte da gente e não fazem assim. (Lídia, 09/11/2021, transcrição de entrevista)

Entender a raça como uma ficção, como nos apontam Fanon (2008) e Lelia González (2020) torna-se importante para problematizarmos como os processos raciais são inventados e passíveis de transformação ao longo da história, embora essas mudanças não sejam fáceis. Articulamos também a noção de gênero como ficção, refletindo sobre

discursos e práticas que são construídos discursos com base na heterossexualidade compulsória, discursos estes que podem ser tensionados e redirecionados.

Como nos traz Vergueiro (2016, p. 203): “Os projetos coloniais podem ser vistos como projetos que buscam ‘verdades’ sobre as pessoas colonizadas, na medida em que este conhecimento sirva aos colonizadores de alguma forma (para invadir, ocupar, ridicularizar, assassinar, por exemplo)”. Se tais projetos coloniais operam na tentativa de domesticar corpos que fogem às normas inventadas, é necessário apostar na desarticulação da ficção de uma correlação natural entre sexo-gênero-desejo, para tensionar o sistema heteronormativo, e na desarticulação da ideia de que o racismo não opera no Brasil, buscando possibilidades de existir enquanto mulheres negras, lésbicas, que não estejam apenas atreladas às vivências de opressões, mas sobretudo às vivências de autoafirmação, de aliançamento e potencialização das vidas.

A imbricação das lesbianidades e da negritude são particulares para cada uma, marcada por experiências específicas, mas que se assemelham, sobretudo, na formação subjetiva de romper amarras e ódios internos, de reconhecer/aceitar-se, amar-se e ter espaços seguros e comunitários. A negritude é uma forma singular de afrodescendência no Brasil, baseada na realidade local, como o candomblé, a capoeira e outras manifestações culturais afrodescendentes.

É importante salientar que a literatura e as lésbicas negras, em certa medida, denunciam essa higienização que é feita com a categoria lésbica, sobretudo atrelada à racialização. Mesmo quando não apresentam signos e maneiras ligadas ao gênero masculino, as mulheres negras são vistas como sapatões. Como já mencionado, as questões raciais devem ser tratadas em conjunto com as questões de classe. Não é à toa que as integrantes das Tambores de Safo pautam isso nas suas falas e músicas, inclusive sobre ser lésbica ou bissexual negra periférica, pois essa vivência é atravessada pela raça, classe e território. Lídia até canta uma estrofe da música “Sapatão de favela” que tenta, em certa medida, mostrar as singularidades e pluralidades nas lesbianidades periféricas:

Sou sapata de favela Negra, mãe e sou artista / Minha arte me compõe Sou
uma ruma de coisa / Que nem cabe nessa lista / E quando sou vista / E sou
como caminhão / Ando de bonde na quebrada / E bagunça somos não (2x) /
Somos mesmo é barricada / Alegria colorida colando racha com racha
(Sapatão de favela, Tambores de Safo)

Lila, uma mulher negra e lésbica, enfrenta violências múltiplas relacionadas a gênero, raça e sexualidade. Ao se candidatar pela Mandata Nossa Cara, Lila relata que a maior dificuldade enfrentada foi devido à sua identidade como mulher negra,

desafiando a noção de que mulheres negras não fazem política. Além disso, sua experiência com a abordagem policial ilustra como sua identidade é complexa: inicialmente lida como um homem negro, a violência contra ela muda quando sua identidade é revelada como mulher lésbica. Lila reflete sobre a dor e a mudança na violência que enfrenta, que se transforma em lesbofobia e transfobia. Lila descreve o reconhecimento de sua identidade como um processo doloroso, mas também libertador. Ela menciona a dificuldade de se encaixar nas expectativas das pessoas sobre feminilidade e sexualidade, e como isso afeta sua autopercepção e segurança. A identidade lésbica, especialmente para mulheres negras periféricas, é uma construção complexa, moldada por vários marcadores de opressão.

É, ainda demarca muito sabe, da minha sexualidade, com relação ao medo né, de se, a certeza de achar que não vai ficar ainda me ronda, uma insegurança, alguém paquera comigo aí eu já digo “Ixi, ta nada a ver mermão, nada a ver”, eu tenho algumas inseguranças, mas pra mim é muito feliz entender isso sabe, entender quando eu sinto que eu to ansiosa, entender quando eu sinto e paro pra observar melhor sabe, assim, “será que ela ta afim ou será que eu to afim?” [...] Não é essa caminhada, essa caminhada não é uma caminhada que realmente existe um fim né, pelo contrário, nessa caminhada até porque eu tenho que fazer muitos exercícios também, de parar e me reconhecer e me conhecer, não é uma coisa tão fácil também, eu não vou mentir aqui e dizer que tá na terapia, “tá tranquilo, tá favorável”, pelo contrário, é essa batalha de desmistificar os olhares, os apontamentos, as certezas que as pessoas e a sociedade deram pra esse corpo e como retomar ele e a propriedade dele, desse corpo, desse sentimento, que é meu (Lila, 09/11/2021, transcrição de entrevista)

A lesbofobia e o racismo se entrelaçam de maneira a influenciar as experiências de violência vividas por essas mulheres. Snoh, em seu relato, descreve um incidente de violência física e verbal após raspar o cabelo, evidenciando como o racismo e a lesbofobia se manifestam em sua vida. Em suas palavras:

[...] eu cortei o cabelo bem baixinho, acho que tu chegou a ver né, agora ele ta mais maiorzinho já de novo, mas eu cortei bem raspado, raspei a cabeça, ficou bem no 1 e foi quando ficou muito mais nítido, duas coisas, o racismo, fui bem mais perseguida nos cantos e a lesbofobia. Eu estava caminhando, e um cara bateu em mim de propósito, não foi sem querer não, ele bateu em mim e me chamou de sapatão e tal e ficou gritando, aí veio outro rapaz e ficou lá gritando me defendendo. E na hora, eu sou muito valente, quando eu passo por situações assim, eu costumo revidar sabe, mas, nesse dia, eu tava tão assim, tão sei lá, acho que minha mãe rezou muito nesse dia, e os anjos seguraram minha cabeça. Eu só botei o fone e continuei andando, depois que o sangue esfriou que eu fui elaborar o que tinha acontecido, essa violência.” (Snoh, 07/09/2021, transcrição de entrevista)

A identidade sapatão, muitas vezes associada a mulheres negras periféricas, se diferencia das lésbicas brancas por incorporar aspectos masculinizados na expressão de gênero, refletindo as interseções entre raça, classe e sexualidade. Lídia também

compartilha como sua aparência careca a fez ser identificada como periférica, mesmo vivendo em um bairro nobre, demonstrando que a marginalização racial persiste independentemente do status econômico. A noção de que a raça é uma "espinha dorsal" das opressões enfrentadas por mulheres negras é destacada, indicando que a raça molda a subjetividade e as experiências de violência (LIMA, 2018). Portanto, a raça continua a estruturar a forma como mulheres negras lésbicas são percebidas e tratadas.

Sobre a imbricação dos marcadores de raça, gênero e sexualidade, Lídia reflete:

A composição disso com a sapatonice, ela é muito... tem uma das teóricas que eu mais curto, a Ochy Curiel, ela faz um debate que ele vai, não é na contramão, mas um aprofundamento dessa ideia da interseccionalidade. Ela fala da imbricação de processos de opressão, né? Ser negra é uma coisa, ser negra lésbica é outra. Não só por conta da intersecção, mas como essas duas coisas que parecem semelhantes, constroem uma outra coisa que é muito particular, né? E a falta dessa questão de classe, ela vai rebater diretamente também nos acessos, no acesso à saúde, no acesso à educação, no acesso à segurança. Então, são questões muito específicas, né? E ao mesmo tempo que são específicas, são muito globais porque são coisas que rebatem diretamente na nossa dignidade (Lídia, 09/11/2021, transcrição de entrevista)

Ao mencionar Ochy Curiel (2019), Lídia destaca que essa autora explora a noção de reflexividade dentro do prisma decolonial, abordando a inseparabilidade de raça e classe na leitura das questões sociais. Curiel (2019) problematiza como racismo, classismo e sexismo se entrelaçam no sistema de dominação, exploração e colonialidade vigente, refletindo sobre os espaços marginalizados que certas existências ocupam. Leila González e Carlos Hasenbalg (1982) oferecem uma análise aprofundada das estruturas de dominação no contexto brasileiro, demonstrando como o espaço físico é organizado e quem o ocupa, além de que tipo de trabalho essas pessoas podem exercer, dada a baixa qualificação. Assim, torna-se evidente que a análise racial não pode ser dissociada da análise de classe.

Lélia González (1984) e Sueli Carneiro (2011) foram pioneiras ao abordar a inseparabilidade entre gênero e raça, especialmente no que diz respeito ao impacto do racismo sobre as mulheres negras brasileiras. Conforme destacam Costa *et al.* (2024), utilizando como base as reflexões de ambas as autoras, a problemática do racismo e da ficcionalização da raça no contexto brasileiro deve ser pensada a partir de um prisma interseccional, visto que a imbricação do racismo estrutural, do sexismo e da cisheteronormatividade produzem existências forjadas em um não lugar, que, segundo Gonzalez (2020), é o mais alto grau de opressão social.

Refletindo mais especificamente sobre a sapatônica, indicada por Lúcia em sua fala, destaca-se que as experiências envoltas no “ser sapatão” são materializações da intersecção dos marcadores de gênero, sexualidade, raça e classe (NUNES, 2021; GONZAGA, 2024). Segundo Gonzaga (2024), ser definida como sapatão transpassa a experiência da sexualidade, abarcando outros marcadores e sendo relacionada a uma dada performatividade, insubordinada ao papel de gênero feminino pautado pela colonialidade. Tal nomenclatura surge como algo pejorativo, utilizada na tentativa de inferiorizar e punir determinadas existências, principalmente lésbicas negras pobres e periféricas que não performam a feminilidade hegemônica (BRANDÃO, 2010; NUNES, 2021; GONZAGA, 2024; MOTTER, 2024), mas que, em uma política de reapropriação identitária inspirada no movimento *queer*, torna-se uma identidade estrategicamente política, a qual opera como um

recurso que permite opor-se à desidentificação, à exclusão da identidade lésbica como condição de possibilidade de formação do sujeito político do feminismo moderno. Identificações estratégicas. 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” (PRECIADO, 2011, p. 15).

Nesse sentido, a denominação de sapatão, quando realizada pelas próprias mulheres, constitui-se como uma construção de identidade de resistência (PRECIADO, 2011; GONZAGA, 2024). Contudo, Gonzaga (2024) adverte que há uma grande diferença entre aquelas mulheres que se afirmam sapatão como ato político, ao entrarem em contato com a luta empreendida pelos movimentos LGBTQIAP+, e aquelas que sempre foram denominadas como tal, antes mesmo de terem qualquer definição de sua sexualidade, fruto de experiências de violência, racismo e lesbofobia. Uma mulher lésbica branca de classe média e que performa uma feminilidade mais próxima à hegemônica, apesar de se afirmar como sapatão, não está sujeita às mesmas violências que uma mulher sapatão negra de periferia, por exemplo (NUNES, 2021; GONZAGA, 2024). Assim, a figura da sapatão, como objeto de violência e opressão, é sustentada pela intersecção de determinados marcadores de raça, classe, gênero, sexualidade e território.

Lúcia discute, um pouco mais à frente em sua fala, a construção da identidade sapatão dentro do contexto ocidental, ou como apontam, oCISdente, termo usado para reafirmar a cisgeneridade como estruturante do Ocidente (LEAL, 2021; MOTTER, 2024), em que o ser é muitas vezes percebido como algo estático e binário. Nesse sentido, ela critica a rigidez de rótulos, que, em sua visão, reforçam uma binaridade que não captura

a complexidade de sua experiência afetiva e sexual, preferindo identificar-se como sapatão em vez de bissexual:

Nós (do coletivo político-artístico) não somos mais um grupo exclusivo de lésbicas e bissexuais, já que tiveram pessoas nesse processo que transicionaram. E aí a gente considerou que não tinha sentido 'ai meu Deus do céu, agora é um homem trans e vai ter que sair do grupo', claro que não. Mesmo porque existem outras reflexões críticas inclusive sobre esses processos identitários. Como eles são muitas vezes uma forma de responder à sociedade que nós existimos, mas a identidade não precisa ser uma camisa de força. A diferença de pensar a identidade no Ocidente, é? Porque nessa construção ocidental-colonial ser é como se fosse uma coisa estática. Então a gente pensa também identidade como um estar, uma construção por vir. E foi assim que eu também deixei de me chamar bissexual e comecei a me chamar de sapatão. Ser sapatão para mim não significa que em algum momento eu não vou ter atração por um homem, seja cis ou trans, e não vou ficar, significa que eu construo a minha referência afetiva e sexual a partir da prioridade do afeto pelas mulheres que no sistema patriarcal uma das coisa que mais nos quebra é porque a gente não quer prioridade de afeto, nem de nós mesmas, assim. (Lidia, 08/11/2021, transcrição de entrevista)

Para Lídia, ser sapatão envolve uma escolha consciente de se relacionar com mulheres de uma forma que transcende as expectativas heteronormativas, colocando em primeiro plano o respeito, a sinceridade e a integridade nas relações. A sapatonice, assim, é performada como um ato ético, estético, afetivo e político, e não se restringe aos moldes criados pela cisheteronormatividade colonial para defini-la. Em diálogo com Preciado (2011), Butler (2000) e autores da Esquizoanálise, como Deleuze e Guattari (1995), Nunes (2021) afirma que a potência em *estar sendo sapatão* reside em quebrar com a premissa cisheteronormativa, constituindo-se como uma multiplicidade rizomática, a qual ultrapassa uma identificação meramente de sexualidade, criando linhas de fuga e desterritorialização das fixações coloniais.

Nesse sentido, deve-se compreender que

O estar sendo Sapatão, enquanto identidade estratégica política, é poder entender-se de forma aberta às essencializações biomédicas das dualidades identitárias calcadas dentro da lógica heterossexual. É compreender nossas corporalidades de forma localizada em relação aos marcadores sociais que nos complementam, 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, privilegiada e universitária, no Brasil, é diferente politicamente de ser sapatão negra, pobre e mãe na periferia do mesmo país. É evidente que há pesos nas corporalidades, e é justamente esse peso – a materialidade dos corpos – que a teoria queer nos ajuda a visibilizar enquanto ferramenta para uma análise mais contundente com a realidade específica de cada localidade. (NUNES, 2021, p. 324)

Por sua vez, Motter (2024), a partir da articulação entre os dados do primeiro lesbocenso brasileiro e teóricas lésbicas e sapatonas, reforça que a noção biologizante/

fisiologizante para definir o ser-mulher e o ser-lésbica não contempla a plêiade de outras diferentes corporeidades e existências que reivindicam essa identidade, as quais não necessariamente obedecem às definições restritas de gênero e sexualidade forjadas pela colonialidade. Segundo a autora (MOTTER, 2024), deve-ser alargar a dimensão identitária do que antes era reconhecida como lésbica, de modo a reconhecer e acolher estes corpos que não são necessariamente cisgênero ou homoafetivos, mas que reivindicam uma (des)identidade sapatão. Assim, trata-se de não fixar as sapatonices num lugar pré-determinado, mas entendê-las como um devir-sapatona enquanto processo de atualização, deslocamento e movimentação (MOTTER, 2024).

Ainda sobre identidades lésbicas e sapatonicas, Lídia reforça a dificuldade de desenvolver sentimentos de pertencimento e vínculo sendo uma mulher sapatão negra:

Pertencimento e vínculo são necessidades de seres humanos. A lesbofobia, ela nos rouba essas duas coisas. É como se a gente deixasse de pertencer a uma família, a uma comunidade, e tivesse que virar um gueto específico. A gente não se reúne entre nós e se fortalece entre nós simplesmente porque nós queremos e somos sectárias, a gente faz isso porque estamos nos protegendo das violências, porque a gente tem necessidade de se vincular, porque a gente tem necessidade de pertencer. Então, essas coisas, elas são muito centrais assim. (Lidia, 08/11/2021, transcrição de entrevista)

hooks (2022), ao discutir pertencimento, destaca como é desafiador, em uma sociedade patriarcal, supremacista branca e colonial, uma mulher negra sentir-se incluída. Interseccionando-se com outros marcadores da diferença, pode-se estender essa percepção também para os corpos sapatão. Segundo hooks (2022), ser parte de grupos minoritários e oprimidos frequentemente implica em um "não lugar", do qual, por vezes, só é possível ser resgatado a partir da ancestralidade e do fortalecimento coletivo. Essa reconexão com a terra, o meio ambiente, estéticas de resistência e com seus pares possibilita a identificação e, assim, abre caminho para o cuidado e a cura das feridas coloniais.

Os coletivos, agrupamentos e movimentos sociais frequentemente se tornam refúgios para essas pessoas que se encontram em “não lugares”. Refletindo sobre essa dinâmica, Nascimento (2016) destaca que, diante da necessidade histórica de resistência e proteção contra a opressão estrutural, a população negra foi sistematicamente excluída e marginalizada, resultando na segregação das comunidades negras em espaços restritos pela sociedade majoritariamente branca e burguesa. Nesse contexto, o aquilombamento não apenas funcionava como um refúgio físico, mas também como um espaço de preservação cultural, resistência política e solidariedade.

A formação de guetos, com Lídia pontua, pode ser vista como uma resposta às condições de exclusão e violência estrutural enfrentadas por lésbicas/sapatonas negras, atuando como uma forma de afirmar a negritude como potência e de construir laços comunitários em um ambiente hostil e discriminatório. Nesse sentido, aquilombar-se entre as suas é uma estratégia de re-existência e proteção frente às violências estruturais sustentadas pelo sistema branco e cisheteropatriarcal. Além disso, também há o sentimento de vitória e conquista coletiva, expresso por Lídia ao falar de Lila.

[...] é a Lila M.Salu que também é uma das co-fundadoras das Tambores de Safo, é uma mana, eu sou uma mulher reconhecidamente sapatão, então eu acho, que essa vitória [da participação das mulheres em espaços de poder de modo geral], é uma vitória das pretas, é uma vitória da cidade de Fortaleza (Lídia, 08/11/2021, transcrição de entrevista)

Em consonância com as reflexões levantadas por Lídia, Luanna traz uma perspectiva sobre a atuação em movimentos sociais:

[...] a maior estratégia de militância e de ativismo, que eu vejo hoje, é o encontro. A gente pode se encontrar. Não à toa uma das primeiras coisas atacadas realmente em termos das estratégias das pessoas é o ataque ao encontro. Não se permite um encontro das temáticas. Não se permite um encontro com as outras. O próprio retirar o gênero da educação, é riscar o encontro. Porque a partir desse debate, do encontro nesse debate, as pessoas vão se fortalecer, vão se reconhecer uma nas outras e também vão identificar violências, lutar contra violência e violações. (Luanna, 27/10/2021, transcrição de entrevista)

Nesse contexto, os espaços coletivos desempenham um papel essencial ao permitir a problematização das cristalizações e fixações subjetivas produzidas pela colonialidade, permitindo desnaturalizar aquilo que é tido como verdade absoluta. Além disso, a produção de espaços de encontro possui também a potência de oferecer um ambiente seguro e acolhedor, para que mulheres negras lésbicas e sapatão possam compartilhar suas histórias, desafios, vivências e vitórias cotidianas, permitindo serem afetadas e estarem vulneráveis umas às outras, abrindo caminho para a formação de redes de cuidado.

Essas redes, construídas através da fala, escuta e acolhimento entre pares, têm o potencial de romper os confinamentos físicos e subjetivos impostos pela ordem colonial (SILVA, 2019; SILVA *et al.*, 2023). Assim, no contexto dos movimentos político-artísticos, criam-se zonas de existência por meio da construção de redes de afetos — os quais, segundo Silva (2019) vão além de meros sentimentos e emoções, sendo agentes de mobilização da potência de ação — que permitem o fortalecimento de vínculos, a troca

de experiências e sentimentos, e o acolhimento mútuo, recusando as políticas de apagamento, silenciamento e morte direcionadas às mulheres negras lésbicas.

Portanto, os movimentos sociais não apenas permitem a problematização e denúncia do contexto atual, validando experiências individuais e coletivas, mas também criam redes de apoio, cuidado e fortalecimento. Tais redes conectam pessoas com vivências semelhantes a uma comunidade, produzindo um comum que se faz no encontro entre singularidades não iguais, o que fortalece o senso de pertencimento e solidariedade (SILVA, 2019; SILVA *et al.*, 2023).

Considerações Finais

A pesquisa apresentada explorou como diferentes marcadores sociais se interseccionam na produção de identidades e na formação das experiências individuais e coletivas de mulheres negras lésbicas, discutindo, sobretudo, a complexidade das opressões enfrentadas por essas mulheres e como essas dimensões se entrelaçam na produção de seus sujeitos políticos e nas suas lutas sociais. Como evidenciado, mulheres lésbicas são não apenas marcadas pela sexualidade, mas também pela racialização e pelas expectativas de gênero, o que produz formas singulares de sociabilidade e experiência. O prisma analítico da interseccionalidade coloca em análise como diferentes categorias de pertencimento social se sobrepõem e se cruzam na produção de subjetividades.

O processo de tornar-se negra e tornar-se lésbica, junto aos processos de conscientização que os acompanham, implica em reconhecer as múltiplas camadas de discriminação e opressão que enfrentava, outrora, ao integrar coletividades que também vivenciavam condições semelhantes, fortalecendo sua identidade através do engajamento político e comunitário.

Ao longo da análise observamos que a experiência de ser negra e lésbica é frequentemente marcada por um duplo constrangimento diante do racismo à brasileira junto à lesbofobia cotidiana. A racialização e a sexualização combinam-se para criar formas específicas de violência e estigmatização. Esses conceitos são corroborados pela experiência de Lila, que relata como sua identidade multifacetada, mulher negra, lésbica e ativista, “molda” e é “moldada” por diferentes formas de violência e resistência.

O processo de reconhecimento e aceitação da negritude e da sexualidade não é apenas um desafio pessoal, mas também uma luta coletiva que envolve a criação de

espaços seguros e comunitários. Como Lídia observou, a luta por pertencimento e vínculo é árdua para as mulheres lésbicas negras, que frequentemente enfrentam exclusão e violência tanto por sua identidade racial quanto por sua sexualidade. Esse sentimento de não pertencimento muitas vezes leva à formação de guetos e coletivos que servem como refúgios e espaços de fortalecimento. A intersecção de gênero, raça e sexualidade cria uma base comum de experiência e luta, onde a solidariedade e o apoio mútuo se tornam essenciais.

A interseccionalidade, portanto, não é apenas uma ferramenta analítica, mas também um caminho para a construção de identidades políticas e para a luta contra as injustiças sociais. O reconhecimento das diversas camadas de opressão e a construção de estratégias de resistência são fundamentais para a afirmação de uma identidade que desafia as normas heteronormativas e raciais impostas. Isso inclui a ressignificação de termos como "sapatão", que, apesar de carregados de conotações negativas, são reivindicados como símbolos de resistência e autoafirmação. O conceito de "sapatão" como uma identidade política e estratégica, em vez de uma simples categorização, ilustra como a identidade é construída e ressignificada em resposta às opressões estruturais. A luta por reconhecimento, a construção de espaços de apoio e a resistência a normas opressivas são elementos centrais para a emancipação e a afirmação de uma identidade que desafia e transforma as condições sociais vigentes. Por fim, a experiência de ser "sapatão", no contexto brasileiro, revela uma dinâmica complexa onde a identidade se entrelaça profundamente com as dimensões de gênero, raça, sexualidade e território.

A noção de "sapatônica" funciona como um gueto simbólico e real, onde mulheres lésbicas e negras se reúnem para formar uma coletividade resistente às opressões estruturais e também um espaço de afeto. Este gueto não é apenas um espaço físico ou social de exclusão, mas um território de afirmação e resistência, onde a intersecção dessas identidades cria um espaço de fortalecimento e solidariedade. Dentro desse gueto, as mulheres encontram um refúgio que permite a construção de uma identidade coletiva que desafia as normas dominantes. Esse espaço, ao mesmo tempo que é um local de resistência às opressões externas, também é um campo fértil para a construção de estratégias políticas e sociais que visam transformar as condições estruturais de exclusão e violência.

Como Luanna observou, o encontro dessas mulheres é uma ferramenta poderosa na luta contra a opressão. Esses encontros não apenas reforçam laços de solidariedade e

apoio, mas também atuam como uma força para "desmontar a casa grande", um pensamento inspirado em Audre Lorde sobre a possibilidade de dismantelar as estruturas de poder e privilégio que sustentam a desigualdade diante da perpetuação da colonialidade. O fortalecimento da coletividade através desses encontros se tornou uma estratégia efetiva para questionar e transformar as normas sociais e políticas que perpetuam a exclusão e a marginalização. Portanto, a sapatonic, como um gueto de resistência e afirmação, representa um espaço crucial onde a interseção de gênero, raça, sexualidade e território cria um contexto único de luta e fortalecimento coletivo. Através do encontro e da construção de uma identidade política compartilhada, essas mulheres não apenas desafiam as normas opressivas, mas também abrem caminhos para a transformação social e política.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ANZALDÚA, Glória. *A vulva é uma ferida aberta & outros ensaios*. Rio de Janeiro: A bolha editora, 2021.
- ANZALDÚA, Glória. La consciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, v. 13, n. 3, p. 704-719. 2005.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- BRANDÃO, Ana Maria. Da sodomita à lésbica: o gênero nas representações do homo-erotismo feminino. *Análise social*, p. 307-327, 2010.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes. *O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 110-127.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 2003.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

COIMBRA, Cecília Maria Bouças; NASCIMENTO, Maria Livia do. Análise de implicações: desafiando nossas práticas de saber/poder. In: GEISLER, Adriana Ribeiro Rice; ABRAHÃO, Ana Lúcia; COIMBRA, Cecília Maria Rebouças. *Subjetividades, violência e direitos humanos: produzindo novos dispositivos em saúde*, Niterói: EUFF. p. 143-153, 2008.

COSTA, Aldemar Ferreira *et al.* Experiências juvenis periferizadas sobre gênero e raça: problematizações a partir das contribuições teóricas de Lélia Gonzalez. *Revista Periódicus*, v. 2, n. 20, p. 78-100, 2024.

CURIEL, Ochy. *Una (auto)critica ante nuestras luchas políticas de cara al racismo*. 2002. Disponível em:
http://webs.uvigo.es/pmayobre/master/textos/maria_jimenez/autocritica_racismo.pdf. Acesso em 21 dez 2023.

CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. *Revista de Teoria da História*, v. 22, n. 2, p. 231-245, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1995.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, v. 14, n. 33, p. 37-54, 2009.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação coconstitutiva da modernidade ocidental. *Masp Afterall*, v. 8, p. 1-12, 2020.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Superando a análise fragmentada da dominação: uma revisão feminista decolonial da perspectiva da interseccionalidade. *Revista X*, v. 17, n. 1, p. 425-446, 2022.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA. 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

GÓES, Weber Lopes. *Racismo, eugenia no pensamento conservador brasileiro: a proposta do povo em Renato Kehl*. 276f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Marília, São Paulo, 2015.

GONÇALVES, Joyce Amorim; CARVALHO, Ana Rosa Rebelo Ferreira. Lesbianidade e psicologia na contemporaneidade: uma revisão sistemática. *Revista Gênero*, v. 20, n. 1, p. 135-156, 2019.

GONZAGA, Jamyle Maria de Sousa. *Narrativas sobre lesbianidades sob uma perspectiva interseccional: um estudo com jovens lésbicas das periferias de Fortaleza-CE*. 2024. 253 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, v. 1, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo%20e%20Sexismo%20na%20Cultura%20Brasileira%20%281%29.pdf). Acesso em: 19 ago. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro* (Coleção 2 pontos: v. 3). Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GUIMARÃES, Anderson Fontes Passos. “*Uma lésbica é uma mulher?*”: vozes e silêncios. 2013. 181f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

HARDING, Sandra. Objetividade mais forte para ciências exercidas a partir de baixo de Sandra Harding. *Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência*, v. 1, n. 5, p. 143-162, 2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, v. 1, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, bell. *Pertencimento: uma cultura do lugar*. São Paulo: Elefante, 2022.

LEAL, Dodi Tavares Borges. Fabulações travestis sobre o fim. *Conceição/Conception*, v. 10, p. 1-19, 2021.

LEMOS, Ana Carla da Silva. Trajetória do movimento de lésbicas brasileiro: diálogos de saberes, entraves e construção política. *Anais do XI Colóquio Nacional Representações de Gênero e de Sexualidades (CONAGES)*, Campina Grande: Realize Editora, 2015.

LOURAU, René. *A análise institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

LORDE, Audre. *Nossos mortos em nossas costas*. Rio de Janeiro: A bolha editora, 2021.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula rasa*, n. 9, p. 73-102, 2008.

LUGONES, María. Rumo ao feminismo descolonial. *Estudos feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MOTTER, Julianna Paz Japiassu. Ética sapatão: por uma ética fora do CISTema. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 20, p. 83-105, 2024.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Perspectiva: Ipeaafro, 2016.

NAVARRO-SWAIN, Tania. *O que é lesbainismo*. São Paulo: Editora brasiliense, 2005.

NUNES, Hariagi Borba. Sapatão enquanto rizoma: desterritorialização da lésbica. In: ALVEZ, Bárbara Elcimar dos Reis; FERNANDES, Felipe Bruno Martins. *Pensamento lésbico contemporâneo: decolonialidade, memória, família, educação, política e artes*. Florianópolis (SC): Tribo da Ilha, 2021. p. 318-328.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Milena Cristina Carneiro; DIAS, Maria Clara. *Dossiê sobre lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017*. Rio de Janeiro: Livros ilimitados, 2018.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. *Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 4, n. 5, 2010.

SANTOS, Gersier Ribeiro dos; SILVA, Zuleide Paiva da. Lesbianidade e docência: uma revisão sistemática de literatura. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 12 (anais eletrônicos)*, 19 a 30 de julho Universidade Santa Catarina, Santa Catarina-Florianópolis, 2021.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: estudo psicossocial da branquitude paulistana. *Psicologia e Sociedade*, v. 26, n. 1, p. 83-94, 2014.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, Dagualberto Barboza da *et al.* Alianças entre coletivos LGBTQIA+: Articulações e re-existências em periferias de Fortaleza. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 19, p. 99-122, 2023.

SILVA, Francisco Rômulo do Nascimento. *Rede de afetos: práticas de re-existências poéticas na cidade de Fortaleza (CE)*. 2019. Dissertação [Mestrado em Sociologia] - Centro de Estudos Sociais Aplicados, Universidade Estadual do Ceará, 2019.

SOARES, Simone F. Procura-se sapatão: histórias invisibilizadas do movimento lesbofeminista brasileiro. *Anais do Perspectivas Feministas de Gênero: Desafios no Campo da Militância e das Práticas*, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife: PB, 24 a 27 de nov. de 2014. 2014.

SOUZA, Elisabete B. & FIGUEIREDO, Ana. “Branca é lésbica e preta é sapatona, Oh o erro?!” Um estudo sobre mulheres negras lésbicas e sapatonas em um bairro. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 8, n. 4, p. 6-27, 2022.

TAGLIAMENTO, Grazielle; BRUNETTO, Dayana; ALMEIDA, Raquel Mesquita. I *LesboCenso Nacional: Mapeamento de Vivências Lésbicas no Brasil*. Relatório Descritivo 1ª Etapa (2021-2022). Brasil: Liga Brasileira de Lésbicas (LBL) e Associação Lésbica Feminista de Brasília, 2022.

TORRES, Thais Priscila de Souza. Trajetórias lésbicas entre (re)invenções do silêncio na educação (escolar-família). *Revista Teias*, v. 23, n. 68, p. 104-122, 2022.

VEIGA, Lucas. *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2021.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G.; MOUTINHO, L. (orgs). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 249-270.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi; CANCIANI, Pamela. Entre identidades e microrresistências: onde estão as lésbicas? *Revista Quaestio Iuris*, v. 11, n. 2, p. 1362-1377, 2018.

WITTIG, Monique. *O corpo lésbico*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2019.