

rebeca



Revista Brasileira  
de Estudos de  
**Cinema**  
e Audiovisual

## Sobre *sapatões* e visibilidades: Notas de pesquisa e vivência

Fernanda Nascimento da Silva<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jornalista, mestra em Comunicação Social (PUCRS), doutora em Ciências Humanas, na área de Estudos de Gênero (UFSC).  
Email: [fn.imprensa@gmail.com](mailto:fn.imprensa@gmail.com)

**Resumo**

As discussões em torno das categorias visibilidade/invisibilidade da experiência das mulheres lésbicas mobilizam, há décadas, a academia e a militância social. Neste ensaio, exploro algumas possibilidades de reflexão sobre os debates em torno do acionamento da ideia de “visibilidade lésbica” ao longo da história. No trânsito entre experiências pessoais e produções acadêmicas, sinalizo contribuições para o avanço na noção de “visibilidades reguladas” e para as políticas de coalização com outros sujeitos subalternizados.

**Palavras-chave:** Visibilidade lésbica; LGBTs; Estudos de Gênero.

**Abstract**

Discussions around the categories visibility/invisibility of lesbian women's experience have mobilized the academy and social activism for decades. In this essay I explore some possibilities of reflections about debates around the actuation of "lesbian visibility" idea throughout history. Running through personal experiences and academic productions, I indicate contributions for the advance of the notion of "regulated visibilities" and for the politics of coalition with other subaltern subjects.

**Keywords:** Lesbian visibility; LGBTs; Gender Studies.



## 1.

Quando *Amora* venceu o Prêmio Jabuti 2016, nas categorias Contos e Escolha do Leitor, muitos olhares se voltaram para a obra. O primeiro livro “fora do armário” (DAMASCENO, 2018) de Natália Borges Polezzo descortina as nuances que envolvem as experiências de mulheres lésbicas em diferentes fases da vida. No conto “Flor, flores, ferro retorcido”, Natália apresenta a incompreensão infantil da protagonista ao ouvir em um almoço de família o comentário, em tom jocoso, de que uma de suas vizinhas era “machorra”. Em vão, a mãe tentou dissuadi-la do questionamento do significado da palavra. Havia ouvido errado, falavam de “cachorra, minha filha, cachorra” (POLESSO, 2015: 58).

Entre ditos sussurrados na mesa do almoço, versos de marchinhas de carnaval reiteradamente tocadas ao longo de décadas, uma miríade de músicas que embalaram as festas da firma, páginas de revistas sobre as novidades da vida de celebridades, programas semanais de informação, filmes ou telenovelas, crescemos em um misto de conhecimento/ignorância sobre as sexualidades dissidentes. Na envergadura que os oito anos de idade lhe conferiam, a criança do conto de Natália Borges Polezzo, ao ouvir da mãe uma segunda explicação, de que a vizinha havia sido acometida de *machorra*, faz o que considerou mais adequado para o momento: levou flores, esperando que se curasse do que lhe informaram ser uma doença.

De maneira bem menos tenra e com consequências violentas, há quem defenda, em 2020, que possa existir cura para o que não é doença, e compreenda as sexualidades dissidentes como desvios passíveis de correção; há outros gritando sanções que se estendem para além da vida, em nome de desígnios supostamente sagrados; os dois grupos, aliados a tantos outros que expressam preconceito e discriminação, mobilizam seus esforços em empreitadas como campanhas de boicotes a quaisquer formas de visibilidade midiática que não reproduzam pressupostos da cisgeneridade e da heteronormatividade (WARNER, BERLAND, 2002).

Diferentes discursos circulam sobre nós, ensinando padrões, não apenas de sexualidade, mas de gênero, raça, classe, geração, entre outros marcadores identitários. As vozes da norma, ao longo da história, disseram muito sobre aqueles cujos marcadores identitários se construíram na diferença. A proliferação dos discursos e silêncios (FOUCAULT, 2014) limitou, mas não eliminou, as vozes da dissidência. Em camadas sedimentadas de saberes *queer* esquecidos (RUBIN, 2016), na oralidade transmitida por gerações, nas histórias contadas pelos que nos antecederam, ecoam vozes que sobrevivem e resistem.



Essas histórias vão nos formando e nos transformando, pautando as discussões que produzimos na contemporaneidade. No caso da experiência de *lésbicas*, *sapatões* ou *machorras*, um substantivo tem sido utilizado para compreender e interpretar nossas vivências: visibilidade – sua presença e, especialmente, sua ausência. Hoje, *Amora* é um dos livros indispensáveis de qualquer lista sobre “visibilidade lésbica na literatura” – geralmente com ótimos títulos, mas todos produzidos muito recentemente, neste movimento contemporâneo que envolve escritoras e leitoras em uma convocação para a produção e a circulação de narrativas criadas/protagonizadas por corpos não usualmente presentes nas páginas de nossas histórias. Esses discursos reivindicando a visibilidade lésbica não são recentes e tampouco partem de um único campo do conhecimento.

## 2.

Como pesquisadora no campo dos Estudos de Gênero, em raras oportunidades não fui questionada sobre o tema. Muitas vezes, a partir da oposição entre visibilidade/invisibilidade, colocadas em polos estanques e imóveis no tempo/espço, como categorias alheias a quaisquer deslocamentos sociais.

Reivindico que passemos a observar esses processos tomando de empréstimo uma expressão de Stuart Hall: estamos falando de uma “visibilidade cuidadosamente regulada” (2013: 377). Em grande parte dos processos que nos constroem e das esferas que nos atravessam, não estamos falando de uma total invisibilidade, mas de uma visibilidade restrita e regulada por atravessamentos de raça, classe, geração, performatividades de gênero (BUTLER, 2013) etc.

No caso da literatura, é sintomático observar a história de Cassandra Rios, por exemplo. Visível e popular em seu tempo, e depois apagada pela crítica e pela historiografia, Cassandra foi a primeira autora nacional a atingir a marca de mais de um milhão de livros vendidos, com romances populares nos quais as relações eróticas entre mulheres eram o cerne das narrativas. Não por acaso, foi também uma das mais censuradas na Era Vargas e na ditadura civil-militar iniciada em 1964. Um de seus livros, *As traças*, foi proibido, de acordo com a responsável pela censura, por possuir “uma mensagem negativa sobre todos os aspectos”, sobretudo “porque a autora afirma[va] que o lesbianismo é a verdadeira condição normal das mulheres. Contraria[ndo], assim, de maneira frontal, um padrão moral consagrado pela nossa sociedade” (QUINALHA, 2017: 134).

## 3.



A reivindicação por visibilidade, em detrimento da invisibilidade, orbita em torno de atravessamentos identitários que relegam algumas vozes à subalternidade. A discussão pode ser situada historicamente como um dos pilares da produção da identidade política lésbica. Ao convocar outros segmentos sociais a ter um olhar que hoje classificamos como interseccional, ativistas lésbicas explicitaram as especificidades de experiências atravessadas por, no mínimo, opressões de gênero e sexualidade, sinalizando para o fato de que “estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como ‘variáveis independentes’ porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela” (BRAH, 2006: 351).

No que hoje conhecemos como segunda onda do movimento feminista brasileiro, a recusa de parte das integrantes do movimento em se denominarem como “feministas” estava relacionada à imediata associação com a homossexualidade: “o feminismo era associado à luta de mulheres masculinizadas, feias, lésbicas, mal-amadas, ressentidas e anti-homens” (PEDRO, 2012: 240). Naquele momento, integrantes dos movimentos de mulheres que despontavam preferiam refutar o que consideravam acusação e, assim, acabavam por endossar as hierarquias que regulavam as sexualidades a partir de distintos campos de poder e saber.

Na tentativa de se defenderem do que consideravam uma ofensa, recorreram ao preconceito. Não sem resposta das ativistas lésbicas: “Havia entre elas, inclusive, as que acusavam as companheiras realmente lésbicas de serem ‘pessoas doentes’. Em contrapartida, como forma de reação, lésbicas perguntaram, num dos artigos publicados no jornal *Nosotras*, de Paris, se seria possível ‘curar a heterossexualidade’” (Idem). Infelizmente, “mesmo o feminismo caiu na armadilha da heterossexualidade obrigatória” (SOARES; SARDENBERG, 2011: 1).

Os desafios da construção política da categoria lésbica e as difíceis relações estabelecidas com outros movimentos não se referem apenas às relações com outras mulheres. Em 1978, algumas das integrantes dos movimentos feministas ingressaram no *Grupo de Afirmação Homossexual — Somos*, movimento pioneiro na luta organizada por direitos sexuais do Brasil. Uma dissidência do coletivo, meses depois, foi responsável pela fundação do primeiro grupo ativista lésbico documentado no país: o *Grupo Lésbico-Feminista*, posteriormente renomeado de *Grupo de Ação Lésbico-Feminista (Galf)*, cujas relações se estabeleciam entre colaboração, dependência e fissuras com movimentos feministas e LGBT.

Tais tensionamentos não foram especificidades do Brasil e são apontados na formação de movimentos em outros países. O episódio mais famoso envolve a célebre Betty Friedan, autora de um dos maiores best-sellers do feminismo estadunidense dos



anos 1960, *A Mística Feminina*. Para Friedan, as reivindicações das mulheres lésbicas eram divisionistas e, sobretudo, davam má reputação para outras feministas (KATZ, 1996).

De forma concomitante, as produções do pensamento feminista lésbico se debruçaram sobre o lugar das mulheres lésbicas. Em *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*, publicado em 1980, Adrienne Rich apontou a ausência de “acesso a qualquer conhecimento de tradição, continuidade e esteio social” (2010: 36).

As principais chaves de argumentação para a compreensão da invisibilidade articulam sexismo e homofobia – com especial atenção para a primeira opressão. O androcentrismo da sociedade e, principalmente, do conhecimento científico aparece como elemento central para compreender as desigualdades. Essas são as argumentações das primeiras produções nas Ciências Humanas e Sociais no Brasil, como a de Denise Portinari: “o silêncio do lesbianismo faz parte de um silêncio maior que recobre o universo feminino como um todo” (PORTINARI, 1989: 43).

Demandas que posicionam ações políticas e se tornam evidentes quando observamos os sentidos dos dias de luta encampados por movimentos sociais. Enquanto março é o mês de combate às desigualdades de gênero, centralizado pelo *Dia da Mulher*; junho da luta por direitos sexuais, marcada pelo dia de *Orgulho LGBTI*; agosto é o momento de reivindicação por uma *Visibilidade Lésbica*. E, claro, a própria sigla LGBT é resultado dessas tensões: a ordem de suas letras do movimento brasileiro – anteriormente GLBT – foi alterada em 2008, após reivindicação das mulheres lésbicas pelo aumento da visibilidade dentro do movimento.

Acredito que os discursos sobre a visibilidade/invisibilidade, utilizados como estratégia de política na demanda por direitos, por vezes, simplificam as contradições e construções da cisgeneridade e da heteronormatividade, bem como a potência da agência das sujeitas. Regina Facchini é uma das pesquisadoras que apontam a necessidade de se observar os manejos de convenções sociais e desejos (FACCHINI, 2008) que envolvem a visibilidade/invisibilidade nas ruas, bem como as diferentes estratégias de sobrevivência que cada uma de nós desenvolve frente as normas que nos engendram.

Em *A História da Sexualidade*, Michel Foucault demonstrou que a relação das sociedades ocidentais com a esfera das sexualidades não tem como pilar o silêncio, mas uma proliferação de discursos. Nesse sentido, me parece oportuno refletir a elaboração constante sobre a experiência lésbica nesta “invisibilidade” e do não dito. Temos uma difusão de discursos, reafirmados constantemente quando garantimos a legitimidade de apenas uma forma de sexualidade e uma expressão binária de gênero. Ou seja, trata-se “menos de um discurso sobre o sexo do que de uma multiplicidade de



discursos, produzidos por toda uma série de mecanismos que funcionam em diferentes instituições” e da percepção de que “não existe um só, mas muitos silêncios que são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos”.

Em sua reflexão, Foucault se debruça sobre a pastoral cristã e a produção do sujeito homossexual pela medicina do século XVIII. Esses foram/são alguns dos dispositivos pelos quais somos interpelados a falar ou silenciar sobre as sexualidades normativas e dissidentes. Contemporaneamente, outros dispositivos nos interpelam, produzindo normatividades de gênero e sexualidade, como a mídia. Como define Teresa de Lauretis (2019), uma das “tecnologias do gênero” construída por representações e autorrepresentações em permanente construção, nos quais espaços tradicionais e contra hegemônicos de poder e saber o acionam e o subvertem.

#### 4.

Há quase 10 anos, quando comecei a pesquisar sobre Comunicação, Gênero e Sexualidade, eu estava, claro, também pensando sobre mim e procurando me entender em uma sociedade que muito cedo ensinou que *sapatão* era uma palavra terrível – talvez apenas menos cruel que *machorra*, citada no conto de *Amora* e xingamento muito comum na região Sul do país. Ao longo dos anos, entre encontros estudantis do campo da comunicação, mesas de debate de gênero e sexualidade na academia, futebol e *churrascos sapatão*, as discussões sobre nossas visibilidades eram constantemente retomadas, especialmente para falar sobre produtos da mídia.

Claro, essa demanda de visibilidade, ampliada recentemente por uma reivindicação genérica de “representatividade”, não é uma especificidade apenas da experiência de mulheres lésbicas. A desigualdade nas representações midiáticas de várias populações vulneráveis é construída/se constrói a partir de uma produção social mais ampla. Hierarquias forjadas pela modernidade e pelo processo de colonização, cujos resquícios são evidentes na colonialidade que atravessa nossa experiência.

Contemporaneamente, muitas das nossas discussões sobre as desigualdades são perpassadas pela relação com a mídia. Não por acaso, Douglas Kellner (2001) define esta esfera como uma cultura: uma cultura da mídia que colonizou a maioria das sociedades e é parte significativa na nossa construção da realidade e de sentidos que compartilhamos culturalmente, na produção de nossas identidades individuais e coletivas.

Na produção de sentidos sobre o Outro, um debate que todo brasileiro com idade suficiente para acompanhar os produtos da mídia conhece são as reiteradas “polêmicas” envolvendo qualquer visibilidade de uma pessoa/personagem LGBTI no entretenimento, no jornalismo ou na publicidade. Nosso maior produto de exportação do



setor midiático, a telenovela, é possivelmente o espaço com maior engajamento em torno do tema. Lembro que em 2013, quando comecei a desenvolver uma pesquisa sobre essas personagens, a cada nova narrativa, uma pergunta era novamente refeita: “vai ter beijo gay?”. De forma cíclica, constantemente, parecíamos voltar ao assunto sem conseguir perceber os avanços/restrições das décadas anteriores. Tampouco problematizar as regulações nessas visibilidades.

Ter ou não ter beijo nunca foi minha preocupação central. Ainda que, claro, eu possa ou não ter gritado na janela quando Fernanda Montenegro e Nathália Timberg se beijaram no capítulo de estreia da telenovela Babilônia, em 2015. O fato é que o beijo parece deslocar a discussão sobre quaisquer outros temas que nos atravessam. No caso das mulheres lésbicas, a questão não é sobre ser invisível, mas como ser visível. Eu, assim como outras *sapatões*, já ouvi que o problema não era ser lésbica, mas ser *machorra*, ser *sapatão* (NASCIMENTO, 2020). Quando ouvimos isso, estamos escutando uma voz da norma nos dizendo a maneira como devemos nos comportar, quais os atos permitidos e interditados, as vestimentas e acessórios que garantem ou maculam repertórios de feminilidade.

E, não, definitivamente a visibilidade das mulheres lésbicas nos produtos de entretenimento, especialmente em telenovelas, não é feita de corpos de mulheres com masculinidades, que muitas vezes são reduzidas a pecha de simples “estereótipos”. Pelo contrário, nós temos uma visibilidade que apresenta corpos brancos (até 2013, dos 126 personagens LGBTIs em telenovelas, apenas quatro eram negros), reafirmando feminilidades, casadas (ou em relacionamentos estáveis), monogâmicas, procriativas, com práticas sexuais privadas, sem uso de objetos manufaturados (NASCIMENTO, 2015), atendendo perfeitamente aos valores da heteronormatividade e à hierarquia do sexo (RUBIN, 2017) estabelecida socialmente.

Acrescentam-se a esses padrões de regulação da visibilidade o fato de que diversas personagens LGBTIs são reduzidas aos núcleos cômicos, nos quais muitas vezes não riem com os demais. São elas mesmas o próprio motivo de riso dos outros. Evidentemente que aqui não quero dizer que não possamos ser/fazer graça de nossas vidas, mas chamar a atenção para o fato de que muitas vezes somos, como LGBTIs, reduzidas ao riso do outro – especialmente homens homossexuais e mulheres travestis e transexuais.

Em uma palestra na qual falava sobre as regulações e desigualdades nas visibilidades entre homens e mulheres homossexuais nas telenovelas, ouvi uma possível explicação: “lésbicas seriam menos visíveis por não terem graça”. Um comentário que pode causar espanto, mas não é deslocado de uma percepção mais ampla do humor, que se localiza em posicionamentos de gênero e do pressuposto de que a masculinidade





é dada e a feminilidade construída. Don Kulick resume a lógica dessa construção: “a) mulheres não têm nenhum senso de humor real, exceto em relação aos homens; b) mulheres que não se envolvem em relações heterossexuais perdem sua feminilidade e, conseqüentemente, tornam-se masculinizadas; e, finalmente, c) masculinidade não tem graça” (KULICK, 2008: 30-31).

## 5.

Há, portanto, uma série de construções sendo realizadas ao longo do tempo. Mas, me parece interessante que também possamos nos perguntar sobre como produzimos nossas identidades sem a proliferação de visibilidades que é dada a pessoas com outras sexualidades. E de maneira mais específica, se construímos nossas identidades nessas relações com a mídia, quais seriam as possibilidades de produção desenvolvidas pelas *sapatões*, corpos construídos nas rupturas e fissuras de gênero e sexualidade?

*Sapatão* é uma identidade política potente, produzida a partir da apropriação de um xingamento e ressignificada, especialmente a partir dos anos 2010, com sentidos que podem ou não ser associados a um repertório de masculinidades em mulheres (HALBERSTAM, 2008) e a maneiras de identificação intragrupo. Figura muito popular no Brasil há décadas, mereceu o registro de Peter Fry e Edward MacRae em uma das primeiras obras sobre homossexualidades no Brasil: “[Sendo caracterizada] como uma mulher em termos fisiológicos que desempenha aspectos do papel masculino” (1985: 44).

A perigosa identidade rasurada, que ameaça e borra não apenas as normas de sexualidade, mas especialmente as de gênero, pode estar fora das novelas, mas não necessariamente ausente de outras expressões de cultura popular. Desde 1981 uma marchinha carnavalesca muito conhecida, cantada na voz de Chacrinha, relembra: “Maria Sapatão, Sapatão, Sapatão / De dia é Maria, de noite é João / Maria Sapatão, Sapatão, Sapatão / De Dia é Maria, de noite é João”.

Nas ruas, nossos movimentos já são distintos de outras épocas e temos, especialmente após 2015, uma emergência de uma cultura de orgulho, articulada a partir da coalização de distintos corpos *sapatões* (SARMET, 2019). Especialmente observável se, tal qual postula a canadense Julian Podmore (2001), passarmos a “olhar de outra maneira” para as territorialidades de mulheres lésbicas em espaços urbanos – caso contrário, enxergaremos apenas invisibilidade. No Brasil pré-pandemia, vivenciávamos uma emergência de *rolês sapatão* em zonas centrais urbanas, caracterizados pelo compartilhamento de símbolos culturais. Não estamos mais em guetos (se é que algum dia, de fato, estivemos) e conforma-se uma territorialidade em cidades sexuadas cujas



relações com o espaço são distintas.

As *sapatões* interlocutoras de minha pesquisa mais recente ocupavam espaços que não podem ser chamados, em sua maioria, de “territórios *sapatões*”, por possuírem um caráter mais próximo da noção de “espaços da diferença”. São locais pelos quais circulam diferentes sujeitos e cuja própria diferença garante a segurança. A cena que inclui cicloativistas ou hippies é frequentada por “multidões de diferenças” que convivem em espaços públicos, reivindicando também uma presença nas ruas que não se faz pelas passeatas, mas pela ocupação dos locais com corpos múltiplos, em praças e eventos ao ar livre. Com territorialidades próprias nas cidades, a visibilidade é construída criando espaços nos quais compartilham visões de mundo, flertam, encontram amigas e estão *na atividade* ou *fazendo a correria juntas, que é uma coisa muito própria das sapatão*<sup>2</sup>.

## 6.

Diferentes configurações se estendem à nossa produção identitária – que, longe de ser unilateral, desdobra-se por uma ampla possibilidade de processos de identificação e pode ser percebida como complexa pelas próprias autodenominações que podemos empregar para falar de nós, como *lésbica, sapatão, machorra, homossexual, GLS, lady, caminhão, mulherzinha, ovelha colorida da família* etc. Muito mais do que sinônimos, tratam-se de denominações que carregam consigo atravessamentos de feminilidades e masculinidades, posicionamentos de classe e raça, histórias pessoais e experiências geracionais, fazendo com que ainda possamos compartilhar valores culturais, que tenhamos uma produção identitária mais ampla e múltipla.

Larissa e Mayara<sup>3</sup>, duas *sapatões* da mesma pesquisa, me informaram o desejo de realizar o processo de mastectomia. Desafiando as fronteiras de masculinidade e feminilidade, colocando-se neste espaço que Monique Wittig denominou como “outra coisa, uma não-mulher, um não-homem” (WITTING, 2019: 86) explicitaram um desejo de produzir corpos que atendessem às suas expectativas. Nessa manifestação, demonstraram uma apropriação e ressignificação de tecnologias biopolíticas que começaram a circular recentemente pelos produtos da cultura da mídia. Larissa e Mayara corroboraram com a assertiva de Donna Haraway: “não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que naturalmente una as mulheres” (HARAWAY, 2016: 47).

<sup>2</sup> Expressão literal utilizada por algumas das interlocutoras de minha pesquisa.

<sup>3</sup> Pseudônimos.



Ao refletir sobre a circulação de corpos, tecnologias e intervenções vividas, avento a possibilidade da apropriação de procedimentos cirúrgicos associados aos processos de transição de homens trans, como a mastectomia, por *sapatões* estar relacionada a uma visibilidade midiática que muito recentemente emergiu na esfera pública midiática - de homens trans, não de mulheres lésbicas. O uso de faixas é historicizado na literatura sobre *sapatões* e *caminhões/caminhoneiras*, mas a retirada completa dos peitos é uma tecnologia sem registros localizados em pesquisas de diversos campos do conhecimento. Um procedimento que comumente era percebido como necessário apenas para casos de patologias (como câncer de mama) e que, com a emergência de corpos de homens trans como sujeitos políticos, a partir de 2010 e especialmente visível com a telenovela *A Força do Querer*, de 2017, foi disponibilizado para que outros sujeitos pudessem construir a si próprios.

Acredito que possamos pensar na circulação das tecnologias de produção de si transitando entre corpos trans e cisgêneros, e nos múltiplos atravessamentos que perpassam nossos processos de identificação e diferenciação. Paul Preciado afirma que “os corpos das multidões *queer* são também as apropriações e os desvios dos discursos da medicina anatômica e da pornografia, entre outros, que construíram o corpo *straight* e o corpo desviante moderno” (2019: 426). Podemos refletir as produções destas identidades *sapatões*, *lésbicas* e *machorras* como uma construção múltipla e variada, que contesta um processo de visibilidade regulada, que encontra fissuras nas normas e que tem sido não apenas capaz de resistir, mas de compartilhar desejos com outros corpos dissidentes.

## 7.

Portanto, costuro estes fragmentos de memórias pessoais, coletivas e investigações de pesquisas em uma tentativa de explorar os limites e as possibilidades de refletirmos sobre nossas visibilidades, que povoam o imaginário social de maneira restrita e regulada há anos, relegando alguns corpos da dissidência a posições precárias. E, talvez, estejamos começando a escutar ensinamentos como o de Gloria Anzaldúa e percebendo-nos entre os diferentes e os dissidentes, criando uma “consciência mestiça” dos entre-lugares que ocupamos: “Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados” (1991: 80-81). Desde a “casa da diferença” (LORDE, 1984) de nossos corpos fraturados pela colonialidade (LUGONES, 2014) temos produzido diferentes movimentos de resistência, que hoje, mais do que reivindicar, produzem novas visibilidades e identidades, em coalizão com outros sujeitos.



## REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. "To(o) Queer the Writer: Loca, Escritora y Chicana". In: WARLAND, Betsy (ed.). *Versions: Writing by Dykes, Queers and Lesbians*. Vancouver: Press Gang, 1991.
- BERLANT, Lauren e WARNER, Michael. "Sexo em público". In: JIMÉNEZ, Rafael (editor). *Sexualidades Transgressoras: uma antologia de estudos queer*. Barcelona: Icaria, 2002, 229-257.
- BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, n. 26, 2006, 329-376.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- DAMASCENO, Italo. "Amora' é um livro lésbico necessário à literatura brasileira". *Metrópolis*, São Paulo, 3 jan. 2018. Disponível em: <https://www.metropoles.com/vozes-lgbt/amora-e-livro-lesbico-necessario-a-literatura-brasileira?amp>. Acesso em: 24 de agosto de 2020.
- DE LAURETIS, Teresa. "Tecnologia de gênero". In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, 121-155.
- FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais), Campinas, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALBERSTAM, Jack. *Masculinidade feminina*. Barcelona: Egales Editorial, 2008.
- HARAWAY, Donna. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- KATZ, Jonathan Ned. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia: Estudos Culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC, 2001.
- KULICK, Don. "Lésbica sem humor". *Revista Dilema*, Rio de Janeiro, RJ, jul, 2008, 11-34.



- LORDE, Audre. *Zami: A New Spelling of My Name*. CA: Crossing Press, 1984.
- LUGONES, Maria. "Rumo a um feminismo descolonial". *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, 2014, 935-952.
- NASCIMENTO, Fernanda. *Bicha (nem tão) má – LGBTs em telenovelas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015.
- NASCIMENTO, Fernanda. Sapatões e mídia: produções de identidade a partir de práticas de recepção. Tese (Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- PEDRO, Joana Maria. "O feminismo de 'segunda onda': corpo, prazer e trabalho". IN: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012, 238-259.
- PODMORE, Julie. "Lesbians in the Crowd: gender, sexuality and visibility along Montreal's Boul, St-Laurent". *Gender, Place and Culture*, vol. 8, n. 4, 2001, 333-355.
- POLESSO, Natália Borges. *Amora*. Porto Alegre: Não Editora, 2015.
- PORTINARI, Denise. *O discurso da homossexualidade feminina*. Brasília: Brasiliense, 1989.
- QUINALHA, Renan Honório. *Contra a moral e os bons costumes: a política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)*. 2017. Tese (Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- RICH, Adrienne. "Heterossexualidade compulsória e existência lésbica". *Bagoas*. n. 5, 2010, 17-44.
- RUBIN, Gayle. "Geologias dos estudos queer: um déjà vu mais uma vez". *Sociedade e Cultura*, v. 19, n. 2, 2016, 117-125.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do Sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SARMET, Érica. "Feminismo Lésbico". IN: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.) *Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, 379-399.
- SOARES, Gilberta; SARDENBERG, Cecília. "Assumindo a lesbianidade no campo teórico feminista". In: XV Congresso Brasileiro de Sociologia: mudanças, permanências e desafios sociológicos. *Anais...*, 2011.
- WITTIG, Monique. "O pensamento hetero". IN: BUARQUE DE HOLLANDA. *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, 83-92.



rebeca



Revista Brasileira  
de Estudos de  
**Cinema**  
e Audiovisual

Submetido em 17 de novembro de 2020 / Aceito em 07 de dezembro de 2020.