

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

LUANA KERLY ALVES COELHO

PRAZERES, PROFANIAS E EPISTEMOLOGIA SAPATÃO:
O FEMINISMO LÉSBICO EM AUDRE LORDE E MONIQUE WITTIG

São Luís
2026

LUANA KERLY ALVES COELHO

PRAZERES, PROFANIAS E EPISTEMOLOGIA SAPATÃO:
O FEMINISMO LÉSBICO EM AUDRE LORDE E MONIQUE WITTIG

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para defesa do título de Mestra em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira

São Luís
2026

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Alves Coelho, Luana Kerly.

PRAZERES, PROFANIAS E EPISTEMOLOGIA SAPATÃO: O
FEMINISMO LÉSBICO EM AUDRE LORDE E MONIQUE WITTIG / Luana
Kerly Alves Coelho. - 2026.

100 p.

Orientador(a): Ana Caroline Amorim Oliveira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2026.

1. Feminismo Lésbico. 2. Epistemologia Sapatão. 3.
Audre Lorde. 4. Monique Wittig. 5.
Interdisciplinaridade. I. Amorim Oliveira, Ana Caroline.
II. Título.

LUANA KERLY ALVES COELHO

**PRAZERES, PROFANIAS E EPISTEMOLOGIA SAPATÃO: O FEMINISMO
LÉSBICO EM AUDRE LORDE E MONIQUE WITTIG**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para defesa do título de Mestra em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira

Aprovada em: ___/___/___.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof.^a Dr.^a Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (Avaliadora externa)
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof.^a Dr.^a Cristiane Navarrete Tolomei (Avaliadora externa)
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof.^a Dr.^a Rarielle Rodrigues Lima (Avaliadora interna)
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

São Luís
2026

Dedico a todas, ou a alguma mulher, ou menina que neste momento pode estar sentindo a angústia de não pertencer. Dedico a elas, para que saibam que as linhas desse mundo são totalmente suas, que seu corpo sapatão dança nessa música, legitimamente, e também por isso, será para sempre amado.

AGRADECIMENTOS

Escrevo estas linhas enquanto ouço “dia branco” e me lembro de quem caminha na chuva e no sol comigo. Ouço essa música para lembrar a quem devo os dias chuvosos e ensolarados, ou dias nublados, como exatamente esse agora em que vivo. Assim, agradeço a toda espiritualidade que habita em mim e se mostra/se expande no encontro com um outro. Agradeço a Deus e a intercessão de nossa senhora, que ouviu minhas orações em tantos dias que antecederam até a entrada neste ppg.

Agradeço afetosamente aos meus pais, Maria Lucia e Paulo Roberto, que mudaram radicalmente as suas vidas para que eu pudesse ter estradas seguras e pudesse me proteger no caminho. Também agradeço a minha avó, Maria Lidia, pelo seu amor que corre em todas as pontas da minha existência. Devo a bondade e qualquer sentimento bonito à senhora e seu maravilhoso coração que eu sempre apresento para todo mundo.

Aos meus amigos, pelo amor, cuidado e escuta em tantos momentos desse percurso. A Marcelo Oliveira, que caminhando comigo, me ajudou a decidir o tema desta pesquisa, e me incentivou a seguir nela em qualquer circunstância. Sou feliz e grata pelo amor que temos, e celebro a sua vida neste espaço e tempo, em que nem sempre nossos corpos são feitos para viver. Mas vivemos, e bem.

Agradeço a Danielle Fernandes e Cristiane Peixoto, porque mais do que minhas coordenadoras, foram/são minhas amigas e acreditaram em tudo que me propus a fazer nesta pesquisa. Sou imensamente grata pela bondade de vocês em facilitarem o curso dos meus dias cansativos, por me darem a possibilidade de trabalhar e estudar e ainda por acolherem meus sentimentos, mesmo quando foram difíceis.

Agradeço aos meus amigos do mestrado, especialmente a Thales Cunha e Igor Farias, por todas as conversas, as emoções partilhadas, os desafios superados juntos, mas principalmente por celebrarem comigo as nossas diferenças e por sempre cultivarem o nosso amor. Também sou imensamente grata por outros tantos amigos de caminhada, que não estiveram necessariamente nas salas de aula do mestrado, mas que me acompanham na vida, assim, Ciene, Aline, Danna, Marcos Gatinho, Priscila, Hugo, Carol, Brenda e Rita, vocês povoam meu coração dos melhores sentimentos e emoções, muito obrigada.

Agradeço os meus professores, não só do PGcult, mas todos os outros que sempre foram inspiração para mim. Sinto orgulho por fazer parte desta profissão com vocês e por viver as glórias e desafios que só a docência pode proporcionar.

Agradeço também a primeira orientadora desta pesquisa, Profa. Cristiane Tolomei, que escutou minhas ideias e me incentivou a encaminhá-las, também agradeço pelo convite para participar do grupo de pesquisa Marginalia Decolonial, onde também pude aprender e partilhar tantas vivências.

Agradeço a minha atual orientadora, Profa. Caroline Amorim, por ter acolhido minhas ideias nesta pesquisa e por ter me ajudado a findá-la até este momento. Também agradeço pelas partilhas feitas em sala de aula, por ter me mostrado outras perspectivas de mundos, que também passam pela academia.

Agradeço a todas as mulheres lésbicas, sapatonas, caminhoneiras, que seguem resistindo e encontrando motivos para celebrar a nossa vida, os nossos desejos e amores. Agradeço pelas inúmeras pesquisas que fizeram, pela coragem de ir para as ruas, para a academia, para todos os cantos do mundo e por criarem lugares em que podemos existir e plantar nossos sonhos.

Agradeço, por fim, a Lara Fernanda, por dividir os dias, o nosso mundo lésbico e todo amor que existe nessas linhas. Quando pensei nessa pesquisa, eu imaginei o quanto você ia gostar dela, obrigada por escutar tantas lamentações e por me dar coragem para continuá-la, mas obrigada principalmente por voltar a tempo de celebrá-la comigo.

*"Eu digo que o que você é começa com seu corpo, você não tem
outro"*

(Monique Wittig- O Corpo Lésbico/Le Corps Lesbien)

Membro da plateia: Sobre quem você estava falando quando escreveu

"nós nunca estivemos destinadas a sobreviver?"

Audre Lorde: Estava falando sobre você.

(Audre Lorde- leitura de poesia em 25 de junho de 1989).

RESUMO

Esta pesquisa investiga a constituição do feminismo lésbico a partir das obras de Audre Lorde (2021) e Monique Wittig (2022). A escrita assume a pessoalidade como método político e epistêmico, reconhecendo o corpo e a experiência da autora, uma mulher lésbica, como parte constitutiva do processo de produção de conhecimento. Tem-se como objetivo, analisar como o pensamento de Audre Lorde (2021) e Monique Wittig (2022) contribui para a construção de um feminismo lésbico que desafia a hegemonia cisheterobranca-colonial do gênero e a noção universal de mulher. De caráter interdisciplinar, a investigação articula contribuições da teoria literária, da teoria feminista, da epistemologia feminista, dos estudos de gênero e das críticas decoloniais, compreendendo que o objeto de estudo, as lesbianidades enquanto categoria política e epistemológica, não se deixa apreender por um único campo disciplinar. Sustentada por um arcabouço teórico interseccional e decolonial, a pesquisa mobiliza autoras como Lugones (2010), Gonzalez (2020) e Leticia Nascimento (2023), além das próprias Wittig (2022) e Lorde (2021), para tensionar o mito fundador do feminismo e seus apagamentos históricos de mulheres negras, lésbicas e dissidentes. O trabalho adota uma metodologia qualitativa e bibliográfica, com enfoque teórico-analítico, e parte da análise dos ensaios *O pensamento hétero* (2022), de Monique Wittig, e *Irmã Outsider* (2021), de Audre Lorde, compreendidos como documentos de insubordinação textual, política e afetiva. Ao afirmar o feminismo lésbico como uma epistemologia insurgente, a dissertação propõe a rasura do CISTema, o enfrentamento à norma e a abertura para uma política do prazer, da escrita e do afeto como formas de resistência. Em última instância, o texto se apresenta como uma porta de armário que se abre, uma aposta radical na possibilidade de pensar, sentir e existir fora das margens impostas pela norma.

Palavras-chave: Feminismo lésbico; Epistemologia sapatão. Audre Lorde. Monique Wittig. Interdisciplinaridade.

ABSTRACT

This research investigates the constitution of lesbian feminism based on the works of Audre Lorde (2021) and Monique Wittig (2022). The writing assumes personal experience as a political and epistemic method, recognizing the body and experience of the author, a lesbian woman, as a constitutive part of the knowledge production process. The aim is to analyze how the thought of Audre Lorde (2021) and Monique Wittig (2022) contributes to the construction of a lesbian feminism that challenges the cisheterowhite-colonial hegemony of gender and the universal notion of woman. Interdisciplinary in nature, the investigation articulates contributions from literary theory, feminist theory, feminist epistemology, gender studies, and decolonial critiques, understanding that the object of study, lesbianism as a political and epistemological category, cannot be apprehended by a single disciplinary field. Supported by an intersectional and decolonial theoretical framework, this research draws on authors such as Lugones (2010), Gonzalez (2020), and Leticia Nascimento (2023), as well as Wittig (2022) and Lorde (2021) themselves, to challenge the founding myth of feminism and its historical erasures of Black, lesbian, and dissident women. The work adopts a qualitative and bibliographical methodology, with a theoretical-analytical focus, and begins with an analysis of the essays “The Hetero Thinking” (2022) by Monique Wittig and “Sister Outsider” (2021) by Audre Lorde, understood as documents of textual, political, and affective insubordination. By affirming lesbian feminism as an insurgent epistemology, the dissertation proposes the erasure of the CIS-system, the confrontation of the norm, and the opening to a politics of pleasure, writing, and affect as forms of resistance. Ultimately, the text presents itself as a closet door opening, a radical bet on the possibility of thinking, feeling, and existing outside the margins imposed by the norm.

Keywords: Lesbian feminism; Dyke epistemology. Audre Lorde. Monique Wittig. Interdisciplinarity

LISTA DE SIGLAS

GALF – Grupo de Ação Lésbico-Feminista

LBL – Liga Brasileira de Lésbicas

LF – Movimento Lésbico-Feminista

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros

LGBTQIA+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexuais e outras dissidências

SOMOS – Grupo Somos de Afirmação Homossexual

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, OU UM RASGO	13
1 MITO E HOMOGENEIZAÇÃO DA CATEGORIA “MULHER”	21
1.1 É preciso ser ‘uno’, foi o que disse a história do movimento.....	25
1.2 É preciso uma fenda na história, responderam as filhas de Sojourner Truth.....	31
2 LÉSBICAS, SAPATÃO, CAMINHONHEIRAS E OUTRAS TANTAS, UM TERCEIRO SEXO?	46
2.1 Entre o insulto e a insurgência: nomeações lésbicas como prática política.....	47
2.2 Tesouras epistêmicas: corte e tessitura de um feminismo lésbico.....	61
3 FAZER/ENDO SABÃO: o feminismo lésbico em Wittig e Lorde	66
3.1 “Lésbicas não são mulheres”: o pensamento lésbico de Monique Wittig.....	67
3.2 “A transformação do silêncio como linguagem e ação: o feminismo lésbico de Audre Lorde.....	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO, OU UM RASGO

O texto que segue é, antes de tudo, um ritual de cura. O corpo que escreve essa dissertação e se inscreve nela é marcado por uma cicatriz colonial do gênero que atravessa minha¹ experiência no mundo, isso porque eu sou mesmo um monstro (Preciado, 2022): sou lésbica, sou pobre, terceiro-mundista. Sou monstro três vezes, e tenho, nesse momento que escrevo, alguma consciência do trânsito possível, ou apenas imaginado, entre minhas jaulas.

Assim, ao escolher falar de lesbianidades e de feminismo lésbico especialmente, escolho me reconhecer na teoria como um fio importante de um longo tapete recém tecido, àquele que se encontra em um espaço seu, e embora tenha alguma similaridade nas funções, com os outros fios, ainda se faz único, pelos aspectos caros e celebrativos possíveis, a própria exaltação de sua subjetividade e da demarcação de sua função. Por ser subjetivo, esse texto se propõe político, como um grito inconformado de tudo que sei ou me inclino a descobrir.

Falo de subjetividade e de fazer parte de um todo, pois foi no reconhecimento dessas outras partes que já existiam, que decidi seguir com essa pesquisa, não apenas para responder a um problema de pesquisa, mas também para me descobrir, em todas as performances da minha sexualidade entre as linhas que seguem. A minha escrita científica-ensaística não é uma ponta solta, é o envolvimento entre vísceras e ciência, pois o texto que apresento é envolvido de sentimentalidade e sangue. Ele vem de dentro, sinalizando outros mundos possíveis.

Por isso, ao nomear essa seção como um rasgo, eu falo na verdade da minha própria subversão na pesquisa. Penso que ao rasgar as convenções, acabo por deixar um caminho livre para todos os fluidos possíveis. Quer acadêmicos, quer sexuais. E é desse movimento que se dá o começo dessa história. Tenho 26 anos, enquanto escrevo este texto, e atravessada pelas novidades dos 20 e poucos, me percebi muito mais inquieta a descobrir os meus afetos e como meu corpo reage a eles. Foi assim que, há algum tempo, assumi a mim mesma (o que considero mais importante), a minha orientação sexual. Falei em algum dia, convictamente, que sou lésbica e, desse fato, se desenrolam todas as outras danças do meu corpo.

Foi também na experiência de pensar em tudo que estava sendo guardado no armário que habitei, que me deparei com as palavras afiadas e sensíveis de Audre Lorde, uma das teóricas que trabalho aqui. Um dia, sendo incentivada à leitura por uma colega de trabalho,

¹Optei por escrever o início desta seção em primeira pessoa do singular, pois defendo um texto que vem da intimidade das minhas escolhas enquanto mulher lésbica. Considero, assim, que a primeira motivação da escrita é importante para a visualização das minhas escolhas ao longo do texto.

acabei lendo propositalmente uma ideia da Audre Lorde de que aquilo que é importante para mim precisava ser dito, defendido, circulado, já que, afinal, meus silêncios e meus medos jamais me protegeriam. Foi assim, percebendo que cedo ou tarde os meus silêncios apenas fechariam portas de um mundo que era meu, que eu resolvi me nomear e dizer aos meus que eu já conhecia essa parte de mim, enquanto mulher lésbica. Encaro esse momento como uma virada de chave, uma coragem que veio das linhas de uma feminista lésbica, da potência de outra vivência da qual eu não posso escapar ou não reagir.

Este texto é, portanto, uma porta de um armário que se abre, ele se trata de rompimento, reexistência, recriação e decisão. Também por isso, opto por escrevê-lo, apostando pela pessoalidade, pelo tom político e, por vezes, pela insurgência, como quem aprendeu com Audre Lorde, que a escrita fere, circula em nós e nos cura e, por fim, nos recompensa. Também como quem aprendeu com Wittig que a norma precisa ser questionada e arrebatada para que nosso corpo possa ser ao máximo o que deseja ser. Mesmo aqui, nesse espaço acadêmico, em que nem todas como eu, poderão habitar.

Logo, esta escrita, que nasce de uma experiência encarnada e atravessada por silêncios e descobertas, recusa a neutralidade esperada de certos espaços, especialmente o acadêmico, e se lança como gesto político. Ao assumir a pessoalidade como método, reconheço que não é possível pensar gênero, sexualidade e existência de forma dissociada de nossos corpos e vivências. Com isso, entendo que os estudos de gênero evidenciam as posições dos indivíduos enquanto sujeitos constituintes e constituídos de significados. No entanto, concebê-los como tais, demanda a superação de limitantes estruturais, tais como a supressão de suas identidades; a política de morte e produção de violência perpetradas contra seus corpos, que não se colocam em posição de sujeição do CISTema², e a manobra de deslocamento de subjetividades que se autorizam em espaços públicos e privados.

Assim, a temática da violência de gênero, por exemplo, mostra-se como um ponto crucial de pesquisas que vêm sendo desenvolvidas ao longo dos anos, em razão de uma sociedade cada vez mais atenta e inclinada aos questionamentos sobre quem somos no mundo; qual o nosso espaço enquanto ser individual (que considera a existência de um eu que deriva de um grande outro, um nós político e de enfrentamento); e como nossas vivências particulares e coletivas são invalidadas por estruturas predominantes, que servem a uma mesma sociedade heterocentrada (Rich, 2010).

² Viviane Vergueiro Simakawa, em *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade* (2015), assinala a expressão CISTema como provocação à existência de um sistema estrutural afinado na cisgeneridade heterossexual que incite na exclusão sistemática de outras identidade e performances de gênero.

Esses apontamentos evidenciam a existência de corpos que estão sempre à margem, não somente por uma demanda de precariedade social, mas sobretudo por habitarem um espaço de invisibilidade também afetiva, como os corpos de mulheres lésbicas que, atravessados por uma norma heterossexual e medidos pela mesma régua de relações heteroafetivas, são fragmentados e culturalmente colocados em um lugar de falta, como se fossem rejeitadas/frustradas por alguém do sexo masculino; ou revolta, como se dessas especulativas rejeições-ditadas por uma sociedade heterossexual, rebelassem-nas contra o sexo oposto, tendo a partir disso, a inclinação para o desejo afetivo e sexual por alguém do mesmo sexo.

Neste sentido, eclodem a partir dos estudos de gênero, especialmente desde o feminismo lésbico, discussões que se demoram nas posições sociais ocupadas por uma lésbica; na maneira pela qual sua voz pode ser entendida socialmente, qual a agência cultural e social se envolve com suas urgências, bem como a norma heterossexual pretende compelir e interditar seus discursos. Estas questões endossam as agências do movimento feminista lésbico que, nesta pesquisa, sem qualquer tentativa de deslegitimar outras mulheres lésbicas, será representado pelas vozes de Monique Wittig, feminista, branca e lésbica, a partir do seu posicionamento político e filosófico no seu livro de ensaios *O pensamento hétero*³ (2022); e Audre Lorde, feminista negra, mãe e lésbica, pelo rompimento de seus silêncios reforçados, também pelo patriarcado branco e heterossexual, nos ensaios e conferências do seu livro *Irmã Outsider*⁴ (2021), *corpus* textuais da dissertação que segue.

As perspectivas interseccionais que se dão pelos ensaios destas mulheres, a busca não ingênua das suas aproximações e estruturais diferenças, a defesa de uma categoria de lésbica, que se dissocia da cultura do que é ser uma mulher pelas lentes de Wittig, e as temáticas de rompimento dos silêncios estruturados ao longo dos séculos e a necessidade de decolonizar o entendimento das pautas emergentes pelo olhar de Lorde, darão um direcionamento para aquilo que se busca analisar epistemologicamente.

É imperioso lembrar, contudo, que embora ascendido nos últimos anos, sobretudo a partir da virada do século passado, as narrativas feministas lésbicas ainda são frequentemente

³*O Pensamento Hétero*, de Monique Wittig, publicado originalmente em francês como *La Pensée straight* (1992), é uma coletânea de ensaios teóricos escritos entre as décadas de 1970 e 1990. A obra articula crítica literária, filosofia política e teoria feminista, e constitui um marco na formulação de um pensamento lésbico materialista. A tradução brasileira foi publicada pela Editora Autêntica em 2022, com prefácio de Adriana Azevedo.

⁴*Irmã Outsider (Sister Outsider)*, publicado originalmente em 1984, reúne quinze ensaios e discursos escritos por Audre Lorde entre 1976 e 1984. A obra é central para os estudos feministas interseccionais e para a teoria lésbica negra, articulando experiências de raça, gênero, sexualidade e classe a partir de uma perspectiva situada e militante.

marginalizadas e sub-representadas nos estudos acadêmicos, surgindo a necessidade de compreender e elevar as vozes dessas escritoras e ativistas. Diante disso, define-se como questão norteadora desta pesquisa: como os estudos referentes às lesbianidades, produzidos por Monique Wittig e Audre Lorde, desafiam a hegemonia cis-branco-colonial do gênero e reposicionam a noção de sujeito? A partir desse questionamento pretendo analisar o lesbofeminismo a partir das subjetividades das autoras. Entendendo, portanto, que esta análise não somente ampliará as questões que envolvem as dinâmicas de poder, resistência e transformação presentes no movimento feminista e nas lutas pela igualdade de gênero e justiça social, como se quer um convite à destruição e tração à lei do gênero cis-branco-heterossexual ou, ainda, para transformar silêncio em ação, como ensina Audre Lorde (2021).

Para criar possibilidades de respostas à questão levantada, esta investigação tem o objetivo de discutir o pensamento feminista lésbico a partir dos ensaios de Monique Wittig e Audre Lorde e, para isso, segue processualmente os objetivos de: investigar o percurso do movimento feminista, com ênfase às diferentes mulheridades construídas/reveladas; identificar as rupturas que o feminismo lésbico propõe à hegemonia colonial do gênero; investigar como o feminismo lésbico amplia a compreensão e a inclusão das sujeitas do movimento feminista; e, por fim, analisar as intersecções entre as proposições epistemológicas das feministas lésbicas Monique Wittig e Audre Lorde.

Wittig (2022) questiona um heterofeminismo⁵ que desconsidera a lesbianidade e suas pautas e que também, alicerçado nos discursos universalistas do gênero, desconsidera suas vivências. No limiar dessas preocupações, interessa a posição de Wittig no que se refere ao rompimento com o “sujeito universal abstrato do feminismo, a mulher universal” (Wittig, 2022, p. 12), uma vez que a teórica parte da concepção de que “lésbicas não são mulheres” e inaugura o pensamento lésbico, que denota a lésbica como “uma via de rasura, fronteira” (p. 12).

Nesse sentido, a sujeita lésbica pode ser pensada como algo distinto da categoria “mulher”, o que, na expansão da linguagem, poderia ser denominada como “caminhoneira” ou “sapatão” que se recusa a performar a normatividade imposta. Daí outras questões são perpetradas, como as que apresento no título deste texto. O prazer lésbico, que não

⁵O termo *heterofeminismo* refere-se a correntes feministas que, ainda que critiquem o patriarcado, mantêm como norma implícita ou explícita a heterossexualidade, reproduzindo a centralidade do par homem-mulher como estrutura relacional e epistêmica. A crítica ao heterofeminismo foi inicialmente formulada por autoras lésbicas como Monique Wittig, e reforçada por pensadoras como Adrienne Rich, Audre Lorde e, mais recentemente, Ochy Curiel.

necessariamente diz sobre o sexo, se encarado desde uma guinada heterossexual, é situado em áreas fronteiriças entre o prazer e a repulsa, o gozo e a profania, constituindo-se como um campo propício de produção e consumos de epistemologias lésbicas ou sapatão, insurgente por esforço próprio.

Wittig (2022) critica a ideia de igualdade nas diferenças e a isto se pode valer a questão de que esta teórica, em um espectro social e particular, não parte de um problema comum em relação, nesta pesquisa, a Audre Lorde, outra teórica, feminista e lésbica. No entanto, é também desses desencontros que se faz um feminismo lésbico. Seria ingênuo pensar que as agências de uma mulher branca e de uma mulher preta poderiam se encontrar e corroborar em todos os aspectos. Lorde, por exemplo, defendeu a ideia da autodefinição como ação motriz para o engajamento das mudanças. Para ela, como exposto no seu ensaio “Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença”, “consequimos aprimorar nossa autodefinição quando expomos nossa identidade no trabalho e na luta conjunta com aqueles que definimos como sendo diferentes de nós, mas com que compartilhamos objetivos comuns” (Lorde, 2021, p.153), e aqui a aproximação das diferenças seriam construtivas em um movimento de colaboração entre as mulheres.

Nesse percurso, Lorde (2021) frisou, em seus escritos, a ação constante e necessária da verbalização de suas experiências, entendendo que, enquanto mulher e lésbica, a fala sempre a recompensaria e ressoaria nas experiências de outras lésbicas. Para tal, a prática demonstrava que ela ainda “estava viva, e poderia não estar” (Lorde, 2021, p.51). Em suas reflexões, a pensadora também buscou tratar sobre o machismo, a heteronormatividade e a homofobia como formas de cegueira, o que reforça a visão sempre atenta àquilo que oprime as subjetividades lésbicas. Destaca-se ainda, em sua obra, a expansão das discussões do erótico e de como a supressão do erotismo, em especial de corpos lésbicos, é resultado de articulações sociais violentas.

As narrativas de Wittig e Lorde se encontram e provocam rupturas, sobretudo, pela condução de seus textos. A escrita corretiva e política de Wittig é transfigurada em uma linguagem afetiva e emocional de Lorde, mas não menos assertiva e revolta. Compreender esses traços da linguagem, reverberados nas suas obras em um movimento de contar-se, é também lançar um olhar sobre as opressões interseccionais vividas por mulheres lésbicas, como formas de representação e marginalização resultantes da interseção de sua identidade de gênero, orientação sexual e outros aspectos de sua identidade.

Assim, nesta pesquisa, mobilizo a interseccionalidade para mapear as opressões que envolvem questões relacionadas ao sexismo, à homofobia e lesbofobia, à heteronormatividade e ao heterofeminismo, como instituições reducionistas, além do racismo e o classicismo que

reafirmam a máxima de que “o entrecruzamento de experiências lésbicas toca em um ponto importante: a invisibilidade” (Blaudt; Caetano; Rangel, 2020, p. 177). Portanto, proponho que a partir desse entendimento, seja possível identificar, nos textos das feministas elencadas, a construção de suas subjetividades e suas contribuições para a compreensão e inserção de pautas lésbicas em diversos espaços.

Nesse sentido, para tal propósito, como arcabouço teórico, opto por tensionar as ideias de Diniz (2015), Lima (2009), Pinto (2010), Lugones (2010), Gonzalez (2020), Oliveira (2017), Nascimento (2023), entre outros, sobre estudos de gênero a partir do movimento feminista; Rich (2010), Soares e Costa (2012), Lessa (2011), Santos (2018), Falquet (2004, 2012), entre outros, acerca do feminismo lésbico; Lorde (2021) e Wittig (2022) a respeito das nuances presentes nas escrituras afetivas e políticas de feministas lésbicas, considerando para isto, os processos de interseccionalidade com Crenshaw (1991), Akotirene (2018) e Gonzalez (1984) que se dão na e por essas narrativas, em uma investigação de como o feminismo lésbico amplia a compreensão e a inclusão de mulheres lésbicas no movimento feminista, considerando as opressões interseccionais vivenciadas por elas, ao passo que se busca descobrir quais opressões são essas e como são retratadas, discutidas e estimuladas a mudanças por Audre Lorde (2021) e Monique Wittig (2022).

A presente pesquisa é classificada em dois aspectos, o primeiro referente ao objetivo esperado do que é pesquisado, tendo então a pesquisa exploratória; e o segundo, com relação aos procedimentos técnicos adotados, neste caso, desencadeando na pesquisa bibliográfica e qualitativa, considerando as diretas contribuições processuais entre ambas.

A pesquisa exploratória, conseqüentemente, propõe dois possíveis caminhos que, segundo Diniz (2012, p.41) pode ser “bibliográfica ou de estudo de caso”, em específico, aqui, me atendo à pesquisa bibliográfica com objetivos interpretativo, analítico e crítico, pois os dados utilizados servem para a formação do referencial teórico, tanto no que compete às conceituações e desenvolvimentos de teorias, quanto para o detalhamento das obras em estudo.

Esta pesquisa, realizada no âmbito deste Programa de Pós-Graduação, está situada na linha de pesquisa Expressões e Processos Socioculturais (LP1), pois se dedica a compreender como determinadas experiências, linguagens e produções teóricas emergem de contextos sociais marcados por relações de poder, normas de gênero e disputas simbólicas. Ao tomar o feminismo lésbico como campo epistemológico, investigo como essas expressões produzem deslocamentos nas formas hegemônicas de pensar o sujeito, a cultura e o conhecimento. A importância da pesquisa para o Programa de Cultura e Sociedade está justamente no seu compromisso com a análise crítica dos processos socioculturais que atravessam a vida

cotidiana, os saberes e as práticas políticas, contribuindo para ampliar os horizontes teóricos do programa e fortalecer leituras que reconhecem a cultura como um espaço de conflito, criação e resistência.

O método empregado nesta pesquisa é de natureza teórico-analítica e se sustenta em uma perspectiva epistemologicamente interdisciplinar. Tal escolha decorre do reconhecimento de que o objeto investigado, as lesbianidades enquanto categoria política, teórica e de contestação à hegemonia cis-branco-colonial do gênero, escapa às fronteiras disciplinares tradicionais. Desse modo, a análise articula contribuições da teoria literária, da teoria feminista, da epistemologia feminista, dos estudos de gênero e das críticas decoloniais, compreendendo que apenas o trânsito entre esses campos permite tensionar categorias naturalizadas como “mulher”, “sujeito”, “diferença sexual” e “norma”.

A interdisciplinaridade, neste trabalho, não opera como mera justaposição de áreas do conhecimento, mas como um gesto metodológico e epistemológico indisciplinado, coerente com a recusa da neutralidade científica e com a adoção da pessoalidade como método. Assim, após o levantamento bibliográfico, investigam-se as confluências e tensões narrativas entre os ensaios de Monique Wittig (2021) e Audre Lorde (2022), de modo a analisar suas proposições epistemológicas a partir de uma leitura situada, interseccional e politicamente comprometida com as experiências lésbicas.

Ao mencionar um feminismo lésbico vivido, escrito e pesquisado por lésbicas, penso em um corpo-potência que, em movimento, se descobre vivo à medida que teoriza um “outro”. Para tanto, nos ensaios de Wittig e Lorde são destacadas as concepções de sujeito (quem é este sujeito/sujeita que pode falar e que por consequência pode ser ouvida?); quais as nuances lesbofeministas que se intenta evidenciar e como essas narrativas partem de uma rasura, que pode ser desconstruída de um cenário de dor e criada para outros fins a partir de diferentes afetações?

A partir da revisão da literatura e da provocação analítica, advindas das proposições das duas autoras, esta pesquisa se propõe a tecer um caminho indisciplinado, ao considerar que as análises só podem ser realizadas de forma interseccional, mobilizando não apenas um corpo teórico consolidado na academia, mas sobretudo uma vivência individual que parte de mim, enquanto autora e mulher lésbica. Para tanto, divido em três diferentes capítulos, os quais apresento a seguir, para pensar tópicos que nos possibilitem discutir os arranjos teóricos e conceituais, que criaram caminhos para um movimento social lésbico, representado em diferentes instâncias por mulheres lésbicas, sendo os quais:

No capítulo 1, intitulado “Mito e homogeneização da categoria mulher”, retratarei as facetas históricas do feminismo, inicialmente, ao questionar o que seria uma mulher, além de

pontuar as inconsistências dessa categoria, uma vez que a mulher que o feminismo branco estadunidense defendia, era uma mulher branca, burguesa e de uma presumida intelectualidade científica, lida como a mulher universal. Para adensar a análise do que seria uma mulher, opto por dividir o capítulo em dois subtópicos, que tratam respectivamente: da ideia de “uno”, sustentado pelo feminismo branco e a ação de criar uma “fenda na história”, a partir do feminismo negro, criado e sustentado por mulheres negras.

Sequencialmente, no capítulo 2, denominado “Lésbicas, sapatão, caminhoneiras e outras tantas, um terceiro sexo?”, discuto, em uma perspectiva teórica, o significado do que é ser uma mulher lésbica, bem como as diferentes nomeações dessas mulheres como aquilo afetado por outros marcadores de diferenças. Ou seja: quem seriam, portanto, as sapatonas? A quem caberia o título de caminhoneira? E como podemos analisar cada uma dessas mulheridades a partir da classe e raça? Ainda nesse capítulo, é pontuado uma analogia sexual à ideia de “tesouras epistêmicas”, pois entendemos a força criativa de uma nova epistemologia sapatão que se perfaz também no erótico, no gozo e na profania. Daí então a costura de um feminismo lésbico que não ignora as possibilidades de um corpo excitado, desobediente, revoltado e potente, e também o rasgo com as demais epistemologias que se forja na exclusão de identidade e experiências desconformes.

Por fim, no capítulo 3, intitulado “Fazer/endo sabão: o feminismo lésbico em Wittig e Lorde”, proponho, em uma ação que se recria pela decolonialidade, a analisar as intersecções entre as proposições epistemológicas das feministas lésbicas Monique Wittig e Audre Lorde, a partir da análise de excertos dos seus livros de ensaios. Fazer sabão em continuidade é uma visualização daquilo que possui movimento, que se reescreve e que desafia as convenções sexuais e acadêmicas.

Indisciplinarmente, esta pesquisa se sustenta por aquilo que não é desejado ou apreciado pela academia predominantemente hétero. A escrita aqui proposta não é apenas uma tentativa de amarrações teóricas que respondem a um problema, ela é na verdade uma troca de fluidos corporais e cognitivos, uma história que se conta, um erotismo acadêmico e, assim, uma descoberta.

1 MITO E HOMOGENEIZAÇÃO DA CATEGORIA “MULHER”

A proposta conceitual de uma “categoria” é resultado ou consequência da subdivisão de um sistema. Logo, a ideia de trabalhar uma categoria nomeada e entrelaçada com o conceito político e social de gênero é um motivo para questionar de que lugar a ideia de mulher se deriva e por que essa categoria é uma parte e não um todo.

Linda Nicholson (2000), ao pensar nos significados sociais do sexo e do gênero, traz uma reflexão sobre como o sexo proveria todo o processo de significação do gênero. Assim, o sexo seria a categoria basilar e o gênero seria produzido/construído a partir desse determinismo biológico básico. Dessa concepção, a categoria mulher participaria desses dois campos de estudo, por um lado, a presença biológica de uma vagina sinalizaria a existência de uma mulher; e, por outro, toda a performance social que ela encenava, em seu personagem biologicamente determinado, estabeleceria o seu gênero.

Partindo dessas categorias e da compreensão de que o gênero se transformaria pelas mutações sociais, a categoria mulher seguiria como uma possibilidade dessa performance, que, impulsionada pelos arranjos comerciais, sexuais, recatados, pornográficos, sagrados e/ou profanos, atenderia a um ideal maior da sociedade e seria por ela manipulada, em uma relação de troca desigual e de generalização do que seria, ou não seria, uma mulher.

Assim, retomando a proposição de Nicholson (2000), especificamente sobre o seu contra argumento a respeito do fundacionalismo biológico⁶, o corpo sexual - e aqui se encaixa a primeira premissa do que seria uma mulher - seria um cabide, enquanto o gênero seria um casaco, com isso, sobre o sexo poderia ser adicionado qualquer “peça” social determinada como essencial ao momento histórico, sem que, portanto, essa origem pudesse determinar um outro significado que não o de “homem” ou “mulher”, enquanto o gênero seria essa própria peça, o próprio casaco que pode assumir proporções insustentáveis ao cabide, mas que não faz com que ele se transforme em uma outra coisa.

Desse determinismo é perceptível que as primeiras violências de gênero se deram pela insistência constante de não apenas delimitar o que seria uma mulher, mas também o que esse ser lido como uma mulher estava fadado a desenvolver em uma estrutura social, assim, para a

⁶O fundacionalismo biológico, como pontuado por Linda Nicholson (2000), parte da concepção do relacionamento entre biologia e socialização que torna possível o que pode ser descrito como uma espécie de noção ‘porta casacos’ da identidade: o corpo é visto como um tipo de cabide de pé no qual são jogados diferentes artefatos culturais, especificamente os relativos à personalidade e comportamento. Tal modelo permitia às feministas teorizar sobre o relacionamento entre biologia e personalidade aproveitando certas vantagens do determinismo biológico, ao mesmo tempo em que dispensava certas desvantagens (Mariano, 2005, p.491).

pré-história a mulher teria uma postura específica, na Idade Média⁷, a sua performance também se justificaria pelo movimento de um todo social, que comumente era determinado pelo sujeito do sexo oposto e assim os seus próximos movimentos até a contemporaneidade seria uma mudança no gênero ancorada pela imutabilidade do seu órgão genital.

Porém, ainda que em um primeiro momento, essas mudanças sejam vistas como uma ordem natural dos progressos ou retrocessos sociais, a importância de se pensar o que verdadeiramente significaria ser uma mulher, em qualquer tipo de sociedade, vem do pano de fundo de subordinação comum a todas as ações macro de um grupo social. Por outro lado, essa subordinação, como pontua Adriana Piscitelli (2001), ainda que possa variar de acordo com quem conta a história, torna-se também universal, pois independentemente do nível que se aplica, ainda ocorre insistentemente.

Com a assimilação da subordinação como uma narrativa comum a todas as mulheres, tem-se a nova questão que norteia os estudos de gênero e coloca o sexo em um novo lugar de inconsistência, que é a ideia de que não existe mulher em uma proposta uno; pelo contrário, a categoria mulher só consegue ser articulada de um modo menos violento se atrelada à sua multiplicidade social. Logo, não existe, em uma sociedade crítica, e em sujeitos que se inclinam a uma desobediência, a possibilidade de homogeneização da ideia de mulher, pois a vagina, enquanto marcador biológico, os fluidos marcados mensalmente, a dilatação para a passagem de um novo sujeito, são insuficientes para se pensar em uma mulher. Ademais, é necessário que, para além da sua utilidade biológica, seja inscrita sobre ela uma cor (raça), uma orientação sexual (sexualidade) e um lugar ou não-lugar na movimentação da economia (classe), assim, só é possível pensar o significado da categoria mulher em contextos específicos.

Embora essas afirmações pareçam romper com a primeira armadilha do sistema sexo-gênero, elas, na verdade, abrem um espaço pequeno na cortina das opressões sexuais, apresentando as motivações internas para a modificação do gênero. Afinal, a ideia do binarismo homem e mulher não responde a cultura de medo e morte que perseguem as mulheres ao longo dos séculos.

⁷Na Idade Média, as normas sociais e culturais em torno do gênero estavam profundamente enraizadas em uma estrutura patriarcal, onde a autoridade masculina predominava sobre as mulheres, definindo seus papéis e limitações no âmbito privado e público. A mulher era entendida essencialmente por sua função reprodutiva e moral, com sua identidade performativa circunscrita a uma ordem social que buscava manter a estabilidade do sistema patriarcal. Esse controle social e religioso sobre o corpo e o comportamento feminino foi amplamente documentado por historiadores e teóricos, como Joan Scott, que aponta que o gênero medieval era uma construção social regulada por discursos de poder, e Georges Duby, que analisa as relações de poder e a submissão feminina nas estruturas feudais (Scott, 1986; Duby, 1994). Tal dinâmica reforçou uma violência simbólica e institucional que restringia o desenvolvimento da autonomia feminina, fenômeno que reverbera na história das opressões de gênero até a contemporaneidade.

É preciso, portanto, entender que homens gays e mulheres lésbicas sofrerão uma violência de uma base excludente comum, mas sentirão os efeitos disso de maneiras e proporções diferentes, do mesmo modo uma mulher branca de classe alta, ainda que envolvida pelas assimetrias do sexo em seu corpo, não será atingida pela maquinaria de aniquilação social da mesma maneira que uma mulher negra de classe baixa, pois, inclusive, a naturalidade que essas duas realidades se desenham (branco-rico/ negro-pobre) já reafirma uma cultura de diferenças.

Para além da subordinação como uma condição imposta de forma comum entre as mulheres, é importante discutir quais as demais teias de violência que se manifestam no corpo e subjetividade dessas mulheres. A socióloga marxista brasileira Saffioti (2015) pontua o patriarcado, o sexismo e o machismo como uma cadeia de opressão que se atualiza historicamente. A teórica não pensa apenas no significado simplista desses termos, mas principalmente nos pequenos movimentos cotidianos que reforçam os papéis culturais, sexuais e sociais de homens, e o papel sexual, subordinado e reprodutivo das mulheres. É preciso, portanto, perceber as micro opressões, que se dão no âmbito da identidade de gênero, as quais, geralmente, ocorrem pela falta de compreensão sobre o significado do gênero. Para Saffioti (2015), o machismo e o sexismo poderiam afetar ambos os sexos, mas com determinação de efeitos diferentes.

Então, poder-se-ia perguntar: o machismo favorece sempre os homens? Para fazer justiça, o sexismo prejudica homens, mulheres e suas relações. O saldo negativo maior é das mulheres, o que não deve obnubilar a inteligência daqueles que se interessam pelo assunto da democracia. As mulheres são amputadas sobretudo no desenvolvimento e uso da razão e no exercício do poder. Elas são socializadas para desenvolver comportamentos dóceis, cordatos, apaziguadores. Os homens, ao contrário, são estimulados a desenvolver condutas agressivas, perigosas, que revelam força e coragem (Saffioti, 2015, p.37).

Deste lugar, homens e mulheres teriam as suas relações afetadas entre si e entre seus pares pelo efeito das relações de poder que se originam no reconhecimento de uma vagina e de um pênis, ambos, determinantes para os adjetivos respectivamente negativos e enfraquecidos e positivos e detentores do poder. A cultura que se produz em cima do corpo sexuado é, portanto, a sustentação dos papéis de desigualdade.

Cabe ressaltar que até este momento, o discurso de construção de um gênero, a partir de uma realidade anatômica e, por consequência, da interpretação e remodelação da cultura que se dá por essa informação básica, é essencialmente ocidental, isto é, o conceito que se tem de mulher vem de um essencialismo estético fabricado e celebrado como um ideal cultural e

social. Deste lugar de essencialismo e universalismo que se compreende o mito de origem, que de acordo com a transfeminista Leticia Nascimento (2023) refere-se à mulher branca, cis, heterossexual e sem deficiência do século XIX. Esse mito, por sua vez, origina o que se conhece por “mito fundador do feminismo” a partir da reivindicação e da luta dessas mulheres, neste padrão, lidas como universal.

É por esta chave de leitura que é destacada a ideia risória de uma única mulher, inventada e replicada para fins domésticos e reprodutivos, em uma inclinação a nomear o seu trabalho, a sua luta que deriva da raça e da classe como uma produtiva demonstração dos seus afetos e da sua resistência resiliente. O mito da homogeneização e, por consequência, de uma história única é o que tornou urgente uma leitura crítica da sociedade, na retirada da lente da cultura, do sexo e do homem branco como ponto de partida na criação dos sujeitos.

Embora a temática de subordinação das mulheres as colocasse em um lugar desfavorável, o questionamento, segundo Piscitelli (2001), dos movimentos sociais e aqui referindo-se ao movimento feminista, era de como essa subordinação, que não é justa, pode ser perpetuada e mantida mesmo com os pequenos avanços das mulheres na luta política. Entender esse processo inicial em uma posição de desconstrução era/é também uma ação de resistência, a demonstração de que algo não estava dado e, portanto, era imutável, mas pelo contrário, que aquilo que oprime até a morte devia ser destruído conscientemente.

Ainda, segundo a autora, a conclusão inicial que se deu pelo feminismo socialista e, posteriormente, pelo feminismo radical, é de que a combinação de patriarcado e capitalismo seria o ponto fundante da opressão das mulheres, do mesmo modo, o seu papel reprodutivo e a cultura de obrigatoriedade em um longo período de cuidado a seu filho, seriam outras ferramentas que reduziriam o valor de uma mulher apenas à sua anatomia e, logo, à biologia.

Trazer à tona essas questões iniciais expande o debate para um novo momento da história das mulheres, em que elas deixam de ser apenas reprodutoras e cuidadoras de suas casas e começam a fazer parte da sociedade em um aspecto político, para tanto, dá-se início às discussões feministas que se sustentam também pela pergunta constante do que é ser uma mulher, bem como, para quê ser uma mulher neste mundo?

Apesar da inserção nas pautas políticas, a ideia de poder ainda era originalmente destinada aos homens e agora a política era sinônimo disso, porém, sendo percebida pelas mulheres, essa noção de controle estava sendo pelo menos analisada de algum ângulo, o que não ofuscava a sua significação em pequenas ações cotidianas na relação dos homens com as mulheres (Piscitelli, 2001).

Se agora a proposta de manipulação do poder poderia, ainda que timidamente e em pequenas proporções, ser estendida para as mulheres, a relevância de nomear que mulheres eram essas e inscritas sob quais marcadores sociais, era ainda mais pungente. Logo, o movimento de destruição da norma é primeiro compreender quem seria esse ser uno que atenderia essa categoria de mulher; e, por outro lado, como dismantelar essa ideia de universalização a partir das compreensões de mulheridades. Para isso, a sujeita universal deve ser atravessada, cultural e historicamente por outras possibilidades de mulher, que também não deve se restringir aos seus formatos “naturais” ou manipulados de anatomia. Nesse sentido, é preciso sair do uno e criar uma fenda na história.

1.1 É preciso ser ‘uno’, foi o que disse a história do movimento

Os estudos de gênero movimentam as conformidades sociais em instâncias políticas, públicas e privadas, e o fazem porque partem da identificação de uma minoria, não essencialmente em número, mas sobretudo, em voz social, isto se dá, como já postulava a teórica Spivak (2010) pela naturalização de que o conhecimento e a representação são construídos em torno das perspectivas dos grupos dominantes, tornando difícil para os subalternos terem suas próprias vozes e experiências ouvidas. São destas pesquisas, portanto, que surgem as ocupações nas escolas, nas universidades (em seus variados níveis), nas mídias impressas e digitais e então, há a possibilidade de mudanças.

Contudo, antecedendo as discussões e problemáticas de gênero, há de se considerar as interpretações do sexo e suas raízes sociais e culturais, ou seja, o sexo não apenas como classificação do masculino e feminino, mas enquanto um discurso que pode ser frequentemente moldado de acordo com as intenções discursivas de um sujeito social. Foucault (2022) já citava, em seus estudos sobre a história da sexualidade, todas as estratégias de poder que se disfarçaram pela repressão sexual. Em sua teoria, o filósofo francês denomina como “benefício do locutor” a situação em que aquele (de sexo masculino) poderia falar do que era posto como proibido, de modo a transgredir socialmente e, logo, estabelecer o seu poderio de fala.

É por essa perspectiva, que se incita a discussão sobre movimentos que buscam garantir que muitos dos silêncios existentes possam enfim ser transformados em múltiplas vozes, entendendo que essa multiplicidade deve transcorrer classes sociais, orientação sexual, identificação de gênero e alcançar o lugar de fala.

Tomamos como ponto de partida as discussões de gênero por uma perspectiva de teorias feministas, considerando que o feminismo existe de maneira plural como forma de

assegurar e subsidiar estruturas básicas de direitos das mulheres. Com o feminismo, não só a existência da mulher é colocada como centro, mas também, todos os pontos sociais que são movimentados contra ela.

Nesse sentido, o feminismo como movimento surge com a finalidade de transformar as estruturas sociais, políticas e econômicas que sustentam a desigualdade de gênero e criam limitações às mulheres. Assim, o movimento feminista não se trata de algo cedido por homens, mas, a reunião de mulheres que buscam melhores condições de existir, tanto na vida privada quanto na vida pública, entendendo que se o sujeito está vinculado ao meio social, automaticamente a raiz do problema e a possibilidade de mudança se dá em consequência da reestruturação de paradigmas postos socialmente.

O movimento teve início no fim do século XIX, na Inglaterra, quando um grupo de mulheres reivindicavam seu direito ao voto, à educação e ao fim da tutela masculina, esse primeiro grupo foi nomeado como sufragistas ou sufragetes. Este direito ao voto foi conquistado em 1918, após grandes manifestações. Contudo, especificamente no Brasil, esse direito básico foi conquistado apenas em 1932, anos de atraso se comparado com as primeiras sufragistas, segundo Pinto (2010), isto se deu da seguinte forma:

As sufragetes brasileiras foram lideradas por Bertha Lutz, bióloga, cientista de importância, que estudou no exterior e voltou para o Brasil na década de 1910, iniciando a luta pelo voto. Foi uma das fundadoras da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, organização que fez campanha pública pelo voto, tendo inclusive levado, em 1927, um abaixo-assinado ao Senado, pedindo a aprovação do Projeto de Lei, de autoria do Senador Juvenal Larmartine, que dava o direito de voto às mulheres. Este direito foi conquistado em 1932, quando foi promulgado o Novo Código Eleitoral brasileiro (Pinto, 2010, p.16).

Partindo desse primeiro momento de luta por direitos e voz na vida política, de reivindicação do direito de escolaridade e de intervenção na educação que o feminismo se estruturava como um movimento capaz de gerar discussões e transformações efetivas, tinha-se agora a primeira atitude que desencadearia outras revoluções que questionavam fortemente as condições subalternas e desproporcionais que as mulheres viviam.

O entendimento dos direitos e a coragem de manifestar a duras penas a sua condição como ser social, digno de respeito, espaço e tomada de decisões, custou a vida de muitas mulheres que lutaram bravamente contra uma sociedade patriarcal e machista que as limitavam a trabalhos domésticos, ao ato de cuidar dos filhos e de esperar prontamente que suas vidas fossem decididas por homens, que, nitidamente, não saberiam responder ou escolher o que seria melhor para estas mulheres, em suas individualidades e necessidades.

Já em 1960, há um segundo momento das lutas feministas, que se deu a partir do lançamento do livro *O segundo sexo*⁸ (1949) de Simone de Beauvoir. Com essa publicação, surgia a frase que repercute até os dias atuais como um convite à reflexão. A autora dizia na obra que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p.9), essa afirmativa era ligada ao fato de que o comportamento que era ditado (e ainda é) como essencial para uma mulher, não era uma condição biológica e sim um conjunto de ações aprendidas socialmente, logo, para a política e para o entendimento deste “ser mulher” de forma adequada aos ideais patriarcais, a subalternidade e ao único destino de procriar e ser boa esposa se realizassem plenamente, esta mulher precisaria concordar com seu processo de anulação.

Anulação de sua personalidade, identidade e vontades, o que, foi fortemente criticado pela escritora e propagado como outra maneira de reivindicação, dando início à segunda onda do movimento. Importa considerar que a ideia de “determinação biológica” se estruturou por muitos anos (e até hoje) de forma cultural, ou seja, a cultura de um povo, por vezes mantida como inquestionável, garantiu uma solidificação de injustiças e apagamento de identidades de milhares de mulheres ao longo de toda história do ocidente.

Apesar deste novo despertar das lutas feministas, interessa pensar que no Brasil, havia neste momento, uma série de conflitos políticos que culminaram no golpe militar de 1964, deste modo, havia uma grande dificuldade da propagação de qualquer revolução, sobretudo, liderada por mulheres. Em 1970 essas manifestações surgiram com mais força e agora as mulheres tratavam com mais afinco de temáticas sobre sexualidade, diferenças entre sexo e gênero, família e mercado de trabalho. Neste período as discussões sobre sexo e gênero desencadearam muitos questionamentos que perpetuam até hoje.

A afirmação de que sexo e gênero são instâncias diferentes na vida de uma mesma pessoa, é uma temática pontuada desde a publicação de Beauvoir e agora centralizada em outros problemas sociais, justamente pelo entendimento de que o sexo se dava de forma biológica, mas o gênero, estaria ligado diretamente aos processos culturais, neste sentido, Diniz (2015) ao falar sobre feminismo e questões de sexo e gênero, afirma que:

Houve perturbação na dicotomia sexo e gênero, pois ao mesmo tempo em que se reconhecia matéria original se concedia poder à socialização para produzir sentidos na matéria. As formas e os textos sobre as mulheres, não estariam inscritos na matéria da genitália original, mas nos progressivos e permanentes exercícios e práticas de socialização. Gênero passou a ser importante para os estudos feministas:

⁸A autora critica principalmente a ideia de que uma mulher seria reduzida a sua genitália, afirmando que “entre meninas e meninos, o corpo é, primeiramente, a irradiação de uma subjetividade, o instrumento que efetua a compreensão do mundo: é através dos olhos, das mãos e não das partes sexuais que apreendem o universo” (Beauvoir, 1967), deste modo, a predestinação sugerida pela sociedade de que uma mulher nasceria para ser mãe e cuidar da casa, seria a violação dessa subjetividade, assim como, uma maneira abusiva de ditar o que seria natural para um menino e uma menina.

entender como e por quais mecanismos de poder se transmitia a subalternidade às mulheres. Tornou-se também sinônimo de práticas de normalização- a matéria precisaria de um longo exercício de socialização para ser reprodutora da ordem binária que se assumia como original (Diniz, 2015, p.50).

O gênero tornava-se então o centro de todas as violências que as mulheres estavam submetidas, assim, se essa construção do gênero se dava em função de uma imposição masculina sobre os corpos das mulheres e seus consequentes efeitos na estrutura familiar e social, tínhamos escancaradamente o efeito do machismo e patriarcado sobre mulheres, em todas as fases das suas vidas e em todas as imposições disseminadas como naturais e culturais, curiosamente uma cultura que tinha como proposta a violação de direitos básicos, a impossibilidade de expressão e as obrigatoriedades de lutar triplamente para ter um pequeno espaço cedido em casa, nos espaços públicos e nas próprias determinações e inclinações pessoais. Sobre essa conclusão, é que “o feminismo tomou o tema do gênero para si e fez do caráter relativo e de construção social um dos principais modos de ver e mover-se nas políticas da igualdade” (Diniz, 2015, p.51).

A discussão sobre gênero e a forma que sempre foi articulado em relação às mulheres, se estendia não apenas na ação de ter alguma autonomia em casa e na sociedade de forma política, mas também no direito de cada mulher se expressar artisticamente, no mercado de trabalho e usando também o seu próprio corpo como expressão individual e social, daí há a inserção do direito das mulheres na Literatura, na música, no teatro, nas produções gráficas e visuais e a todas as ramificações artísticas possíveis que sempre foram “naturalizadas” aos homens e afastadas das mulheres. A temática sobre gênero e todas as impossibilidades que o gênero feminino carrega por séculos, é propriamente uma forma de poder. A vista disso, Lima (2009) reitera que:

A perspectiva de gênero está dispersa nos símbolos, representações culturais, nas normas e doutrinas, nas instituições e organizações sociais, nas identidades subjetivas [...] o gênero embora não seja, o único campo, de articulação do poder, constitui-se na primeira instância dentro do qual, ou por meio do qual, o poder se articula (Lima, 2009, p.74).

Ainda na segunda onda do feminismo, em uma ação crítica sobre o que estava sendo pautado como assuntos principais nas lutas das mulheres, surge o movimento feminista lésbico, que vai questionar a quem atende o feminismo branco e quais expressões de mulheridades ficariam aquém às pautas feministas. É na contrariedade de um feminismo que, em sua origem, recusou-se a ver “a história como um processo dinâmico que se desenvolve a partir dos conflitos de interesse” (Wittig, 2022, p.48) que Monique Wittig (2022), umas das precursoras do feminismo lésbico, critica as iniciativas feministas que, inclusive, acreditavam

que a origem das suas opressões eram elas próprias, o que, a longo prazo, esvaziaria as causas pelas quais lutar.

Assim, era perceptível um problema entre o movimento feminista e o movimento lésbico. Tensão que, em grande medida, corresponde a uma estratégia recorrente do patriarcado no que se refere a direitos e poderes políticos de lésbicas. Para tanto, indagar-se o que é ser mulher e com isso, porque lésbicas não atendiam a esse ideal, constitui o cerne da crítica empreendida por Wittig e, portanto, acentua-se ainda mais a necessidade do uso de “lésbica” como ato político e como desconstrução de gênero, uma vez que “a palavra lésbica se refere a um lesbianismo político, que se planteia como uma crítica em atos e um questionamento teórico ao sistema heterossexual de organização social” (Falquet, 2004, p. 8).

Assim, quando a noção do que é ser mulher, é desafiada pela afirmação de que lésbicas não são mulheres, e portanto, não obedecem a lógica colonial de sexo-gênero; e do mesmo modo, mulheres manifestam seus desejos, o seu lado criativo e erótico, considerando sua classe e raça/etnia além dos seus desejos sexuais, visualizamos um rompimento do sistema, uma vez que as estruturas de poder precisam se mover para subsidiar novas formas de existir.

Já na terceira onda do feminismo, as discussões de gênero continuam sendo necessárias e pontuais, porém, reconhece-se agora um feminismo plural, que não apenas centraliza as discussões no binarismo de gênero, bem como engloba a teoria *queer* que discute outras formações do (s) gêneros (s) e como são mantidas socialmente, também esta onda “aponta como aspecto relevante a autoestima sexual, uma vez que a sexualidade é também uma modalidade de poder. Feministas marginalizadas anteriormente, contribuem para estabelecer a identidade dessa onda que acredita ser a contradição e a negociação das diferenças uma das características mais significativas do feminismo contemporâneo” (Zinani, 2009, p.413).

Essa nova onda do feminismo vai questionar algumas lutas travadas nas ondas anteriores e investigar quais eram as mulheres que estavam à frente e tendo como resposta a predominância de mulheres brancas, haverá agora um movimento social que coloca em destaque a temática de raça. Importa compreender que não só o gênero e a classe social são questões que perpetuam as diferenças entre homens e mulheres, mas também a cor da pele, a identificação cultural, a violência que se desdobra duplamente e em escalas maiores a mulheres negras, ou então, mulheres não brancas, assim, esta onda traz a discussão do feminismo negro e a partir do entendimento desse feminismo, entende-se também como as ideologias, os direitos, o capitalismo podem se movimentar de forma mais excludente ao se fazer uma análise macro.

Chegamos ao momento de não se falar apenas de feminismo, mas, feminismos, entendendo que em cada momento histórico houve uma manifestação, uma conquista de direitos e direcionamentos diversos, o que resulta em variadas nomenclaturas do mesmo movimento. Para tanto, há hoje o feminismo liberal, que sendo o mais antigo, trata da centralização da mulher em sua autonomia de escolhas, tendo neste momento o homem como seu “parceiro”, porém, sem considerar a classe social, o que acaba não englobando todas as mulheres; há o feminismo marxista ou socialista que vai evidenciar as maneiras com que as mulheres são oprimidas pelo capitalismo; o feminismo interseccional que vai tratar da pluralidade das mulheres e com isso destacar os mecanismos de opressão que circundam essa existência plural; o feminismo radical vai considerar a raiz dos problemas voltados às mulheres como consequência das questões de gênero, assim, as feministas radicais vão tratar o sexo biológico e não o gênero, o que acaba excluindo mulheres transgêneros e até mesmo mulheres cisgêneros, pois esta vertente anula a categoria de “mulher”, por fim, há o feminismo negro, que vai fazer recortes importantes para as lutas feministas agora considerando alguns outros problemas, como o racismo, pautando realidades históricas e sociais que são particulares a mulheres negras.

Esse entrecruzar de narrativas que se deu pelas ondas/vertentes do movimento feminista resulta na suspeita de que algo na história não está sendo contado, ou ainda, que há um ponto comum entre as mulheres, a quem, epistemologicamente foi dado o registro histórico do movimento feminista. A proposta de uma sujeita única, ou ainda, a crença de que para as conquistas básicas só se pode imaginar um tipo de mulher, situada no centro dos campos epistêmicos, é um problema, pois deve-se considerar que pelas transformações da cultura e os engendramentos de violência, há aspectos das vidas dessas mulheres que são secundarizados, pois são lidos como menos importantes ou descartáveis.

Fala-se aqui das narrativas que não foram contadas quando se faz uma revisão histórica do movimento, questiona-se em que frente estavam as mulheres negras e se de fato elas possuíam o poder de existir e enunciar o seu discurso. Para além de localizar mulheres racializadas, pouco se fala da orientação sexual dessas mulheres, assim, quais são as histórias que podem ser contadas, se atravessadas pelo marcador de sexualidade?

Mulheres negras possuem desde a ideia inicial do movimento feminista, agências específicas não discutidas pela elite branca. A ideia basilar de mulher, demarcaria de maneira direta que, embora imbricadas em significados diversos, não se pensaria mulheres que não fossem brancas, que transitariam nos trabalhos mais expostos, ainda que em desníveis salariais em relação aos homens. Apesar disso, enquanto a luta poderia ser pensada e

articulada pelas mulheres brancas, às mulheres negras caberia a assimilação de seu lugar de opressão e não o convite para uma aliança que trataria da categoria para além da classe e do gênero.

A raça/etnia, que aqui não pode ser vista como um recorte, era na verdade um marcador pontual das diferenças, uma espécie de acentuação da misoginia, machismo, sexismo e dos efeitos de morte disseminados pelo patriarcado. De modo efetivo, caberia às mulheres negras a aceitação de sua exclusão e a disposição de estar em serviço, afinal, era pelo serviço de mulheres negras que os movimentos das mulheres brancas poderiam ser sustentados. Uma mão de obra que cuidava da casa e dos filhos enquanto dando espaço e comodidade para que as lutas em praça pública pudessem ocorrer.

Ao se entender isso, é produzido um recorte epistêmico na concepção de unidade das mulheres, a fenda histórica que é proposta repercute como uma rasura já proposta por Monique Wittig (1980) nos estudos sobre lésbicas, uma rasura que dá espaço para narrativas outras, jamais pensadas como protagonistas e jamais desejadas em um movimento político. A vertente do feminismo negro aniquilaria a ideia de unilateralidade, pluralizando a duras penas o movimento feminista.

Mencionar esses processos e pontuar que existem de fato “feminismos” - isto é, um espaço que se deseja um movimento de fala sobre e para todas as mulheres e os diferentes modos de performar feminilidade - é, na verdade, uma forma de trazer as discussões para um novo ponto: o feminismo lésbico. Se antes, as principais reivindicações eram travadas pela dominação do homem em relação à mulher, e se as pesquisas atuais ainda instigam essa raiz da violência de gênero, cabe destacar que, antes de todas as “oposições simplistas: dominante/subordinado, bom/mau, em cima/embaixo, superior/inferior”, diferenças condicionadas pela história ocidental européia (Lorde, 2021, p.141), há uma máxima ideológica que estrutura e potencializa os problemas já mencionados e parcialmente desmembrados, a heterossexualidade.

1.2 É preciso uma fenda na história, responderam as filhas de Sojourner Truth

Em 1851, na primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, uma mulher negra, que havia conquistado a sua liberdade, sendo assim uma ex-escravizada, subiu em um palco e proferiu um dos discursos mais revisitados nos estudos de gênero. Sojourner Truth, inclinada de acordo com Angela Davis (2016) a ser livre não apenas da opressão racista, mas também da onda violenta do sexismo, questionava a todos os presentes: Não sou eu uma

mulher?. Discurso que revelava as inconsistências do que era atribuído às mulheres enquanto condição básica para assumir tal título. O discurso de Sojourner Truth que inaugurou uma revolução também epistêmica, e que movimentaria de forma provocativa as instâncias de um poder predominantemente branco e excludente, dizia:

Então, crianças, onde há tanta fumaça, tem que haver algum fogo. Eu acho que essa mistura entre negros do Sul e mulheres do Norte, todos eles falando de direitos, logo, logo os homens brancos vão ficar em apuros. Mas, o que isso nos diz? Aquele homem lá diz que as mulheres precisam de ajuda para entrar em carruagens e atravessar valas, e sempre ter os melhores lugares não importa onde. Nunca ninguém me ajudou a entrar em carruagens ou a passar pelas poças, nem nunca me deram o melhor lugar. E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem o meu braço! Eu arei a terra, plantei e juntei toda a colheita nos celeiros; não havia homem páreo para mim! E eu não sou uma mulher? Eu trabalhava e comia tanto quanto qualquer homem – quando tinha o que comer -, e ainda aguentava o chicote! E eu não sou uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria delas sendo vendida como escrava, e quando gritei a minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como é mesmo que eles chamam isso? [“Intelecto”, alguém sopra] Isso, querido. O que isso tem a ver com os direitos da mulher ou com os direitos dos negros? Se meu corpo está pela metade e o seu cheio, não seria vil da sua parte me deixar sem a minha metade?

Daí aquele homenzinho de preto ali [diz se referindo ao juiz], ele diz que as mulheres não podem ter os mesmos direitos que os homens – “porque Cristo não era mulher!”. De onde veio o teu Cristo? De onde veio o teu Cristo? De Deus e de uma mulher! O homem não tem nada a ver com Ele.

Se a primeira mulher que Deus fez teve força suficiente para virar o mundo de ponta-cabeça sozinha, essas mulheres juntas têm que conseguir pôr o mundo no lugar, na posição certa, de cabeça erguida de novo! E agora que elas estão pedindo pra deixar que façam isso, é melhor que os homens as deixem fazer.

Agradecida por me ouvirem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer (Sojourner Truth, 1851).

Possivelmente até os dias atuais, as palavras de Sojourner ainda devem provocar uma espécie de comoção, misturada com uma percepção orgulhosa, de quem, em pleno século XIX, tendo roubada de sua vida a possibilidade de viver em liberdade, ter acesso à educação e a saúde básica, dentre outras questões, promoveu uma movimentação a partir de uma leitura crítica do mundo. Leitura esta que era impensável para mulheres negras escravizadas, que eram destituídas de todos os papéis, inclusive de seres humanos e precisamente uma cidadã de direito. Logo, excedendo as comoções discursivas do texto mencionado, o que Sojourner propunha era o rompimento de uma crença de inferioridade das mulheres, e especialmente de mulheres negras que eram submetidas a um extermínio que buscava ser legitimado não apenas pelo gênero, mas também pela raça.

Os detalhes desse discurso, porém, não estavam centrados em falar das mulheres negras como mulheres igualmente capazes de desenvolver qualquer tarefa, na verdade, a

motivação desse debate era a possibilidade de mulheres negras fazerem parte das decisões políticas⁹, a partir do sufrágio, ou seja, do seu voto individual. Se voltarmos à história repetidamente contada do início do movimento feminista, é possível perceber que as primeiras feministas foram chamadas de sufragetes-como já pontuado- mas esse título era dado somente para mulheres brancas, porque a elas caberia a definição desejável de mulheres. Considerando esse movimento na história, enquanto mulheres brancas saíam em protesto nas ruas, as mulheres negras não apenas estavam galgando a possibilidade de serem lidas como mulheres, mas também discutindo a viabilidade de saírem nas ruas e serem ouvidas de algum modo, ainda que em número pudessem ser equivalentes às mulheres brancas.

A assimetria entre esses dois grupos de mulheres revela uma das principais razões da existência de um feminismo negro, que trataria particularmente das agências de mulheres negras, examinando para isso, raízes mais profundas da violência de gênero. Ao se considerar as movimentações políticas já mencionadas, havia nesse momento de ação das mulheres negras contra uma sociedade machista e sexista, a preocupação de considerar também as conquistas de homens negros.

Contudo, apesar dessas mulheres reconhecerem que os homens negros também eram atravessados por diferentes violências, estas não podiam ser indiferentes ao fato de que a presença exclusiva do homem negro como parte da política, era também a aceitação de uma perpetuação do sexismo e do patriarcado, pois existia um dilema entre apoiar mulheres brancas na política e voltar contra si uma cultura racista, ou apoiar homens negros como os únicos detentores de poder entre as pessoas negras e seguir em um sistema sexista excludente.

Especificamente sobre este momento embaraçoso, Sojourner Truth também se manteve atenta, percebendo o entrecruzar das armadilhas sociais, com isso, em um de seus discursos, ela diz:

Há uma grande comoção com respeito aos homens de cor conquistando seus direitos, mas nem uma palavra é dita sobre as mulheres de cor; e se os homens de cor conseguirem seus direitos, mas as mulheres de cor não conseguirem os delas,

⁹Angela Davis, em seu livro *Mulheres, raça e classe* (1944) vai tratar, entre outros assuntos, dos movimentos existentes em favor do direito de mulheres negras, destacando algumas participações de algumas mulheres, como Sojourner Truth em momentos decisivos na história do movimento negro e especificamente o movimento feminista. Sobre a proposição do sufrágio, e conseqüentemente da ação política de mulheres negras, a autora fala de Sojourner da seguinte forma “Com seu inegável carisma e suas poderosas habilidades como oradora, Sojourner Truth derrubou as alegações de que a fraqueza feminina era incompatível com o sufrágio – e fez isso usando uma lógica irrefutável. O líder dos provocadores afirmou que era ridículo que as mulheres desejassem votar, já que não podiam sequer pular uma poça ou embarcar em uma carruagem sem a ajuda de um homem. Com simplicidade persuasiva, Sojourner Truth apontou que ela mesma nunca havia sido ajudada a pular poças de lama ou a subir em carruagens. “Não sou eu uma mulher?” Com uma voz que soava como “o eco de um trovão” ela disse: “Olhe para mim! Olhe para o meu braço”, e levantou a manga para revelar a “extraordinária força muscular” de seu braço” (Davis, 2016, p. 78).

percebam que os homens negros serão superiores às mulheres, e isso será tão nocivo quanto era antes (Davis, 2016, p.100)

A afirmação de Truth não era unicamente pelo direito ao voto, mas pela compreensão de que existiam camadas mais profundas que minavam a liberdade das mulheres, e a estas mulheres negras não era permitido a lateralidade de suas pautas, era preciso, portanto, entender as raízes do problema e agir na defesa de si por todos os ângulos. Os debates sobre os votos seguiram, mas a expressividade de mulheres negras que se levantavam contra esse sistema ainda era ínfima, o que registrou na história processos de apagamentos e de narrativas deturpadas no movimento.

A partir de sua atuação pública, especificamente nos seus posicionamentos em atividades políticas, Sojourner Truth tornou-se conhecida e celebrada como a primeira feminista negra, que após ter sofrido os entraves da escravidão, ter sido também afastada do seu direito de ser mãe e também de ser uma mulher, ainda manteve a sua convicção, movida também por um discurso pastoral, de que havia algo de errado na maneira em que o mundo dominado por homens e especialmente por homens brancos, ditava o que era adequado para diferentes pessoas, e a partir disso, levantou-se contra esse sistema.

Nas palavras da transfeminista Leticia Nascimento (2023), que utiliza o questionamento iniciado por Sojourner Truth sobre ser ou não uma mulher, como uma questão também pertinente às pessoas trans, Sojourner foi uma mulher negra “que traz à tona o fato de que mulheres negras vivem sua feminilidade de forma diferente das mulheres brancas. E essa diversidade de experiências femininas tomará ênfase com os redimensionamentos em torno da categoria gênero” (Nascimento, 2023, p.17). Portanto, a presença marcante de Sojourner no início dessa nova onda do movimento feminista, retoma a categoria gênero como ainda um estopim para a legitimação, pela sua má articulação, das violências. De todo modo, a partir do levante dessa mulher, é que se discute um feminismo vivo e atento, que mais do que nunca se lê como plural.

A proposta de uma fenda na história é diretamente a tentativa de expor os diversos caminhos traçados no movimento das mulheres, se atendo ao cuidado, assim como propõe Chimamanda Adichie (2019), também uma feminista negra, de não cairmos no mito da história única, em uma insistente lateralidade que posiciona alguns sujeitos no centro – mesmo em contextos como esses, marginalizados- e secundariza todos os demais, aqui em especial, as mulheres negras.

A escolha da expressão “filhas de Sojourner Truth”, se refere também à continuidade na luta de mulheres negras, e no reconhecimento de que ela inaugurou as ações políticas

feministas, criando caminhos possíveis para outras mulheres negras, atravessadas por pautas comuns de opressão, além das suas agências individuais, sempre reforçadas pelas vias da opressão, pelo machismo e sexismo.

Deste lugar, entendendo que outras mulheres se expressaram teórica e literariamente em defesa dos seus direitos, é significativo elencar a perspectiva de outra mulher negra e feminista, que impulsionada pelo primeiro registro histórico de Sojourner Truth, também atuou na vida pública, e escreveu diversos textos de enfrentamento e de alerta sobre a condição de mulheres negras em todas as sociedades, bem como suas celebrações. Assim, a feminista negra estadunidense Bell Hooks (2015), é destacada nesse texto como uma mulher inclinada às lutas das mulheres em variadas perspectivas, não considerando apenas a narrativa de sofrimento que se perpetuou ao longo dos anos, mas também ponderando os afetos e as afetações de pessoas negras, enquanto afetos políticos.

Hooks (2015) escreveu o seu livro mais elucidativo sobre feminismo negro, que tem por título *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, lançado em 1981 e traduzido posteriormente no Brasil, com o título “E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo”, pela editora Rosa dos Tempos, em 2015. Nesta obra, a feminista vai tratar de diferentes temáticas que fazem parte da constituição da vivência de uma mulher negra, tratando assim dos efeitos dobrados do sexismo, da desvalorização do trabalho, do patriarcado e especificamente desse novo nome dado ao feminismo, o feminismo negro.

Enquanto uma mulher negra estadunidense, Bell Hooks(2023) iniciou suas discussões a partir de temáticas políticas, tendo em vista que o feminismo negro articulava desde então a possibilidade de assegurar os direitos básicos das mulheres, a partir de uma ação efetiva na tomada de decisões sociais, e, portanto, públicas.

Assim, ao pensar em como essa mulher negra era lida em sociedade, Hooks (2023) destaca que apesar das leituras equivocadas da supremacia branca sobre a mulher negra, o título de prestígio que de certo modo foi imposto às mulheres, e que na verdade a desumanizavam pois as tratavam como sujeitas capazes de suportar tudo, em nada as servia. Por outro lado, o que uma mulher negra fazia pelo reconhecimento do seu valor do mundo e do sentido da sua pluralidade, era de fato algo relevante, daí surgia a ideia de mulheridade, como diferentes expressões e posturas de uma mulher, e a contribuição dessas diferenças, mesmo frente à barbárie.

Também Hooks (2016) se posicionou sobre a luta da comunidade negra, que vista pelas lentes dominantes, eram convertidas em lutas dos homens negros, volta-se então à questão de que mulheres nem sequer eram vistas como cidadãs. A crítica mais contundente

sobre este momento, se dá pela visualização de uma defesa de liberdade que se originava e se fundava no homem negro, pois deles não podiam ser retiradas a centralidade do poder, assim, havia um constante discurso não limitado às entrelinhas, que reafirmava que as mulheres poderiam sim se movimentar, desde que não ameaçassem o poder determinante do seu companheiro. Sobre isto, bell hooks pontuou:

Ativistas negros definiram liberdade como ganhar o direito de participar da cultura estadunidense, sendo cidadãos completos; eles não estavam rejeitando o sistema de valores daquela cultura. Consequentemente, não questionaram a integridade do patriarcado. O movimento pela libertação negra nos anos 1960 marcou o primeiro momento em que pessoas negras se envolveram em uma luta de resistência contra o racismo, durante o qual limites foram bem estabelecidos para separar os papéis de mulheres e de homens. Ativistas negros reconheceram publicamente que esperavam que mulheres negras se envolvessem no movimento para cumprir um papel sexista padrão. Eles exigiram que mulheres negras assumissem um papel de subserviência. Disseram que elas deveriam cuidar das necessidades do lar e gerar guerreiros para a revolução (hooks, 2016, p.23).

A preocupação em fazer parte de uma cultura, ainda que pelas vias da exclusão ou da subalternidade, parecia mais interessante do que apoiar mulheres negras na conquista dos seus espaços, uma vez que a masculinidade não poderia ser afetada, menos ainda as possibilidades de manutenção de uma sociedade. Assim, a cultura, enquanto início e consequência do gênero seguia o seu curso “natural”, em uma ação de exaltação e exclusão respectivamente.

Esses marcadores generificados, escondia de certo modo as proporções da segregação justificada pela raça, hooks também atenta a esses atravessamentos que mais tarde seriam nomeados por interseccionalidade¹⁰, percebeu que a mulher negra não poderia ser compreendida por marcadores das diferenças isolados, na verdade, contrariando a elite branca, a raça e o sexo estavam intimamente interligados no reforço das opressões, em razão desse entendimento, Hooks, situada nas pautas feministas, seguiu uma perspectiva de autorreconhecimento e autodefinição, destacando a partir disso:

Desde o início do meu envolvimento com o movimento de mulheres fiquei perturbada pela insistência das liberacionistas brancas de que raça e sexo eram duas questões separadas. Minha experiência de vida me mostrou que as duas questões eram inseparáveis, que, no momento do meu nascimento, dois fatores determinaram meu destino, o fato de eu ter nascido negra e o fato de eu ter nascido mulher (Hooks, 2016, p.35).

O significado da visão de Hooks elucidada outros debates importantes no movimento de mulheres negras, especificamente na sua “autonomeação” como um ponto de partida potente

¹⁰O termo "interseccionalidade" foi introduzido pela jurista e professora Kimberlé Crenshaw em 1989, em seu artigo "*Desmarginalizing the Intersection of Race and Sex*". A autora utilizou o conceito para descrever como as experiências de discriminação enfrentadas por mulheres negras não puderam ser compreendidas apenas a partir das categorias isoladas de raça ou gênero, mas sim na interseção de ambas. Desde então, a interseccionalidade tornou-se uma abordagem central nos estudos de justiça social, explorando as interações entre diversas formas de opressão, como classe, sexualidade e idade.

para os seus movimentos em sociedade. Era necessário não apenas se mover em coletividade, mas perceber e saber articular as suas individualidades, reforçando a ideia de que o pessoal é político, pois deriva-se de experiências feitas também em encruzilhadas¹¹, em diferentes épocas de um passado, ainda presente, de resistência e lutas.

Especialmente no que se pretende nesta pesquisa, a ação de se autodefinir configura-se como uma outra forma de desafiar a norma imposta e assim criar um vínculo íntimo com as suas próprias questões e com seus pares, neste caso, outra mulher negra. É assim que se considera aqui o pensamento da socióloga, negra e feminista Patrícia Hill Collins (2023), que entre as suas propostas de pesquisa e escrita, toca especificamente na premissa de que há um poder legítimo que vem da autodefinição e que se expande a ponto de construir um lugar coletivo seguro.

A feminista pensa na autodefinição como um ponto importante pois deriva-se de uma construção identitária, assim, é preciso nomear-se e se apresentar da forma correta antes que um outro faça isso. A nomeação e a consciência de uma história individual fazem com que mais mulheres se encontrem em perspectivas de luta e reconheçam antecipadamente quais são os marcadores que as atravessam, bem como as possibilidades de articulá-los.

Collins (2023), enquanto mulher negra e americana fala da potência da autodefinição como algo que aproxima as mulheres, mas também promove um encontro interior, dizer quem são não seria uma apresentação despreziosa, pelo contrário, criaria um lugar único em que as semelhanças e diferenças seriam construtivas. A insistência na mulher enquanto uma sujeita que se move e atravessa as opressões, mesmo quando apenas se recolhe, ainda é uma resposta ao sistema. A feminista ainda diz:

Ao contrário das imagens controladoras desenvolvidas para mulheres brancas de classe média, as imagens controladoras aplicadas às mulheres negras são tão uniformemente negativas que praticamente forçam à resistência. Para mulheres negras dos Estados Unidos, o conhecimento construído do eu emerge da luta para substituir imagens controladoras por conhecimento autodefinido considerado pessoalmente importante, de ordinário, um conhecimento essencial à sobrevivência das mulheres negras (Collins, 2023, p.276).

¹¹Nos estudos decoloniais e afro-diaspóricos, o conceito de *encruzilhada* assume um sentido simbólico e epistemológico, designando um espaço de encontro, tensão e transformação entre diferentes saberes, culturas e experiências históricas. A noção é fortemente inspirada nas cosmologias africanas, em especial nas tradições iorubanas que reconhecem Exu como divindade do movimento, da comunicação e da multiplicidade dos caminhos (Martins, 1997; Rufino, 2019). Nesse sentido, a encruzilhada opera como metáfora crítica para pensar as dinâmicas coloniais e as formas de resistência produzidas desde as margens, valorizando epistemologias híbridas, plurais e insurgentes que desafiam a hegemonia do pensamento moderno ocidental (Mignolo, 2003; Martins, 2021)

Por essa compreensão, se toda a movimentação social se dirige às mulheres negras de modo destrutivo, é importante que pontos comuns de resistência possam ser aglomerados, para então transformar os espaços dominados por homens e mulheres brancas. Para Collins (2023), esse lugar construído e sustentado pela mulher negra, deve dar a ela uma possibilidade de segurança, assim, a feminista pensa na enunciação de mulheres negras, em um tom firme, como uma alternativa legítima de sobrevivência, que deve ser perpetuada. A autodefinição pensada por Collins, é também um espaço seguro, contudo “os espaços seguros de mulheres negras nunca foram pensados para serem um modo de vida” (Collins, 2023, p.288), logo, a aliança com outras mulheres deve ser feita a partir do seu lugar comum, mas essas mesmas mulheres não devem se fechar apenas nessa possibilidade. A autodefinição é antes de tudo um novo caminho construído de modo consciente.

É nesta discussão, que a proposta de abertura de um lugar predominantemente arquitetado para a expulsão da mulher negra, se constitui, e, para isso, importa colocar em evidência a feminista negra Audre Lorde, a quem o conceito de autodefinição e a transformação de todo silêncio imposto, em ação, se acentua. Audre Lorde anuncia nessas linhas que as diferenças de uma sujeita¹² negra, são um ponto de criatividade que deve ser sempre recriado. Para ela, o reconhecimento de sua cor, sua classe, seu gênero e aqui especificamente a sua orientação sexual, é essencial para a derrubada da ideia de sujeito universal.

Neste texto, que relança as discussões para um novo lugar também tocado pela sexualidade, a narrativa de uma mulher negra e lésbica é uma insistência na rebeldia e na desobediência que destrói toda a universalidade imposta e reforçada por ideologias dominantes. Tal movimento é arquitetado por Audre Lorde, sem portanto haver o despreendimento da poesia e da sentimentalidade.

Ser negra e lésbica, verbalizar isto em qualquer espaço público e especialmente acadêmico, sempre foi, para Audre Lorde, uma poderosa ferramenta de marcação de uma existência no mundo. Lorde compreende a autodefinição como o primeiro movimento de

¹²Aqui, adotei a proposição de Grada Kilomba (2019) que discute o conceito de "sujeitas" em uma perspectiva crítica que entrelaça raça, gênero e colonialidade. Em sua obra, especialmente no livro *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, ela reflete sobre como as identidades são construídas no contexto de sistemas opressivos, como o colonialismo, e como essas estruturas afetam as subjetividades de mulheres negras e outros grupos marginalizados. Kilomba utiliza "sujeitas" para desafiar as narrativas hegemônicas que tradicionalmente excluem ou subjugam as experiências das mulheres negras. Ela questiona o lugar de fala e as dinâmicas de poder que moldam quem pode ser reconhecido como autor de sua própria história. Para Kilomba, ser uma "sujeita" é um ato político: significar voz, memória e espaço, rompendo com as narrativas impostas que protegem ou apagam essas existências.

possibilidade de vida, para ela, a transformação do silêncio em linguagem e ação é uma maneira eficaz de uma mulher negra e lésbica subverter o medo. Neste sentido, em seus textos, a autora se propõe a não apenas apresentar sua raça e orientação sexual, mas também o movimento do qual faz parte em corpo e subjetividade, o movimento feminista negro.

Com isso, entende-se que o feminismo negro é um movimento político e social de reivindicação dos direitos das mulheres negras e, protagonizado por mulheres negras. A existência do feminismo negro se deu pela observação de uma negligência de pautas no movimento feminista, ao se considerar que “os movimentos feministas expressaram, e alguns ainda expressam, um pensamento hegemônico reducionista, indiferente às situações de dominação e opressão sofridas pelas mulheres negras, revelando, em diferentes nuances, sua face racista” (Leal, 2020, p.16), ou seja, um feminismo branco, que acentuava a vida das mulheres de forma universalista, sem considerar portanto as demais opressões que as atravessam.

Ao levantar a questão de “Não sou uma mulher?”, a feminista negra Sojourner Truth fazia um convite a refletir a sua própria existência, não apenas em relação a uma dominação masculina, mas também a uma exclusão já existente no próprio movimento feminista. Assim, mulheres como Audre Lorde, Angela Davis e Bell Hooks trataram/tratam o feminismo negro como uma alternativa de desestabilização de marcadores excludentes, como o racismo.

A partir dessa discussão do feminismo, foi possível pensar que uma mulher negra é atravessada por um conjunto de opressões e não apenas pela categoria raça. Logo, esta mulher negra sofre os efeitos do racismo que vem pela cor, pelo gênero, pela classe social e pela sexualidade. A interseccionalidade é então criada pelo feminismo negro como uma alternativa de pensar em uma existência que é sempre atravessada. Logo, este processo de intersecção busca incluir as pautas, não desconsiderando nenhuma expressão da vida do sujeito negro. Lugones (2014) argumenta que a interseccionalidade entre raça, gênero e sexualidade desafia a visão tradicional que atomiza e separa essas categorias, para ela, essa própria separação que é excludente, também vem de uma proposta colonial.

Frisar o feminismo negro e a interseccionalidade é uma forma de retomar às proposições de Audre Lorde, que pensa um feminismo negro ligado a uma construção de um feminismo das diferenças, diferenças essas que são sempre lidas de maneira positivas e que combinadas, dão às mulheres, diferentes perspectivas de vida. É nesta negociação das diferenças que reside a possibilidade de validação da emoção de uma mulher negra, é o que dá sustentação para a expressão da raiva, esta raiva que supera o silêncio e o medo.

Audre Lorde (2021), pela inscrição do seu corpo negro e lésbico no mundo, permite que jamais seja retirado da sua composição enquanto sujeita de direito, a expressão do seu corpo vivo, emotivo e autêntico. E deste lugar, convoca a participação de todas as outras mulheres.

O corpo dissidente é uma linha de fuga, uma brecha que se abre no sistema para que corpos silenciados ganhem fala, exerçam suas cidadanias em/através de “lugares de fala” (Gorini, 2019). Esse lugar de fala reivindicado aqui é um lugar conquistado pela expressão de si, pela valorização de sentimentos que vem de um lugar legítimo e pelo atravessamento que são dados por diversas camadas de opressão.

Ao pensar em um silêncio e em um medo que não protegem as mulheres, Audre Lorde, em seus escritos, diz a elas que não haverá sentido uma vida em que não se pode protagonizar e, portanto, validar a sua própria expressão no mundo. A ideia da autora em pensar sempre um feminismo das diferenças e na potência criativa dessas diferenças, é de alertar as mulheres do seu real encontro em diferentes espaços de poder, é relembrar e deixar sempre viva a compreensão de que se o objetivo do racismo é a morte e se esse processo é devidamente arquitetado por diferentes espaços de poder, cabe às mulheres e especificamente às mulheres negras o compromisso com a propagação da sua voz, com o movimento inverso da lógica Cis-hétero-branco.

Lorde também convida todas as mulheres a estarem atentas a todas as combinações opressivas que as circundam, é necessário pensar em quais os espaços do tempo presente que se apresentam como uma releitura da “casa-grande” e como é perigoso a proximidade com esses locais, como devem ser desmontados, de diversas formas, para que um outro colonizador perceba que neste momento, as mulheres realmente se encontram, redesenham suas diferenças e dão a elas novos significados, e através delas, se levantam contra a opressão.

Considerar raça, gênero e orientação sexual, é comprometer-se a jamais passear pela ingenuidade das significações das opressões. Elas não se dissociam e matam corpos negros separadamente, elas formam uma maquinaria pensada e programada para o apagamento. Trata-se de uma longa cultura de guerra, de um processo patriarcal que apenas se atualiza, encontrando novas maneiras de penetrar uma vida que desobedece, que cruza as linhas, a academia, os demais espaços públicos e privados, que reivindica seu significado em um mundo que não os deseja ou quer.

As distorções de um corpo dissidente que são projetadas pelo racismo, pela homofobia e pela lesbofobia, aqui são e devem sempre ser ressignificadas, redesenhadas pelo uso das ferramentas certas, como potência e movimento. Portanto, os diferentes feminismos, e

especificamente o feminismo negro que convoca mulheres negras e não negras a um desmonte das opressões, precisa, para isso, provocar a raiz do problema: as marcas coloniais que naturalizam padrões determinantes de vida e morte e o próprio sistema de colonialidade de gênero.

Ao pensar no feminismo articulado por e para mulheres brancas, e, por outro lado, no feminismo conquistado por mulheres negras, como uma nova forma de contar uma história, interessa destacar que existem outras preocupações que devem ser também tomadas pelo movimento, especificamente no que se refere a diferentes mulheres que o constituem.

Por esse motivo, ao mencionar feminismos, já não há uma restrição a um modelo universalizante de mulher branca e hétero, ou ainda mulher negra e hétero, mas precisamente de uma mulher que desvia dessa hétero norma, pois escancara a um todo social que os seus desejos desobedecem as regras coloniais impostas, o seu desejo físico, emocional e afetivo por outra mulher, bem como a demonstração do seu gozo, a partir dos prazeres e das profanias que esse prazer circunda, as nomeiam como lésbicas, causando uma ruptura conceitual ao projeto do colonizador, branco e hétero.

Contudo, só é possível esquadrihar o efeito das estruturas coloniais de gênero, entendendo com detalhes as suas ramificações. Neste ponto, o conceito de colonialidade, formulado inicialmente por Aníbal Quijano (2000), refere-se à persistência das estruturas de poder, saber e ser impostas durante o colonialismo europeu, mesmo após a independência formal das colônias. A colonialidade opera como o lado oculto da modernidade, sustentando-se na imposição de uma classificação racial da humanidade que hierarquiza sujeitos, saberes e territórios.

Essa lógica ultrapassa o domínio econômico e político, atingindo profundamente a produção do conhecimento, a constituição das subjetividades e os regimes de verdade. Desdobramentos importantes desse conceito incluem a colonialidade do saber, que denuncia a hegemonia do pensamento europeu como critério universal de validade epistemológica (Walsh, 2005); a colonialidade do ser, que aponta para a desumanização ontológica dos povos colonizados (Maldonado-Torres, 2007); e a colonialidade de gênero, desenvolvida por Maria Lugones (2024), que evidencia como o sistema sexo-gênero binário e heteronormativo foi imposto pela colonização, apagando formas diversas de organização social e sexualidade. Assim, pensar a colonialidade é enfrentar as estruturas modernas de dominação que continuam naturalizadas na cultura, na política e na academia.

Nesse contexto, Maria Lugones (2024) introduz o conceito de colonialidade de gênero, revelando como a matriz colonial instituiu um sistema de gênero binário, heteronormativo e

racializado que opera tanto no plano da subjetividade quanto na organização social. Mignolo (2017), ao refletir sobre essas implicações, afirma que “a colonialidade é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global” (p.2), apontando para a continuidade do projeto colonial na forma como o mundo é ordenado. Tal projeto se sustenta na reprodução de uma visão eurocentrada de conhecimento, de relações sociais hierarquizadas e de uma estrutura familiar normativa baseada na família nuclear¹³ heterossexual.

Lugones(2024), porém, não restringe o alcance degradante da colonialidade apenas às questões raciais, pelo contrário, a teórica vai destacar a combinação de opressões que se dão também pelo gênero, pela sexualidade e na própria força de trabalho, o que pode retomar questões já pontuadas sobre a necessidade de intersecção desses marcadores para uma análise profunda e posterior rompimento da colonialidade. Ao tratar do alcance da colonialidade, Lugones(2024) faz uma demarcação importante de que esta colonialidade propiciaria o surgimento de novas identidades geoculturais, frisando “América e Europa” , bem como “europeu, índio e africano” como identidades raciais (p.57).

Para a assimilação do projeto colonial e posteriormente, para que seja possível localizar as marcas do colonizador em macro e microestruturas de poder, é necessário considerar que tudo aquilo que produzimos em um eixo eurocentrado, possui efeitos violentos diretos a determinadas populações. A maneira que se discute aspectos básicos da vida, como: bem-estar, moda, conduta religiosa, conceito de moral e ética e produção de conhecimento, são inteiramente iniciadas, propagadas e manipuladas pelas amarras da colonização. Sobre este ponto, especificamente da expansão da colonialidade, Lugones(2024), afirma:

Com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta à população do mundo. Desde então, tem atravessado todas e cada uma das áreas da vida social, tornando-se, assim, a forma mais efetiva de dominação social, tanto material como intersubjetiva. Desse modo, “colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade (Lugones, 2024, p.57).

Esses marcadores, combinados, dão nome a tudo que conhecemos e produzimos, portanto, é preciso um esforço teórico e metodológico rebelde e indisciplinado para criar,

¹³O conceito de família nuclear aqui mencionado, é destacado a partir da leitura da feminista Oyeronke Oyewumi ao argumentar que “os conceitos feministas estão enraizados sobre a família nuclear. Esta instituição social constitui a própria base da teoria feminista e representa o veículo para a articulação de valores feministas. Isto é, apesar da crença generalizada entre as feministas que seu objetivo é subverter esta instituição dominada pelos homens e a crença entre os detratores do feminismo que o feminismo é anti-família. Apesar do fato de que o feminismo tornou-se global, é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista” (Oyewumi, 2004, p.03).

ainda que timidamente, novas formas de articular determinados conhecimentos, relações de vida e prospecções de poder, que se desvie da norma e criem uma opção autônoma de demarcação do que é científico e do que pode ser reproduzido livremente em sociedade, sem o peso das amarras do colonialismo.

Continuamente, ao tema que nos é caro nessa pesquisa, especificamente as discussões de sexualidade, as proposições de Lugones (2024), elucidam uma outra disparidade nos sistemas de gênero. A teórica feminista faz uma análise de um lado “visível/ iluminado e oculto/obscuro” (p.78), quando pensamos o gênero como fundado também pela colonialidade. Para ela, esse lado iluminado é povoado por mulheres e homens brancos, que naturalmente, por vias biologizantes, concebem aquilo que definimos por gênero e têm acesso ao sexo de um modo mais “natural”. Por outro lado, o que é oculto e obscuro do gênero, é totalmente violento, e se destina à exploração sexual e de trabalho de homens e mulheres negros/negras e também os povos indígenas, violentados pelo sistema sexo-gênero, até a morte.

Esses distintos processos de luta que marcam mulheres brancas e não brancas, são instrumentalizados por diferentes agências de poder, ligadas, cultural e historicamente por essa ação colonizadora. A crítica elucidada por Lugones, trata portanto, da insuficiência do feminismo branco, no reconhecimento de como o gênero é concebido de forma racializada e colonial desde o princípio, o que culmina na sua completa crítica ao gênero universal.

Se, portanto, as relações de poder atravessam todas as mulheres, não é ingênuo pensar que os efeitos mais devastadores são reforçados pela raça/etnia que se desvia da branquitude. Assim, a colonização que cerceia as possibilidades de bem existir em alguns espaços, às mulheres brancas, por outro lado, apresenta a dor e o luto às mulheres negras e indígenas, uma vez que as violências podem ser similares, mas os seus efeitos são maleáveis para algumas e estarrecedores para outras.

A antropóloga Rita Segato (2022), em uma inclinação a tratar da “visada colonial” que se sustenta a partir de múltiplas violências, predominantemente ligadas à opressão dos corpos das mulheres, destaca a existência de uma “estrutura fundamental: a célula violenta” (Segato, 2022, p.92), quando retrata o movimento de violências físicas executadas por homens às mulheres, como uma forma de reafirmação de masculinidade, assim, a estrutura patriarcal e a naturalização dos papéis sociais de gênero, não têm o poder de apenas demarcar diferenças biológicas básicas, nem tampouco ditar quem cuida da casa e quem trata dos assuntos administrativos e políticos, mais do que isso, essa estrutura reafirma “que a habilidade de

impor a morte era a única maneira de os homens confirmarem sua masculinidade” (Segato, 2022, p.93).

As contribuições de Rita Segato (2022) incitam uma nova ótica de análise desse sistema de colonialidade de gênero já pontuado por Lugones (2024). A antropóloga, corroborando com as afirmações de Lugones, do gênero como imposição colonial, vem agora pensar esse mesmo conceito de gênero como um sistema de dominação violenta e estruturante, por isso a menção de que a afirmação de masculinidade se dá também nesse todo generificado.

Essas duas visões, inauguram as discussões valiosas nos estudos de gênero, afinados para a sexualidade. Assim, se o sistema de sexo-gênero como proposto pela colonialidade, precisa de um casal hétero, preferencialmente brancos para se manter e perpetuar as relações de poder, a existência de lésbicas, é um rompimento direto dessa lógica, uma vez que não apenas as relações afetivas serão reconfiguradas, mas o sistema de reprodução precisa ser reodernado, ou ainda anulado (caso seja o desejo desses corpos).

Para além disso, a desordem que uma mulher lésbica pode causar, se manifesta pela possibilidade dessas mulheres habitarem em um mundo que não foi pensado e nem manipulados para elas, assim lidamos com uma não-mulher em um não-mundo. A destituição do gênero e do espaço e portanto, a criação de um novo corpo e de um novo espaço que possa abrigá-lo.

Nesse contexto, o feminismo lésbico, sobretudo nas vozes de Monique Wittig e Audre Lorde, emerge como uma ruptura radical. Ambas autoras não apenas denunciam o sistema heteronormativo, mas desmontam suas bases epistemológicas. Para Wittig (1980), a “mulher” como categoria só existe em relação ao “homem” no sistema heterossexual: a lésbica, portanto, não é uma mulher dentro dessa estrutura. Para Lorde (1984), o desejo entre mulheres negras representa uma prática de subversão, prazer e resistência, capaz de produzir novas formas de saber, de viver e de amar, uma verdadeira epistemologia sapatão. É nesse deslocamento que se revela o potencial mais insurgente de uma crítica feminista anticolonial: aquele que, ao recusar o desejo normativo, rompe com o próprio fundamento da colonialidade do gênero.

Assim, quando a noção do que é ser mulher, é desafiada pela afirmação de que lésbicas não são mulheres, e portanto, não obedecem a lógica colonial de sexo-gênero; e do mesmo modo, mulheres manifestam seus desejos, o seu lado criativo e erótico, considerando sua classe e raça/etnia além dos seus desejos sexuais, visualizamos um rompimento do sistema, uma vez que as estruturas de poder precisam se mover para subsidiar novas formas de existir.

A lesbianidade aqui postulada por essas duas autoras, é o fio condutor de uma discussão disruptiva, que agora intenta investigar de que modo ser lésbica em diferentes facetas, como: ativista, escritora, teórica, branca, negra, indígena, mãe, poeta e intelectual, pode movimentar as convenções sociais já conhecidas e não apenas desafiar, mas também destruir a norma construindo novas possibilidades de vida.

As rupturas propostas por essas autoras lésbicas, não se limitam ao campo da crítica, pelo contrário, faz uma expansão para ações práticas, com novos modos de existir, de construir relações e criar um mundo, mundo este que se desvia da lógica colonial de gênero, do binarismo e da heterossexualidade compulsória. Quando Wittig (1980) desestabiliza a noção de gênero como fundamento político e Lorde (1984) destaca o prazer como uma epistemologia, ambas inauguram ações lésbicas que resistem ao que lhe é imposto, ao mesmo tempo que causam uma desordem a tudo que já é conhecido e convencional.

Com essas provocações, no capítulo seguinte, é destacado o modo como lésbicas, sapatão, caminhoneiras e outras nomeações apresentam uma resistência a norma, no momento que iniciam novos mundos a partir de suas vivências e com isso reconfiguram sua própria gramática de existência. Seria esse um terceiro sexo? ou um desvio que adota a radicalidade com novas palavras, categorias e epistemologias.

2 LÉSBICAS, SAPATÃO, CAMINHONHEIRAS E OUTRAS TANTAS, UM TERCEIRO SEXO?

Vários são os termos populares, registrados nos dicionários eróticos e de palavrão, utilizados no Brasil para se referir às lésbicas. Eis alguns deles: fancha, fanchona, fissureira, fressureira, gal, lady, machão, machona, machuda, madrinha, moquetona, mulher-macho, pacona, paraíba, pitomba, roçadeira, roçona, saboeira, sandalinha, sapatão, sapatilha, sapatona, sapatão. Além desses termos populares e regionais, registre-se os eruditos : lésbica, lésbia, lesbiana, safista, tribade, homossexual feminina. Muitas preferem os termos gay e “entendida”, alegando não serem nem discriminatórios, nem impostos pela medicina, mas auto-adotados pela comunidade homossexual. Quanto ao lesbianismo, também o vocabulário popular é variado, quase sempre utilizando verbetes que sugerem a fricção dos corpos das tribades no ato amoroso: bate prato, fazer aruá, fazer urna, fazer sabão, fazer roçadinho, fressura, roçar, sapataria, sapateado (Mott, 1987,p.6).

Neste capítulo, importa identificar as rupturas que o feminismo lésbico propõe à hegemonia colonial de gênero e, com isso, investigar de que maneira ele pode ampliar a compreensão e inclusão das sujeitas no movimento feminista. Para criar esse caminho, é necessário discutir quem é a mulher lésbica, como foi tensionada as primeiras discussões sobre uma lésbica também no movimento feministas e como as diferentes nomenclaturas atreladas a essas mulheres são atravessadas por marcadores sociais.

Assim, partindo do uso das nomenclaturas, que são importantes neste estudo, compreendo que ao nomear uma mulher como lésbica, sapatão, bofinho ou caminhoneira, não é feito apenas um apelo linguístico ao que isso significa, na verdade, há uma construção identitária, uma demarcação da cor, classe, raça/etnia dessa mulher e, por consequência, a restrição da sua possibilidade de enunciação. Pensa-se assim sobre quais locais dominados pela heterossexualidade, uma lésbica fará parte.

Nestas linhas, importa pensar como a lesbianidade, especialmente nas suas formas populares, racializadas e não hegemônicas, não apenas escapa à norma, mas também produz outros mundos possíveis. A pergunta “um terceiro sexo?” se torna, assim, um convite à desobediência, ou seja, não para criar mais uma caixa identitária, mas para destruir as que já existem.

O processo histórico da nomeação e reconhecimento de mulheres lésbicas se deu e perpetua-se em um movimento de apagamento, logo, os estudos de sexualidade culturalmente registram a existências de homens gays, demarcando suas lutas e sofrimentos, bem como seus afetos, mas pouco comunicam as questões das mulheres que amam outras mulheres. Sobre isto, a feminista Beatriz Gimeno (2005) pontua que “da existência lésbica apenas existem rastros” (p.35) e que, pelos registros históricos, apenas Safo foi verdadeiramente conhecida, o que pode também ser justificado pela manutenção de diversas violências de gênero,

direcionadas às mulheres, o que também fortaleceu o apagamento ou esquecimento de lésbicas.

Partindo da compreensão desse apagamento histórico, que ainda existe na atualidade, a nomeação de si, movida por um desejo de um corpo que é situado socialmente, como por exemplo, na orientação sexual, é um movimento que evidencia, corajosamente, as narrativas de um sujeito, dando a este uma nova posição política individual e coletiva. Ao tratar-se da sexualidade de uma mulher, em uma proposta de desvio de uma norma social cis-hétero-branca, há um rompimento de um sistema dominante e o reposicionamento de sua existência, que devem ser discutidos e apresentados.

Para dar sentido às nomenclaturas já citadas para diferentes corporificações lésbicas, é necessário pensar a história da lesbianidade que se conecta em diferentes polos, com especificidades linguísticas, mas com a intersecção de problemas estruturais comuns. Logo, embora este trabalho dialogue centralmente com a produção teórica de Audre Lorde (2021) e Monique Wittig (2022), autoras situadas em contextos históricos e geopolíticos específicos, a análise aqui desenvolvida mobiliza deliberadamente nomenclaturas produzidas no contexto brasileiro, como *lésbica*, *sapatão* e *caminhoneira*. Essa escolha não se dá por inadequação conceitual, mas por uma compreensão situada da linguagem como campo de disputa política e epistemológica.

2.1 Entre o insulto e a insurgência: nomeações lésbicas como prática política

No Brasil, país em que podemos nomear uma mulher que se relaciona exclusivamente com outras mulheres de modo afetivo e sexual como *caminhoneira*, *sapatão*, ou *bofinho*, por exemplo, há uma cultura socializada para tal existência.

Assim, historicamente, desde o século XX, essas mulheres habitavam espaços de clandestinidade, o que corrobora com a proposição sempre atual de pertencimento às margens, esses lugares seriam bares pouco frequentados, encontros discretos em locais privados, demonstrações de afetos noturnas, e demais ações que sinalizaram uma ameaça real à vida dessas pessoas.

James Green (2000), ao documentar o histórico de homossexuais que ascenderam no século XX, com a reivindicação de diversas causas, também registra a existência de dados voltados para a lesbianidade. Neste momento, o autor retrata a existência de lésbicas em arquivos policiais e clínicos, sempre com a classificação de “mulheres masculinizadas”, “invertidas” ou ainda “mulheres perigosas”, que ameaçavam diretamente a ideia essencial de

família, logo, o autor evidencia como a prática sexual de lésbicas era lida como um desserviço à manutenção social, uma prática imoral que era julgada com repúdio e violência.

A nomenclatura que acompanhou a ideia de mulheres masculinizadas, em um primeiro momento, foi precisamente a palavra “sapatão”, usada não apenas para classificar mulheres lésbicas, mas também como uma tentativa de ofendê-las, tornando-as menos relevantes e subtraindo qualquer aspecto de feminilidade nestas. A pesquisadora Regina Facchini (2008), ao investigar questões da homossexualidade na cidade de São Paulo, pontua o empréstimo ou um tipo de tradução do termo estadunidense “dykes” para “sapatão” aqui no Brasil, e com isso, faz marcações específicas sobre o que significaria, simbolicamente, esse termo e as considerações e estratégias adotadas por pessoas ligadas aos movimentos LGBTs como forma de tensionar o estigma da palavra e reposicioná-la:

Uma estratégia diferente foi adotada predominantemente por aquelas que têm mais contato com as idéias do movimento LGBT e que usam a categoria lésbica e, especialmente, pelas mais jovens de estratos médios ou médios-altos. Entre as últimas, estratégias de valorização e afirmação daquilo que é estigmatizado ganham espaço, como no caso do uso de termos como dyke ou sapatão entre as jovens de classe média que compõem a rede das riot girlls ou minas do rock. Vale ressaltar que a categoria sapatão foi apontada por quase todas as entrevistadas como a categoria a partir da qual recebem agressões verbais mais ou menos frequentes. Essas agressões são dirigidas às que apresentam uma aparência menos “feminina”, mesmo quando sozinhas, e às mais “femininas”, quando acompanhadas. Outro exemplo de reapropriação de termos estigmatizados é a categoria sapa, derivado de sapata ou sapatão, cujo uso, em boa parte das vezes, lança mão de doces imagens de sapinhas com laçarotes na cabeça e/ou longos cílios e lábios pintados (Facchini, 2008, p.226).

Essas considerações sobre o termo sapatão, denota um período não totalmente ultrapassado em que a norma sexual que trata sapatonas como anomalias, é levada excessivamente a sério a ponto de haver uma naturalização dessas micro violências. Em outro importante ponto do Brasil, especificamente no Rio de Janeiro, a pesquisadora Andrea Lacombe (2006) faz um resgate de demonstrações práticas do termo sapatão em um bar carioca, intitulado “Flôr do André” (p.209) e de como as mulheres lésbicas frequentadoras do espaço, preferiam ser chamadas de “entendidas” do que de sapatão, por entenderem como “sapato grande”, e por, imbricadas pela norma heterossexual compulsória, julgarem a ideia, quando questionadas, a partir da justificativa de que “entendida seria que entende os héteros [sexuais] e entende a própria mulher que ela gosta, entendeu? Eu acho que isso é a palavra entendida, porque não desrespeita a opinião dos heterossexuais e então entende as meninas, entendeu?” (Lacombe, 2006, p.211).

Nesse momento, quando Lacombe (2006) evidencia a aversão de mulheres lésbicas, especificamente sua interlocutora identificada como “Martinha” (p.211) no uso do termo

sapatão por remeter a ideia de um sapato grande, é válido compreender que isto se deu por conta da constante assimilação de sapatonas com homens, como aquelas mulheres que se comprometem com uma masculinidade fabricada, quando as deslocam para um lugar de imitação de um sexo “invejado” por elas.

Contudo, a observação do significado da palavra não se esgota apenas pela ligação violenta de despersonalização de uma lésbica, mas também a um pertencimento ou não pertencimento a lugares de privilégio. A palavra denota outros preconceitos que atravessam a raça/etnia e também a classe social. Sobre isso, o historiador Mott (1987), ao analisar as diferenças comportamentais das lésbicas a partir de estratos sociais, expõe a opinião de algumas pessoas ao serem questionadas sobre essa questão, entre elas uma jornalista da década de 80, que diz:

O que realmente muda entre as homossexuais ricas e pobres é, sem dúvida, o comportamento. As lésbicas pobres assumem marcadamente a posição macho/fêmea, ativa/passiva: As ativas denominam-se fanchonas, sapatão, e comportam-se de forma a deixarem dúvidas quanto ao seu sexo. São do tipo que se olha mais de uma vez para conferir se é homem ou mulher. Sempre têm os cabelos curtos e às vezes um óculos de aro preto é o toque final da indumentária que inclui camisa social e sapatos masculinos. As mulheres que se relacionam com as fanchonas são verdadeiras bonecas: unhas pintadas, rosto maquilado, depilam-se e, principalmente, são submissas ao macho. Comportam-se como verdadeiras mulheres mas não se relacionam com homens (Mott, 1987, p.223).

Esse comentário sobre mulheres que performam mais e menos feminilidade, e que portanto assumiriam posições masculinas, se estendem especificamente para o uso das nomenclaturas “caminhoneiras” e “bofinho”, pois é uma relação direta com uma atribuição social feita para homens e também destinada a mulheres que são mal vistas, com um ar repulsivo. É válido frisar isso, porque o significado da palavra não se limita ao seu uso linguístico, mas também a quem será atingida de forma mais agressiva em uma cultura colonial, seriam aqui os corpos legitimamente matáveis. O marcador de riqueza ou pobreza legitimam ou deslegitimam a maneira que lésbicas podem se vestir ou se comportar, o que sempre as trazem para as diferenças iniciadas no sexo e propagadas pelas assimetrias de gênero.

Com isso, essas categorias de nomeação não servem apenas como rótulos de expressão de gênero, mas como tecnologias sociais que modificam a inteligibilidade dos corpos. Quando esses corpos são classificados como desviantes ou inaceitáveis, é produzido sobre ele uma chave de leitura que antecede a identidade própria dessa sujeita, fazendo com que sua movimentação pública seja condicionada a determinados papéis. Ao perceber isso, é necessário pensar o deslocamento que tais corpos produzem no campo discursivo, a partir de

tensionamentos que causam resistência, ou seja, para o que emerge quando o olhar analítico parte da corporalidade lésbica e de suas fraturas com a normatividade.

Assim, ao tecer uma análise que parte de um corpo lésbico, é importante reposicionar o discurso de uma lésbica e desafiar a héteronorma em uma perspectiva de resistência. É importante ainda considerar outras configurações dessa mesma sujeita, que pode performar novas ações de resistência como, por exemplo, a partir de um pensamento lésbico que, de acordo com as autoras Silva e Araújo (2021, p.2), seria “uma forma de resistência crítica que questiona as formas de produção da ciência moderna problematizando seus princípios e fundamentos”. Deste lugar, portanto, há a reivindicação de uma corporificação que se nomeia para além do gênero, entrecruzando-se com os marcadores de raça e orientação sexual.

Para pensar conceitos importantes sobre quem seria a mulher lésbica, é necessário denotar a subversão promovida pela teórica feminista Monique Wittig (2022) de que “lésbicas não são mulheres”, tal afirmação, vinda de uma mulher branca do ocidente, pode ser lida como uma resposta ao que já havia sido postulado por Beauvoir (1970) na ideia de que “não ne nasce mulher, torna-se”. A resposta de Wittig (2022) sobre a afirmação de que a mulher é um sujeito dado socialmente e que, portanto, o seu destino, ainda que afetado pelos impactos culturais, ainda é de ser uma mulher, retrata a total assimetria da rebeldia exposta no corpo da mulher lésbica ao romper contratos sociais importantes.

Como lésbica, e escrevendo ao lado de outras mulheres brancas e não lésbicas, Wittig (2022) tensionava as impossibilidades de uma lésbica ser nomeada como mulher, e isso se dava pelo fato de que ao acionar essa categoria, por consequência, uma lésbica estava concordando com uma ideia de naturalidade com as justificativas biológicas e reprodutivas do estado, assim, Wittig (2022, p. 42) afirma que enquanto mulher “fomos desvirtuadas a tal ponto que nosso corpo deformado é o que eles chamam de ‘natural’, é o que deve existir como tal diante da opressão”.

A autora destaca, no seu ensaio *Não se nasce mulher*¹⁴ (2022), as violências que recaíam sobre o seu corpo lésbico a partir dessa naturalização do que é ser mulher; por outro lado, e em resposta a isso, defendia que assumir sua lesbianidade era explicitar a subversão dessa lógica cultural e “natural” de ser mulher. Com isso, Wittig (2022) retoma a crítica pela existência natural de homens e mulheres, evidenciando as assimetrias dos papéis de ambos, mas principalmente posicionando o corpo lésbico, como aquele que vai destruir a

¹⁴Este ensaio foi publicado pela primeira vez na revista *Feminist Issues*, em 1981. Nesta pesquisa, adotamos a tradução feita por Maira Mendes Galvão, no livro *O pensamento hétero e outros ensaios* (2022).

artificialidade criada socialmente sobre uma mulher. Assim, uma lésbica seria um contraponto ao mito da mulher universal:

O que a análise consegue ao nível das ideias, a prática torna atual ao nível dos fatos: por sua própria existência, a sociedade lésbica destrói o fato artificial (social) que classifica as mulheres como "um grupo natural". Uma sociedade lésbica revela que a divisão com relação aos homens, dos quais as mulheres tem sido objeto. é política e mostra que temos sido ideologicamente reconstituídas como um "grupo natural" (Wittig, 2022, p.42).

Desse modo, a teórica se inclina a frisar o aspecto antinatural de uma lésbica e, para isso, retoma no seu texto, a obrigatoriedade do reconhecimento desse não pertencimento. Para Wittig, o conjunto de características que denotam o que é ser natural, é na verdade uma “formação imaginária que reinterpreta características físicas (em si neutras como quaisquer outras, mas marcadas pelo sistema social) por meio da rede de relações em que são percebidas (são vistas como negras, logo são negras; são vistas como mulheres, logo são mulheres)” (Wittig, 2022, p. 45).

A partir dessa perspectiva, a autora provoca uma reflexão sobre como a lesbianidade desestabiliza a crença de que uma mulher é, de fato, uma “mulher de verdade”. Esse tensionamento, paradoxalmente, também atribui um caráter potente ao próprio termo *lésbica*, pois evidencia a não obviedade do que é ser mulher. Não basta exibir características lidas como femininas, é necessário que essa leitura seja sustentada por dispositivos sociais, políticos e culturais.

Negar-se a ser mulher, no sentido universalizante da categoria, não significa abandonar a coletividade, mas, pelo contrário, é um convite à construção de outras compreensões possíveis sobre o que é ser mulheres, no plural, no dissenso e na diversidade de modos de existência. Assim, Wittig tratou “da mulher enquanto classe e as mulheres enquanto subjetividade” (Leopoldo, 2028, p.128), o que significava que a composição de mulher era uma fabricação capitalista, enquanto a assimilação de que existem outros modos de ser mulher era algo subversivo, filosófico e interior e, por isso, aquilo que deveria ser exibido e reivindicado em sociedade, especificamente, uma sociedade heterossexual.

O posicionamento de Wittig sobre uma resposta a uma sociedade heterossexual era a tentativa de que mulheres lésbicas reconhecessem o seu descompasso com a ideia de crescimento, reprodução e permanência em uma sociedade que não foi feita para ela, assim, o pilar desse status social seria a heterossexualidade como regime político.

Ao apresentar as proposições de Wittig, é possível perceber um rompimento de uma lógica naturalizante do que seria uma mulher, de maneira fixa e imutável, ao mesmo tempo

que há um reposicionamento da lesbianidade como um ato político que desobedece a ordem heterossexual. O corpo lésbico é a ruptura, um desarranjo social, pois promove uma transgressão que parte do pessoal e atinge toda a estrutura dominante.

Ao recusar a habitação do corpo em um lugar projetado socialmente, uma lésbica não apenas se limita à sua individualidade, mas convoca, neste momento, uma coletividade insurgente, que fissa a estrutura colonial imposta que, desde o início das discussões de gênero e sexualidade, fundamentam as sociedades ocidentais.

No entanto, apesar da teórica oferecer uma chave que compreende a fabricação da mulher, ainda é necessário pensar quais são os limites dessas análises, principalmente se tomarmos a enunciação que deriva de um corpo branco ocidental. Logo, os limites que podem ser investigados instigam o movimento interseccional de gênero, sexualidade, raça/etnia e território, uma vez que aquilo que é discutido por Wittig não dá conta de pensar em como o regime heterossexual está articulado de modo indissociável ao projeto colonial.

Com a discussão já mencionada sobre o gênero como projeto colonial e especificamente sobre a colonialidade de gênero (Lugones, 2024), é importante considerar a heterossexualidade como tecnologia colonial de dominação. Assim, aquilo que Wittig pensa como um regime sexual, para Lugones (2024) seria uma engrenagem da própria colonialidade. A heterossexualidade não é apenas uma imposição cultural, é na verdade uma tecnologia de controle de vida e, portanto, não se pode pensar a heterossexualidade desvinculada do que é racializado, colonial e classicista.

Tomar a lesbianidade como posição política, subverte o que se entende por sexualidade, pois uma lésbica se inscreve como uma insurgência epistêmica, que recusa uma regra colonial e que se propõe a classificar e enquadrar todas as ações de um corpo e suas expressões de afetividade. Nesse sentido, é urgente perceber que nem toda crítica ao regime heterossexual dá conta de denotar as experiências lésbicas, pois falamos de lésbicas negras, brancas, indígenas, sapatonas, caminhoneiras e outras tantas, que deslocam a compreensão básica do sexo como biologia e como prática.

Essas questões são pertinentes, uma vez que evidenciam uma existência lésbica capaz de elaborar novas perguntas ao que já era concebido como um fato social, ao mesmo tempo que desenha novas possibilidades de existência. Posto isso, conceber a lesbianidade como algo que supera o feminismo hegemônico é reconhecer novos desejos, os de uma mulher sapatão, que não apenas deseja, mas que precisa existir e saber como se mover em todos os espaços, ao mesmo tempo que, ao ter a possibilidade desses movimentos, causa uma fissura no tecido da colonialidade.

Diante disso, torna-se evidente que a proposição de Wittig rompe com a naturalização da categoria mulher ao revelar que ela não é um dado biológico, mas uma construção social profundamente vinculada ao regime heterossexual. Sua crítica aponta que, ao recusar-se a ocupar o lugar de mulher, tal como construído pela lógica heterossexual e patriarcal, a lésbica não apenas desestabiliza os contratos sociais baseados na reprodução e na domesticidade, como também inaugura outras possibilidades de existência fora desse regime.

No entanto, embora sua análise seja contundente ao desarticular a heterossexualidade como pilar de opressão, ela ainda opera dentro de um enquadramento eurocêntrico que não dá conta de compreender como a própria ideia de mulher e, conseqüentemente, as opressões de gênero, estão atravessadas pela colonialidade e pela racialização.

Com isso, torna-se indispensável expandir esse debate, inserindo a crítica anticolonial e interseccional que problematiza não apenas o gênero e a sexualidade, mas também a própria fundação colonial desses sistemas. É a partir desse deslocamento que se faz necessário compreender a lesbianidade não só como subversão da heterossexualidade, mas como uma epistemologia insurgente contra os alicerces coloniais do gênero, da raça e da sexualidade.

A partir da concepção de uma existência lésbica, é válido considerar quem são as pessoas que têm direito de existir sobre o marcador da sexualidade, sobretudo, de uma sexualidade “desviante” e desobediente. Com isso, nos estudos de lesbianidades e, em destaque, o significado político dessa existência, teóricas como Adrienne Rich (2020), quem inaugurou a discussão sobre a heterossexualidade compulsória¹⁵ e em contraponto à violência instaurada por esse regime heterossexual, também destacou o significado de uma existência lésbica, que se dá por um *continuum lésbico*, ao propor, a partir desse conceito, o reconhecimento dinâmico da relação entre lésbicas que superam os desejos sexuais, pois não se trata apenas do sexo como possibilidade de validação de uma sexualidade, mas também de uma rede colaborativa, que efetivamente permite essa existência já pontuada.

Com isso, para Rich (2020), a expressão *continuum lésbico*, que aqui demarca as possibilidades de outras formas de existência e de relação, se daria a partir concepção de algo que

Inclua uma gama - ao longo da vida de cada mulher e ao longo da história - de experiências identificadas com mulheres, não simplesmente o fato de que uma

¹⁵Conceito abordado por Adrienne Rich ao falar da obrigatoriedade cultural imposta a mulheres lésbicas de assumirem relacionamentos heterossexuais, para autora esse processo reforça dentre tantos outros processos: “Na mística da supremacia vitoriosa da pulsão sexual masculina, qual seja, o pênis-de[2]vida-própria, está enraizada a lei do direito sexual masculino às mulheres, o que justifica, por um lado, a prostituição como uma pressuposição cultural universal, enquanto defende, por outro lado, a escravidão sexual no interior da família por conta da “privacidade familiar e sua singularidade cultural” . (Rich, 2020, p.32)”. O termo é citado no artigo aproximando-o também da experiência de homens não-heterossexuais.

mulher teve ou conscientemente desejou ter uma experiência sexual genital com outra mulher. Se ampliarmos para que contenha muito mais formas de intensidade primária entre mulheres, inclusive o compartilhamento de uma vida interior rica, a união contra a tirania dos homens, o dar e receber de apoio prático e político. (Rich, 2020, p. 65).

Logo, a discussão da lesbianidade não é apenas pelo direito de relacionar-se de forma privada e, principalmente, pública - se assim for desejado - mas é, sobremaneira, a visualização da possibilidade de um movimento político, que assegura, não só em teoria, a performance deste corpo em sociedade. A existência lésbica, como pontua Rich (2020, p.65-66), também compreende uma “rejeição de um modo de vida compulsório, mas também é um ataque direto ou indireto ao direito dos homens de acesso às mulheres”. Em vista disso, observamos uma afetuosidade que rompe os limites do desejo físico e se apresenta como proposta direta de luta contra as injustiças e ao apagamento.

Assim, a lesbianidade, como um contraponto a heterossexualidade compulsória, é um modo político de recriação de identidade, é um ponto de não sustentação de uma regra social, logo, um desvio, uma outra performance do sexo e sexualidade. A pesquisadora Lessa (2003), ao falar das relações de discussões entre Wittig e Rich, pontua o efeito da experiência lésbica em relação a uma sociedade hétero, e seu efeito disruptivo. Neste tópico, Patrícia Lessa (2003) discorre:

Desde os anos 70, autoras como Monique Wittig e Adrienne Rich falavam das lésbicas como uma identidade política, como uma estratégia que quebra o binarismo do social, pois que existe uma impossibilidade material dessa polaridade se pensarmos que é uma relação onde o polo superior da relação heterossexista, não está presente. É justamente a ausência do masculino na relação entre mulheres a causa de sua recusa ou mesmo deturpação ao longo da história. Por isso, a experiência lésbica é um dos solos onde a heterossexualidade compulsória não poderá manter-se em pé (Lessa, 2003, p.6).

Essa perspectiva de que a lesbianidade é, por si, uma prática de insurgência epistêmica não se sustenta apenas no plano da teoria, mas se realiza cotidianamente nas práticas culturais, nas expressões artísticas, nas formas de produção de conhecimento e nos modos de vida que mulheres lésbicas constroem, especialmente aquelas que habitam as margens da colonialidade.

É neste momento que é possível falar da existência de uma mulher sapatão e perceber que, ao referir-se a uma mulher que se interessa sexualmente e também afetivamente, em exclusividade, por uma outra, nomeando-a assim como lésbica, sapatão, caminhoneira, machorra, supera-se o campo da sexualidade, no nível do gozo e do desejo e se demarca a cultura e a política inscritas nesses corpos. Esses nomes, que perfilam uma identidade, saem

do lugar coloquial de gírias contextuais e revelam, de modo muitas vezes violento, às posições que uma lésbica ocupa, ou é forçada a ocupar dentro da ordem cisheteronormativa, racializada e colonial.

Pensando nos efeitos desses nomes, que podem ter finalidades diferentes dependendo de quem os usam, a pensadora Carla Akotirene (2019) retoma uma reflexão de que não existe um uso de um nome que não carregue um marcador socioeconômico de poder. A nomeação é também uma demarcação, não só de onde, territorialmente vem esse nome, mas o que se deseja através dele. É possível perceber isso, quando as expressões “sapatão” e “caminhoneira” são utilizadas, principalmente por pessoas cis héteros, que defendem a heterossexualidade como norma, como algo pejorativo e de menor valor. Têm-se então a tentativa de verbalizar e propagar a ideia de que o seu corpo, que se desvia de um ideal hétero e subverte os papéis, é na verdade menos legítimo, menos amado e, por consequência, pelos caminhos da lesbofobia, não deveria existir.

A tentativa de rechaçar um corpo feminino como algo grosseiro é a legitimação de uma violência cultural, que diz, grosso modo, que mulheres lésbicas querem ser outra coisa que não mulheres e, portanto, isso é algo completamente negativo. No entanto, esta mesma concepção do rompimento com o ideal de mulher apenas alimenta o pensamento de Wittig, já pontuado anteriormente, de que a destruição da categoria mulher, como modo de existência predominante, seria o mais benéfico para a livre expressão de lésbicas.

Por outro lado, esse processo de nomeação também está profundamente racializado e atravessado por classe e território. Enquanto a categoria “lésbica” frequentemente aparece higienizada nos discursos institucionais, acadêmicos e jurídicos, sua versão instaurada nos corpos racializados, como a “sapatão preta”, a “bofinho da quebrada”, a “caminhoneira do interior”, continua sendo alvo de criminalização simbólica, exclusão política e fetichização. Como bem observa Audre Lorde (2021, p. 55), “podemos aprender a agir e falar quando temos medo da mesma maneira como aprendemos a agir e falar quando estamos cansadas”, isto é, o ato de nomear-se sapatão, utilizando a coragem de verbalizar quem se é, portanto, é um gesto de insurgência que subverte a linguagem, que antes marginalizava, passa a construir um vocabulário próprio de pertencimento, afeto e poder.

Contudo, se a violência destinada a esses corpos fosse apenas a nível linguístico, seria sobre isso produzido apenas um movimento de resistência, com danos menores. Mas a verdade é que esses ataques atravessam o campo simbólico e começam a atingir drasticamente a vida prática de mulheres lésbicas. A respeito disso, a pesquisadora Bruna Benevides (2021), ao fazer o mapeamento de violências sofridas por mulheres lésbicas e trans no Brasil, mostra

que as lésbicas chamadas de sapatão ou bofinho, estão constantemente sendo alvos de violência física, em um discurso constante de que essas mulheres são frustradas e tentam ser homens para assumir um novo papel. Assim, enquanto sapatonas e caminhoneiras desafiam o binarismo de gênero, elas também são punidas diretamente por estruturas que as desestabilizam.

É importante notar, como diz Tatiana Nascimento (2019), que sapatão não é só uma palavra: é uma ética. Dentro da tradição lésbica negra e periférica, essas nomeações ganham outros sentidos, tornam-se instrumentos de aliança, de identificação, de sobrevivência e de cuidado. O termo “sapatão”, por exemplo, tem sido ressignificado por muitas lésbicas negras como signo de potência, de autonomia e de recusa à normatividade. Em outras palavras, o que antes era insulto, agora se inscreve como insígnia de luta. Nesse sentido, a pesquisadora Motter (2024) fala, no seu texto “sobre uma ética sapatão”, a importância de romper com a cisgeneridade como base para a definição de (des)identidades, ao passo do movimento de construção de mundos (im)possíveis.

À vista disso, pensar nas diversas formas de nomear a mulher lésbica é se ater em como o gênero, a linguagem e o desejo são organizados a partir de dispositivos de poder. E mais: é compreender que ao reconfigurar esses nomes, as lésbicas, especialmente as racializadas, não apenas desobedecem à norma, mas criam formas de linguagem e de existência que não cabem nas categorias coloniais do ser mulher. Quando lésbicas, sapatões, caminhoneiras e outras tantas subjetividades dissidentes tomam a palavra, não é apenas o silêncio histórico que se rompe, é também a ordem de gênero que se desestabiliza. O título provocativo deste capítulo, “um terceiro sexo?”, não se propõe a nomear uma nova categoria identitária, mas a tensionar a estrutura binária que sustenta o sistema sexo/gênero moderno-colonial.

Tatiana Nascimento (2019), por exemplo, constrói uma epistemologia sapatão radical que atravessa a linguagem, o corpo e o som. Sua obra rompe com a linearidade e a normatividade da língua portuguesa, tensionando os limites do próprio dizer. Tatiana forja uma poética que recusa as gramáticas coloniais e cis-heteronormativas, produzindo uma escrita que, ao se afirmar preta, sapatão, periférica e dissidente, cria possibilidades de existir. Em seus poemas, a linguagem é corpo, é desejo, é território; e, sobretudo, é resistência. Sua afirmação de que “a gente não é minoria, é minorizada” desloca a centralidade da opressão e revela como a marginalização é uma tecnologia colonial de controle, e não uma condição natural.

No campo acadêmico brasileiro, intelectuais como Carla Akotirene (2019) têm sido fundamentais na produção de uma crítica interseccional que articula gênero, raça, classe e território. Embora sua obra dialogue mais diretamente com o feminismo negro, Akotirene evidencia que a cisgeneridade e a heterossexualidade são pilares do que ela chama de *instituição mulher*, uma engrenagem que produz a sujeição de corpos a partir de uma matriz colonial e capitalista. Seu conceito de *interseccionalidade situada* permite compreender que as opressões não se somam, mas se inter cruzam de modo a produzir experiências de subalternização específicas e intransferíveis, como é o caso das mulheres lésbicas negras e periféricas.

Na produção cultural, movimentos como o coletivo *Sapatão Amiga*, atuante no Brasil, constroem espaços de resistência e visibilidade para as experiências lésbicas. Através de festas, rodas de conversa, produções audiovisuais e manifestações públicas, essas mulheres produzem uma memória sapatão que resiste ao apagamento histórico e social. Esses espaços não são apenas celebrações, mas práticas concretas de disputa de narrativas, de produção de conhecimento e de elaboração de mundos outros, onde o desejo, o afeto e a existência lésbica são centralizados.

Todas essas produções, poéticas, filosóficas, musicais, artísticas e acadêmicas constituem uma epistemologia lésbica, preta, decolonial e periférica, que não apenas denuncia as violências estruturantes da colonialidade de gênero, mas também afirma a potência de existir fora dos moldes cis, hetero, brancos e coloniais. Como bem afirma Tatiana Nascimento, “ser sapatão é uma decisão estética, ética e epistêmica”, uma decisão que constrói mundos outros, insurgentes e inegociáveis com a norma. Posto isto, pensar a lesbianidade como categoria epistemológica é compreender que ela não é apenas uma identidade, mas uma prática ativa de recusa às ontologias coloniais. É, sobretudo, uma afirmação da vida, do prazer, do desejo e da existência, forjados nas brechas, nas margens e nas frestas deixadas pelo mundo colonial.

Nesse sentido, ao tomarmos autoras que se situam de modo contra-hegemônico, destaca-se nesse estudo a posição de Audre Lorde (2021), não só pelo seu posicionamento, inclusive por meio do uso das nomenclaturas dissidentes, mas também pela inscrição da força disso nas suas próprias narrativas. Assim, a lesbianidade discutida a partir da narrativa de Audre Lorde não marca apenas o seu desejo sexual por outra mulher, mas fala também de um corpo atravessado pela categoria de raça que, mediante isso, experienciará o mundo de outra maneira. Ademais, o corpo político de Lorde faz um registro histórico na sua forma de relacionamento e na repercussão que essa relação afetiva terá. Fala-se aqui não apenas de um

desejo, mas de uma existência lésbica que se configurará de forma mais vigilante e precavida, pois estará também submetida a uma violência destinada à sua cor.

Se, contudo, é possível compreender esse movimento do nome e seus significados, interessa ainda mais perceber como é potente o reconhecimento da lesbianidade e a necessidade da repetição desse marcador como construção identitária, na apresentação de Audre Lorde.

A apresentação de Lorde, enquanto lésbica, negra e feminista, traz à tona outra ramificação de sua atuação social, especificamente, na compreensão de que a sua relação de lesbianidade se dá também pelo movimento social e político do feminismo, já que enquanto lésbica, há uma descentralização de um feminismo único que atenderia apenas mulheres brancas e héteros. Essa afirmação retoma a proposição de Silva e Araújo (2021, p. 10) de que “na filosofia lésbica feminista, a teoria e a prática lesbiana são construídas através do feminismo, daí a compreensão feminista de que o pessoal é político. Isso significa que todos os aspectos da vida lésbica são analisados a partir do projeto feminista para a sociedade”.

O feminismo de Audre Lorde é notadamente negro e interseccional, pois para ela, a sua reivindicação, enquanto lésbica, não se dissociava do ato de estar sendo lida em um mundo com lentes brancas excludentes como uma mulher negra, que também, por isso, destacava uma pulsão de “diferença”. Dessa forma, Lorde é afirmação de uma lesbianidade situada, atenta e em posição de enfrentamento, uma mulher, feminista e sapatão.

Tal debate e consciência de uma lesbianidade que se dá pelo movimento feminista, responde ao questionamento inicial de “não sou eu uma lésbica?”, uma vez que, não na intenção de justificar-se, porém com o intuito de demarcar geográfica e culturalmente sua identidade social. Sobre isso, Lorde explica que “minha sexualidade é parte integrante de quem eu sou, e minha poesia vem da intersecção entre mim e meus mundos” (Rowell; Lorde, 2000). Assim, Lorde é aqui a representação de um corpo político lésbico, que atuou, a partir disso, como mulher, negra e feminista.

Audre Lorde, enquanto uma mulher preta, ativista, lésbica, mãe e poetisa, dedicou-se a expressar, teórico, poética e assertivamente várias inquietações, as quais, quando direcionadas ao seu corpo, com todos os marcadores que sempre buscou evidenciar, deixavam de ser temáticas, que estavam apenas no plano das discussões, para se revelarem como violência. Uma violência que a atingia por seu gênero, por sua cor e por sua orientação sexual. Logo, a escrita de Audre Lorde é propositalmente íntima, que vem de um lugar acessado por ela e partilhado com tantas outras que ela nomeia como irmãs, especificamente *Irmãs Outsider*.

O texto ensaístico de Audre Lorde é um alerta aos riscos que povoam a vida das mulheres, ao mesmo tempo que é um convite para a experiência máxima de suas emoções. Essa afirmação é resultado da percepção de um extenso processo de colonização, no qual o colonizado não só é explorado e subalternizado, mas também impedido de expressar qualquer insatisfação com o que lhe acontece, a raiva, por exemplo, um sentimento legítimo e potencialmente construtivo, é também suprimida para o atendimento de agências de um outro, colonizador. Cida Bento (2022) destaca o fato de que no processo de colonização, o colonizador, ao criar e consolidar a sua identidade, utilizando negros e africanos como principal contraste, acabaram por “disseminar os significados de si próprios e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão” (Bento, 2022, p.29).

A repressão aqui mencionada, não se dá apenas em ações concretas orquestradas de um indivíduo a outro, mas, principalmente, uma repressão pessoal, um apagamento da individualidade, uma propagação de uma inexistência. Isto se dá, por exemplo, a partir da propagação do medo, o medo, que implantado em pessoas negras, as obrigam ao silêncio e ao trauma. Vergès (2020), ao pensar nesse medo como uma cultura criada socialmente, alerta-nos para o fato de que embora esse sentimento não seja exclusivamente colonial, ele parte de uma escravidão colonial “fundada na ameaça constante da tortura e da morte de um ser humano legalmente transformado em objeto, assim como no espetáculo público de sua morte” (Vergès, 2020, p. 32).

É então, dessa compreensão, que parte as declarações de Audre Lorde de um resgate das marcas vivas do racismo, institucionalizado pelo processo colonial, em que mulheres e, principalmente, mulheres negras, são ensinadas a não sentir.

Se, portanto, o projeto do colonizador é minar não só o corpo material, mas também o corpo enquanto potência emocional, a proposta de Audre Lorde é pensar um despertar que legitima a livre expressão, mas que não o faz apenas individualmente e com seus pares, mas que atinge um todo social, gradativamente, inclusive na naturalização de nomenclaturas.

Dessa forma, a pluralidade de nomes atribuídos às mulheres lésbicas sapatão, caminhoneira, bofinho, entre outros revela não apenas as inúmeras tentativas de capturar, categorizar ou ridicularizar corpos dissidentes, mas também as formas potentes de reapropriação política e afetiva que emergem dessas mesmas linguagens. Nomear, nesse contexto, é marcar, mas também é resistir. Ao se assumirem como sapatonas, caminhoneiras ou fanchonas, essas mulheres não apenas recusam o ideal de feminilidade hegemônica, mas forjam um léxico próprio que escapa às normativas de gênero, sexualidade, classe e raça.

Se para Adrienne Rich (2020), a heterossexualidade compulsória é um regime político que estrutura a vida das mulheres como apêndices emocionais e reprodutivos dos homens, Monique Wittig irá tensionar ainda mais essa análise ao afirmar que “lésbicas não são mulheres”. Assim, assumir-se como lésbica seria não apenas romper com a heterossexualidade, mas com a própria construção da mulher como classe subordinada.

Ao recusar a identidade de “mulher” tal como forjada na lógica binária homem/mulher, a lésbica também recusa os contratos sociais da maternidade, da monogamia e da feminilidade compulsória. Em Wittig, a lesbianidade opera como ruptura total com o regime de gênero; já em Rich, ela é resistência e desvio dentro dele. Enquanto Rich aposta num *continuum* que inclui relações emocionais e políticas entre mulheres, Wittig propõe um colapso radical da categoria mulher como forma de opressão.

Audre Lorde, por sua vez, desloca esse debate para um campo fundamental: o da interseccionalidade entre sexualidade, raça e colonialidade. Ou seja, Lorde evidencia que a imposição da heterossexualidade não se dá da mesma forma para todas as mulheres, e que a negação da existência lésbica é ainda mais violenta quando atravessa os corpos negros. Em seu texto, “As ferramentas do senhor nunca desmontarão a casa do senhor”, Lorde aponta que o feminismo branco hegemônico do qual Rich e Wittig, em certa medida, participam muitas vezes reproduz a exclusão da diferença. Para ela, a lesbianidade negra é não apenas um desejo por mulheres, mas uma recusa radical ao racismo, ao sexismo e ao apagamento cultural. Sua crítica é ética, afetiva e ontológica: a lésbica negra, ao existir, afirma um corpo historicamente inviabilizado como fonte de saber e prazer. Em Lorde, o erotismo não é um luxo, mas uma fonte revolucionária de conhecimento.

Essa crítica é aprofundada por Ochy Curiel (2013), feminista lésbica decolonial, que retoma a noção de heterossexualidade compulsória dentro de um marco analítico mais amplo: o da colonialidade de gênero. Para Curiel, a própria fundação do sistema sexo/gênero é uma tecnologia colonial que impôs binarismos, hierarquias e papéis de gênero como formas de controle dos corpos indígenas, negros e não-europeus. Assim, diferentemente da proposta universalizante de Wittig, que pensa a mulher como uma classe abstrata, Curiel localiza a imposição da heterossexualidade como parte de um projeto colonial de mundo. A lesbianidade, nesse sentido, é também uma forma de resistência à colonialidade, não apenas porque rompe com o homem, mas porque se insurge contra o sistema que fabrica a mulher como categoria racializada, sexualizada e domesticável.

O que se percebe, portanto, é que embora Rich, Wittig, Lorde e Curiel partam de diferentes contextos e perspectivas, todas concordam em um ponto central: a

heterossexualidade não é natural. Ela é uma construção política, disciplinadora e violenta. O gesto lésbico, ao escapar desse regime, inaugura outras possibilidades de existência, e mais do que isso, produz pensamento, ética e mundos. A divergência entre elas não é uma fraqueza teórica, mas uma demonstração da complexidade da lesbianidade enquanto experiência vivida e projeto político. A potência do feminismo lésbico está justamente em não se encerrar em uma forma única de ser, desejar e pensar, mas em multiplicar os modos de ruptura.

2.2 Tesouras epistêmicas: corte e tessitura de um feminismo lésbico

A metáfora das tesouras epistêmicas opera aqui como gesto duplo: o corte como crítica e ruptura: a tessitura como elaboração de outros sentidos possíveis. Em um campo marcado por um longo silêncio em torno das existências lésbicas, a emergência de um feminismo lésbico exige não apenas dizer, mas desfazer os tecidos discursivos que mantêm o sujeito mulher atado à heterossexualidade como norma. O ato de cortar, nesse sentido, implica em descontinuar a linha do feminismo hegemônico que, em sua maioria, ignorou, rejeitou ou absorveu a figura da lésbica como desvio ou exceção. Cortar com a obrigatoriedade do desejo heterossexual, então, é romper com a forma como se construiu o saber feminista moderno, isto é, com a mulher definida a partir de sua relação com o homem.

O corte epistêmico é, também, radicalmente político em Monique Wittig (2022), que escreve: “As lésbicas não são mulheres”. Ser lésbica, nesse contexto, é cortar o vínculo entre gênero e desejo, entre corpo e função, entre nome e norma. Ao colocar-se fora do sistema sexo-gênero, a lésbica não apenas rompe com ele: ela o desmonta.

Mas não há corte sem consequência e, por isso, o feminismo lésbico se vê diante da tarefa de tecer outras formas de saber, memória e linguagem. Audre Lorde (2021), ao propor o uso do erótico como fonte de poder e conhecimento, borda um feminismo em que o corpo e o desejo não são objetos de regulação, mas ferramentas de criação. Para Lorde, o erótico é conhecimento enraizado, e a mulher lésbica negra carrega em si uma sabedoria que desafia o academicismo branco, racionalista e masculino. O que se tece, então, são epistemologias afetivas e insurgentes, baseadas na experiência vivida, na fala quebrada, na linguagem forjada no silêncio.

Esse gesto de costurar o que foi rasgado pela colonialidade, pelo racismo e pelo sexismo institucional também é mobilizado por autoras como Carla Akotirene (2019), que entende a interseccionalidade como método para revelar as múltiplas camadas de opressão que atravessam os corpos lésbicos negros. Se a tesoura epistemológica corta o tecido

normativo, ela também revela os fios esquecidos, aqueles que precisam ser retomados com atenção, cuidado e radicalidade para compor uma nova tapeçaria do saber.

O feminismo lésbico, dessa forma, é uma política de corte e costura. Ele rompe com os moldes normativos do feminino e do feminismo, enquanto constrói nas margens, nos interstícios, nos desejos desviantes, outra gramática de existência. Trata-se de uma crítica profunda ao CISTema (Vergueiros, 2016), mas também de um gesto amoroso de reinvenção: nomear-se sapatão, caminhar com outras, dizer o indizível.

Para discutir a aproximação e cruzamentos do feminismo com o movimento lésbico, é necessário transitar em campos da história e dos registros sociais que retratam a modificação e incorporação desses movimentos na discussão política de mulheres lésbicas. Assim, a historiadora Tânia Navarro Swain (1999), ao tensionar o encontro de lésbicas no movimento feminista, explicita que o lesbianismo¹⁶ emerge no interior do feminismo como recusa extrema ao patriarcado, especialmente nas experiências separatistas norte-americanas, que buscavam construir espaços livres das hierarquias masculinas. Contudo, a partir dos anos 1980, o lesbianismo também se torna central no questionamento da própria categoria “gênero”, ao desestabilizar a naturalização do binário sexual que sustenta a heterossexualidade compulsória.

Navarro Swain (1999) destaca que o lesbianismo expõe os limites do sexo biológico como fundamento da identidade e do social. Autoras pós-estruturalistas, como Haraway, Butler e de Lauretis, influenciam esse debate ao mostrar que corpo, sexo e gênero são dispositivos discursivos sustentados por “matrizes de inteligibilidade” que moldam o que pode ser reconhecido como real. Nesse quadro, o lesbianismo deixa de ser pensado como uma identidade estável ou como mera prática sexual, tornando-se um ponto de interrogação epistemológico: o que define uma lésbica quando a própria noção de identidade se dissolve? A autora demonstra que as práticas sexuais não conseguem fornecer um núcleo de identidade, pois a sexualidade é hierarquizada e interpretada dentro das estruturas heterocentradas da cultura.

Partindo da compreensão da amplitude desses encontros, percebe-se que o movimento de lésbicas feministas se deu entre a efetivação de outros momentos de luta das mulheres, e aqui no Brasil, repercutiu em movimentos homossexuais compostos prioritariamente por

¹⁶Aqui neste texto, esse termo só será utilizado em função da responsabilidade ética no uso de citações. Porém, o sufixo ismo não é adequado para a atualidade, uma vez que denota a ideia de patologização da lesbianidade, ou então de um desvio comportamental que não se inscreve no aspecto político desse texto.

homens, como exemplo o movimento SOMOS¹⁷, que por ser composto por homens gays majoritariamente, perpetuava e reforçava as violências de gênero em suas ações, fazendo com que mulheres lésbicas se sentissem excluídas ou ainda ironizadas, quando nas reuniões desse grupo, eram citadas “pejorativamente como rachas ou rachadas” (Mott, 1987, p.168). Ou seja, o grupo em questão, ainda que estivesse defendendo direitos de pessoas dissidentes sexuais, não se preocupava com pautas de mulheres lésbicas, bem como a destruição de uma lógica de tratamento sexista.

Com a presença de lésbicas no grupo SOMOS, e com a percepção da ausência de atenção às pautas lésbicas, que mulheres feministas do movimento, no final da década de 80, fundam o Grupo Lésbico-Feminista (LF), que posteriormente atrelado aos movimentos de militância torna-se o GALF¹⁸, Grupo Ação Lésbica Feminista. A efervescência desses grupos, que agiam em lugares públicos distintos, marcam a presença de lésbicas não com pautas individuais, mas como movimento político feminista.

A urgência de criar um grupo que fosse composto completamente por lésbicas, se deu a partir de vários ruídos e preocupações internas no SOMOS, em que as lésbicas percebiam que as pautas discutidas se findavam na discussão do gênero e não se estendiam para o sexo. Mott (1987), ao retratar essas modificações conceituais e práticas no movimento de lésbicas, destaca que o GALF perseguia os seguintes objetivos:

- a) Informar e conscientizar as mulheres lésbicas de seus direitos e da importância de apoiar e criar organizações que defendam nossos interesses;
- b) Desenvolver uma rede de contatos entre organizações de mulheres lésbicas, no Brasil e no exterior, com o propósito de quebrar o isolamento a que muitas de nós estão sujeitas e obter o apoio emocional e político;
- c) Promover debates sobre lesbianidade e feminismo, bem como exibir filmes, vídeos etc com a mesma temática;
- d) Desenvolver a biblioteca do GALF para colocá-la à disposição de todas as pessoas interessadas;
- e) Obter uma sede para o GALF desenvolver suas atividades (Mott, 1987, p.168-169).

¹⁷O Grupo Somos (Grupo de Afirmação Homossexual), criado em São Paulo em 1978, tornou-se um dos primeiros coletivos politicamente estruturados do movimento homossexual brasileiro, apesar de ter sido antecedido por iniciativas como a Frente de Libertação Homossexual (FLH), no Rio de Janeiro (1976–1977) (Simões; Facchini, 2009, p. 53). Pesquisas apontam que, embora o Somos fosse central na articulação política da época, sua composição majoritariamente masculina reproduzia hierarquias de gênero que levaram mulheres lésbicas a denunciar práticas misóginas e a reivindicar autonomia organizativa (Facchini, 2005, p. 88–90).

¹⁸ O Grupo Ação Lésbica-Feminista (GALF), fundado em São Paulo em 1981, surgiu a partir do afastamento de lésbicas do Grupo Somos, em razão de conflitos ligados à misoginia e à secundarização das pautas específicas das mulheres lésbicas. Pesquisadoras como Facchini (2005) e Simões e Facchini (2009) mostram que o GALF articulou uma militância que vinculava lesbianidade e feminismo, influenciada pelas discussões internacionais do feminismo lésbico. O grupo ficou especialmente conhecido pela intervenção de 1983 no Ferro's Bar, quando distribuiu o boletim Chanacomchana em protesto contra a censura e a violência contra lésbicas (Grenn, 2000, p. 215).

É interessante notar que havia uma preocupação genuína de discutir a lesbianidade juntamente com o feminismo, bem como a manutenção de comunicação de lésbicas brasileiras com lésbicas de outros países, o que traz à tona a ideia de que o movimento feminista lésbico não se constitui apenas por uma vertente, mas sim, pela junção de diferentes mulheres, articulando teorias e movimentos sociais urbanos para dar sentido às suas reivindicações. A compreensão desse tópico de colaboração entre lésbicas remonta também à ideia de diferentes mulheridades que habitam e modificam os campos políticos.

Continuamente, com o objetivo de registrar as crescentes atividades do GALF, foi criado o boletim CHANACOMCHANA, lançado pela primeira vez em 1981. Neste boletim, várias lésbicas faziam registros em diversos gêneros, para comunicar as suas pautas políticas e seus afetos também políticos, assim, o boletim publicou “textos de informação e conscientização sobre lesbianismos, poesias, depoimentos, inclusive uma coluna de troca de cartas, com endereço de mulheres solicitando correspondência” (Mott, 1987, p.169).

Esses embates já destacados na criação ou aglutinação de um feminismo lésbico no Brasil, retrata a ideia de corte e costura desse movimento, ou seja, é preciso entender o que está sendo relegado às margens para que tome-se sobre isso um foco central, foi isso que lésbicas ao longo dos séculos, em polos diferentes do mundo, buscaram fazer, uma nova tecitura que lhes fossem cabíveis e coerentes com suas pautas.

A filósofa francesa Jules Falquet (2004), ao pensar nos movimentos lésbicos, fala sobre um “lesbianismo político” (p.14) registrado em diferentes partes e épocas, em uma ação de “conciliação com o feminismo” (p.14). Nesse período, na década de 80, as teóricas lésbicas, Monique Wittig e Adrienne Rich já estreitavam as suas pautas, que repercutiram em grupos e coletivos lésbicos. Falquet (2004) destaca três correntes importantes no movimento lésbico, sendo: o lesbianismo feminista, o lesbianismo radical e o lesbianismo separatista (Falquet, 2004, p.14). O primeiro como uma crítica ao heterofeminismo e uma busca de colaboração entre mulheres, lançando pautas como a lesbofobia, as violências internas à identidade lésbica; o segundo tendo como pioneira a própria Monique Wittig, que reivindica as incongruências não só do gênero, mas também do pertencimento de lésbicas na categoria de mulheres (que seria a opressão primária) e o último que pensa na tomada de espaços unicamente por e para lésbicas, nos campos sociais e artísticos (Falquet, 2004, p.15).

Falquet (2004), também destaca as movimentações norte americanas na década de 80, momento em que ouvia-se falar de uma “política sexual” que, para feministas negras e lésbicas, como a própria Audre Lorde (1984), seria apenas um tipo de deturpação do erótico feminino, a ideia de liberdade do sexo como maquinaria capitalista e sexista, que reproduz as

práticas héteros apenas com a inversão do controle do homem sobre a mulher para a mulher sobre outra mulher.

Neste período, na efervescência desse movimento que se debruçava mais uma vez sobre a categoria do sexo, foi possível notar a multiplicidade de lésbicas e como as ações sobre seus corpos podem ressoar de formas distintas, assim, ao compreender a lesbianidade como mera variação no espectro das sexualidades dissidentes, tais abordagens rompem com a centralidade política afirmada pelo feminismo lésbico radical e pelas formulações que, como em Monique Wittig (2022), entendem a lesbianidade como ruptura ontológica com a heterossexualidade enquanto regime político. Do mesmo modo, o que seria um tipo de levante de lésbicas liberais apropriadas do seu próprio corpo, por outro lado, seria a reestruturação do patriarcado, o que atinge mulheres negras lésbicas duplamente, como Audre Lorde (2021) já pontuava.

Assim, ao observar os embates desse período, percebe-se que é justamente na contramão das leituras despolitizantes da sexualidade que emerge a força conceitual do feminismo lésbico. É esse deslocamento da sexualidade para a estrutura; do desejo para o regime; do corpo individual para a política do corpo que abre espaço para pensar a lesbianidade como possibilidade epistemológica e como forma de resistência à maquinaria heterossexual. Nesse ponto, tornam-se centrais as contribuições de Wittig e Lorde, que, cada uma a seu modo, reformulam o horizonte teórico do lesbianismo ao colocarem em questão tanto a categoria “mulher” quanto a própria lógica que organiza o sexo, o gênero e o erotismo.

É a partir dessa virada crítica, inaugurada pelas tensões da década de 80 e radicalizada por essas autoras, que se abre o caminho para o próximo capítulo. Se até aqui discutimos a multiplicidade dos movimentos lésbicos e as armadilhas discursivas que tentaram reduzir a lesbianidade a uma prática sexual dissidente, será agora no gesto de fazer/endo sabão gesto conceitual e simbólico que aprofundaremos o que significa um feminismo lésbico ancorado nas formulações de Monique Wittig e Audre Lorde, suas divergências, suas propostas e a potência transformadora que suas obras oferecem à epistemologia sapatão.

3 FAZER/ENDO SABÃO: o feminismo lésbico em Wittig e Lorde

Este capítulo parte da expressão popular lésbica “fazer sabão¹⁹”, usada para se referir à fricção entre corpos, ao sexo entre mulheres, como chave conceitual e política. Mais do que um gesto erótico, o sabão é aqui mobilizado como metáfora para um trabalho de elaboração epistemológica: é a partir da fricção, da repetição, do toque e da invenção que o pensamento lésbico se manifesta como resistência e criação. Este capítulo, portanto, costura os pensamentos de Monique Wittig e Audre Lorde como dois modos distintos e potentes de formular um feminismo lésbico que rompe com a lógica cisheterocolonial do gênero e da linguagem.

Há na intenção dessa escrita uma aposta ao que se articula de modo disruptivo na escrita das duas autoras. Pensar assim, quais as possibilidades de encontros de ambas e na fricção que se dá a partir disso, tanto para uma leitura despreziosa e sem intenção de ser replicada, quanto para o impulsionamento de outras narrativas possíveis.

A análise articulada dos ensaios de Monique Wittig e de Audre Lorde evidencia que ambas as autoras constroem uma crítica radical aos regimes de gênero ocidentais, mas não apenas como um problema conceitual: em suas obras, gênero é um ponto de condensação de tecnologias de poder, de violências estruturais e de sistemas de classificação que sustentam a ordem cis-branca-heterocolonial. Em Wittig, esse sistema materializa-se no que ela denomina pensamento heterossexual, uma ideologia que naturaliza as categorias “mulher” e “homem” como universais e complementares, criando a própria materialidade das diferenças de sexo. Em Lorde, a crítica dirige-se não somente à heteronorma, mas à articulação entre racismo, sexismo, colonialidade e capitalismo, que definem quais vidas são audíveis, quais corpos são autorizados à linguagem e quais emoções são reprimidas.

A leitura paralela das duas autoras permite compreender que, embora venham de formações, geografias e tradições políticas diferentes, ambas propõem uma epistemologia insurgente, em que os corpos lésbicos, negros, feministas e dissidentes falam não como margens, mas como centros de produção de conhecimento. O gesto político comum é o de recusar a universalidade branca, desestabilizando a noção de sujeito construída pelo feminismo branco hegemônico e pelas ciências sociais tradicionais. Tanto Wittig quanto Lorde revelam que toda construção de sujeito é situada e que a pretensa universalidade é, na verdade, um ponto de vista particular mascarado de neutralidade.

¹⁹Expressão coloquial usada no Brasil para referir-se ao contato sexual entre duas mulheres, especialmente o ato de fricção corpo a corpo (esfregar/“roçar”). A fórmula aparece com frequência em glossários e levantamentos etnográficos/linguísticos sobre gírias LGBTQIA+ e também em trabalhos acadêmicos que registram vocabulário regional e práticas erotizadas entre mulheres; pode ser empregada de modo pejorativo por falantes conservadores, mas igualmente surge em usos ressignificados por mulheres lésbicas e em descrições etnográficas de práticas sexuais não-penetrativas.

É a partir desse ponto que se pode analisar o conjunto dos ensaios selecionados. Cada ensaio mobiliza categorias diferentes, mas todos convergem para o deslocamento da ideia de que gênero é um dado natural, imutável e universal. Wittig desmonta a naturalização do sexo enquanto fundamento ontológico; Lorde desmonta a categoria “mulher” enquanto homogeneidade histórica, racial e afetiva. As duas, de maneiras distintas, retiram das mãos do Ocidente cis-branco a hegemonia de definir quem é sujeito.

3.1 “Lésbicas não são mulheres”: o pensamento lésbico de Monique Wittig

A radicalidade do pensamento de Wittig, reside na afirmação de que a categoria “mulher” está aprisionada à estrutura da heterossexualidade compulsória. Nesse sentido, a lesbianidade consiste na rejeição dos papéis de gênero que organizam a dominação masculina escapando assim da naturalização da diferença sexual. Wittig propõe uma linguagem nova, desviante, onde a lésbica não é “outra” da mulher, mas uma rasura que denuncia o próprio artifício da categoria. Ser lésbica, em seu pensamento, é não ser mulher no sentido político em que essa categoria é construída.

Para seguir com as análises, foram elencados alguns ensaios no livro *O pensamento hétero e outros ensaios* (2022), que permitam a verificação e tensionamento das proposições de Wittig, partindo das considerações sobre as diversas contribuições que ela deu para os estudos feministas e especificamente o feminismo lésbico. Os ensaios elencados para essa etapa do trabalho, são: A categoria sexo; Não se nasce mulher; O pensamento hétero e Homo Sum.

Para se pensar em uma ordem de categorias que são tensionadas pela feminista Monique Wittig, é importante considerar que a sua contribuição dentro dos estudos feministas e especificamente nos estudos lésbicos, se deu de forma revolta, em uma tentativa de desnaturalizar os papéis pré-estabelecidos socialmente, que para ela, era apenas a solidificação de uma estrutura de dominação. Dominação esta que é incapaz de ser auto reflexiva e que portanto, não poderia/pode ser visualizada de maneira razoável. Não há para Wittig uma negociação entre dominantes e dominados, uma vez que a dominação seria tão natural que todos os outros pontos dessa história não seriam questionados.

A escolha dos ensaios inseridos no livro “O pensamento hétero e outros ensaios”, da editora autêntica, com tradução de Máira Mendes Galvão, se deu pela observação de um compilado de ideias que foram se solidificando gradativamente, a partir de novas reflexões no campo político e social. Tais ensaios tratam de teorias políticas e feministas, e ao que compete

esta investigação, à criação teórica de um feminismo lésbico, além de perspectivas literárias e de linguagem, que analisam as bases, também no campo semântico, do que defendemos ou usamos para nos definir socialmente. Esses textos também mantêm um interesse comum em discutir a existência de um pensamento hétero, o qual determina todas as nossas chaves de leitura e as nossas escolhas no campo simbólico ou material/prático.

Para analisar os ensaios da filósofa e feminista, adotei o eixo norteador de “Sujeito político e epistemologia lésbica”, numa tentativa de destacar como as naturalizações de gênero e sexo constituem a noção de sujeito e como isso está diretamente ligado à manutenção de padrões cis-branco-coloniais, que em nada beneficiam as pautas lésbicas. Há então, nos textos que se seguem, uma crítica a essas estruturas tão engessadas, que mesmo contestadas na década de 80, e discutidas continuamente nas pesquisas de gênero, ainda são retroalimentadas em práticas cotidianas por uma lógica patriarcal, submersa, em muitos momentos, em outras agências sociais.

No seu ensaio “a categoria sexo²⁰”(2022), a autora faz considerações importantes e comparações que se adequam ao que busco estudar nesse texto, ela destaca, por exemplo, que a “perenidade dos sexos e a perenidade dos escravos e senhores provém da mesma crença, e assim como não existe escravo sem senhor não existe mulher sem homem” (Wittig, 2022, p.32). Deste modo a ideia de formulação do que seria uma mulher, é resultado de um estereótipo pré estabelecido do que seria um homem, neste caso, o dominador. Wittig destaca que o sexo seria uma categoria pois é ela que marca um tipo de rebelião e de lutas de poderes, e que isso se dá por conta da premissa de naturalização das diferenças, assim, a ordem de diferença sexual justifica os embates existentes entre homens e mulheres ao longo da história, mas, a marcação homem e mulher estrategicamente não são dadas como opostas, apenas quando isso interessa a uma das partes, em uma situação de rebelião. A autora, de modo crítico, evidencia esse aspecto contraditório, ao afirmar:

O importante para mim é que, antes do conflito (rebelião, luta), não existem categorias de oposição, somente de diferença. E é somente depois de travada a luta que a realidade violenta das oposições e a natureza política das diferenças se tornam manifestas. Pois enquanto as oposições (diferenças) aparecerem como dadas, como algo que já está lá antes de qualquer pensamento, ou seja, “naturais”- enquanto não houver conflito, nem luta-, não haverá dialética, não haverá mudança, não haverá movimento. O pensamento dominante se recusa a se voltar para dentro de si para apreender aquilo que o questiona” (Wittig, 2022, p. 33-34).

Cabe, portanto, às mulheres, a iniciativa de, ao perceberem a opressão destinadas aos seus corpos, reivindicarem seu lugar de pertencimento e subverter a ordem social do que seria “natural”. Butler (2023), ao dialogar com Monique Wittig, fala de uma “desintegração

²⁰ Texto de 1976, publicado pela primeira vez em *Feminist Issues*, v.2, n.2, 1982 (Galvão, Maíra, 2022,p.31)

corporal e sexo fictício²¹”, reforça a premissa de que para Wittig o sexo não seria natural ou invariável, mas um resultado de interesses materiais e econômicos de uma dada sociedade, a partir de um objetivo político. Isto leva a concluir que Butler (2023), no momento que reflete sobre a performatividade do sexo e gênero, intui o quão fabricadas são essas categorias e como que o resultado de seu entedimento se dá, exclusivamente, para manutenção política e ideológica de papéis de poder.

Neste sentido, o que importa na consideração do sexo feminino é o seu deslocamento da universalidade sexual, uma vez que, para uma sociedade patriarcal, ele é apenas algo que é manobrado para a reprodução de novos sujeitos e, portanto, manutenção da ordem “natural” da vida. Para Wittig, o momento de morte à ideia da mulher enquanto sujeito, se dá pela sua redução ao ideal do sexo. A mulher seria portanto a sua capacidade de performance sexual, o quanto seria atrativa e interessante ao seu dominador e como isso faz do sexo integralmente feminino (Butler, 2023).

Se, portanto, o sexo é uma condição inerente às mulheres, a subversão de uma sujeita se dá, no momento em que ela não o usa apenas para fabricar novos sujeitos, e sim para estabelecer o seu poder fora da lógica reprodutiva. Butler ainda pontua, que para Wittig, “o sexo denota um regime epistemológico historicamente contingente, uma linguagem que forma a percepção, modelando à força as inter-relações pelas quais os corpos físicos são percebidos” (Butler, 2023, p.199). Logo, o sexo não é biologia mas uma linguagem política que controla como os corpos podem ser lidos e observados.

A complicação desse entendimento se dá quando Wittig (2022) conclui que por essa lógica, a existência e perpetuação do sexo feminino como posto, dá vazão a uma sociedade impregnada pela heterossexualidade como norma, ou seja, tudo que escapa ao ideal homem (dominador e genitor) + mulher (dominada e reprodutora), é deslocado para a extrema violência e apagamento, simbólico e físico. Logo, o que se dá no nível da linguagem e que se entende como generificado ou sexual, é na verdade a não aceitação de outras existências, o que se configura em problemas significativos, mas que também denota para Wittig a formulação de uma não mulher.

Partindo dessa conclusão, o que é posto como sexo ideal, funda toda a maquinaria heterossexual e faz com que homens e mulheres, em situações distintas, sejam lidos como heterossexuais antes mesmo de qualquer consciência social e política de si, é uma identidade

²¹ Título dado por Judith Butler, às considerações feitas sobre a subversão de Wittig ao ideal de sexo e gênero, no seu livro “Problemas de Gênero, feminismos e subversão de identidades” (Butler, 2023).

que se formula, como pontua Butler (2023) desde o momento que um indivíduo faz o questionamento básico: é menino ou menina?.

Assim, os corpos não são vistos primeiro para depois serem classificados; eles já são percebidos por meio da linguagem regulatória que os nomeia como “homem” ou “mulher”. Ao sublinhar o caráter historicamente contingente desse regime, Butler aproxima Wittig de debates contemporâneos que evidenciam a construção cis-branco-colonial do gênero, mostrando que tais categorias não são universais, mas produtos de um contexto político específico. Com isso, a crítica wittigiana ao sexo abre espaço para reposicionar o sujeito lésbico fora da matriz heterossexual e fora da própria categoria “mulher”, tornando a lesbianidade uma forma de resistência epistemológica e política à hegemonia do gênero.

Por outro lado, no momento em que Wittig (2022) pontua a dissolução do sexo à heterossexualidade, ela lança luz sobre a existência de diversas violências que se desenham por essa ideia básica. A mulher não apenas reproduz um sujeito deslocado, mas sim toda uma sociedade heterossexual que vai se voltar contra ela, na dominação do seu corpo até que nada mais se possa fazer além de descartá-lo. Logo, Wittig (2002), com sua radicalidade, afirma:

Onde quer que estejam e o que quer que façam (incluindo trabalhar no setor público), elas são vistas (e postas) como sexualmente disponíveis aos homens, e seus seios, suas nádegas e suas vestes devem estar visíveis. Elas têm de exibir sua estrela amarela, seu sorriso constante, noite e dia.[...] Porque a categoria sexo é a categoria que marca as mulheres, pois não são entendidas fora dessa categoria. Somente elas são o sexo, o sexo, e tiveram o espírito, o corpo, os atos e os gestos transformados em sexo; até mesmo os assassinatos e as agressões que elas sofrem são sexuais. De fato a categoria sexo aprisiona fortemente as mulheres (Wittig, 2022, p.38-39).

Com isso, é possível perceber que para a teórica, o corpo de uma mulher jamais será neutro, na verdade, ele é organizado por práticas discursivas e institucionais. Para Wittig, a categoria sexo só existe para escravizar as mulheres, assim, “o prazer do sexo tem tanto lugar no ensaio quanto a alegria na escravidão”, então não há uma maneira confortável do sujeito ser uma mulher inclinada para a sociedade, sem que essa sociedade, na verdade, a trate somente como um produto, a partir de contratos ditos como naturais. A radicalidade da recusa por essa norma é a possibilidade básica de existência de uma lésbica e da criação de suas epistemologias.

Continuamente, no seu ensaio Não se nasce mulher²² (Wittig, 2022), Wittig segue o questionamento sobre os polos de poder que querem convencer mulheres, de que o que é definido para elas, em sociedade, é a melhor opção que elas têm (o que pareceu verdade em muitos regimes sociais). Neste momento, a autora retoma uma parte da afirmação de Beauvoir de que “não se nasce mulher”, fazendo uma reinterpretação dessa afirmativa, não de modo

²² Texto publicado pela primeira vez em *Feminist Issues*, v.2, n.2, 1981 (Galvão, Maíra, 2022, p.41)

existencialista, ao apreender apenas o plano subjetivo da criação de identidade, mas sim de um modo materialista-histórico, perseguindo a ideia de que torna-se mulher porque a heteronorma, apoiada pelo Estado, pela linguagem e pela cultura, cria a classe das mulheres enquanto grupo oprimido.

A mulher aqui é representada e reconfigurada apenas pela classe que pertencem e a isto se dá a interferência direta do plano de opressão. O que se pode fazer, neste momento, é comprometer-se a romper com essa classe e com toda a estrutura que a produz, de modo que, ao fazer isso, seja possível definitivamente abandonar as premissas da heterossexualidade obrigatória. Wittig fala ainda de como mulheres lésbicas e feministas respondem ao significado do sujeito individual e expõem a existência de outras possibilidades de mulheres ou de ser mulher. A autora critica a insistência do movimento feminista em reivindicar a existência da classe mulher, já que o que deveria ser feito era a tentativa constante de desmontar essa noção, pois ela é efeito da dominação. Assim, ela diz:

A palavra feminista veio da palavra “fêmea”, “mulher” e significa: alguém que luta pelas mulheres. Para muitas de nós significa alguém que luta pelas mulheres enquanto classe e pelo desaparecimento dessa classe. Para muitas outras, significa alguém que luta pela mulher e sua defesa, pelo mito, portanto, e seu reforço. Mas por que a palavra “feminista” foi escolhida, se ela conserva pelo menos uma ambiguidade? Escolhemos nos chamar feministas há 10 anos para não dar apoio ou reforçar o mito da mulher, tampouco para nos identificar como a definição que nos foi dada pelo opressor, mas para afirmar que nosso movimento teve uma história e para enfatizar o elo político com o velho movimento feminista (Wittig, 2022, p.47).

Nesse momento, Wittig (2022) fala do feminismo lésbico que surge não como continuidade do que já era pontuado pelo feminismo hegemônico, mas como proposta de ruptura, sem as perdas das lutas comuns. A radicalidade da filósofa não se dava em análises isoladas, mas entender o todo dos movimentos sociais e suas amarrações ideológicas, ao que não escapa o próprio movimento feminista. Ao se inscrever como ésbica feminista, Wittig não quer dar continuidade a algo, na verdade, ela quer fazer um movimento de disrupção e questionamento do que era dado como um movimento fechado, ela fala de criação de identidade, que só é possível a partir do reconhecimento da opressão, fato que se materializa nas correntes de estudos de um feminismo negro e interseccional, descentrado desse lugar branco essencializado. A constituição de si enquanto sujeita, para ela, só é possível quando se olha os problemas de classe de frente e ao reconhecê-lo, deixa-se de ser o objeto manipulável por ele e então é possível lutar, pois “não há luta possível para pessoas destituídas de identidade e sem motivação interna para lutar, pois, ainda que só seja possível lutar com outras pessoas, primeiramente luto por mim mesma” (Wittig, 2022, p.49).

Para adensar as discussões dessa nova vertente do feminismo, ao mesmo tempo que se problematiza as questões de gênero e a noção de mulher lésbica ou uma não mulher lésbica, é importante discutir um dos principais textos de Monique Wittig (2022), que marca a sua participação política e ativista no feminismo e especificamente no feminismo lésbico.

Assim, o ensaio “O pensamento hétero²³” (2022), constitui o núcleo mais radical e sistematizador de sua crítica ao gênero e à heterossexualidade. Neste trabalho, leio o pensamento hétero não apenas como uma crítica à heterossexualidade enquanto norma sexual, mas como uma categoria-chave para compreender a produção cis-branco-colonial do gênero e do sujeito, eixo central do problema de pesquisa aqui proposto. Nele, Wittig (2022) desloca a heterossexualidade do campo da orientação sexual ou da prática privada para compreendê-la como um regime político e epistemológico que estrutura a linguagem, o conhecimento e as formas de inteligibilidade dos sujeitos. O que está em jogo não é apenas quem se deseja, mas como o mundo é organizado simbolicamente a partir da diferença sexual entendida como natural.

Ao nomear esse regime como “pensamento hétero”, Wittig evidencia que a heterossexualidade opera como uma matriz de pensamento que se apresenta como universal, neutra e evidente. Como afirma a própria autora, trata-se de um pensamento que “se apresenta como se fosse a ordem natural das coisas” (Wittig, 2022, p.), ocultando seu caráter histórico e político. Trata-se de um sistema que produz categorias: homem/mulher, masculino/feminino, ativo/passivo, e as faz parecer naturais, quando, na verdade, são efeitos de uma organização política específica. Nesse sentido, o pensamento hétero não descreve a realidade: ele a produz, instaurando uma ordem simbólica que legitima a dominação masculina e a subordinação das mulheres enquanto classe política. Para endossar essa ideia, Wittig pontua:

Os discursos que oprimem particularmente a todos nós, lésbicas, mulheres e homens homossexuais, são os que pressupõem que o fundamento da sociedade, qualquer sociedade, é a heterossexualidade. Esses discursos falam sobre nós e alegam dizer a verdade em um campo apolítico, como se todos os signos desse campo pudessem escapar do político neste momento da história e como se, no que diz respeito a nós, pudessem existir signos politicamente insignificantes. Esses discursos de heterossexualidade nos oprimem uma vez que nos impedem de falar a não ser que falemos nos termos deles (Wittig, 2022, p.59).

Wittig faz uma crítica bem direcionada à essencialidade do pensamento hétero e o seu poder que se sobrepõe à ordem do simbólico nas relações, ela fala do movimento da heterossexualidade como algo tão agressivo, que há apenas uma concepção para a sociedade de que ou se é hétero ou não será nada. Todas essas questões só podem ter força quando notamos o caráter universal que a heterossexualidade defende, assim, Wittig diz:

²³Texto publicado pela primeira vez em *Feminist Issues*, v.1, n.1, 1980 (Galvão, Maíra, 2022,p.31)

A consequência dessa tendência à universalidade é que o pensamento hétero não consegue conceber uma cultura, uma sociedade em que a heterossexualidade não ordene não só todas as relações humanas, mas também sua própria produção de conceitos e todos os processos que fogem do consciente. Além disso, esses processos se tornam, historicamente, cada vez mais imperativos naquilo que nos ensinam sobre nós mesmas por meio dos especialistas. A retórica que os expressa (e cuja sedução eu não subestimo) se reveste de mitos, recorre ao mistério, opera acumulando metáforas, e sua função é poetizar o caráter obrigatório do “serás-hétero-ou-não-serás” (Wittig, 2022, p.62-63).

Essa formulação aproxima Wittig das análises foucaultianas sobre os regimes de saber-poder²⁴, sobretudo no que diz respeito à produção discursiva da sexualidade. Assim como Foucault (2014) compreende a sexualidade como um dispositivo histórico que fabrica sujeitos e verdades, Wittig (2022) entende que a heterossexualidade produz não apenas práticas, mas as próprias categorias ontológicas que tornam os sujeitos reconhecíveis. No entanto, sua contribuição se distingue por explicitar o caráter estruturalmente heterossexual e misógino desse regime, algo que, em Foucault, permanece menos nomeado.

A crítica wittigiana também dialoga diretamente com a teórica feminista Gayle Rubin (2017) e sua noção de sistema sexo/gênero. Para Rubin, o sistema de sexo-gênero consiste em “uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (Rubin, 2017, p.3). Se Rubin demonstra como o gênero funciona como um sistema de troca e regulação social, Wittig radicaliza essa análise ao afirmar que tal sistema só se sustenta porque o pensamento hétero naturaliza a diferença sexual e a transforma em fundamento da organização social. Assim, o gênero não aparece como expressão cultural do sexo, mas como efeito de um regime ideológico que necessita da heterossexualidade para se manter.

Nesse ponto, retomamos as considerações de Adrienne Rich (2020), que ao conceituar a heterossexualidade como compulsória, já indicava seu caráter institucional e coercitivo. Wittig, contudo, avança ao afirmar que a heterossexualidade não apenas se impõe às mulheres, mas cria a própria categoria “mulher” como classe oprimida. O pensamento hétero, portanto, não regula uma identidade pré-existente; ele produz as identidades que depois pretende apenas administrar, identidades essas que estão diretamente imbricadas no que nomeamos como cultural, não a toa, até os dias atuais podemos nos deparar com realidades

²⁴As análises foucaultianas sobre os regimes de saber-poder permitem compreender como determinadas formas de conhecimento produzem sujeitos e organizam a realidade social. Para Foucault (2014), o poder não atua apenas por meio da repressão, mas sobretudo pela produção de discursos que definem o que pode ser dito, pensado e reconhecido como verdadeiro. Nesse sentido, a sexualidade é compreendida como um dispositivo histórico que fabrica identidades e normaliza corpos.

perversas sobre os corpos das mulheres. Logo, o pensamento hétero é um modulador da história que nos é contada e como sublinha a própria Wittig.

O pensamento hétero desenvolve uma interpretação totalizante da história, da realidade social, da cultura, da linguagem e de todos os fenômenos subjetivos ao mesmo tempo. Só tenho a sublinhar o caráter opressor de que o pensamento hétero se reveste em sua tendência de universalizar imediatamente sua produção de conceitos e torná-los leis gerais que seriam verdadeiras para todas as sociedades, todas as épocas, todos os indivíduos (Wittig, 2022, p.62).

Essa produção de sujeitos é aprofundada quando articulada à noção de matriz heterossexual desenvolvida por Judith Butler (2023), em que a autora, ao ser influenciada por Wittig e Rich, começa a pensar em todos os encadeamentos culturais que tornam sexo e gênero inteligíveis. Butler reconhece em Wittig uma precursora ao demonstrar que a inteligibilidade dos corpos depende de sua inscrição em um sistema que alinha sexo, gênero e desejo.

Contudo, enquanto Butler enfatiza os mecanismos performativos dessa matriz, Wittig mantém uma crítica materialista ao evidenciar sua função de classe e sua centralidade na manutenção da dominação masculina. O pensamento hétero, nesse sentido, funciona como uma matriz normativa que determina quais corpos importam, quais são legíveis e quais permanecem abjetos, operando como regime epistemológico que antecede e molda a própria experiência do sujeito.

É nesse ponto que a leitura de Teresa de Lauretis se torna fundamental, pois permite compreender que a ruptura proposta por Wittig com o pensamento hétero não se limita ao plano conceitual, mas exige um deslocamento existencial, afetivo e epistemológico do próprio lugar de enunciação. Assim, ao refletir criticamente sobre seu encontro teórico com Wittig, Teresa de Lauretis (2003) não restringe as mudanças operadas pela filósofa a uma reconfiguração abstrata da teoria, destituída de renúncias ou afetos. Ao contrário, ao analisar as rupturas conceituais que Wittig estabelece com Simone de Beauvoir, Lauretis identifica um movimento de partida radical, uma reconfiguração que apenas um corpo lésbico, descomprometido com as marcas rigorosas do que é ser mulher no interior do regime heterossexual, poderia experimentar.

Nesse sentido, ao discutir as transformações buscadas e efetivamente vividas por Wittig, Lauretis afirma que:

Tal mudança implica um deslocamento e um autodeslocamento: abandonar ou desistir de um lugar conhecido, que é “lar” — física, emocional, linguística e epistemologicamente — por outro lugar desconhecido, não apenas emocionalmente, mas também conceitualmente estranho; um lugar de onde falar e pensar são, na melhor das hipóteses, provisórios, incertos e não autorizados. Mas a partida não é uma escolha, já que não se poderia viver ali em primeiro lugar. Assim, todos os

aspectos do deslocamento, do geopolítico ao epistemológico e ao afetivo, são dolorosos e arriscados, pois implicam uma constante travessia, um remapeamento das fronteiras entre corpos e discursos, identidades e comunidades (Lauretis, 2003,p.3).

Ao fazer tais afirmações, com uma leitura atenta e sensível que também são frutos de conversas pessoais com Wittig, Lauretis desloca o olhar das lésbicas que viriam depois, ao entendimento nunca ingênuo de que é necessário um deslocamento que se expanda em todas as pontas da sua existência. Não se trata apenas de uma teoria que dará base para conquistas acadêmicas e científicas, mas sim, uma teoria que atravessa e reconfigura principalmente a intimidade de quem a conhece. Uma “teoria-corpo”, em que nada basta, nem aquilo que está sendo observado e nem a sua observadora.

Ainda segundo Lauretis (2003), o texto inquieto e radical de Wittig não emerge de forma isolada no interior do feminismo. As formulações que a autora elabora a partir de um feminismo lésbico materialista já antecipavam deslocamentos que seriam posteriormente aprofundados por teóricas como Gloria Anzaldúa, Barbara Smith e Chandra Mohanty. Nesse sentido, Lauretis observa que os escritos de Wittig “anteciparam algumas das ênfases do feminismo pós-colonial atual” (Lauretis, 2003, p.4), sobretudo no que diz respeito à crítica ao universalismo do sujeito, à centralidade da experiência situada e à recusa de epistemologias que se pretendem neutras e desincorporadas.

Além disso, na discussão da heterossexualidade como uma determinação social e, portanto, criadora de impossibilidades, a teórica feminista Teresa de Lauretis (2019), com sua análise, contribui para compreender como esse pensamento hétero opera cotidianamente. Ao definir o gênero como tecnologia, De Lauretis (2019) permite ler o pensamento hétero como um conjunto de práticas discursivas, institucionais e culturais que produzem sujeitos generificados. A linguagem, o direito, a ciência e a cultura participam ativamente da reprodução desse regime, reforçando a ilusão de que a diferença sexual é um dado natural, e não uma construção política.

No contexto desta pesquisa, é fundamental articular o pensamento hétero à crítica descolonial. Maria Lugones (2019) demonstra que o gênero, tal como concebido no Ocidente moderno, é um produto da colonialidade, imposto a povos que organizavam suas relações sociais por outros princípios, assim, como defendido por ela “o dismorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado, estão inscritos, com letras maiúsculas e hegemonicamente, no próprio significado de gênero (Lugones, 2019, p.56). Ao ser lida em diálogo com Wittig, essa perspectiva evidencia que o pensamento hétero é

também cis-branco-colonial, sustentando uma hegemonia que naturaliza não apenas a diferença sexual, mas também a racialização dos corpos e das subjetividades.

A contribuição de Oyèrónké Oyèwùmí (2021) reforça esse argumento ao mostrar que a categoria “mulher” não é universal, mas uma invenção ocidental moderna. Embora a proposta de Wittig seja profundamente radical ao sugerir a abolição das categorias produzidas pelo pensamento hétero, essa formulação também levanta tensões importantes, especialmente no que diz respeito às possibilidades de agência política a partir da recusa total da categoria “mulher”, questão que será tensionada adiante a partir do diálogo com Audre Lorde. Sua análise empírica confirma a crítica wittiguiana ao universalismo do pensamento hétero, evidenciando que a centralidade do gênero como princípio organizador da vida social é histórica e localizada. Assim, o pensamento hétero aparece como um regime que se pretende universal, mas que opera a partir de uma lógica específica: branca, europeia, heterossexual.

Diante desse quadro, a lesbianidade ocupa, em Wittig, um lugar central de ruptura. Ao se situar fora do contrato heterossexual, a lésbica não apenas desafia uma norma de desejo, mas desestabiliza o próprio regime epistemológico que sustenta as categorias de sexo e gênero. A lesbianidade emerge, portanto, não como identidade fixa, mas como posição política e epistemológica capaz de desmontar o pensamento hétero desde suas bases.

Assim, “O pensamento hétero” se consolida como um texto fundamental para compreender como a heterossexualidade opera como regime de verdade, e como a crítica feminista lésbica pode funcionar como contra-epistemologia, capaz de desorganizar as categorias que sustentam a dominação de gênero. É precisamente esse movimento de desorganização que reaparece, de modo mais radical, no texto *Homo Sun*, no qual Wittig desloca a crítica do plano conceitual para o plano da linguagem e da figuração do sujeito.

Wittig (2022), inicia suas provocações no texto a partir da premissa de que naturalmente sabemos classificar e nomear o que é “humano”, com isso, a teórica fala de uma conclusão da filosofia ocidental que toma como humano aquele ser universal, ou seja, o humano é uma ideia limitada, logo, os homens brancos e todos os demais filósofos que teorizaram sobre eles. Para posteriormente isolar o “homo”, Wittig parte da interpretação da frase latina “Homo sum, humani nihil a me alienum puto” que significa “Sou humano, nada do que é humano me é estranho” (Wittig, 2022, p.85). Esta tradução é útil para os seu debate pois a autora parte da premissa de que o pensamento hétero modula a condição de ser humano pelo gênero e pela sexualidade, fazendo com que o grande outro deslocado, se apresente como uma marcação particular, marcada e relacional, sendo então a mulher.

Contudo, para a autora, embora pretensamente possamos assimilar esse caráter humano a homens, é na figura de lésbicas, que se encontram na margem dessa classificação simplista, que encontramos a verdadeira humanidade, uma vez que essas sujeitas não só desobedecem o humano essencial, mas também se inclinam a modificar “o pensamento e as estruturas da sociedade, partindo de uma perspectiva extrema” (Wittig, 2022, p.85). Por outro lado, ainda que essa tese seja defendida por Wittig enquanto teórica lésbica feminista, em justificativa a diferentes violências de gênero, a lésbica seria não humana, abjeta ou impensável. O ensaio em questão, ao levantar essas temáticas, propõe uma reivindicação política da humanidade a partir das lentes lésbicas.

Essa assimilação do humano leva à investigação do que seria o “uno” e do que seria o “outro”. Dedutivamente, considerando a ordem de dominação, uno seria o homem e o outro, fronteiro seriam as mulheres e para as lésbicas, teríamos uma classificação do “outro do outro”, um deslocamento no conceito básico do que é ser mulher, como já discutido. Wittig (2022) critica essa dicotomia naturalizada pela filosofia ocidental, que estabelece juízo de valor a tudo que nos circunda, fazendo com que algo seja escolhido ao mesmo tempo em que um outro é rejeitado. Isto se dá em conceitos mais básicos, como: luz versus escuridão; bem versus mal, até aos conceitos definidores da ordem social, como homem versus mulher. Assim, Wittig pontua:

Na realidade, assim como no passado, os homens estão de um lado e as mulheres estão do outro. Os “Unos” dominam e possuem tudo, incluindo as mulheres, e os outros são dominados e apropriados. Acredito que, em uma situação como essa, e no nível da filosofia e da política, as mulheres deveriam prescindir do privilégio de serem diferentes e, acima de tudo, jamais formular essa imposição de serem diferentes (relegadas à categoria do Outro) como um “direito de ser diferente”, ou jamais se entregarem ao “orgulho de ser diferente”. (...) Onde está a obrigação de continuarmos aceitando uma série de entourloupettes ontológicas, etimológicas e linguísticas sob o pretexto de que não temos o poder? Faz parte da nossa luta desmascará-las, dizer que um a cada dois homens é uma mulher, que o universal pertence a nós, embora tenhamos sido destruídas e roubadas nesse nível, assim como no nível político e econômico. Os principais representantes dos dominadores e dos dominados adotaram esse ponto de vista. O Bem não está mais no parâmetro do Uno, do Macho, da Luz, mas sim no parâmetro do Outro, da Fêmea, da Escuridão. (...) Nunca o Outro foi tão enaltecido e celebrado. Outras culturas, a mente do Outro, o cérebro Feminino, a escrita Feminina, e assim por diante - nestas últimas décadas, aprendemos tudo o que diz respeito ao Outro. Não sei quem vai lucrar com esse abandono dos oprimidos em prol de uma vertente que os deixará mais e mais impotentes, destituídos da faculdade de serem sujeito mesmo antes de tê-la adquirido. Eu diria que só podemos renunciar ao que já temos. E acharia ótimo mandar os porta-vozes dos dominadores embora um por um, sejam eles do partido do Uno ou do partido do Outro (Wittig, 2022, p. 94-96).

Além de enfatizar o que seria o uno ou o outro nas dimensões sociais, o que Wittig (2022) questiona é a manutenção do direito de ser diferente como algo produtivo. Para ela, a diferença no nível biológico, social e discursivo, não pode ser pensada como algo positivo,

uma vez que o reconhecimento dessa pretensa diferença, é o que reorganiza a sociedade em padrões excludentes. Se há o orgulho de ser diferente, há a afirmação de que existe um início fundamental, cujo as raízes, muitas vezes opressivas, não podem ser contestadas ou destruídas, e assim, as lésbicas não devem cultivar esse espaço e nem representá-lo.

Dias (2024), ao analisar os significados dessas diferenças para Wittig, compreende que a crítica da feminista se agrava no momento em que ela compreende “que a celebração das diferenças é amplamente aceita tanto pelos principais representantes dos dominadores quanto dos dominados” (Dias, 2024, p.3), logo, essa exaltação estaria em um nível de igualdade inexistente, pois o oprimido não pode coabitar as mesmas pretensões do opressor.

Neste sentido, o Homo Sum defendido por Wittig se sustenta no não reconhecimento de lésbicas como humano (como é definido pela sociedade hétero), pois isso seria o mesmo de reconhecer-se enquanto mulher, mas sim, afirmar a sua humanidade tendo em vista a disrupção causada pelo seu corpo e pela leitura de si frente a outras construções sociais, o que denota, mais uma vez, a radicalidade de sua teoria.

A radicalidade da crítica wittigiana reside justamente em sua recusa em negociar com as categorias que estruturam a dominação: mulher, sexo, diferença sexual, heterossexualidade. Ao propor a lesbianidade como posição epistemológica capaz de desmontar o pensamento hétero, Wittig desloca o sujeito para fora das formas tradicionais de inteligibilidade política.

No entanto, essa recusa total das categorias, embora profundamente subversiva, deixa em suspenso uma questão central: como sustentar uma política feminista que reconheça a materialidade da experiência vivida sem reproduzir os fundamentos do regime que se deseja abolir? É nesse ponto de tensão, entre a necessidade de destruir as categorias e a impossibilidade de ignorar os corpos historicamente marcados por raça, classe e colonialidade, que se abre o campo para o diálogo com Audre Lorde. Sua produção teórica e ensaística não abandona a crítica às estruturas normativas, mas reinscreve a diferença como potência política situada, tensionando os limites do universalismo crítico e reposicionando o sujeito feminista a partir da experiência, do erotismo e da multiplicidade. Assim, a passagem de Wittig a Lorde não se dá por oposição, mas por deslocamento: da abolição das categorias à disputa de seus sentidos, do sujeito abstrato à experiência como forma de conhecimento.

3.2 A transformação do silêncio como linguagem e ação: o feminismo lésbico de Audre Lorde

Audre Lorde, cuja obra propõe uma escrita que parte da carne, da dor e do prazer como matéria de saber, entende o silêncio como estratégia de sobrevivência imposta, e sua ruptura como prática revolucionária. Sua concepção de erótico como força criativa vital afirma o desejo lésbico como linguagem, como potência de cura e como tecnologia política. A escrita de Lorde é uma prática de insurgência afetiva e coletiva.

Para seguir com as análises, selecionei alguns ensaios no livro *Irmã Outsider* (2021), para, através deles, observar e tensionar as proposições de Audre Lorde, partindo das considerações sobre as diversas contribuições que ela deu para os estudos feministas e especificamente o feminismo lésbico. Os ensaios elencados para essa etapa do trabalho, são: A transformação do silêncio em linguagem e em ação; Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença; As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande e Usos do erótico: o erótico como poder.

Ao retomar a escrita desse texto, depois de algum período necessário de pausa, recebi o livro *Os diários do câncer* (2024) da Audre Lorde, traduzido pela pesquisadora lésbica Tatiana Nascimento, e ao me deparar com o prefácio e os primeiros rascunhos da Audre Lorde para tal obra, feitos nos 18 meses após a descoberta do centro do seu medo, percebi que embora o academicismo me mantenha em um lugar de negação ao erro e de repreensão ao mau investimento do meu tempo (que devia ter sido investido apenas na dissertação), a dor de uma das autoras que pesquiso, e a coragem no rompimento dessa dor, foi a coisa mais lúcida e estranhamente reconfortante ao que se segue.

Audre Lorde (2024), faz questão de frisar a contemplação da sua vida e dos seus processos como um ponto alto para tudo o que produz e para a maneira que o faz. Isto corrobora com as análises dos ensaios da mesma autora, que em nada tem a intenção de explicar algo a alguém, mas de reinventar os signos e significados no encontro de outras experiências lésbicas, que como pretendido por Lorde (2024), nunca devem se limitar apenas a ela. Como o fazer acadêmico, e toda sua tecelagem também germinam no desespero, e nas incertezas sustentadas pelo medo, inicio este ponto de resgate das palavras de Audre Lorde, com algo que ela registrou no livro já mencionado.

Descobri que lutar contra o desespero não significa fechar os olhos para a enormidade das tarefas para efetuar mudanças, nem ignorar o poder e a barbaridade das forças alinhadas contra nós. Significa ensinar, sobreviver e lutar com o mais importante recurso que tenho- eu mesma- e sentir prazer na batalha. Significa, para mim, reconhecer o inimigo externo e interno, saber que meu trabalho faz parte de um contínuo de trabalho de mulheres que reivindicam esta terra e nosso poder, saber

que esse trabalho não começou com meu nascimento e nem vai terminar com minha morte (Lorde, 2024, p.34).

Dou ênfase a essas palavras pois elas recriam e desordenam um mundo já conhecido. Elas sustentam as questões feministas lésbicas com pautas que jamais podem se esgotar ou se bastar, pois nascem das necessárias diferenças e desencontros entre tantas mulheres em polos diferentes do mundo. Inauguram a análise, a contradição dos textos, à tentativa de um reposicionamento de sujeitas em uma era anticolonial de gênero, de saberes e de sexualidade.

Para situar as questões seguintes, nas análises dos ensaios já mencionados, escolhi analisá-los e articulá-los a partir do eixo de “Produção do sujeito político a partir da diferença, do corpo e da linguagem”, conectando as diferentes concepções de Audre Lorde a um ponto importante nesse texto, que compreende a construção de uma sujeita, ou a reinvenção de sua inscrição no mundo a partir de marcadores de gênero, raça e sexualidade, especificamente, sobre corpos e subjetividades de mulheres negras lésbicas, pertencentes e reformuladoras de um feminismo, antes, essencialmente branco e colonial, para um feminismo lésbico, negro e interseccional.

As palavras vivas e situadas de Audre Lorde, então, não se limitam ao campo interpretativo, mas sim no reconhecimento de que sua ação política dá condições para que outras tantas mulheres lésbicas se sintam acolhidas e encorajadas a fazerem parte daquilo que as compete, para que assim, com suas interlocuções possam germinar um caminho possível para sua existência, a existência de suas irmãs “outsiders” e para a contemplação do poder erótico que emana dos seus encontros.

Como uma teórica, poeta, ativista, mãe, esposa, negra e lésbica, Audre Lorde transitou em diferentes espaços na sua constituição enquanto sujeita. Isto se deu desde a infância, nos registros de seus gradativos reconhecimentos enquanto uma menina negra, a partir de episódios de racismo²⁵; também enquanto uma menina negra com deficiência visual e posteriormente como mulher lésbica, escritora e ativista.

A sequência de ensaios pensados para refletir o seu feminismo lésbico, transitam no campo afetivo, sem perder o aspecto crítico e político de suas vivências e formações. Têm-se então a intenção de destacar um sujeito protagonista de suas próprias concepções, àquele que transforma o silêncio em linguagem e ação, e que pode se manifestar também na vida política

²⁵No seu livro “Zami: uma nova grafia do meu nome, uma biomitografia” (2021), publicado pela editora Elefante e traduzido por Lubi Prates, Audre Lorde revela episódios de racismo desde a infância, quando ela sentia a repulsa de uma mulher branca por conta da sua cor, ou ainda quando era proibida de tomar um sorvete no balcão de sorvete em Washington, D.C., devido às leis segregacionistas da época, que delimitavam as suas possibilidades enquanto criança negra.

de ativistas lésbicas; também o sujeito que reconhece o campo erótico, intrínseco à sua vida, como potência criativa; ou ainda, aquele que reconhece quais são as estruturas que o oprime e reflete criticamente sobre elas, sem dar vazão a uma reconstituição cíclica de violência, principalmente ao tomar consciência de sua negritude e sexualidade.

Assim, para iniciar as argumentações de Lorde (2021), parto da leitura do texto “A transformação do silêncio em Linguagem e em ação²⁶”, que funciona também como um manifesto da autora sobre a importância de romper silêncios e medos, reflexão que se deu após o descobrimento do seu primeiro câncer²⁷. Esse momento de escrita de Lorde (2021) é a transfiguração da sua própria matéria de vida, como argumenta Petronílio (2023). O ponto central do texto, se dá pela importância da autodefinição, que só é possível após um longo investimento de tempo na superação de barreiras limitantes de uma vida. Para Lorde (2021), essas barreiras seriam os medos construídos processualmente em um mundo excludente e racista, que toma principalmente como alvo o corpo de mulheres negras, terceiro mundistas e também lésbicas.

Além do medo, o sujeito é também atravessado pelo silêncio, o que para a autora, se configura como uma tecnologia de poder. Esse mesmo silêncio é uma reafirmação de poder de uma sociedade cis-hétero-branca, povoada por sujeitos que se beneficiam nas ocultações de outras realidades que não os atravessam. Lorde faz uma relação direta com a raça, quando pensa nessa violência de reforço ao medo e ao silêncio, logo, a sujeita de quem Lorde fala, é situada social e culturalmente, tendo sobre si os impactos do racismo e sexismo. Audre Lorde (2021) faz uma reflexão que se reveste no teor teórico de suas análises, afirmando assim:

Em nome do silêncio, cada uma de nós evoca a expressão de seu próprio medo, o medo do desprezo, da censura ou de algum julgamento, do reconhecimento, do desafio, da aniquilação. Mas, acima de tudo, penso que tememos a visibilidade sem a qual não vivemos verdadeiramente. Neste país, onde as diferenças raciais criam uma constante, ainda que velada, distorção de visões, as mulheres negras, por um lado, sempre foram altamente visíveis, assim como, por outro lado, foram invisibilizadas pela despersonalização do racismo. Mesmo dentro do movimento social das mulheres, nós tivemos que lutar, e ainda lutamos, por essa visibilidade, que é também o que nos torna mais vulneráveis- a nossa negritude (Lorde, 2021, p.53).

É importante resgatar desse fragmento a menção de que mulheres negras sempre foram “altamente visíveis”, pois isso é retomado, anos depois, na década de 90, pela socióloga feminista Patrícia Hill Collins (2019), no seu texto “Pensamento feminista negro: o poder da

²⁶ Ensaio apresentado por Audre Lorde em 1977 e publicado posteriormente em *Sister Outsider* (1984).

²⁷No seu livro “Os diários do câncer” (2024), Audre Lorde registra sua trajetória pessoal/subjectiva e suas inclinações políticas após a descoberta do seu câncer de mama, em 1978. Nesse livro, ela escolhe o ensaio aqui analisado como seu primeiro texto, escrito dois meses após a descoberta da doença. Audre o escreve como um registro de diário, mas mobiliza temáticas importantes que constituem sua teoria.

autodefinição”, em que ela destaca diferentes leituras que algumas pesquisadoras e trabalhadoras norte-americanas mantinham sobre o posicionamento de mulheres negras, que denotavam empoderamento em alguns momentos, ou então uma certa resistência que era subvertida na ideia de força, de alguém que suporta e ressignifica as violências por meio da sua natureza. Logo, mulheres negras eram visíveis como aquela que aguenta tudo, que executa os mais duros trabalhos de forma decidida, aspectos analisados como positivos, mas que na verdade, eram apenas mecanismos de sobrevivência.

Collins (2019), ao analisar esses traços de visibilidade, percebe que esse conjunto de ações de resistência formavam uma “consciência coletiva e característica das mulheres negras”(Collins, 2019, p.272), o que a leva a compilar as interlocuções de negras ativistas norte-americanas, como a própria Audre Lorde, que, ao fazer parte dessa construção de consciência, também forçava a reflexão sobre os poderes hegemônicos sobre suas irmãs e de como esse poder de um centro branco as transformam violentamente em um “outro” ao objetificá-las e transformá-las em participantes voluntárias em suas próprias opressões (Collins, 2019, p.273).

A invisibilidade que Lorde (2021) pontua no seu ensaio é o limite estabelecido para essas mulheres, que podem sim sinalizar força ao desenvolverem trabalhos pensados duramente para elas, mas que também possuem uma linha que não pode ser cruzada, principalmente se considerarmos a intersecção do seu gênero, raça, classe e sexualidade, o que se configura como já mencionado por Lorde (2021) como a “despersonalização”, ou camuflação do racismo.

Ao frisar esse aspecto de intersecção de opressões, Lorde (2021), neste ensaio, faz uma dura crítica a América, ao passo que a denomina como “boca de dragão” (Lorde, 2021, p.54), isso se dá, porque para ela, o país em nada se preocupa sobre a sobrevivência de mulheres negras, pois isso nunca esteve nos planos e em resposta a isso, essa suposta visibilidade que reforça suas opressões, devem ser utilizadas por essas mulheres como sua maior força. Lorde (2021), fala ainda da destruição não apenas do corpo físico, mas também das terras ocupadas, dos filhos e filhas dessas mulheres, que sucumbirão se estas não romperem os seus silêncios. É então uma maquinaria de aniquilação, da qual nenhuma mulher, negra ou não, pode ignorar ao se calar.

Continuamente, a autora delimita suas análises ao campo da linguagem, frisando que, para as mulheres que escrevem, o que importa não é apenas o que estão colocando no papel, mas a própria estrutura interna do que publicam, a natureza dessa escrita e de como devem ser situadas como um rompimento do que é posto como natural. Audre Lorde (2021) fala da

importância de “ensinarmos a partir da vivência, de falarmos as verdades nas quais acreditamos e as quais conhecemos, para além daquilo que compreendemos” (Lorde, 2021, p.55).

Esse aspecto do texto, que destaca a importância da linguagem e da sua passagem para a escrita a partir das experiências de mulheres racializadas, também demarca um lugar de marginalização ao qual elas são expostas, o que, apesar de sinalizar a precarização de diferentes acessos a esse grupo de pessoas, também, segundo bell hooks (2019), dá a elas uma visualização ampla da sociedade, ou seja, das margens podem emergir grandes revoluções. A enunciação dessas mulheres, principalmente quando se envolvem no movimento político, é uma possibilidade de abertura de caminhos, e é isso que constrói um movimento feminista, e aqui, um movimento feminista lésbico consistente. O oposto disso, como sugere hooks (2019), demonstra uma “falta de inteireza à teoria feminista, uma falta de amplitude analítica capaz de abarcar uma variedade de experiências humanas” (hooks, 2019, p.26), o que corrobora com as discussões de Lorde(2021) no ensaio em questão.

Ao reconhecer o poder da linguagem e de como ela pode estabelecer redes colaborativas, Lorde(2021) também dá ênfase a diversos mecanismos que utilizamos, sobretudo em uma sociedade colonizada, de que é preciso pertencer a um grupo específico para falar ou estudar sobre ele, assim como é preciso ser lésbica para ler e discutir sobre as opressões que mulheres lésbicas sofrem. Para Lorde(2021), é responsabilidade de todas as mulheres a busca por conhecimento desenvolvido por suas irmãs, bem como a propagação desse conhecimento. Ela critica a justificativa de não falar de algo por não fazer parte ativamente desse grupo, ao passo que é possível passar anos ensinando sobre Platão, Shakespeare e Proust, que são homens, e portanto, algo aquém ao ser mulher. Para falar sobre isso, Lorde (2021) diz “não nos escondamos por detrás das farsas de separação que nos foram impostas e que frequentemente aceitamos com se fossem invenção nossa” (Lorde, 2021, p.55), demonstrando, nesse momento, a sua premissa básica de cooperação nas diferenças, o que também caracteriza o sujeito defendido por ela, um sujeito pertencente, situado e transformador. A respeito disso, ela diz:

Podemos aprender a agir e falar quando temos medo da mesma maneira como aprendemos a agir e falar quando estamos cansadas. Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades de linguagem e significação, e enquanto esperarmos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará. O fato de estarmos aqui e de eu falar essas palavras é uma tentativa de quebrar o silêncio e de atenuar algumas das diferenças entre nós, pois não são elas que nos imobilizam, mas sim o silêncio. E há muitos silêncios a serem quebrados (Lorde, 2021, p.55)

Assim, como último argumento do texto, Audre Lorde (2021) menciona o benefício de reconhecer as diferenças, o que dialoga diretamente com a proposta de rompimento de silêncios, pois, um sujeito se constitui no momento que transgride o medo, do mesmo modo que ao fazê-lo a partir da fala, demarca a sua existência política, uma vez que a diferença não deve fragmentar o sujeito político e sim, produzi-lo de forma crítica. Essa afirmação se torna ainda mais emblemática, quando apreendemos Audre Lorde como feminista negra lésbica, logo, o espaço de enunciação defendido por ela, é também do lugar de pertencimento e apropriação de pautas, por um corpo de uma mulher lésbica. As sujeitas lésbicas, em suas diferentes corporeidades, nomenclaturas e acessos, devem reconhecer-se como aliadas, pertencentes a um mesmo movimento, que não pretende a universalidade de pautas, mas que reconhece o aspecto construtivo e de manutenção de vida em suas diferenças.

Ainda sobre a reflexão das enunciações de uma sujeita e também da potencialidade no reconhecimento de diferenças, se neste ensaio Lorde (2021) demonstrou que o silêncio é uma tecnologia de dominação, posteriormente no seu texto “Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença”²⁸ ela evidencia que a neutralização da diferença opera como estratégia igualmente violenta no interior do feminismo.

Audre Lorde (2021) pontua no seu texto as dicotomias que perfazem a manutenção das opressões, criticando uma cultura perfilada pela história ocidental que ao fazer os dualismos opostos entre várias categorias, também se alia a uma ideia de produtividade e lucro que fazem com que algumas pessoas, que compõem as margens sejam desumanizadas. Lorde (2021), longe de estar alheia a isso, nomeia essas pessoas, entendendo que esse grupo marginal é composto por “pessoas negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, pelos idosos e pelas mulheres” (Lorde, 2021, p.141).

O que segue na leitura de Lorde (2021) é a sua autopercepção enquanto lésbica negra, feminista, socialista e mãe, que faz com que, interseccionada por esses marcadores, ela se veja como “um outro, desviante, inferior ou simplesmente errado” (Lorde, 2021, p.141). Cabe aqui o destaque a essas fraturas identitárias porque elas permeiam as vidas de mulheres negras em diversos contextos, e podem se acentuar no aspecto de sexualidade, como a própria autora demonstra a partir de suas experiências. O que é curioso neste texto, são as negações sistemáticas e estruturais das diferenças, que, respaldadas por um silêncio protetivo já criticado por Lorde (2021), em nada beneficia as sujeitas negras e lésbicas.

Tais diferenças, são nomeadas desde o título do texto, pela idade, raça, classe e sexo, e ao propor tais marcadores, o que a teórica faz é o rompimento de uma ideia hegemônica de

²⁸Ensaio apresentado em abril de 1980 (Borges, 2021, p.141).

estados e experiências, que ao mesmo tempo que segrega as mulheres, também funciona como mecanismo de apagamento das desigualdades internas ao movimento feminista, principalmente quando essas categorias são concentradas apenas a um ideal de mulher, branca e hétero.

A leitura deste ensaio parte, portanto, da compreensão de que Audre Lorde (2021) propõe uma redefinição radical da política feminista ao afirmar a diferença como condição constitutiva da ação coletiva. Ao fazê-lo, a autora desafia a hegemonia cis-branco-colonial que sustenta a noção de sujeito universal e reposiciona o sujeito político produzido no enfrentamento crítico das assimetrias de poder. Assim, para ela, as diferenças não traduzem quem somos, mas como o poder opera sobre nós, e isso também é reforçado quando evitamos o encontro dessas diferenças, e as utilizamos como uma justificativa de segregação. A respeito disso, Lorde (2021), afirma:

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta numa economia centrada no lucro que precisa de outsiders ocupando o papel de pessoas descartáveis. Como integrantes de tal economia, todos fomos programados para responder às diferenças humanas que há entre nós com medo e aversão, e a lidar com elas de três maneiras: ignorar e, se não for possível, copiar quando a consideramos dominante ou destruir quando a consideramos subalterna. Mas não temos critérios para tratar as diferenças humanas em pé de igualdade. Como consequência, elas têm sido confundidas ou utilizadas de maneira equivocada, a serviço da separação e da confusão. Certamente existem diferenças muito reais entre nós, com relação a raça, idade e sexo. No entanto, não são essas diferenças que estão nos separando. É, antes, nossa recusa em reconhecê-las e analisar as distorções que resultam de as confundirmos e os efeitos dessas distorções sobre comportamentos e expectativas humanas (Lorde, 2021, p.143).

É partindo desse ponto, que é possível perceber que a teórica utiliza o termo “diferença” não para designar identidades individuais, mas para nomear relações históricas que estruturam desigualdades entre mulheres. Idade, raça, classe e sexo operam, em sua análise, como eixos que organizam posições assimétricas no interior do próprio feminismo, produzindo experiências radicalmente distintas de opressão e privilégio. A diferença, nesse sentido, não é um dado contingente de experiência, mas um princípio organizador das relações sociais.

Ao deslocar a diferença do campo da identidade para o campo das relações de poder, Lorde (2021) rompe com leituras que a compreendem como variação superficial ou desvio em relação a uma norma feminina implícita. O que está em jogo, portanto, não é a coexistência de múltiplas experiências, mas o reconhecimento de que tais experiências são produzidas por estruturas históricas que distribuem de forma desigual a possibilidade de fala, reconhecimento e ação política.

Essas estruturas, também passam por manutenção em movimentos sociais, mesmo no movimento de mulheres, ou precisamente no movimento feminista. Deste modo, quando as diferenças são rejeitadas dentro do próprio movimento e entre lésbicas no movimento feminista lésbico, o que se está fazendo é um retrocesso a um modelo ocidentalizado do movimento, composto por mulheres brancas, cisgênero, de classe média e heterossexuais. Logo, a diferença que não é bem articulada, tem o poder de minar espaços já conquistados em uma esfera política e transformá-los naquilo que é “natural”, mesmo que essa ideia de naturalidade não contemple a todas.

Essa crítica retoma a problemática do feminismo branco, conhecido historicamente como o feminismo fundante, que tem como preocupação apenas as questões de gênero de mulheres brancas, e que secundariza outras pautas que se desviam desse ideal. Lorde (2021), neste ensaio, faz uma dura crítica a esse movimento que, na recusa do reconhecimento das diferenças, faz com que uma agência branca seja a mais urgente, enquanto outras mulheres, não representadas por elas, sucumbem no movimento e na vida prática. Lorde (2010) propõe essa reflexão, quando afirma:

De modo geral, no atual movimento das mulheres, as mulheres brancas se concentram na opressão que sofrem por serem mulheres e ignoram as diferenças de raça, orientação sexual, classe e idade. Há uma suposta homogeneidade de experiência coberta pela palavra "sororidade" que, de fato, não existe. Diferenças de classe não reconhecidas furtam das mulheres o contato com a energia e a visão criativa umas das outras (Lorde, 2021, p.143)

Quando Audre Lorde (2021) reflete sobre essa ausência de reflexão das opressões que diferentes mulheres podem sentir, ela também demonstra o caráter apático nas análises do feminismo branco, a total mudez sobre problemas que não assolavam essas mulheres e portanto, o uso incompleto de suas conquistas, pela enunciação, por exemplo, para enunciar as causas de outras mulheres. Em acordo a essa reflexão, bell hooks (2019), no seu livro “Teoria feminista: da margem ao centro” (2019), relembra não somente a abrangência de pautas de mulheres brancas no movimento feminista de modo geral, mas em específico, nos Estados Unidos, onde essas assimetrias de relevância eram ainda mais marcantes.

Nos Estados Unidos, manter a supremacia branca foi sempre uma prioridade, talvez até maior do que manter uma divisão estrita de papéis entre os sexos. Não é mera coincidência que o interesse pelos direitos das mulheres brancas seja atizado toda vez que ocorra um protesto antirracista e de massa. Mesmo a pessoa mais ingênua politicamente é capaz de compreender que o Estado supremacista branco, se tiver de escolher entre atender às necessidades do povo negro oprimido ou às necessidades das mulheres brancas (principalmente as provenientes das classes burguesas), irá agir no interesse das mulheres brancas. (hooks, 2019, p.89).

Audre Lorde (2021), como mulher negra, lésbica e estadunidense, visualizava essas questões, inscritas de diferentes modos no seu próprio corpo e na repressão da sua identidade, política ou não. Lorde (2021) contudo, não limita essa recusa da diferença apenas no campo político, mas também no campo da produção artística e literária. A teórica fala de um comportamento social alheio a diferentes manifestações de mulheres negras na produção de conhecimento, o que se justifica quando ela pontua a dificuldade que mulheres brancas tinham/têm em ler e interpretar produções de mulheres negras, o que para Lorde (2021) simbolizava não apenas uma não preferência sobre essas produções, mas sim, um não reconhecimento de mulheres negras como mulheres. Em resposta a isso, Lorde(2021) se posiciona em uma afirmação de identidade e na defesa do seu reconhecimento enquanto mulher, destacando que “estudar a literatura de mulheres negras exige efetivamente que sejamos vistas como pessoas inteiras em nossas complexidades reais, como indivíduos, como mulheres, como humanas” (Lorde, 2021, p.146).

Além disso, a autora reconhece outro aspecto de opressão, lançado a ela e a tantas outras mulheres por serem negras e lésbicas. É aqui que Lorde (2021) se mobiliza enquanto lesbofeminista, não ignorando qualquer aspecto de sua identidade, principalmente se atrelado ao seu modo de amar outras mulheres e criar uma comunidade com elas. Ela fala assim de um medo que mulheres negras e lésbicas sentem ao serem chamadas de lésbicas, o que apenas as motivam “a deporem contra si mesmas” (Lorde, 2021, p.250). Em sequência, Lorde (2021) fala sobre as alianças que mulheres negras, que já são oprimidas pelo gênero e raça, podem fazer, de modo destrutivo, quando estas se prendem a uma ficção criada por mulheres brancas de que o apego e reconhecimento de si enquanto heterossexuais, as manteriam no poder, junto com seu dominador, contudo, essa discussão não se esgota nessa aliança, pois Lorde (2021) também fala de uma violência no interior do movimento feminista negro, de mulheres negras heterossexuais, com mulheres negras lésbicas.

Mesmo que vínculos entre mulheres tenham uma longa e respeitável história nas comunidades africanas e afrodescendentes nos Estados Unidos, e apesar de todo o conhecimento e das conquistas nos campos político, social e cultural de muitas mulheres negras fortes e criativas que priorizam mulheres, as mulheres negras heterossexuais geralmente tendem a ignorar ou a desconsiderar a existência e o trabalho das lésbicas. Parte dessa postura vem de um compreensível pavor das represálias dos homens dentro dos estreitos limites da sociedade negra, em que a punição para qualquer tentativa de uma mulher de se autoafirmar ainda é que a acusem de ser lésbica e, por isso, indigna da atenção e do apoio dos escassos homens negros. No entanto, parte dessa necessidade de julgar mal e ignorar lésbicas negras vem de um medo muito real de que aquelas que abertamente priorizam mulheres, que não dependem mais de homens para se autodefinir, possam reordenar todo nosso conceito de relações sociais (Lorde, 2021, p.151).

É pontual a menção da origem desse suposto medo sobre a existência de lésbicas, pois ele constitui um poder a essas mulheres, no momento em que, ao ignorarem a heterossexualidade como norma, como propõe a própria Audre Lorde (2021), também reconfiguram as suas posições sociais, fazendo um movimento de contraste com o que é esperado normativamente.

Lorde (2021) por fim, traz nesse texto a reflexão da necessidade de reconhecermos os opressores em nossa volta e não transpormos isso para outras mulheres, apenas pela justificativa de diferenças. Ela propõe um constante questionamento de quais especificidades de nossas vidas, e em especial, na vida de lésbicas racializadas ou não, que podem ser examinados e alterados para trazer mudanças e como é possível não ignorar, mas redefinir o papel de nossas diferenças. Do mesmo modo, ao falar de idade, raça e classe, Audre Lorde (2021) interpela o seu discurso pensando em um movimento feminista lésbico que se constrói na apreensão e intersecção desses marcadores de diferenças. Um lesbofeminismo que desmonte e crie novas possibilidades de trabalhar com o diferente de modo positivo.

Se, nos ensaios anteriores, Audre Lorde (2021) já havia colocado em xeque a pretensa neutralidade do sujeito feminista ao afirmar a diferença como condição política incontornável, em “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande²⁹” essa crítica se radicaliza ao incidir diretamente sobre o interior das próprias estruturas feministas. O que está em jogo não é apenas a produção de discursos excludentes, mas a permanência de um feminismo que, ao se organizar a partir de um sujeito branco, heterossexual e acadêmico, reinscreve as hierarquias que afirma combater. Lorde desloca, assim, a crítica do plano abstrato da igualdade para o campo concreto das relações de poder, evidenciando que a recusa em enfrentar raça e sexualidade não constitui uma falha analítica, mas um mecanismo de conservação da ordem. É nesse ponto que a metáfora da casa-grande emerge como figura central: não apenas memória histórica da violência colonial, mas imagem viva das instituições que regulam quem pode falar, em nome de quem e sob quais condições.

Essa análise de quem pode falar e as condições que precisa para isso, é destacada nesse ensaio sob as facetas do racismo e da lesbofobia, destinada a mulheres negras lésbicas. Partindo disso, a rememoração do racismo que se mostrou inicialmente na casa grande, é metaforicamente apresentada por Audre Lorde (2021) no ensaio em questão, quando a autora inicia sua discussão criticando a falta de análise das diferenças entre as mulheres, principalmente quando se trata de questões de raça e sexualidade. Lorde atribui esta

²⁹ Este ensaio foi lido na Conferência do Segundo Sexo em Nova York, em 1979. Neste evento, foi comemorado o 30º aniversário do livro de Simone de Beauvoir, intitulado como O Segundo Sexo.

indiferença como uma “arrogância particularmente acadêmica” (Lorde, 2021, p.135), em que ela, uma mulher negra e lésbica, é convidada a se representar e representar suas irmãs, de forma apressada e conveniente e não pela valorização do seu corpo, da sua cor e da sua sexualidade.

Aqui estou, uma lésbica negra e feminista, convidada a falar na única mesa-redonda nesta conferência em que as questões das mulheres negras e lésbicas estão representadas. É lamentável o que isso diz sobre a visão dessa conferência, num país onde o racismo, o machismo e a homofobia são inseparáveis. Ler essa programação é presumir que lésbicas e negras nada têm a dizer sobre o existencialismo, o erótico, a cultura e o silêncio das mulheres, sobre o desenvolvimento da teoria feminista ou sobre heterossexualidade e poder. E o que isso significa em termos pessoais e políticos, quando as duas únicas mulheres negras que se apresentaram aqui foram literalmente encontradas de última hora? O que isso significa, quando as ferramentas de um patriarcado racista são usadas para examinar os frutos desse mesmo patriarcado? Significa que há limites restritos para as mudanças possíveis e admissíveis (Lorde, 2021, p. 135-136).

Ao criticar a estrutura de um evento que possivelmente tratou as pautas de mulheres negras e lésbicas como uma discussão assessória, Audre Lorde (2021), enquanto uma mulher negra estadunidense, percebe como que os espaços de poder, de legitimação da palavra e especificamente os espaços acadêmicos, fazem perpetuar as práticas racistas e lesbofóbicas. Não se trata apenas de um esquecimento e um “dar-se um jeito” emergencial, se trata, na época em que foi registrado e também nos dias de hoje, de um projeto de exclusão.

Ao mencionar um “patriarcado racista”, Lorde (2021) retoma a ideia de que existe uma dupla opressão: a marcação do sexismo e seus efeitos diretos nas mulheres e a marcação da raça, que tem um peso redobrado sobre essas mulheres, o que retoma a questão já pontuada por bell hooks(2019) e também por Grada Kilomba (2021), quando esta difere o patriarcado do patriarcado branco, ao pensar que o patriarcado branco destinaria às mulheres uma violência que se combina entre o sexismo, com o poder do homem branco sobre ela e também o poder do homem negro. Gênero e raça sendo indissociáveis.

Por pensar na tomada de conhecimento sobre o gênero e a sexualidade como potência e não como algo negativo, Audre Lorde (2021) reforça em seu discurso, a premissa de fortalecimento pelas diferenças. Para ela, a falta de valorização às agências de uma mulher lésbica e negra, é também outra face do patriarcado. Assim, se ignora a voz de uma mulher e também se ignora todas as suas expressões pessoais e sociais que se dão para além do cuidado, para além da maternidade, para além de um padrão hétero. Audre Lorde (2021) destaca então, a relação de mulheres, o entrecruzamento das suas diferenças e o encontro dos seus desejos, como “um caminho para uma liberdade que permita que o *Eu seja*, não para ser

usado, mas para ser criativo. Essa é a diferença entre um *estar* passivo e um *ser* ativo” (Lorde, 2021, p.136).

Neste ensaio, a autora ainda faz menção a outra teórica feminista, Adriene Rich, que pontua as inconsistências de um feminismo branco que, ao lidar com diversas pautas a respeito da mulher, e também da mulher lésbica, até aquele momento, não havia se educado sobre as diferenças de mulheres negras e brancas, frisando a parte negativa dessa atitude, uma vez que isso era/é fundamental para a sobrevivência de mulheres enquanto pertencentes ao movimento feminista.

Continuamente, ao tratar um corpo como ativo, a autora também reforça a possibilidade desse corpo que desafia a norma, como àquele capaz de romper com mais uma ferramenta utilizada para a sua aniquilação, a estratégia da omissão, da recusa do seu direito de agir e desejar. Mulheres lésbicas, por exemplo, rompem com a maquinaria social, pois desobedecem a direção dos seus afetos, a ordem “natural” da leitura de seu gênero, o curso projetado de procriação com um outro masculino, a significação do seu falo e o ideal de mulher, uma lésbica, por si só, personifica sua diferença e a olha de um modo construtivo e quando se é lésbica e negra, essa diferença deve ser vista sem nenhuma ingenuidade, como um convite para a transgressão, para a sobrevivência.

Aquelas entre nós que estão fora do círculo do que a sociedade julga como mulheres aceitáveis; aquelas de nós forjadas nos cadinhos da diferença- aquelas de nós que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são mais velhas- sabem que *a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica*. É aprender a estar só, a ser impopular e às vezes hostilizada, e a unir forças com outras que também se identifiquem como estando de fora das estruturas vigentes para definir e buscar um mundo em que todas possamos florescer. *Pois as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande*. Elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica. E isso só é ameaçador para aquelas mulheres que ainda consideram a casa-grande como sua única fonte de apoio (Lorde, 2021, p.137).

Pontuar o perigo de assimilação da casa-grande como fonte de apoio, de algum modo é também alertar a inscrição em uma cadeia de dependência, a partir da legitimação de um sujeito nomeado como superior. Contudo, essa aproximação e identificação do dominado com o dominador, também se materializa como outra face da ideologia racista, discutida por Lélia Gonzalez (2020) a partir do mito da democracia racial. Gonzalez (2020) também destaca as maneiras que o discurso ideológico racista pode se estender, utilizando para isso a distinção entre consciência e memória. A autora chama atenção para o fato de que enquanto a consciência retrata a alienação e o encobrimento, a memória faz a restituição da história, uma

inscrição da verdade que precisa ser dita, a consciência enquanto o dominador e a memória como um dominado que resiste.

Esse debate, portanto, se conecta ao que Audre Lorde (2021) já mencionava como outra ferramenta de opressão às mulheres, que se dava pela responsabilidade atribuída a estas mulheres de educar os homens, sobre as suas necessidades, através de uma consciência alienada e violenta.

Para o levante contra o CISTema que atinge mulheres negras e lésbicas, é que se retorna outra vez ao significado prático da raiva defendida por Lorde (2021), essa raiva que é a transfiguração de uma memória viva, uma memória que precisa ser revisitada e propagada, para que jamais seja possível cair nas armadilhas do esquecimento, este esquecimento que é reforçado pela consciência que faz com que a história da pessoa negra, não só seja deturpada, mas também transformada em qualquer evento irreal. E para isso, para o não apagamento de uma memória que externa também a raiva, é preciso estar sempre atento.

Em resposta ao que já foi pontuado, Audre Lorde (2021) tensiona uma outra temática, que, ligada diretamente às mulheres, e em especial às mulheres lésbicas e negras, potencializa o aspecto criativo, mas também de sobrevivência dessas mulheres. Assim, no seu ensaio “Usos do erótico: o erótico como poder”³⁰, a autora fala de um poder pouco explorado pelas mulheres, que “paira num plano profundamente feminino e espiritual, e que tem firmes raízes no poder de nossos sentimentos reprimidos e desconsiderados” (Lorde, 2021, p.67), isto seria o próprio conceito de erótico.

Audre Lorde (2021) argumenta que a opressão destinada às mulheres, tem o objetivo de “corromper ou deturpar as várias fontes de poder na cultura do oprimido, que podem fornecer a energia necessária à mudança” (p.67), logo, a defesa pelo erótico é também a defesa da enunciação, da livre expressão corporal e cognitiva de tantas mulheres, que são atravessadas por diferentes opressões de gênero, raça, classe e sobretudo, da sua sexualidade, quando esta desobedece a norma.

Audre Lorde (2021) critica uma lógica social ocidental que trabalha implícita ou explicitamente na desvalorização desse recurso de poder, fazendo com que mulheres lésbicas, suspeitem do uso do erótico e não o explorem corretamente. É importante destacar o uso do erótico, porque ele opera como tecnologia que desvinculada da colonialidade, se materializa como um modo de afirmação de si, do aprimoramento da autoconsciência e da mobilização que essa ação pode fazer interna e extenamente. Logo, esse erotismo defendido por Lorde (2021), longe de ser apenas um novo conceito, é antes de tudo, um método de articulação de

³⁰Ensaio originalmente apresentado em 1978 e posteriormente publicado em *Sister Outsider* (1984).

novos modos de vida, uma vida dissidente que compreende o prazer e a profania como recursos também importantes para a constituição do sujeito.

Compreendendo o erótico defendido por Lorde (2021), como um conceito de mobilização, é possível também apreender que ele define uma nova forma de conhecimento, não colonial e não masculina, o próprio ato de escrita deste texto, se pretensamente indisciplinado, ou ao mobilizar categorias específicas aos debates de lesbianidade, muitas vezes relegadas ao esquecimento, só se dá por conta de uma força interna, erótica, de consciência de mim enquanto pesquisadora e participe desse lugar de preterimento. Esse autoconhecimento que precede uma autodefinição, é movimentado pelo erótico que há em uma mulher individualmente e que se expande em coletividade. O que é afirmado por Lorde (2021):

O erótico é uma dimensão entre as origens da nossa autocosciência e o caos dos nossos sentimentos mais intensos. É um sentimento íntimo de satisfação, e, uma vez que o experimentamos, sabemos que é possível almejá-lo. Uma vez que experimentamos a plenitude dessa profundidade de sentimento e reconhecemos o seu poder, em nome de nossa honra e de nosso respeito próprio, esse é o mínimo que podemos exigir de nós mesmas (Lorde, 2021, p.68).

O erótico é defendido então como força definidora das nossas produções, da ideia de criatividade e intelectualidade. É um movimento de não apenas compreender o resultado, mas os sentimentos mobilizados no processo de fazer algo, quer seja científico ou não. Esse erótico reconhecido no interior de nossas necessidades, é um ato de rebeldia ao sistema, que segundo Lorde (2021) “rouba do nosso trabalho o seu valor erótico, o seu poder erótico e o encanto pela vida e pela realização” (p.69). O que isso sugere na constituição de uma sujeita lésbica, é a movimentação consciente de suas ações em prol de uma vida possível em um mundo excludente. Quando uma lésbica desordena a lógica epistêmica, quando constrói um contradiscurso que rompe com o colonizador e o dominador, ela está emanando sua potência criativa, definidora de um novo percurso ainda não explorado. Todo sistema que se mantém pelo adoecimento e pela morte de diferentes sujeitos, é para Lorde (2021) um retrato de impossibilidade e de crueldade, o que denota o oposto do cultivo de interioridade.

A conexão que se faz entre o sentido do erótico e a sexualidade de uma mulher, só é possível pelo rompimento de medos e inseguranças já contestados pela teórica. A sujeita que se automeia como lésbica, sapatão, caminhoneira, bofinho, entre outras, está rompendo com um silêncio sistêmico, que a assola em todas as pontas de sua subjetividade. Essa reação de maximizar o sujeito de dentro para fora é celebrado e fortalecido pelas ações exteriores dessa sujeita, com exemplo, a sua atividade como ativista, representante, parte de um grupo

de mulheres que celebra a força erótica em si, até o último ponto. É pensando nisso, que Audre Lorde(2021) reivindica esse poder “não científico”, não protocolado dentro da episteme ocidental.

Quando passamos a viver de dentro para fora, em contato com o poder erótico que existe dentro de nós, e permitindo que esse poder oriente e ilumine nossas ações no mundo ao nosso redor, é que começamos a ser responsáveis por nós mesmas no sentido mais intenso. Pois conforme passamos a reconhecer nossos sentimentos mais profundos, é inevitável que passemos também a não mais nos satisfazer com o sofrimento e a autonegação, e com o torpor que frequentemente faz parecer que essas são as únicas alternativas na nossa sociedade. Nossos atos contra a opressão se tornam parte integral do nosso ser, motivado e empoderado desde dentro (Lorde, 2021, p. 73).

Ao reivindicar o erótico como potência interna que orienta ações no mundo, Audre Lorde (2021) desloca o eixo tradicional do conhecimento, recusando a separação moderna entre razão e experiência. O erótico, nesse sentido, não se limita à sexualidade, mas constitui uma forma de saber que emerge do corpo e da vivência das mulheres, especialmente das mulheres negras e lésbicas, historicamente silenciadas pela episteme ocidental. Trata-se, portanto, de um conhecimento situado, que se produz na articulação entre prazer, autodefinição e prática política, desafiando os modelos cis-branco-coloniais que legitimam apenas o saber abstrato, racional e universalizante.

Essa formulação reposiciona a noção de sujeito ao afirmar que a responsabilidade por si, evocada por Lorde (2021), não é um gesto individualista, mas um movimento coletivo e ético de recusa à autonegação imposta às sujeitas dissidentes. A lésbica, ao viver “de dentro para fora”, rompe com a lógica da heterossexualidade compulsória e com os dispositivos de silenciamento que organizam o gênero, inscrevendo seu corpo como lugar legítimo de produção de conhecimento. Assim, o erótico opera como força epistemológica capaz de sustentar práticas de resistência que não se limitam à denúncia da opressão, mas afirmam modos outros de existência e de pensamento.

Por fim, o erótico celebrado pela autora é o ápice da compreensão, a uma lésbica, de como seu corpo deve e pode transitar no mundo, é então uma proposta de horizontalidade nas relações e nas definições de amor, afeto e luta política. Lorde (2021) se interessa por um erótico que mobiliza o que é determinado como certo e como destino, afirmando que o reconhecimento do erótico em nossa vida “pode nos dar a energia necessária para lutarmos por mudanças genuínas em nosso mundo, em vez de apenas nos conformarmos com trocas de personagens no mesmo drama batido, pois não apenas entramos em contato com as fontes da nossa mais intensa criatividade, como também com o que é feminino e autoafirmativo diante de uma sociedade racista, patriarcal e antierótica” (Lorde, 2021, p.74).

Nesse horizonte, este ensaio não apenas dialoga com as críticas anteriores de Lorde (2021) às ferramentas do senhor e à fragmentação das opressões, como também oferece uma chave final para compreender a lesbianidade como posição epistemológica. Ao lado da crítica materialista de Monique Wittig à categoria “mulher”, o erótico em Lorde contribui para a formulação de uma epistemologia sapatão, na qual o sujeito lésbico deixa de ser concebido como objeto da norma para se afirmar como agente teórico, político e cognitivo, capaz de desafiar a hegemonia cis-branco-colonial do gênero.

A análise dos ensaios de Monique Wittig (2022) e Audre Lorde (2021) permite compreender que o feminismo lésbico, tal como formulado por ambas, não emerge como uma variação identitária do feminismo hegemônico, mas como uma inflexão radical nos modos de produção do sujeito, do conhecimento e da política. Embora partam de experiências históricas, raciais e epistemológicas distintas, as duas autoras convergem na recusa a uma noção universal de mulher e na denúncia das estruturas que sustentam a hegemonia cis-branco-colonial do gênero.

Em Wittig (2022), essa recusa se materializa na desmontagem da categoria “mulher” enquanto efeito direto do regime heterossexual. Ao afirmar que “lésbicas não são mulheres”, a autora não nega a materialidade da opressão vivida por corpos feminilizados, mas evidencia que a categoria mulher só existe como classe política subordinada no interior do pensamento hétero. O sujeito lésbico, ao se situar fora do contrato heterossexual, desestabiliza não apenas normas de desejo, mas a própria gramática que organiza o mundo social, a linguagem e as formas de inteligibilidade do humano. Assim, a lesbianidade, em Wittig (2022), opera como posição epistemológica extrema: uma recusa às categorias que estruturam a dominação e uma aposta na possibilidade de desmontá-las desde suas bases.

Audre Lorde (2021), por sua vez, desloca essa crítica ao reinscrever o sujeito feminista a partir da experiência vivida, da diferença e do corpo como lugar de produção de saber. Sem abandonar a denúncia das estruturas normativas, Lorde (2021) insiste na impossibilidade de uma política feminista que ignore raça, sexualidade, classe e idade. Ao afirmar a diferença como condição constitutiva da ação coletiva, e não como desvio a ser neutralizado, a autora tensiona os limites do universalismo crítico e expõe o caráter excludente de um feminismo que se pretende neutro. O sujeito político que emerge de sua obra é situado, múltiplo e atravessado por relações de poder, e sua constituição passa necessariamente pela ruptura do silêncio, pela autodefinição e pela ativação do erótico como potência criativa e política.

Nesse sentido, se Wittig (2022) propõe a abolição das categorias produzidas pelo pensamento hétero, Lorde (2021) revela os riscos de uma política que ignore a materialidade

das diferenças historicamente marcadas nos corpos. A tensão entre ambas não se configura como oposição, mas como deslocamento produtivo: da destruição das categorias à disputa de seus sentidos; do sujeito abstrato à experiência como forma legítima de conhecimento; da crítica estrutural à reorganização afetiva, coletiva e epistemológica da vida. É nesse intervalo que se delinea um feminismo lésbico que não busca sínteses conciliatórias, mas sustenta a contradição como método.

A partir desse diálogo, torna-se possível afirmar que os estudos referentes às lesbianidades, produzidos por Wittig (2022) e Lorde (2021), desafiam a hegemonia cis-branco-colonial do gênero ao recusar sua naturalização, seu universalismo e sua pretensa neutralidade. Ambas reposicionam a noção de sujeito ao evidenciar que ele não precede as relações de poder, mas é produzido por elas, e, justamente por isso, pode ser refeito, deslocado e reinventado. O feminismo lésbico que emerge dessas formulações não reivindica inclusão em categorias dadas, mas propõe uma contra-epistemologia: um modo de pensar, viver e produzir conhecimento a partir da ruptura com as normas que historicamente organizaram a exclusão.

Assim, longe de se configurar como identidade fixa ou campo restrito, o feminismo lésbico aparece, neste trabalho, como prática crítica e projeto político que interroga as bases do próprio feminismo. Ao articular linguagem, corpo, desejo, diferença e poder, Wittig (2022) e Lorde (2021) oferecem ferramentas teóricas para repensar o sujeito não como unidade estável, mas como processo em disputa. É a partir desse reposicionamento que se torna possível vislumbrar outras formas de existência, de alianças e de produção de saber, tarefa que permanece aberta e que orienta as reflexões que se seguem nas considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação foi orientada pelo questionamento de como os estudos referentes às lesbianidades, produzidos por Monique Wittig e Audre Lorde, desafiam a hegemonia cis-branco-colonial do gênero e reposicionam a noção de sujeito? Retomar essa questão ao final do percurso não significa encerrá-la, mas reafirmar seu caráter provocativo e inacabado. Ao longo da pesquisa, tornou-se evidente que pensar a partir do feminismo lésbico implica deslocar o próprio terreno do saber, recusando a neutralidade epistemológica e expondo os limites das teorias que se pretendem universais.

Nesse sentido, ao dialogar com contribuições de outras teóricas, inclusive não lésbicas, foi possível evidenciar que as teorias de gênero não operam em campos isolados, mas são atravessadas por múltiplas camadas de poder, linguagem, raça, sexualidade e colonialidade. O corpo, aqui, não é compreendido como entidade abstrata ou neutra, mas como território político em disputa. Pensá-lo dessa forma exige tensionar suas “partes” a partir de chaves analíticas diversas, capazes de revelar outras construções sociais possíveis e outros modos de existência inteligíveis.

Ser lésbica, ser sapatão, fazer sabão: essas expressões, mais do que nomes ou identidades fixas, operam como práticas de enfrentamento, autodefinição e reinvenção de si diante de um CISTema que insiste em apagar existências desviantes. Elas funcionam como tecnologias de sobrevivência e, ao mesmo tempo, como gestos epistemológicos que desestabilizam as categorias dominantes de gênero, sujeito e conhecimento.

Ao propor a rasura do CISTema e a valorização de epistemologias afetivas, esta pesquisa afirma que o saber não é neutro e que toda teoria nasce de um lugar histórico, social e político. A fricção entre Wittig (2022) e Lorde (2021), entre linguagem e silêncio, entre o erótico e o político, constituiu um campo fértil de pensamento para demonstrar como os estudos lésbicos desafiam a hegemonia cis-branco-colonial do gênero e reposicionam a noção de sujeito, não como unidade estável, mas como produção situada, relacional e insurgente.

Assim, ao responder ao problema de pesquisa proposto, esta dissertação sustenta que as lesbianidades, tal como pensadas por Wittig (2022) e Lorde (2021), não apenas criticam os regimes normativos do gênero, mas inauguram outras possibilidades de conhecimento, baseadas na experiência, no afeto, na dissidência e na recusa da universalização. O sujeito que emerge dessas formulações não pede autorização para existir; ele se produz na ruptura, na desobediência e na criação.

Como desdobramento possível desta pesquisa, aponta-se a necessidade de aprofundar o diálogo entre o feminismo lésbico e outras epistemologias dissidentes, especialmente aquelas produzidas por mulheres negras, lésbicas racializadas, pessoas trans, travestis e sujeitos situados no Sul global. Além disso, a pesquisa sugere a ampliação do debate sobre a escrita acadêmica como prática política, capaz de profanar normas, tensionar cânones e produzir outras formas legítimas de saber. Mais do que ocupar o centro, trata-se de deslocá-lo continuamente, abrindo fissuras pelas quais outros mundos possam ser pensados, escritos e vividos. Afinal, pensar e existir como lésbica, como esta dissertação insiste, é também um gesto radical de produção de mundo.

Por fim, esta dissertação opera como uma porta de armário que se abre: uma escrita que se permite profanar e se insurgir, e que insiste que pensar e existir como lésbica é também produzir mundos. Mundos que desafiam as normas acadêmicas, que tensionam o privilégio de quem historicamente se autorizou a dizer o que é ciência e que reivindicam um fazer teórico comprometido com a ampliação dos protagonismos, das vozes e das formas legítimas de saber. Não se trata de ocupar o centro, mas de deslocá-lo, até que outros mundos possam, enfim, ser pensados e vividos.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARAÚJO, Angela; FRUGOLI, Renata. **Mulheres lésbicas: invisibilidades e resistências**. São Paulo: Cortez, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BLAUDT, Clarissa; CAETANO, Márcio; RANGEL, Marcos. **Interseccionalidade lésbica? Tensões e deslocamentos**. Revista Periódicus, Salvador, v. 1, n. 15, p. 1–18, 2021.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color**. Stanford Law Review, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.
- CURIEL, Ochy. **Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 21–36, 2008.
- FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GIMENO, Beatriz. **Historia y análisis político del lesbianismo**. Barcelona: Gedisa, 2005.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GREEN, James N. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7–41, 1995.
- LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Tradução de Tatiana Nascimento. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LORDE, Audre. **Os diários do câncer**. Tradução de Tatiana Nascimento. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.
- LORDE, Audre. **The uses of the erotic: the erotic as power**. In: LORDE, Audre. *Sister outsider*. Berkeley: Crossing Press, 1984. p. 53–59.
- LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.

- MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser: contribuições ao desenvolvimento de um conceito.** *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 127–167, 2007.
- MOTT, Luiz. **O lesbianismo no Brasil.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- MOTTER, Ana Paula. **Sobre uma ética sapatão.** *Revista Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 12, p. 45–60, 2020.
- NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo.** São Paulo: Jandaíra, 2021.
- NASCIMENTO, Tatiana. **Cuírlombismo literário.** São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- NAVARRO-SWAIN, Tânia. **O que é lesbianismo.** São Paulo: Brasiliense, 1999.
- NICHOLSON, Linda. **Interpretando o gênero.** *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9–41, 2000.
- PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.
- PISCITELLI, Adriana. **Recriando a (categoria) mulher.** In: **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 17-18, p. 7–42, 2001.
- RICH, Adrienne. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica.** Tradução de Maria Luiza Heilborn. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 17–44, 2010.
- RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo.** Recife: SOS Corpo, 1993.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência.* 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- SEGATO, Rita Laura. *As estruturas elementares da violência.* São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, 1995.
- SIMÕES, Júlio Assis; FACCHINI, Regina. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao LGBT.** São Paulo: Perseu Abramo, 2009.
- SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade.** 2016. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRUJILLO, Gracia. **Deseo y resistencia: treinta años de movilización lesbiana en el Estado español**. Madrid: Egales, 2016.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

WALSH, Catherine. Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Tradução de Maíra Mendes Galvão. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

WITTIG, Monique. **The straight mind and other essays**. Boston: Beacon Press, 1992.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Feminismo(s): identidade(s) e diferença(s)**. In: BRANDÃO, Izabel; MUZART, Zahidé Lupinacci (org.). *Feminismo e literatura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009. p. 401–416.