



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BEATRIZ VELOSO LIMA

**ESTÉTICA BUTCH: PERFORMANCE E AGENCIAMENTOS DO VESTUÁRIO
NA CONSTRUÇÃO DE UM CORPO POLÍTICO.**

Maceió – AL

2022

BEATRIZ VELOSO LIMA

**ESTÉTICA BUTCH: PERFORMANCE E AGENCIAMENTOS DO VESTUÁRIO
NA CONSTRUÇÃO DE UM CORPO POLÍTICO.**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito parcial para a obtenção do título de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Orientadora: Prof. Dr. Nádia Elisa Meinerz.

Orientadora: Nádia Elisa Meinerz

Maceió – AL

2022

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária: Taciana Sousa dos Santos – CRB-4 – 2062

L732 Lima, Beatriz Veloso.

Estética Butch: performance e agenciamentos do vestuário na construção de um corpo político / Beatriz Veloso Lima. – 2022.
128 f. : il. color.

Orientadora: Nádia Elisa Meinerz.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2022.

Bibliografia: f. 125-128.

1. Gênero e sexualidade – Expressões. 2. Performance. 3. Lesbianidades. 4. Estética. I. Título.

CDU: 572

Vocês,

que não me chupam
podem me ler?

Maria Isabel Iorio, 2019

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a minha família, que como costumamos dizer durante nossas conversas, é diferente e maravilhosa. Agradeço a minha mainha e minha voinha que são mulheres nordestinas, fortes e determinadas, cada uma a sua maneira, e que por inúmeras vezes sacrificaram seus sonhos para realizar os meus. Agradeço a minha irmã que é sempre o meu porto seguro e sabedoria que preciso nos momentos de dificuldade. Agradeço ao meu querido pai, que tem superado tudo o que lhe foi ensinado como errado, para me amar. Agradeço a minha esposa, minha amiga, minha companheira em todos os momentos da vida por ser firme e gentil para me dar a força que necessito.

E, como em minha monografia, novamente agradeço a Marquinhos, essa pessoa maravilhosa que esteve sempre presente na minha infância e que embora não esteja mais entre nós, estará sempre vivo em nossas memórias. A nossa loja ainda não existe, mas foi você quem me fez ver a importância de falar sobre nossas sexualidades, nossa forma de ser e habitar esse mundo. Espero que isso ajude muitas pessoas a se amarem exatamente como são, lindas e plurais, e, quem sabe um dia, isso possa ajudar a salvar vidas.

Agradeço aos meus grandes amigos e companheiros de tardes e madrugadas de estudo, Danilo e Larissa. Amizades que surgiram em meio a dificuldade da loucura de aulas virtuais em uma pandemia e que sinto que durarão uma vida inteira. Obrigada por me manterem sorrindo até mesmo nos momentos de exaustão.

Agradeço a todos os professores do PPGAS UFAL por suas aulas maravilhosas. Por fim, mas não menos importante, sou profundamente grata a minha querida orientadora e, arrisco dizer, amiga. Obrigada Nádia, por realmente ter me orientado, não só nessa dissertação, mas por toda minha trajetória do mestrado.

RESUMO

A pesquisa aborda o tema das expressões de gênero e sexualidade através das plataformas digitais. Tem como foco performances de masculinidades materializadas através de artefatos do vestuário e das interações entre mulheres em face às regulações cis-heteronormativas. Especificamente são abordadas perfis de *Instagram* nos quais se observa mulheres manipulando códigos estéticos convencionados como masculinos. Esse trabalho dialoga com a produção sobre lesbianidades no Brasil, a partir de uma apreensão antropológica da moda e do vestuário. São privilegiadas as relações entre a expressão da sexualidade e a expressão de gênero, que articulam as escolhas do vestuário com outros aspectos da vida cotidiana. A partir do método etnográfico em ciberespaço buscou-se observar esse importante espaço de socialidade para jovens mulheres lésbicas, ainda mais emergente durante a pandemia da COVID-19. Postagens sobre acordos familiares e silenciamentos, divulgação pessoal, divulgação de relacionamentos e formas dissidentes de erotização por meio de imagens e do agenciamento do vestuário permitiram refletir sobre quais suas finalidades, chegando a resultados como o investimento erótico, a uma emancipação da heterossexualidade, a subversão da pornografia e conexão de mulheres através de formas e emblemas reconhecíveis. Os dados são analisados a partir do diálogo com as apreensões da estética "butch" identificadas durante o trabalho de campo e em outros espaços de questionamento das convenções heteronormativas.

Palavra-Chave: Estética; Lesbianidades; Performance; Sexualidade.

ABSTRACT

The research addresses the topic of gender and sexuality expressions through digital platforms. It focuses on masculinity performances materialized through clothing artifacts and interactions between women in the face of cis-heteronormative regulations. Specifically, Instagram profiles are addressed where women can be seen manipulating conventionally male aesthetic codes. This work dialogues with the production on lesbianities in Brazil, based on an anthropological understanding of fashion and clothing. The relationships between the expression of sexuality and the expression of gender are privileged, which articulate the clothing choices with other aspects of daily life. From the ethnographic method in cyberspace, we sought to observe this important space of sociality for young lesbian women, even more emerging during the COVID-19 pandemic. Posts about family agreements and silencing, self-disclosure, relationship publicity and sharing of dissident forms of eroticization through images and the agency of clothing allowed reflection on their purposes, reaching results such as erotic investment, an emancipation of heterosexuality, subversion of pornography and connecting women through recognizable forms and emblems. The data are analyzed from the dialogue with the assimilations of the "butch" aesthetics identified during the ethnographic fieldwork and in other spaces of questioning of heteronormative conventions.

Keyword: Aesthetics; Lesbianities; Performance; Sexuality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Portraiture series Butch and Butch Book- Photo Project By Meg Allen.....	16
Figura 2: Print de postagem do perfil @sapataooficial.....	39
Figura 3: Print de postagem do perfil de pesquisadora @beatriz.pesquisa.....	48
Figura 4: Print Frames de publicação sugerida pelo Instagram do perfil @hallsbrasil	59
Figura 5: Prints de Perfis sugeridos pelo Instagram.....	61
Figura 6: Print de postagem do perfil @lesbicalizando_ofc.....	68
Figura 7: Print de postagem do perfil @sapatas_da_galaxiaofc.....	71
Figura 8: Prints do feed do perfil @nosso_mundo.....	73
Figura 9: Print de postagem do perfil @nosso_mundo.....	76
Figura 10: Print de postagem do perfil @nosso_mundo.....	78
Figura 11: Portraiture series Butch and Butch Book- Photo Project By Meg Allen. .	81
Figura 12: Prints Feed do perfil @anoradatemnamoradaof.....	84
Figura 13: Print de postagem do perfil @elasseamamof.....	88
Figura 14: Print de postagem do perfil @elassemamof.....	90
Figura 15: Print de postagem do perfil @anoradatemnamoradaof.....	98
Figura 16: Print de postagem reel do perfil @nosso_mundo.....	101
Figura 17: Print de postagem do perfil @lesbicalizando_ofc.....	105
Figura 18: Print de postagem do perfil @elasseamaof.....	107
Figura 19: Print de postagem do perfil @elasseamamof.....	109
Figura 20: Print de postagem reel do perfil @lesbicalizando_ofc.....	112
Figura 21: Prints de postagens de selfies com camisas de times esportivos.....	116
Figura 22: Prints de postagens de selfies com camisas de marcas esportivas.....	117
Figura 23: Print de postagem do perfil @elasseamamof.....	120
Figura 24: Figura 24: Prints de postagens de selfies com escapulários.....	121

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Catalogação de objetos de vestuário - LIMA (2017).....	25
Tabela 2: Hashtags nos perfis (2022).....	80
Tabela 3: Catalogação de elementos estéticos Butch (2022).....	122

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 LESBIANEIDADES E EXPRESSÕES DE MASCULINIDADES DE MULHERES. 20	
2.1 SITUANDO O CORPO POLÍTICO.....	20
2.2 ETNOGRAFIA E LESBIANEIDADES NO BRASIL CONTEMPORÂNEO.....	26
2.3 GÊNERO, MODA E REGULAÇÃO ESTÉTICA.....	34
3 ETNOGRAFIA E PERFORMANCE NO <i>INSTAGRAM</i>.....	41
3.1 FAZENDO COMUNIDADE COM O CIBERESPAÇO.....	42
3.2 PANDEMIA COMO ACONTECIMENTO – ENCONTRANDO A MÃO QUE EU QUERO SEGURAR.....	52
3.3 VISUALIDADE E PERFORMANCE NO <i>INSTAGRAM</i>	55
3.4 POR DENTRO DOS PERFIS DE COMUNIDADE.....	64
3.4.1 "Um elefante na sala" - Acordos familiares.....	66
3.4.2 Auto-publicização - investimento erótico e afinidades.....	72
3.4.3 Ritualização da conjugalidade lésbica.....	83
3.4.4 Formas dissidentes de erotização.....	87
4 ESTÉTICA <i>BUTCH</i>: PERFORMANCE DE RESISTÊNCIA.....	93
4.1 PORQUE SE FALA TÃO POUCO SOBRE MASCULINIDADES DE MULHERES?.....	94
4.2 O VESTUÁRIO NAS PERFORMANCES DE MASCULINIDADES.....	102
4.3 NOVOS EMBLEMAS <i>BUTCH</i>	113

1 INTRODUÇÃO

Não sei ao certo o momento a qual parei para pensar sobre o que era diferente na minha família. As pessoas sempre pareciam curiosas quando eu falava da minha mãe e sua ex-esposa ou da sua atual namorada com naturalidade, sem antes ter que a expor e falar “então, minha mãe é lésbica”. Mas essa não é uma grande questão para mim agora ou foi na minha infância, o problema sempre esteve no olhar dos outros. Acho que crescer na convivência de minha mãe, minha madrasta e seus amigos aos quais eu achava tão divertidos, não me permitiu ver a diferença com facilidade. Não estou dizendo que não vivi ou não vi minha mãe passar por situações de homofobia, muito pelo contrário. Lembro do dia em que minha avó colocou minha mãe para fora de casa por ela estar se relacionando com uma mulher, e essa é a minha lembrança mais antiga, a primeira lembrança que tenho da vida. Situações como essas ocorreram muitas vezes ao longo da minha infância e adolescência, mas nesse período não conseguia enxergar direito o motivo de tais violências, pois para mim as diferentes sexualidades e performances de gênero pareciam “normais”.

Haraway (2009), argumenta em favor da necessidade de refletir sobre a posição do pesquisador. Para ela, corporificar-se é uma forma de entender melhor a localização social e política, a qual o pesquisador está em relação aos processos que deseja pesquisar. Então, faço essa breve introdução ao meu passado que tanto faz parte de quem sou hoje e do que pesquiso com o mesmo desconforto das explicações que tanto tive que dar durante minha vida. Contudo, hoje percebo a importância de entender o lugar que ocupo e de onde vem minha voz, percebo também a importância de falar sobre minha bissexualidade, sobre minha esposa, minha mãe, minha madrasta e tantas outras mulheres que são olhadas com os mesmos olhos curiosos aos quais encarei em minha trajetória.

Falar sobre lesbianidades e expressões de masculinidades em mulheres se tornou necessário para mim, pelos caminhos pelos quais andei e pelas lutas que hoje defendo. Essa não é uma pesquisa imparcial, ela é conduzida pelos mesmos olhos da criança de dez anos que queria abrir uma loja para que sua madrasta pudesse comprar roupas que lhe agradassem e que lhe servissem, uma loja onde ela poderia experimentar o que quisesse sem ser parada no provador. Faço isso

agora, nutrida dos questionamentos e posicionamentos de todos os livros e autores que tive o prazer de conhecer em minha graduação em Design e agora em minha Pós-graduação em Antropologia Social.

A escolha da plataforma se deu por familiaridade, já que trabalho há cerca de quatro anos com mídias sociais no *Instagram*, mas também pelo seu potencial de crescimento e pelo seu gigante fluxo de informação. Uma pesquisa feita pela Social Media Trends em 2018, revela que o *Instagram* se tornou a plataforma com maior índice de engajamento entre as redes sociais. E embora não haja dados que falem sobre o uso da plataforma pela população LGBTQUIA+, na realização do meu trabalho como designer, tive a percepção de um consumo intenso da plataforma por esse público, já que a própria rede social mostra um importante posicionamento comercial tido como favorável a visibilidade LGBTQUIA+. Desde 2018 a plataforma disponibiliza recursos como planos e fundo tipo arco-íris para o mês do orgulho, hashtags, gifs e adesivos de menção que colocam assuntos relacionados à comunidade como prioritários no fluxo de informações e imagens. O *Instagram* vem se tornando cada vez mais um espaço para socialidade, ativismo e expressão da “comunidade”.

Facchini (2012) ao falar de “comunidades imaginadas”, traz a tona a visualidade coletiva, a resistência que a noção de comunidade exerceu na primeira Parada do Orgulho de Gays, Lésbicas e Travestis de São Paulo em 1997 e que, de outras formas, continua exercendo em oposição a uma sociedade opressora. Essa noção de “comunidade” é o meio onde se institui sentimentos de sororidade e/ou comunhão. Entre formas tão diversas de ser mulher e de ser lésbica, esse senso de comunidade se fortalece com a aproximação e desenvolvimento de relacionamentos sexuais e afetivos com outras mulheres apesar de suas diferenças de classe, raça e performances de gênero.

Assim, quando novos espaços, em redes sociais como o *Instagram*, se tornam espaços de socialidade, possibilidades de expressão, interação e ritualização para jovens mulheres lésbicas, eles também se tornam novos espaços de “imaginação” de comunidade. Espaços esses que não se formam ou se limitam a territórios, posto que ganham força pelo sentimento de ligar e ser ligado por referências políticos e estéticos.

A fim de percorrer a plataforma de forma mais eficiente, essa pesquisa etnográfica se desenvolveu com a realização de observação participante. A

observação em questão, se deu através de perambulações em redes de mulheres lésbicas localizadas em perfis de comunidade na rede social *Instagram*, que têm como assunto principal as relações eróticas que circundam as lesbienneidades. De modo a entender o peso que o vestuário tem nas regulações de gênero e sexualidade, assim como a fuga dessas mesmas regulações e a desnaturalização das diferenças de gênero, a pesquisa *tem* como objetivo: o registro das interações coletivas que dão origem ao sentido de comunidade e pertencimento nas páginas (interações afetivo-sexuais e vínculos cotidianos acionados através da amizade, do ativismo e da família), a atualização de itens do vestuário apropriados nas expressões de masculinidade (elementos já convencionados como emblemas *butch*), o aprofundamento sobre as performances de masculinidades e outras expressões de gênero dissidentes e o acompanhamento da agência das imagens nas interações entre mulheres lésbicas, especialmente no que tange o investimento erótico.

Para Hine (2004) a etnografia em ambiente digital não rompe com os métodos tradicionais de pesquisa antropológica, mas torna-se uma extensão e atualização da etnografia para a contemporaneidade que abrace as novas demandas digitais. A experiência sociotécnica expande nossa corporalidade por meio de uma hibridização entre corpos e tecnologias e por isso se torna de extrema relevância para as ciências sociais.

Assim, para a análise das imagens coletadas, com o intuito de: Investigar como as performances de masculinidades desses comportamentos dissidentes se apoiam no uso de artefatos relacionados à estética *butch* e também analisar o potencial comunicativo dessa estética dentro das relações eróticas femininas no ambiente digital, será utilizado o método de Análise da Antropologia Visual de Bittencourt (1998) que propõe ir além do que é imediatamente visível, adentrando as questões de representação e autorrepresentação que perpassam as imagens. Para essa autora, a presença das imagens na pesquisa de campo não deve ater-se ao seu caráter documental ou à análise de seu conteúdo, mas também é necessário levar em consideração os processos imagéticos e atribuição circunstanciais produzidas pelos atores sociais.

Além dessa proximidade com a plataforma, devido às minhas experiências de trabalho enquanto designer. Como pesquisadora, ser uma mulher LGBTQIA+ me possibilita entrar no campo a qual escolhi de uma forma diferente, não como um

“olhar de dentro”, não me sinto assim, mas como alguém próximo, um conhecido com coisas em comum, que chega em nossa casa e nos sentimos confortáveis para chamar para sentar, conversar e falar sobre a vida. Percebi que estar nessa posição me deu a oportunidade de construir maior cumplicidade e alcançar graus mais elevados de intimidade e descontração sobre questionamentos pessoais, que, de outro modo, poderia haver maior tensão. Mas, como disse, não me sinto como parte do campo que pesquiso, sei que sou uma visita, e devo entender as divisões profundas de raça, classe e gênero da nossa sociedade, como explica Alison Jaggar (1997), ao falar do perigo ideológico de generalizar pessoas. Sou uma mulher branca, de classe média, bissexual e que performa feminilidade, eu nunca poderia, e nem busco, equiparar minhas vivências com a dessas mulheres lésbicas *butchs* as quais estou tendo o prazer de conhecer durante esses anos de pesquisa.

Ao andar na rua as pessoas não me encaram. Se não me vissem de mãos dadas com minha esposa não me questionariam sobre minha sexualidade. As regulações do mundo cisheteronormativo que me afetam são totalmente diferentes, daquelas que tangem às mulheres que performam masculinidades. Todavia, esses ainda são desconfortos as quais pude sentir, não em relação ao meu corpo, mas ao presenciar insatisfações com o vestuário e atos violentos para com mulheres do meu ciclo íntimo ou até para aquelas que nem fazem parte dele. Então, mesmo que as forma do meu corpo não sejam parecidas com as de mulheres que performam masculinidade e o peso social de vivenciar essas masculinidades não recaia sobre mim, essas regulações ainda me afetam.

A primeira vez que ouvi falar do termo *butch* foi quando vi o belíssimo arquivo visual da fotografa norte-americana Meg Allen. O arquivo consiste em uma série de mais de cem retratos de mulheres *butch* e *queers* não-binários, onde Meg Allen documenta a estética *butch* na meca *queer* de San Francisco e arredores. A fotografa relata em seu site (<https://www.themegallen.com/>) que os retratos foram feitos durante uma época em que a comunidade gay e lésbica estava “desaparecendo” da cidade. É uma celebração as corporalidades *butch* que nunca recebem os holofotes, assim como cria uma possibilidade de reconhecimento fora do binário de gênero.

Uma amiga havia compartilhado na plataforma do *Facebook* em 2015 uma foto desse arquivo que hoje tornou-se um livro intitulado *Butch*. Era a foto de uma mulher branca com cabelo muito curto, boné, camisa larga, segurando um bebê nos

braços e com uma tatuagem grande no antebraço escrito “minha família”. Uma mulher muito parecida com minha madrasta, e com outras mulheres que se faziam presentes na minha vida, ou mesmo andando nas ruas da região metropolitana do Recife, cidade onde cresci.

Penso que sem o *Facebook* talvez eu nunca tive visto essas imagens e nunca tivesse começado minha trajetória junto com essas mulheres e suas masculinidades que escapam aos códigos rígidos de gênero. A velocidade com que as informações são propagadas nas redes sociais e sua capacidade de atingir diferentes pessoas em diferentes lugares do mundo, também possibilitou que eu me torna-se a pesquisadora que sou hoje. Sob o mesmo ponto de vista, penso em quantas pessoas têm acesso as imagens de mulheres *butch* que estão sendo publicadas nos perfis do *Instagram* e em como essas fotografias serão recebidas.

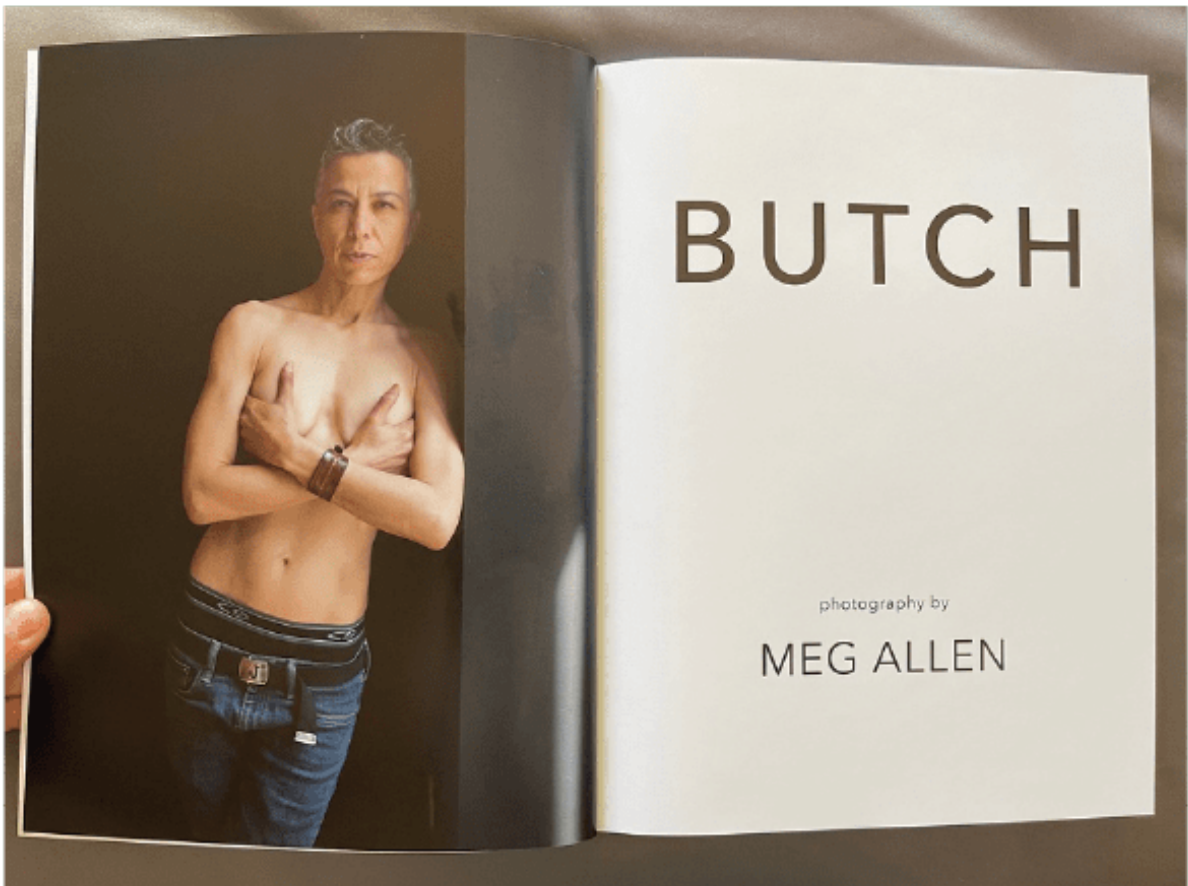


Figura 1: Portraiture series Butch and Butch Book- Photo Project By Meg Allen

A partir dessa influência da cultura estadunidense e do *Facebook*, eu passei a ver como *butches* todas as mulheres que chamam atenção aos olhos acostumados com os padrões de vestuário heterocentrados, com a necessidade de uma materialização inequívoca da diferença sexual e cujos corpos reiteram expectativas e prescrições de masculinidade nas suas próprias escolhas de vestuário. No Recife e no Nordeste do Brasil temos muitos apelidos, aplicados a elas, muitas vezes, de forma pejorativa e discriminatória, como ‘mulher-macho’, ‘sapatão’, ‘caminhoneiras’ e ‘bofinho’. Termos esses, que mais recentemente estão ganhando novos usos na arena política¹ dentro dos movimentos lésbicos e no autorreconhecimento de mulheres lésbicas *butch*, que demonstram no seu cotidiano o deslocamento histórico dos conceitos de masculinidade e feminilidade.

Embora poucas pessoas falem sobre as masculinidades de mulheres e menos pessoas ainda falem sobre *lésbicas butch* no Brasil, esse termo sempre me pareceu o mais adequado para o que eu estava querendo falar. A definição de uma estética *butch* a qual desenvolvo desde 2016, não conduz a uma expressão de fugacidade da moda, embora essa também faça parte do que o sustenta, mas para uma reivindicação do corpo como espaço político. Venho tentando construir esse conhecimento e trazer reflexões tanto sobre a formação dessas subjetividades quanto sobre os agenciamentos do vestuário para a materialização dessa performance de gênero.

Falar de lésbicas masculinizadas e de uma estética *butch* de maneira afirmativa não faz parte do nosso cotidiano ou de nossa história. Assim como outro termo importado - o “queer”, que segundo Pelúcio (2014), em português nada quer dizer ao senso comum, *butch* é uma expressão que não se mostra agressiva ou ofensiva, perdendo o desconforto que o termo possui para os nativos da língua inglesa. Para nós brasileiros e na academia, onde essa língua estrangeira é especialmente valorizada, ela soa suave e macio. Quando falo de uma estética *butch* brasileira, retomo aos argumentos que Halberstam (1998) utilizou em seu livro para definir mulheres que se sentem mais confortáveis com vestes, códigos e identidades genericamente masculinas do que com àqueles femininos. Trata-se de encontrar um modo de descrever uma estética que se sustenta por meio do palpável

1 Assim como o termo queer, que segundo Butler (2002, p.61) “...tem operado como uma prática linguística cujo propósito tem sido o da degradação do sujeito a que se refere, ou melhor, a constituição desse sujeito mediante este apelativo degradante”, no Brasil, expressões como “viado”, “bicha”, “sapatão” e “caminhoneira” ganham força em uma virada de jogo, marcando politicamente uma postura de orgulho e afirmação”.

e do visível permitindo que possamos experienciar no cotidiano a quebra da binariedade compulsória.

Com efeito, também sei que as mulheres as quais conheci durante minha pesquisa na graduação e as que observo e dialogo hoje, não são as mesmas as quais Halberstam (1998) definiu como *butches*. Os armários que essas mulheres lésbicas *butches* brasileiras utilizam como espaços de construção de expressividade, são totalmente diferentes dos norte-americanos. Mas, mesmo que as referências cinematográficas que a autora comenta em seu livro e que trazem figuras *butches* e *tomboys* como produtos culturais, não sejam originadas em contexto brasileiro, elas influenciaram muito essa estética e a construção de uma crescente visibilidade no Brasil. Visibilidade que facilitou, até certo ponto, o surgimento de jovens mulheres lésbicas que não estão dispostas a negar ou esconder suas masculinidades. O termo *butch* embora perca localmente sua história política ao chegar no Brasil encontra terreno fértil para novas formas de articulações e construções corporais.

Também não posso falar de uma estética *butch* sem dialogar com os estudos da estética. As pessoas normalmente não entendem o que é estética e o que evoca. Estética é uma palavra que tem origem do termo grego *aisthesis*, que significa percepção, sensação relacionada à dimensão sensível da existência, em sua origem, era uma palavra que indicava a teoria do conhecimento sensível (*estesiologia*). Na graduação em Design falávamos muito em estética, meu orientador da graduação o Professor Doutor Mario de Faria Carvalho, Líder do Grupo de Pesquisas Transdisciplinares sobre Estética, Educação e Cultura (UFPE-CAA/CNPq), a qual eu fazia parte, nos fazia refletir sobre as manifestações do sensível como ecos de nossas situações sociais, emoções coletivas e modos de vida que estão sendo constantemente renovados e expressos de múltiplas formas por nós, seres estéticos.

Quando iniciei minha pós-graduação em Antropologia Social sob orientação da Professora Doutora Nádia Meinerz (UFAL/ PPGAS), percebi como o diálogo entre estética, moda e sexualidade ainda era escasso, principalmente quando falamos de pesquisas realizadas pelo observar das ciências sociais. Falar de uma estética *butch* abre espaço para a observação dos processos de formação de um corpo político lésbico, pois é a recusa de qualquer “identidade” natural e/ou totalizante. Segundo Amato, Gomes e De avila Moreira (2011), “a *butch*, dentro de um sistema de signos

binários é reconhecida como estelionatária de um bem maior, a masculinidade”, assim como tudo que a sustenta. Para a estrutura da cisheteronormatividade é perigoso que essas mulheres “roubem” o que se supõe natural ao sexo biológico masculino, é perigoso esse corpo lésbico masculino e todos os seus contornos estéticos, que surgem também como estratégia de enfrentamento das categorias até então engessadas.

Não existe uma ruptura entre minha trajetória como designer e minha recente caminhada pelos estudos da antropologia, creio que o desenvolvimento de articulações contemporâneas entre as áreas da estética, do design e da antropologia são extremamente necessárias. Afinal essa distância que se dá entre as ciências sociais e as ciências sociais aplicadas se desfaz quando existe o entendimento de que toda forma material compreende diferentes agenciamentos com cargas sociais e políticas e que toda performance se apoia em uma materialidade.

2 LESBIANEIDADES E EXPRESSÕES DE MASCULINIDADES DE MULHERES

Pouco se fala sobre masculinidades femininas e academicamente temos um a grande lacuna no desenvolvimento de trabalhos científicos que falem da relação das materialidades do vestuário e do sistema sexo-gênero, incluindo as regulações que são aplicadas ao modo de se vestir e performar a partir da moda. Nesse capítulo trarei um breve resumo da pesquisa que realizei durante minha graduação em Design, onde iniciei a trajetória do campo que hoje contemplo. Também percorrerei uma introdução aos estudos sobre lesbianidades, esmiuçando o que foi e está sendo produzindo sobre essa temática recentemente, principalmente no Brasil e obtendo também percepções sobre os novos caminhos a serem exploramos. Por fim, busco refletir sobre como a moda age como instrumento de regulação estética para diferença sexual e expectativas de gênero.

2.1 SITUANDO O CORPO POLÍTICO

Como durante minha graduação em Design me ocupei bastante com os estudos da moda, estética, gênero e sexualidade, naturalmente minha monografia, como requisito parcial para obtenção do título de Graduação pela UFPE, seguiu as mesmas linhas de estudo. Realizei uma pesquisa na região metropolitana do Recife durante o ano de 2017, intitulada “*Estética butch: Estudo empírico-simbólico sobre masculinidades femininas*”. No período que desenvolvi a monografia realizei entrevistas em profundidade semi-estruturadas com 5 dessas mulheres lésbicas *butch* recifenses². Visto que esse material é a base para os desdobramentos que

2 As entrevistas foram aplicadas em mulheres, cisgênero, da região metropolitana do Recife, possuidoras de diferentes situações econômicas e sociais. Sobre a escolaridade, oito das entrevistas possuíam ou estavam cursando o nível superior e duas entrevistadas, possuíam nível médio. A idade das entrevistadas variam entre 18 e 57 anos. Todas as entrevistadas performavam masculinidades e se consideravam mulheres lésbicas. Apenas três das entrevistadas estavam solteiras, as outras encontravam-se em união estável ou casadas.

aqui desenvolvo e também serão trazidos para análise e reflexão no decorrer do texto, acredito ser de extrema importância comentar de forma mais detalhada sobre como esse trabalho se construiu e as principais conclusões obtidas.

Começar o trabalho de campo com mulheres lésbicas *butches* se deu de forma bastante tranquila, já que sendo uma mulher bissexual e ativamente envolvida na comunidade LGBTQUIA+ da Região Metropolitana de Recife, eu já possuía certo contato com as pessoas que me apresentaram a Joana, Alexandra, Carol, Ana e Raquel³, interlocutoras que dialogaram comigo em 2017. Acredito que viver algo de modo corporificado e desenvolver uma pesquisa sobre isto é completamente diferente de apenas produzir conhecimento sobre determinado tema, ainda mais quando se tem como escolha metodológica não esconder a biografia e as subjetividades do autor. Em vários momentos das entrevistas as interlocutoras me faziam questionamentos sobre minha própria sexualidade ou sobre meu estilo de vestuário, cabelo e tatuagens. E mesmo não estando disposta a falar sobre os detalhes de minhas relações eróticas, pequenas informações que compartilhei durante as longas conversas que tivemos, trouxeram mais leveza para perguntas muitas vezes invasivas, a respeito de seus corpos, agressões e intimidades relacionadas a suas sexualidades.

Na época, Joana tinha 18 anos e se considerava uma mulher lésbica. Era estudando de publicidade em uma faculdade particular no município de Jaboatão do Guararapes e também era baterista em banda de “música alternativa”, como ela mesma chamada. Morava com a namorada em um apartamento no bairro de Barra Jangada. Ela foi minha interlocutora mais jovem e nossas entrevistas duravam longas horas, sempre com muito risos. Hoje sei que está casada, formada e trabalhando em uma loja no shopping.

Alexandra e Ana tinham idades próximas, 33 e 27 anos respectivamente. Ambas eram casadas e moravam com suas companheiras e animais de estimação. Alexandra morava no bairro de Barra de Jangada e era Técnica em enfermagem com ensino médio completo e Ana morada em Jardim São Paulo e era Analista de sistemas com ensino superior completo. Foram elas que mais me fizeram perguntas e mais me fizeram pensar sobre a minha corporalidade que para elas possibilitava o

3 Por motivos éticos e seguindo o *Manual sobre ética e pesquisa com seres humanos* (2010), a fim de garantir o anonimato das interlocutoras e a proteção da imagem, foram escolhidos nomes fictícios para representá-las.

entendimento de que eu “também era do babado”. Não tive mais notícias delas desde de então.

Raquel era uma conhecida da minha mãe da minha madrasta, foi minha entrada para a rede de contato com todas as outras. Ela tinha 42 anos na época e possuía união estável com sua companheira, as duas moravam juntas no município do UR11. Todos os meus encontros com Raquel foram no seu ambiente de trabalho (diferentes das demais que aconteceram em suas casas). Ela era enfermeira com nível superior completo e nos nossos encontros estavam sempre com a farda do trabalho, relatando inclusive preconceitos sofridos em seu ambiente profissional, relacionados ao vestuário.

Carol era a mais velha das minhas interlocutoras, tinha 57 anos de idade e morada com sua companheira no município de Rio Doce. Ela era técnica em enfermagem e tinha ensino médio completo. Ela era a mais reservada das mulheres as quais entrevistei, mas foi interessante entender a diferença geracional que existia entre nós e como isso (entre outros marcadores que se interseccionavam) me vaziam por vezes ficar desconfortável com seu discurso e relatos. Soube que ela faleceu durante a pandemia do COVID-19.

Essa experiência me propiciou o entendimento sobre as possibilidades de expressão de si engendradas pelo vestuário. Primeiro, as roupas e seus atributos enquanto uma constante anunciação prática da homossexualidade, como um gesto de autoafirmação, recorrente em quase todas as entrevistas. A sexualidade que é velada em forma de discurso é revelada pela aparência, a performance de masculinidade que se sustenta através das roupas é uma forma considerada mais fácil e mais constante de dizer, em período integral, seus pontos de vista e lutas, um “falar sem dizer”. A recusa ou falta de aderência aos rótulos demonstram uma maior fluidez classificatória nos relacionamentos homoeróticos femininos, sendo essas denominações a respeito da sexualidade e até mesmo de suas aparências consideradas externas a elas.

Caramba, eu acho que me apresento exatamente assim como sou... No momento em que chego de blusa e bermuda larga, cabelinho curtinho colorido, todo mundo já vai olhar para mim e dizer que tá escrito na minha cara ‘sapatão’. (Transcrição de Joana)

Para jovens mulheres lésbicas como é o caso de Joana, os itens de vestuário são formas de pedir permissão para a família e poder exercer sua masculinidade e sua sexualidade de forma mais livre. Esses itens fazem parte da negociação entre a pessoa e seus círculos familiares, de amizade e de trabalho. Onde a adesão a pequenos ou grandes elementos tidos como essencialmente masculinos tornam-se formas mais fáceis no processo de autoafirmação, de reconhecimento e obtenção do respeito quanto a manifestação da sexualidade. Meinerz (2011) traz em sua pesquisa dados sobre as práticas envolvidas na negociação do respeito por parte de suas interlocutoras, segundo a autora, essas práticas não implicam na ocultação ou invisibilidade dos relacionamentos eróticos entre mulheres, o que acontece é a suposição de uma percepção da homossexualidade, onde essa não ocorre pelas palavras, mas pela apreciação subjetiva de atributos corporais e performances de gênero.

A primeira peça masculina que eu comprei e vesti foi uma cueca e foi minha mãe que me deu, foi porque a gente tava numa loja e eu tava sempre atrás de calcinha box. Eu já não gostava de calcinha de rendinha! Isso entra na bunda e incomoda, não quero! E minha “vamo atrás de calcinha box”, mas a calcinha box ainda não tava me fazendo feliz, porque entra na bunda de todo jeito (risos), mas mesmo assim eu ia atrás de calcinha box porque era o certo né! Eu era uma menina e não podia usar uma cueca, na minha cabeça. Ai eu disse “Mãe, não tem calcinha box nessa loja, só tem cueca”... ela olhou pra minha cara e disse “então leva uma cueca” e virou, ai eu disse “posso mesmo?”, e ela disse “pode”, mas depois disso o pode dela foi bem tranquilo. Aí pronto! que eu vou virar um macho mesmo agora. (Transcrição de Joana)

Também foi frequente nos diálogos com as interlocutoras, a ideia de certa recorrência que mulheres que performam masculinidade sintam-se mais atraídas por mulheres que performam feminilidade, embora isso não seja regra. Nas entrevistas em profundidade, foi possível observar a existência de uma classificação em níveis de performance entre mulheres lésbicas. Esse nivelamento é dado pelo vestuário, que sustenta uma performance de masculinidade, mas principalmente pelo gestual e por comportamentos definidos como masculinos pelas interlocutoras, sendo este o principal fator de classificação. Assim, a lésbica *butch* é colocada, pelas interlocutoras, como “mais homem que mulher”, podendo existir graduações dentro da própria estética, onde existem *butches* mais masculinas e outras com

características mais femininas. Essa colocação do mais masculino que feminino se expressa pelo desejo de afastamento dos valores tradicionais associados à mulher.

Eu sou do babado. Eu gosto de blusa xadrez! Ah, eu me esqueci de dizer que gosto de blusa xadrez! Blusa xadrez chama atenção! Quando você vê uma menina assim... De cabelo curtinho, blusa xadrez você já olha identificando. Mas às vezes tem mulheres de cabelo curtinho que são bem femininas, tem essa diferença, meninas de cabelo curtinho masculinas e meninas de cabelo curtinho que não são masculinas, entendeu? Mas o conjunto dos elementos contribui para a identificação do ser humano. (Transcrição de Carol)

Além disso, percebi que o vestuário assumia, no cotidiano das mulheres *butches* as quais entrevistei, um sentido de armadura de ataque ou de defesa. A existência de uma aspereza visual e até mesmo comportamental que é proposital e claramente compreendida por essas mulheres, assim como uma questão apaziguadora, um querer chocar, porém não muito, um ser diferente e ainda sim fazer parte. Para Halberstam (1998) em sua epistemologia do roupeiro como crítica a Sedweeck (1990), as roupas para mulheres que performam masculinidades são um espaço de construção de subjetividade, não funcionam como armários onde se oculta a sexualidade, mas representam sua visibilidade e talvez por isso tenhamos a sensação de agressividade, como se estivessem gritando visualmente, afinal se os objetos falam, eles também podem gritar ou se silenciar quando necessário. Através da semiótica indumentária Halberstam (1998) percebe o fornecimento de um sistema de conhecimento, ocultação e revelação não dos desejos sexuais, mas do corpo feminino e isso explica muito do que pude observar quando me refiro a questão apaziguadora que existe no ato de vestir-se e aos acordos familiares e sociais que vão sendo construídos.

Durante uma das entrevistas com Joana, ela me falou que procurava cobrir seu corpo em uma tentativa de ocultar suas formas femininas. Segundo a interlocutora, ela possuía um corpo que seria motivo de desejo, dentro do que a mídia divulga como o padrão perfeito do corpo feminino, o que ela mesma chamava de “corpo violão”, uma expressão que eventualmente é tratada com orgulho, para ela era motivo de repúdio, de vergonha, ela se referia como sua falha. O uso das

roupas largas torna-se uma armadura, escondendo as curvas presentes em seu corpo, criando novos contornos, mais quadrados e consideradas mais masculinos.

Realizei também uma catalogação de objetos do vestuário apropriados nas expressões de masculinidade de mulheres pela repetição de substantivos e adjetivos ditos em discurso como bons ou favoráveis e outros ditos como ruins a respeito da indumentária, essas palavras foram listadas em três categorias, sendo elas: Conforto/Desconforto, Peças de vestuário e Elementos estéticos. Dando origem a tabela abaixo:

Conforto	Grande, folgado, comportado, escondido, cumprido e fechado.
Desconforto	Pequeno, justo, apertado, skinny, curto, curvas, acochado e colado.
Vestuário positivo	Calças, blusas, tênis, bermudas, camisetas, paletós e cuecas.
Vestuário negativo	Vestidos e saias.
Elementos estéticos positivos	Jeans, estampado, boyfriend, florido, xadrez, social, despojado, formal, colorido, divertido, desenho, surf, skate, rock, esporte, rasgado, botão, gola, manga, e as cores citadas foram: azul, verde, preto, cinza, roxo, marrom e branco.
Elementos estéticos negativos	Brilho, decote, lycra, alcinha, pescador e a única cor citada como negativa foi o rosa.

Tabela 1: Catalogação de objetos de vestuário - LIMA (2017)

Na época, essa catalogação foi utilizada para estudar as linhas de consumo existentes para o mercado da moda dentro da estética *butch*. Embora esses artefatos e elementos estéticos positivos e negativos sozinhos não nos digam muita coisa, é em suas combinações que temos expostas as preferências e rejeições que nos permitem entender o peso do vestuário nas regulações de gênero e sexualidade, assim como os códigos que geram processos de identificações coletivas e sensação de pertencimento a grupos de mulheres lésbicas.

Esses dados empíricos que resgato, na época tinham como foco a observação da materialidade e de suas subjetividades, agora, abrem espaço para um novo direcionamento de olhar, orientados por uma mudança teórica, mergulhando nas discussões do que se denomina antropologia de gênero e nos estudos *queer*. Se na primeira vez que acessei o campo, para pesquisar sobre lesbianidades e suas manifestações do sensível, a pesquisa partia das representações simbólicas, nessa dissertação teremos uma releitura das entrevistas,

partindo dos agenciamentos das mulheres para a performance da masculinidade através do vestuário. O vestuário não será mais observado pelo seu valor simbólico, mas por integrar práticas que desestabilizam os discursos de normalidade de gênero e sexualidade, e que podem ser pensadas como uma forma de rejeição à objetificação do corpo da mulher para o olhar masculino.

As masculinidades de mulheres, despertam a possibilidade de uma descentralização dos poderes tidos como masculinos e da sociedade patriarcal que reivindica a normalização de todas as existências. Como nos mostra Preciado (2014,p.214), “A *butch* produz uma feminilidade alternativa. Sua identidade surge exatamente do desvio de um processo de repetição”. São masculinidades impensáveis ou feminilidades inconcebíveis que acabam por materializar-se, produzindo corpos que fogem das manipulações da ideia de uma natureza preestabelecida para nós mulheres. Wittig (1992), em “Ninguém Nasce Mulher”, reivindica que a lésbica não é uma mulher, no sentido de não se colocar no lugar de acesso/desejo masculino e não reproduzir valores de normativos e patriarcais. A autora explana que rejeitar converter-se em heterossexual ou se manter nesse papel significa, mesmo que de forma inconscientemente, negar-se a tornar-se uma mulher, ou um homem. Para Wittig (1992), as lesbienneidades implicariam não apenas na rejeição do papel de “mulher”, mas na rejeição do poder econômico, ideológico e político dos homens.

Além desse ponto, as plataformas digitais sempre eram mencionadas durante as conversas. Tendo em mente a incorporação das mídias digitais no cotidiano é impossível desvincular o contexto social contemporâneo dessas plataformas, principalmente no contexto pandêmico em que essa pesquisa se desenvolve devido ao COVID-19. Se pensarmos que os processos sociais são inerentes às inovações tecnológicas, desfazemos a noção de distanciamento entre tecnologia e sociedade e entre essas e a natureza, tornando essas interações arranjos técnico-sociais flexíveis compostos por atores humanos e não humanos que acompanham e formam importantes processos históricos.

2.2 ETNOGRAFIA E LESBIANEIDADES NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Embora ainda se fale pouco sobre as lesbianidades, principalmente no que tange as pesquisas nacionais, é preciso levar em conta todo um trajeto que vem sendo construído dentro das discussões denominadas antropologia de gênero para pensar as sociabilidades e subjetividades lésbicas. Desta forma precisamos observar o processo de multiplicação dos sujeitos, que vem ocorrendo desde os anos 2000, quando começamos a experienciar uma crescente nos movimentos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e outros entendimentos relacionados aos gêneros e sexualidades no Brasil. Principalmente no que tange às questões de visibilidade, direitos humanos e saúde. Essa crescente dos movimentos não aconteceu isoladamente, mas se constituíram em paralelo com o contexto sócio-histórico, nacional e internacional, a qual se insere, como mostra Facchini (2009), quando situa o impacto para o movimento LGBTQIA+ decorrente das relações do Estado com o mercado. Segundo Facchini (2009), houve a valorização das relações internacionais como fontes de suporte financeiro para organizações ativistas ligadas à promoção dos direitos humanos, LGBTQIA+ e outros sujeitos políticos.

De acordo com Facchini (2009), a ampliação dessa visibilidade social, tem se dado, nos últimos anos, principalmente pelo debate público em torno de candidaturas e projetos de lei, assim como pela adoção de estratégias de grande repercussão nacional como é o caso das Paradas de Orgulho LGBTQIA+ e pelo recente incorporação do tema na grande mídia da TV, pelas redes sociais e ousado dizer que até mesmo pelos *streamings*⁴, representando pessoas e personagens LGBTQIA+ de forma mais "positiva"⁵ do que eram representados antes dos anos 2000.

Assim, ao mesmo tempo em que começávamos a ver essa multiplicidade de sujeitos, a visibilidade das relações entre mulheres se tornava maior e seus lugares e sociabilidades melhores vistos e percebidos pelas ciências sociais no Brasil. Mesmo que de forma mais lenta e muito mesmo explorada, principalmente quando

4 Tecnologia que transmite instantaneamente dados de áudio e vídeo sem a necessidade de esperar a conclusão de um download – já que a exibição de vídeo e áudio são possíveis durante a transferência dos dados.

5 A exemplo disso temos a premiação GLAAD Media Awards, que homenageia a mídia por representações justas, precisas e inclusivas de pessoas e questões LGBTQ. E Embora sua criação tenha sido em 1990, o GLAAD Media Awards cresceu na última década e se tornou a premiação LGBTQ anual mais visível do mundo.

comparados com o que vem sendo produzidos academicamente sobre a heterossexualidade e a homossexualidade masculina, as pesquisas sobre lesbienneidades vem se intensificando nos últimos anos. Esse foi um movimento que tive o prazer de acompanhar desde a primeira vez em que acessei esse campo na época da minha graduação em 2017, até a escrita dessa dissertação. Em apenas seis anos muitos trabalhos sobre lesbienneidades e relacionamentos homoeróticos femininos foram produzidos e os que haviam sido produzidos anteriormente, a meu ver, conseguiram alcançar muito mais pessoas, e não apenas seus pares acadêmicos.

Segundo Meinerz (2008) esse movimento de visibilidade acadêmica se deve ao esforço do movimento lésbico organizado que buscou durante anos uma maior ocupação desse espaço. Acredito que além disso, a tecnologia como parte fundamental da sociedade a qual vivemos, teve sua participação na difusão científica⁶, compartilhamento de dados e acesso ao que está sendo produzido para fazer com que essa grande malha de informações e conhecimentos pudesse se manter e crescer.

Com o crescimento da literatura sobre sociabilidades e subjetividades lésbicas no Brasil, e as facilidades que a tecnologia e a internet proporcionam, foi possível ter acesso às pesquisas como as de Camila Pinheiro Medeiros (2006), Nádia Meinerz (2008)(2011), Regina Facchini (2009)(2012), Andrea Lacombe (2010) (2012)(2013), Daniela Conegatti Batista (2019), Josyanne Gomes Alencar (2019), Fernanda de Carvalho Mello (2020) e Suzanne Freire Pereira (2021). Pesquisas que se conectam não apenas em suas áreas mais gerais e convergências, mas que constroem o trajeto do que vem sendo e será falado nos próximos anos sobre lesbienneidades no país, no campo das Ciências Sociais e, em especial, Antropologia.

Durante um bom tempo, os estudos sobre homossexualidade falaram sobre a formação de guetos gay. A expressão gueto que tem origem na Escola de Chicago e que descrevia redes de relacionamentos situadas em determinados espaços geográficos, habitadas por negros, judeus e grupos de outras nacionalidades ou etnias, começou a ser usada para falar da homossexualidade e suas redes de sociabilidade. Contudo, considerando alguns dos trabalhos citados anteriormente,

6 Bueno (1984) conceituou difusão científica como todo e qualquer processo usado para a comunicação da informação científica e tecnológica, em que ela pode ser orientada tanto para especialistas quanto para o público leigo.

como o de Meinerz (2008) e Lacombe (2013), mostram que embora a ideia de gueto transmita o sentido de "estar entre iguais", ela também aprisiona pessoas a determinados espaços, quando na verdade essas relações são bem mais fluidas e não delimitadas geograficamente ou a locais específicos de socialidade, podendo nem ser física, mas, acredito que também, permeando ambientes digitais. A exemplo disso, em pesquisa desenvolvida entre 2003 e 2004 com foco nas práticas cotidianas de mulheres das camadas médias urbanas em porto alegre, Meinerz (2008) constata uma necessidade de socialidade que caracterizou como "fora do gueto", e uma preferência por espaços voltados a um público aberto, alternativo e diversificado em oposição a espaços exclusivos para pessoas LGBTQUIA+.

A socialidade em espaços não direcionados para mulheres LGBTQUIA+ pode estar relacionada com a evidências encontradas por Heilborn (2002) e Muniz (1992), em suas pesquisas realizadas em contexto carioca, para a existência de um número pequeno de estabelecimentos voltados para o público homossexual feminino. Heilborn (2002) sugere que isso acontece pela compreensão de que casais de mulheres vivem menos a vida pública, e estão mais propensas a conjugalidade e ao ambiente doméstico. Já Muniz (1992) contextualiza esses números a cultura machista e fálica, onde o erótico gira em torno do masculino, de forma que as lesbianidades são ilegítimadas e invisibilizadas.

Contudo, a preferência por esses espaços caracterizados por Meinerz (2008) como "fora do gueto" também dialogam profundamente com outros marcadores como a classe social, instrução, o pertencimento étnico ou racial, e questões geracionais e etárias⁷. Em pesquisa realizada com público de estabelecimentos de divertimento noturno, direcionados para LGBTQUIA+, no Rio de Janeiro entre 2006 e 2008, Lacombe (2013) analisa os modos como a escolha dos ambientes noturnos de socialidade se interseccionavam com as variáveis de expressões de gênero e idade/geração, trazendo consigo lógicas e visões diversas sobre corporeidades, estética e vestuário, papéis sexuais e comportamentos.

A interseccionalidade, termo que historicamente nasceu das ciências jurídicas e que teve repercussão através de Crenshaw (2002), crítica feminista negra, é inaugurado em artigo publicado em 1989. O artigo se propunha a discutir sobre o lugar de interseccionalidade em que mulheres negras se encontram marginalizadas

⁷ A geração aqui será trazida com o mesmo sentido apresentado por Motta (2004:350), "designa um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, têm aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência".

na estrutura social. Crenshaw (2002, p.177) define a metodologia interseccional da seguinte maneira:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

Esse termo, de vital importância, acrescentou muito aos estudos do gênero, sexualidade e raça e se tornou um grande ponto em comum em todas as pesquisas citadas anteriormente sobre lesbianidades e sociabilidades lésbicas. De modo que pensar em descrever essas dinâmicas de socialidade a partir de apenas marcadores únicos seria falho, pois essas ações são muito mais complexas. Como aponta Facchini e Barbosa (2006), ao mostrar que até mesmo a experiência do acesso à saúde ginecológica de mulheres lésbicas, bi e pansexuais são influenciadas por outros marcadores. Deste modo, como observa Facchini e Barbosa (2006) intersecções como sexualidade, gênero, classe e geração atuam na produção do que são considerados os corpos desejados em determinados lugares de socialidade.

As intersecções evitam o reducionismo de pensar que todas as diferenças derivam de uma única instância determinante. Ao falar sobre os desdobramentos da metodologia interseccional e de seus marcadores mais importantes, Facchini (2009, p.17) coloca que “não se trata de campos distintos de experiência, isolados ou justapostos, mas que existem concretamente em e através de relações com cada um dos outros”.

Em sua pesquisa com mulheres, Facchini (2009) observou como os marcadores de classe e geração se relacionam ao gênero de modo a modificar a forma como mulheres lésbicas experienciavam a vida, suas trajetórias, práticas e desejos sexuais. Principalmente quando comparamos mulheres com mais de 30 anos de estratos populares e mulheres com a mesma idade de estratos médios e médios altos. Entre as mulheres mais jovens pertencentes a estratos médios e médios altos, existia a aplicação de estratégias de valorização e afirmação da

sexualidade. Como coloca a autora, ao olharmos para essas diferenças entre gerações de mulheres, é perceptível o impacto das mudanças dos últimos anos na sexualidade como lugar social sobre a vida das pessoas. Isso ocorreu com o acesso a informações e a onda "visibilidade positiva" iniciada tanto pelo movimento LGBTQUIA+ quando pelo mercado e a mídia.

Essa questão geracional e etária que também observei em minha coleta de dados e que será melhor elucidada nos capítulos adiante, também é trazida por Lacombe (2013), em referência a Pocahy (2008), para falar sobre o funcionamento da homonormatividade. Sendo esse entendimento, uma outra forma de exclusão e manutenção das regulações em torno do binarismo de gênero e da sexualidade, que é tida como normal e que acontece no cruzamento de diversos marcadores, inclusive o geracional. Nesse contexto, a vivência da sexualidade e a procura e conquistas amorosas por pessoas LGBTQUIA+, durante a velhice, é negada, vista com maus olhos ou como anormal. A faixa etária e as questões geracionais tornam-se extremamente relevantes dentro dos ambientes de socialidade LGBTQUIA+. Vide Lacombe (2013), que mostra como estar nesse comércio erótico a partir de determinada idade pode ser visto como sem bom senso ou mesmo como fracasso na carreira amorosa, onde o que é visto como ideal seria ter uma parceira estável. A velhice se torna um estigma que está ligada às vezes a valores e conceitos depreciativos como feiura, doença, desesperança e solidão.

Segundo Facchini (2009) até mesma a proliferação de categorias (*dyke*, *butch*, *sapa*, *feminina*, *perua*, *caminhoneira*, *bofinho*, *ladyinhas*) remete as intersecções com outros marcadores sociais, especialmente marcadores geracionais e etários, e que essas categorias muitas vezes vem acompanhadas de uma estética própria e de preferência por lugares de socialidade. A "comunidade" LGBTQUIA+ não pode mais ser visualizada ou imaginada como algo homogêneo, mas como um conjunto complexo e plural de sujeitos de direitos que integram esse grupo maior.

Outra temática recorrente nos recentes estudos sobre lesbienneidades vem sendo a exposição e anunciação da sexualidade, o silêncio e o silenciamento em contextos familiares. Oliveira e Barreto (2019) trazem à tona o assunto do silêncio como discurso e narrativa da sexualidade, principalmente no espaço da casa e familiar, onde existem acordos mais ou menos tácitos que correspondem a convenções culturais. Em sua pesquisa realizada com pessoas LGBTQUIA+ em Belo Horizonte entre 2017 e 2018 Oliveira e Barreto (2019) argumentam sobre a

experiência da “saída do armário” e manifestar-se ou a escolha de calar-se e não enunciar a sexualidade. Essa experiência é uma das primeiras vivências no que se refere à sexualidade de muitas pessoas LGBTQUIA+, mostrando a importância não apenas da fala, mas também do silêncio nos discursos da sexualidade.

Alencar (2019) que realizou sua pesquisa no estado do Rio Grande do Norte, durante os anos de 2017 e 2018, a fim de compreender o “jogo” de ocultar e revelar de acordo com a dinâmica que estão mulheres lésbicas estão envolvidas, também observa os silêncios como forma de manutenção das relações familiares e outras relações, como as de trabalho. Assim, esse silêncio sobre a sexualidade que marca as trajetórias de mulheres ao longo de suas juventudes quando quebrado, é político, pois produz efeitos transformadores sobre a visão de mundo que é partilhada. A autora pontua que o “armário” ou a não enunciação da sexualidade, não pode ser tido apenas como um período de aprisionamento ou tensão, mas que por vezes pode ser lido como um ambiente seguro. E mesmo que este possa cercear o que se entende por liberdade ele também produz mecanismos de agenciamento para essas mulheres lésbicas.

Em meio aos tantos silenciamentos aos quais passam mulheres lésbicas em suas interseccionalidades, duas frentes de comunicação vem se tornando úteis para que seus corpos e sexualidade sejam visibilizados. A primeira, pelos ambientes digitais e principalmente as redes sociais que possibilitam novas vivências da sexualidade, sem que esta seja exposta em seus ciclos de convívio mais próximos. Faço paralelo com o que Parreiras Silva (2008) coloca como um “coming out”⁸ restrito ao virtual, ao falar das vivências de sexualidade por homens LGBTQUIA+ na plataforma do Orkut, atestando a utilização da plataforma como local onde praticamente tudo pode ser dito, inclusive assuntos vetados fora dos ambientes digitais. Segundo Parreiras Silva (2008) esses espaços fornecem segurança, anonimato, proteção e o contato com pessoas em situação semelhante. Dessa mesma forma, as lesbienneidades também encontram esse lugar de proteção no ciberespaço, e nessas novas plataformas, que como mostrarei no decorrer desse

8 Existem dois conceitos do que seria o coming out, para Hanley-Hackenbruck (1988) é um processo que dá origem a acontecimentos como o reconhecimento da orientação sexual causado por modificações interpessoais complexas que irão se prolongar pela fase adulta da vida de uma pessoa. Já Gagnon e Simon (1968) tiram o coming out como sendo originado a partir das relações interpessoais e o definem como o momento em que ocorre o reconhecimento por parte do próprio indivíduo de sua orientação sexual, permitindo assim que ele explore sua sexualidade.

trabalho também funcionam como importantes ambientes de socialidade, até certo ponto, seguros para construir novas relações com trajetórias em comum e compartilhamento de fantasias, práticas, pensamentos e desejos.

A segunda forma de comunicação é o uso dos contornos corporais como uma linguagem performática. A reivindicação do corpo da mulher quanto espaço político que, de certa forma, vai contra a invisibilização/silenciamento, e contra a objetificação para o olhar masculino e normalização das existências em “identidades” naturais e/ou totalizantes. Lacombe (2013), ao retomar a pesquisa de Mignon Moore (2006) sobre a estética em comunidades lésbicas negras nos Estados Unidos, explica a utilização das denominações ‘apresentação de gênero’ ou ‘apresentação física de gênero’. Essas denominações são usadas para falar sobre como materialidades genéricas, ligadas ao vestuário e a estética, e também marcadores na linguagem corporal para a apresentação de si que se mesclam em contornos corporais onde se torna possível observar certas características da vida social e vivências da sexualidade.

Segundo Meinerz (2011), ao falar de mulheres que se identificam com o jeito (categoria êmica para relacionar os contornos corporais com a *preferência sexual* por mulheres), a evidência corporal torna desnecessária qualquer tipo de enunciação verbal, pois tudo que é necessário se tornar público sobre a sexualidade dessas mulheres, já estaria explícito corporalmente. Esse entendimento dialoga muito com o que venho pesquisando, a respeito de uma estética *butch*, dessas possibilidades de expressão de si engendradas pelo vestuário, desse trajeto antropológico que vai da aparência à forma e da forma as subjetividades em ciclos sinérgicos. Falar de estética e de seres estéticos, é valorizar as formas e simultaneamente apreciar as dinâmicas e práticas que delas surgem e as dão origem. É legitimar as questões geracionais e as conformidades de uma época. Falar sobre estética também é falar sobre silenciamentos, negociação e enunciações.

Escrever sobre mulheres lésbicas que performam masculinidade é realizar articulações entre gênero e sexualidade (assim como outros marcadores), que serão orientadas por todo esse trajeto até então percorrido por mulheres e pesquisadoras brasileiras, que versaram sobre a temática da homossexualidade feminina no campo das ciências sociais.

2.3 GÊNERO, MODA E REGULAÇÃO ESTÉTICA

Refletir sobre a moda, suas materialidades e as esferas que ela ocupou e ocupa na sociedade como tecnologias de manutenção dos papéis de gênero, não é uma missão fácil. Por outro lado, embora a apropriação da moda e do vestuário como objeto de estudo seja bastante recente, ela não se distancia de uma linha clássica da Antropologia que se volta para o estudo da cultura material como meio para compreender seus agenciamentos. O estudo das relações entre pessoas e objetos e entre pessoas e pessoas, mediada pelos objetos, é comum à disciplina. Assim, se considerarmos o que Daniel Miller (1987) propõe ao pensar nas materialidades dos objetos, podemos refletir sobre como eles são constitutivos dos sujeitos e ao mesmo tempo são constituídos por nós. Nesse cenário, as roupas e os adornos formam um todo com o corpo.

Da mesma forma, Weiner (1998, p.397), em um importante estudo sobre os Trobriandeses em Nova Guiné (“The Trobrianders of Papua New Guinea”), deu atenção às materialidades e tecidos do vestuário associados às mulheres para compreender melhor como o agenciamento desses itens do vestuário faziam parte da definição do lugar político e da distribuição de poder:

De uma sociedade para outra, esse poder pode ser dirigido para rumos particulares, alguns casos colocando a mulher em proeminência política, noutras situações suportando a hegemonia masculina. Mas a extensão da densidade simbólica no tecido e o envolvimento de mulheres na sua produção e controle são uma medida de como este poder com base no gênero é organizado.

Assim, como nos mostra Foog (2013) ao recapitular o processo de produção da moda entre 550 a.c. até os dias atuais, desde seu surgimento, a moda traz consigo um caráter estratificador em diversos sentidos, inclusive de gênero. A diferença do vestuário considerado para homens e para mulheres foi aumentando progressivamente, até chegar a essa complexa distinção de materialidades que compõe a moda ocidental resultante do processo criativo e industrial no século XIX. Para Laver (1989) esse afastamento entre o “ser mulher” e “ser homem” era

composto por uma moda tida como feminina, frívola e frágil, em oposição a uma moda tida como masculina, forte e austera. Desse modo, não se pode observar a moda apenas no seu sentido de fugacidade, mas é preciso encará-la como importante elemento na construção de corpos, nas mudanças sociais e culturais e na forma de consumo.

Ademais, a moda, ao longo da história, assumiu um papel preponderante de controle e coerção dos corpos: primeiro, durante o século XIX, intensificando as diferenças entre sujeitos tidos como mulheres e como homens, como explica Laver (1989) e, depois, a partir da segunda metade do século XX, dando uma falsa ideia de revisão dos limites ligados a binaridade de gênero. Digo falsa ideia, pois essa permissão a variedade e liberdade de performances e agenciamentos do vestuário, surge aqui como novos limites, ainda controlados pelas normas heterocentradas. Esse momento da história é colocado por Preciado (2014) como um período onde o que se compreende sobre os corpos é resultado de novos dispositivos de representação e produção da cultura. A inteligibilidade dos corpos no período farmacopornográfico é proveniente das dinâmicas do mercado que estariam se originando no declínio pós-guerra. Preciado (2014) ao falar do capitalismo farmacológico e pornográfico, apresenta um novo modelo econômico capitalista que começa a tomar forma e a transformar o sexo em objeto de gestão política a serviço do estado e do lucro.

O período posterior à Segunda Guerra Mundial nos permitiu repensar alguns limites ligados aos binarismos de gênero, mas também construiu novos mecanismos de controle dos corpos. Como aponta Preciado (2014), entre esses mecanismos, está a própria invenção do termo gênero⁹ e a produção e reprodução de imagens pornográficas. Dessa forma temos uma combinação estratégica de controle e coerção dos corpos através de duas linguagens, pela noção do sexo como natureza, definição que nos é dada cromossomicamente, e pela noção de gênero e seu juízo estético. Nesse novo capitalismo da era industrial e do pós-guerra, as imagens são parte essencial da padronização dos corpos e também do vestir-se. Assim como os filmes e revistas pornográficas nos mostram os limites entre o masculino e o

9 O termo como aponta carrega uma pré-história referente a psicologia clínica da década de 1950. O termo foi introduzido por John Money, segundo Preciado (2014) com finalidade de normalizar corpos de bebês intersexo, segundo padrões da matriz heterocentrada. A teoria que se apoia em uma hipótese construtivista, não suscitou nenhuma reação crítica na comunidade científica. Exceto pelos estudos feministas de Suzanne Kessler em 1978 e pelo recente movimento intersexual americano.

feminino, as revistas, outdoors, campanhas midiáticas e outros modelos de anúncios de moda também o fazem.

Mas afinal, se o corpo é a pele que habitamos, não seria o vestuário nossa segunda pele, onde a fantasia instituída do gênero é inscrita? Se levarmos em conta, como nos mostra Butler (1993), que corpos performam gênero e o fazem por meio da repetição, sem nunca serem idênticos a si mesmos, podemos entender que o papel da moda-vestuário nesse domínio discursivo seria uma das formas de assegurar essa repetição e reafirmar a manutenção da diferença sexual, papéis de gênero e do racismo, a partir de um padrão eurocentrado. A moda que surge desse contexto, embora nos permita pensar o deslocamento de cenários e repensar as linhas que definem o que é feminino e o que é masculino, não chegou a borrar as fronteiras do binarismo de gênero. Essa moda que vende inclusividade e liberdade de expressão por muitas das marcas que consumimos no nosso cotidiano brasileiro¹⁰, utiliza de compreensões sobre o espaço a-gênero e o bi-gênero para estabelecer limites viáveis que ainda envolve, o controle dos corpos e as normatividades.

Conforme Biroli e Miguel (2013), existe uma tensão entre a ideia de autonomia individual e as relações de poder produzidas pelas estruturas sociais, essas que geram barreiras quanto à efetivação da autonomia e uma realidade opressiva para determinados grupos. Dessa forma, nossas preferências estéticas merecem ser questionadas e pensadas muitas vezes como resultados de interações sociais complexas que tem por finalidade costurar em nós valores opressivos. Por isso, como nos ressaltam, Biroli e Miguel (2013), as teóricas feministas destacam a importância de refletir sobre os processos de produção das preferências, e não apenas tomá-las como dadas.

Nesse contexto, a manutenção da diferença sexual e as hierarquias de gênero oriundos das dinâmicas do mercado produzem preferências estéticas que repetem e reafirmam a dominação dos homens e as vulnerabilidades de mulheres em diferentes dinâmicas sociais. A definição de características estéticas femininas,

¹⁰ Uma expressão muito usada é Pink Money, que em sua tradução literal, significa “dinheiro rosa”. Contudo é uma expressão que se refere-se ao poder de compra dos membros da comunidade LGBTQIA+. De acordo com o Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX), em pesquisa realizada em 2020 em todo o território brasileiro, o consumo associado ao Pink Money movimentou R\$ 450 milhões de reais em 2020. A exemplo dessas movimentações do mercado, temos grandes marcas de *fast fashion* (moda rápida), como a marca C&A que em 2016 vinculou em TV aberta a campanha Tudo Lindo & Misturado, com representação do genderless na publicidade de moda.

que irão inclusive dar fundo a forma do vestuário e dos ornamentos, restringem possibilidades de existência e experiências a serem vividas, sendo essas sempre atreladas a esses atributos de feminilidade.

Ao pensar nesses atributos ligadas a construção da imagem do corpo de uma mulher e de em como eles tomam forma através das roupas e ornamentos, lembro que durante minha infância, sempre ia com minha mãe a lojas e saía delas com vestidos acinturados, blusas de babado, e por mais absurdo que pareça sandálias de salto infantis. Roupas que, de certa forma, limitam as brincadeiras de criança e que estão sempre acompanhadas de frases como: “senta direito menina, você tá de saia”. Outra memória que me ocorre, é o início da vivência da minha sexualidade, quando quis experimentar roupas que não eram consideradas tão femininas, ao ir às compras, minha mãe dizia “mas você não prefere essa daqui” e me mostrava roupas em tons de rosa ou com estampas floridas.

Relembrando, questiono se essas roupas (com suas formas apertadas, acinturadas, com tecidos em excesso em forma de babados/camadas e saltos altos) que carregam em suas materialidades o sentido de feminilidade, como cataloguei em minha pesquisa realizada em 2017, são mesmo a escolha de todas nós? Mas acredito que essas lembranças pessoais, assim como as falas das minhas interlocutoras, fazem associação ao que Biroli e Miguel (2013) explicam sobre a feminilidade associada à atuação das mulheres como reguladores estéticos e de outras preferências que reiteram uma posição de subordinação.

Como mostra Preciado (2014), nenhum de nós está livre dessas coerções, pois isso ocorre desde de nossa primeira fragmentação do corpo, o que Jutith Butler chama de invocação performativa, que é a atribuição do sexo. Esse papel performativo é também nossa primeira operação performativa, que modifica também as formas que nossos corpos assumem e as funções que nossos órgãos adotam. Ademais, as hierarquias sociais que conformam a nossa ideia de beleza é uma consequência direta das internalizações de padrões estéticos opressivos. Assim, penso como é necessário levar em consideração o local onde essas preferências são produzidas e toda a indústria da moda que, fomentada pelo capitalismo pós-industrial, limita as possibilidades da moda-vestuário e, assim, também limita as nossas possibilidades de escolha.

Somos ensinados desde cedo como as meninas devem se vestir, reforçando características de feminilidade, para não deixar dúvidas de que essa criança

desempenhará os papéis sociais e estéticos destinados ao seu gênero. Não há espaço para outras performatividades que coloquem em risco o caráter binário que compõe a sociedade. Não existem setores de vestuário ou provadores, roupas que se ajustem às suas preferências e corpos, muito menos representatividade estética midiática. Mas, para Biroli e Miguel (2013) o cuidado que devemos ter ao desenvolver esse tipo de abordagem, é considerar que a socialidade e a coerção sejam tão determinantes na vida dos indivíduos que comprometam a autonomia. Assim, ainda que as opressões se façam presentes, essas não deslegitimam as vivências dos sujeitos, nem os coloca em uma situação de falta de agência, mas dão possibilidades de diferentes agências, que não se concentrem apenas na subversão das normas, mas também em como essas são performadas, habitadas e vividas de diferentes maneiras. A agência deve ser entendida não como sinônimo de resistência às normas, mas como ação.

Nesse fluido território chamado moda acontece a vida cotidiana, as manifestações de discursos artísticos e científicos, rituais e manifestações do ethos urbano. Dessa forma, precisamos refletir sobre as regulações estéticas, como fizemos até agora, mas também pensar sobre os efeitos da imposição de modelos ideais de corpos, principalmente dos corpos femininos onde esse imperativo se torna mais evidente e por vezes cruel. ¹¹ Diante dessas regulações, se formam dois principais caminhos de ação, aquele onde aceitamos o que nos é imposto, transformando nossas formas, fabricando novos corpos, sacrificando nossa saúde para nos manter nesses padrões performáticos e outro onde se constroem as expressões de gênero dissidentes.

Na *figura 2*, em postagem realizada no perfil @sapataooficial, é possível perceber como um desses caminhos de agência. Quando se vai contra as dinâmicas do mercado, a repetição a manutenção da diferença sexual e papéis de gênero, existem consequências e violências sofridas. O vestuário quanto elemento material é parte essencial na gestão política de padronização dos corpos e observar relatos

11 Segundo o estudo What Women Want, realizado na América Latina, nos países: Argentina, Brasil, Chile, Colômbia e México em 2021, as marcas vêm desempenhando um importante papel na construção da autoestima. Em relação a mesma pesquisa realizada em 2019, o percentual de mulheres brasileiras que se sentem bem consigo mesmas, em questões como aparência, habilidades, condutas, autonomia, caiu 7 pontos, saindo de 28% para 21%. Já entre as mulheres de 30 a 44 anos foi bem mais acentuada. As que tinham alta autoestima passaram de 31% para 16%. Em cada um dos cinco países o estudo contou com 500 entrevistas com pessoas maiores de 18 anos, das classes AB, C+, C, C-, D+ e D.

de jovens mulheres lésbicas em postagens como essa, tornam a regulação do vestuário mais facilmente compreendida.



The image shows a screenshot of an Instagram post from the account @sapataoficial. The post features a black background with white text asking, "qual foi a situação mais constrangedora e horrível que você passou só por ser LGBTQ+?". Below the text are icons for likes, comments, and shares, along with a bookmark icon. The post has 1,299 likes and a caption that says "sapataoficial Usem: #sapataoficial mais". Below the main post are three comments from users: agatha.vsantos, julia_guedex, and gabimartins_29, each with their profile picture, text, and interaction options like 'Responder' and 'Enviar'.

Sapatao Oficial 🏳️‍🌈
@sapataoficial

qual foi a situação mais
constrangedora e horrível que você
passou só por ser LGBTQ+?

1.299 curtidas
sapataoficial Usem: #sapataoficial mais

agatha.vsantos Fui chamada na diretoria da escola e a coordenadora basicamente falou pra eu esconder minha sapatônica
117 sem 2 curtidas Responder Enviar

julia_guedex "É Tá começando a usar roupa de homem, se ficar machinho vai levar uns tapa pra aprender a virar Mulher"
117 sem 1 curtida Responder Enviar

k7netuno Fui no banheiro do shopping, e a faxineira disse q eu n podia estar ali "daquele jeito"
117 sem 1 curtida Responder Enviar

gabimartins_29 Onde vc vai com essa roupa de homem, eu tive uma filha ou um filho. VAI LOGO SE TROCAR!
117 sem 10 curtidas Responder Enviar

Figura 2: Print de postagem do perfil @sapataoficial

O enraizamento das regulações estéticas se constitui como uma educação do corpo temporal e culturalmente localizados. A exemplo disso, os meios de comunicação em massa se tornam importantes veículos na construção dos padrões estéticos e na exclusão social dos que vão de confronto a eles. Pois enquanto dispositivos de poder ligados diretamente a lógica capitalista e as fórmulas do mercado, aplicam práticas coercitivas que estão entrelaçadas às nossas formas de ver e sentir nossos corpos. Segundo Zozzoli (2005), mais de três quartos das capas de revistas direcionadas às mulheres possuem títulos que fazem referência a aparência física, mudanças corporais e padrões estéticos. Mas agora estamos na era das redes sociais, com gigantes fluxos de imagens e informações que, assim como as revistas catalogadas por Zozzoli (2005), talvez estejam reafirmando os mesmos padrões estéticos-corporais, só que em escala e velocidade muito maior.

Regulações, como a fantasia instituída do gênero, se inscrevem na estética e se estendem aos artefatos, exercendo controle através de setorizações de loja e vestuários que não permitem fluxos de consumo diferentes dos programados. Ou, caso as concepções de feminilidade e masculinidade sejam desobedecidas, estas pessoas são rapidamente colocadas em situações de constrangimento social e marginalização estética. Em imagens e comentários de postagens observadas durante essa pesquisa como a trazida acima, do perfil @sapatãooficial, foram citadas situações de violências físicas e psicológicas sofridas por mulheres lésbicas por simplesmente expressarem estilos que vão contra as regulações de gênero do vestir-se e do performar. Essas situações podem causar danos emocionais e diminuição da autoestima ou, por vezes, constrangimento, humilhação, isolamento e limitação do direito de frequentar espaços, assim como relatam @agatha.vsantos e @k7netuno na *Figura 2* em comentários sobre repreensão escolar e privação do uso de banheiro em ambiente comercial de shopping.

Devemos dar atenção ao vestuário como suporte para essas performances. Ele é materialidade sensível que pode tanto causar dor pela aceitação das regulações impostas, por não existirem opções de roupas e ornamentos que vistam de forma confortável física e psicologicamente essas mulheres, como podem ser artefatos que podem ser agenciados para gerar ações contraproducentes.

3 ETNOGRAFIA E PERFORMANCE NO *INSTAGRAM*

Para compreender melhor o espaço que as redes sociais digitais como a plataforma do *Instagram* ocupam na vida de jovens mulheres lésbicas *butch* é preciso levar em consideração as modificações que as novas tecnologias fizeram ao contexto social global e local. São modificações de inovação na forma de socializar e também de resistências na ocupação de novos lugares que possibilitam maior poder de fala e alcance, principalmente no contexto atual do Brasil com a pandemia do COVID-19.

A etnografia consiste em uma inserção em redes de mulheres lésbicas a partir de perambulações em páginas que têm como assunto principal as relações eróticas que circundam as lesbianidades na rede social *Instagram*, sendo elas: @lesbicalizandooficial, @anamoradatemnamoradaof, @nosso_mundo, @elasseamamof e @sapatas_da_galaxiaof. O trabalho de campo teve duração de 1 mês e meio, tendo início em 22 de julho e fim no dia 1 de setembro de 2021, com tempo diário de 1 hora de observação de captação de informações. As formas de registro foram feitas por *print screen* (capturas de tela) e notas de campo.

Além disso, é importante deixar em evidência que Indicadores de classe social, raça e idade das seguidoras, não têm como ser quantificados já que os perfis possuem entre trinta e noventa e seis mil seguidores e os *Insights da Meta*, como visão geral dos seguidores dos perfis, só são disponíveis para gerenciadores de contas empresariais ou de criadores de conteúdo. Sendo impossível enquanto seguidor ter acesso a esses dados. Assim, a observação quanto os indicadores, dá-se apenas através da imagem que estão sendo compartilhadas nas páginas e por meio dos perfis de usuários que possuem interação ativa, comentando diretamente nas postagens dos perfis. Entre esses, é possível rastrear apenas um marcador, referente a faixa etária

Segundo o *Instagram Trackalytics* (2019), por ser uma plataforma recente e de extrema exposição, existe um distanciamento de mulheres a partir dos 34 anos do *Instagram*, além disso, a partir dos 30 anos, o tempo que as mulheres passam conectadas às redes sociais diminui drasticamente. Acredito que por serem perfis que abordem temas relacionados à sexualidade e que falam muito sobre questões como aceitação familiar, busca de parceiros eróticos e cultura pop LGBTQUIA+,

esse seja também um fator decisivo a pouca presença de mulheres acima dos 35 anos de idade nas comunidades.

Ao falar sobre marcadores geracionais, Lacombe (2013, p11.) salienta que: “A idade cronológica também pode ser um marcador estigmático de invisibilidade que coloca as mulheres mais velhas nas margens do mainstream lésbico que tem, entre seus ideais, a juventude”. De fato, a faixa etária e as questões geracionais tornam-se extremamente relevantes dentro dos ambientes de socialidade LGBTQUIA+ e principalmente no ambiente das redes digitais. Lacombe (2013) fundamenta sua análise na pesquisa de Miriam Lins (1998) para quem a velhice como estigma está ligada às vezes a valores e conceitos depreciativos de feiura, doença, desespero e solidão. Essa é uma boa hipótese para refletir sobre a ausência nesses perfis de imagens de mulheres lésbicas mais velhas, nem mesmo mulheres que transparecem ter mais que seus quarenta anos de idade.

Neste capítulo subdividido em quatro partes, pretendo realizar uma breve jornada pelos caminhos da etnografia virtual, assim como explicar quais os métodos utilizados para a construção dessa pesquisa, desde a entrada no campo e reconhecimento dos perfis de comunidades lésbicas, até os principais conteúdos compartilhados, a exposição da imagem dessas jovens mulheres e de suas estéticas *butch* e as interações coletivas que dão origem ao sentido de comunidade e pertencimento.

3.1 FAZENDO COMUNIDADE COM O CIBERESPAÇO

Estamos presenciando uma revolução tecnológica sem precedentes na história das relações humanas, as tecnologias estão modificando o contexto social por maneiras de viver que façam uso do ciberespaço e que se materializam em forma de redes. Segundo Rifiotis (2012), desde o final dos anos 1980 e principalmente na última década, diversos trabalhos vêm se desenvolvendo e levando questionamentos sobre a relação sujeito-objeto, natureza-cultura e sociedade-técnica. Mas, segundo Escobar (2016), esses questionamentos ainda não

são suficientemente debatidos e teorizados, mesmo que a tecno-ciência¹² ocupe um lugar de centralidade na vida moderna.

Entender o que está acontecendo pela apropriação das novas tecnologias é um dos principais pontos para qual a antropologia se destina quando falamos da tecno-ciência. Segundo Escobar (2016) é necessário observar que tipo inovações e resistências estão surgindo dessas apropriações, inclusive quando falamos de culturas minoritárias.

Em Alagoas, exemplos para observar as várias experiências de corporalidades que estão emergindo com a tecnologia e principalmente com a internet são apresentados por Araújo (2020) e Freitas (2019), Lima (2021) e Allebrandt e Freitas (2020). São pesquisas que exploram a agência das redes sociais como *Facebook*, *Instagram* e *Youtube*, dialogando sobre temas diversos como a ausência involuntária de filhos, transição capilar e autodefinição de mulheres negras. Para se falar das inovações da tecnologia em nosso cotidiano não precisamos necessariamente falar de tecnologias, parece estranho, mas o que acontece é que elas estão tão imbricadas em nossa existência que se torna impossível separá-las de acontecimentos de nossas vidas.

Hellen Araújo (2020) consegue falar das mídias sociais e de seu papel seja ele positivamente ou negativamente na discussão de questões negras tão fluidamente, de forma que assistir vídeos sobre transição capilar e cabelos crespos tiveram impacto em sua própria vida, sendo impossível falar do assunto sem debater sobre a relevância da internet e dos caminhos online a qual ela e suas interlocutoras percorreram. Keren Lima (2021), trás em sua dissertação os impactos do ativismo digital negro-feminista nos processos de autodefinição de mulheres negras no contexto brasileiro no qual as imagens e representações negativas da negritude ainda são usadas como armas para o racismo. Lima (2021) mergulha em conteúdos gerados por *youtubers* e que falam sobre a importância da estética e autoestima negra para entender as repercussões desse tipo de ativismos para suas interlocutoras e também para si, mostrando também como a tecnologia que pode atuar de forma a aprofundar, esconder ou intensificar discriminações. As três autoras

12 Para Heidegger (1962) a tecno-ciência ou estudos da ciência e da tecnologia são meios que funcionam para a criação de novas realidades, sustentadas por redes materiais e imateriais. Para o autor a tecnologia na modernidade modificou a forma como o mundo está presente para nós, já que agora temos a nossa disposição as conexões técnicas (links) que dão formação a um amplo processo de construção sociocultural, que por sua vez também dão lugar a biossocialidade.

conseguem se aprofundar, em níveis diferentes, na interseccionalidade gênero e raça nas dinâmicas em redes sociais e ao racismo algorítmico, aspecto que não consegui ingressar com a devida minúcia nessa pesquisa.

Camilla Freitas (2019) descreve sua jornada e interação com mulheres que experimentam a ausência involuntária de filhos nas redes sociais, e como essa busca por canais de comunicação no ciberespaço já havia sido feita por ela mesma antes do início de sua pesquisa e como isso a ajudou a refletir sobre os tabus que circundam a infertilidade tendo em vista as expectativas e padrões de gênero. Em continuação Allebrandt e Freitas (2020), analisam as interações de tentantes (mulheres com ausência involuntária de filhos) em ambiente digital que culmina em uma rede de solidariedade feminina com informações especializadas para que possam ter acesso a um conteúdo atualizado no campo da reprodução humana. Um ponto interessante que as autoras abordam e uma diferença com esse trabalho, é a atenção dada a lógica da “cultura” algorítmica. Além disso, as autoras transitam por diferentes plataformas, oferecendo perspectiva mais ampla do ciberespaço e da fluidez das movimentações que podem ser feitas.

É interessante comentar sobre esses recentes trabalhos pois, assim como coloca Escobar (2016), podemos observar a interação de questões locais e particulares que a tecnologia promove em relação ao cenário nacional e mundial. Nessa mesma direção, pretendo observar como as performances de masculinidade no ciberespaço dialogam com expressões de gênero associadas com a estética *butch* em outros contextos, para contemplar de forma bastante inovadora os efeitos das tecnologias na sexualidade de mulheres lésbicas. É necessário ver a proporção que esses dispositivos digitais tomaram no decorrer de um pequeno espaço de tempo, deixando de serem fixos e tornando-se extensões de nós mesmos. São as novas paisagens onde seres humanos com suas próteses e interfaces tecnológicas se movem nos ciberespaços.

Dentre as novas tecnologias, aquelas ligadas a comunicação eletrônica são as que mais produziram mudanças significativas em nossos sistemas, sejam eles linguísticos, alterando de forma significativa a rede de relações sociais, de trabalho, produção e economia, tornando-se parte central do capitalismo e até mesmo na produção dos corpos, do entendimento que temos de nós mesmos. Isso em grande parte se dá pelo discurso midiático, que age mediante relações de poder e tem a capacidade de disseminar informações que também relacionam o status de corpo a

qualidades como beleza, saúde e vitalidade. Os computadores, assim como os smartphones, em seus corpos de plástico cobertos por metal, também são produtores de subjetividades. Sob a pressão de nossos dedos agitados são capazes de projetar a construção de mundos privados e públicos, que segundo Sherry Turkle (1984), estão mudando as nossas noções de *self* de forma ainda pouco compreendida.

O pensamento crítico sobre essas questões foi fundamental para a aproximação da antropologia com a cibercultura. O Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX de Donna Haraway (2000), inspirado pela Teoria Ator Rede de Latour, nos permite perceber os objetos para além da sua aparência e limites. Esse trabalho que rompe as fronteiras entre corpo e os objetos guiou os rumos da pesquisa antropológica para uma pesquisa da “cibercultura”. Para Haraway e sua “antropologia do ciborgue” (2000), os limites entre organismo e máquina são constantemente redesenhados de acordo com fatores históricos complexos e a realidade humana e social vem sendo um produto tanto da atividade humana quanto das máquinas que surgem durante períodos da história.

Em minha trajetória pelos estudos do design, a tecnologia e a ciência aparecem como responsáveis por muitas mudanças em nossos cotidianos. Elas se integram a nossa realidade diária a partir de suas multiplicidades e inovações, principalmente quando observamos os três grandes processos históricos que ocorreram entre os séculos 19 e 20, aos quais Cardoso (2008), pesquisador da área do design, cita como industrialização, urbanização e o que podemos chamar de globalização. São três processos que deslocaram a ideia do “antropos” e integraram elementos díspares – pessoas, veículos, máquinas, moradias, lojas, fábricas, códigos e tratados, em relações dinâmicas. Segundo Haraway (2000), existem três domínios distintos que por fatores históricos complexos podem acabar se misturando, sendo eles, o orgânico, o técnico ou o técnico-econômico e o textual ou cultural.¹³ E deste modo, podemos perceber na cibercultura um campo extremamente fértil para a observação desses domínios, assim como suas

13 Para Haraway (2000) o orgânico seriam os corpos e organismos que a cada dia se misturam mais ao domínio técnico (máquinas e tecnologias), e essa intersecção está sempre mediada pelo domínio textual ou cultural, ou seja “discursos”, sejam eles da biologia, da tecnologia ou outros e por uma cultura em geral.

articulações poderosas, articulações que podem inclusive alterar e criar noções de identidade.

Gonzales e Baum (2013, v. 3, p. 148) ao desdobrarem a Teoria Ator-Rede de Latour, comentam que o fazer científico significa “relatar e reorganizar as articulações em um coletivo, redefinindo funções e recolocando as possibilidades de ação de humanos e não—humanos”. A crítica, que Latour (2012) traz em sua Teoria, é retirar o foco do humano e dos artefatos para o que está sendo produzido a partir da ação. Para o autor, mais importante do que reconhecer se o agente de determinada ação é humano ou não-humano é entender a forma como são geradas interações e seus efeitos. Pensar no social de forma mais ampla e principalmente em como esses “atores sociais”¹⁴ sejam eles humanos, artefatos ou tecnologias que estão em constantes associações, permite ao pesquisador expandir o campo. Ou seja, possibilita o alicerce necessário para que esse estudo aconteça sem que nenhum dos “atores” seja deixado de lado e que a ação originada por meio das interações entre humanos, computadores, smartphones, plataformas sociais e a internet possa ser percebida em sua plenitude. A agência não está presa apenas ao que é humano, mas é uma atuação conjunta.

Assim, prefiro ter a internet e as plataformas que me ajudam nessa pesquisa não apenas como mediadores, mas como atores que também estão presentes nas trocas e observações as quais realizo no ambiente virtual. O *Instagram* com 1.2 bilhões de pessoas no mundo e com 110 milhões de pessoas no Brasil habitando sua plataforma em 2021 forma um fenômeno social de uma geração, com novas esferas de relações sociais. As ferramentas e funções que formam a plataforma do *Instagram* e que se atualizam constantemente também são parte fundamental das relações que ali se constroem. Segundo Segata (2016, p. 108), “as redes não existem por si só – elas são inventadas e são inventivas.”

No Brasil, o Grupo de Pesquisa em Antropologia do Ciberespaço (GrupCiber) do PPGAS-UFSC, da Universidade Federal de Santa Catarina, e a Associação Brasileira de Pesquisa em Cibercultura (ABCiber) foram essenciais para iniciar esse debate da pesquisa nas redes. Segundo Rifiotis (2010), a proposta desses grupos era posicionar a etnografia nas práticas e experiências onde as pessoas e os artefatos são cruzados e co-produzidos com e pelas tecnologias digitais, buscar as

14 Para Latour (2008, p.73) “usar a palavra ator significa que nunca está claro quem ou o que está atuando, dado que um ator nunca está sozinho no cenário, nunca está sozinho em sua atuação”.

pessoas e as suas práticas cotidianas. O GrupCiber seguindo as demandas metodológicas do campo sempre teve a etnografia, a observação participante e a análise de discursos, narrativas e performances como estratégias para acompanhar as dinâmicas das novas tecnologias no Brasil.

No começo dos anos 2000 os debates que estavam sendo formulados sobre a inserção dessas tecnologias construtoras e construídas do social no Brasil, eram chamadas de “comunicação mediada por computador”, destacando uma noção de mediação técnica. Apenas em 2008 esses trabalhos em articulação com a teoria Ator-rede foram mudando para o estudo da cibercultura. Hoje nós pesquisadores brasileiros em grande maioria temos acesso a computadores, internet e as plataformas de redes sociais, trazendo mais um desafio teórico-metodológico, já que agora ocupamos uma dupla condição, sendo nativos e pesquisadores.



Figura 3: Print de postagem do perfil de pesquisadora @beatriz.pesquisa

Acho que de fato posso ser nomeada uma nativa digital¹⁵ já que tive a oportunidade de usar um computador pela primeira vez quando tinha sete anos de idade. Essa possibilidade resulta da condição financeira da minha família ser considerada razoavelmente boa, visto que no Brasil dos anos 2000, a posse de um computador e principalmente da internet ainda não era uma realidade tão acessível como se faz hoje.¹⁶ Ser nativo e pesquisador do ciberespaço é um desafio que pode atrapalhar em alguns pontos, como a possibilidade de uma exposição de sua própria vida pessoal e de familiares que estão ligados em suas redes de relações digitais, mas que na maioria das vezes torna-se benéfico as pesquisas, visto que a familiaridade com o funcionamento e entendimento de códigos digitais pode facilitar a etnografia a ser realizada e a precisão dos dados obtidos.

De certo, ao vivenciar esses desafios ao ser nativa e pesquisadora, pensei como seria necessário aderir a métodos onde pudesse proteger-me, até certo ponto, da exposição daquilo que não desejo mostrar e ainda sim corporificar-me quanto mulher branca, bissexual, nordestina e pesquisadora. Assim, optei por criar o perfil de pesquisadora @beatriz.pesquisa (*Figura 3*) que além de trazer informações minhas e sobre a pesquisa que venho realizando, para os perfis aos quais mantive contato, preserva a intimidade das pessoas que estão conectadas ao meu perfil privado e do meu perfil de trabalho, como meus familiares, clientes e amigos. Outro ponto, é que a criação desse perfil destinado apenas a trilhar os caminhos dessa pesquisa, consegue minimizar a influência algorítmica que tende a mostrar apenas aquilo que desejamos ver ou apenas aquilo que é destinado comercialmente a nós e aos nossos interesses. A exemplo disso, a própria plataforma desde 2016 anunciou que as postagens não seriam mais exibidos em ordem cronológica, mas por ordem relevância, conforme os critérios determinados pelo algoritmo através de coletas de dados de pesquisas previamente realizadas, curtidas e comentários.

Portanto, um novo perfil também possibilita a criação de um caminho de pesquisa com menos interferências para observação e análise, embora de toda forma essas ainda se façam presentes.

15 Termo cunhado por Prensky (2001) para descrever a geração de pessoas que nasceu em um mundo onde as tecnologias de informação e comunicação, como o computador, celular e internet já existiam.

16 Segundo dados do IBGE referente a 2019, 82,7% dos domicílios brasileiros têm acesso à internet. No Nordeste, por exemplo, houve evolução de 5,2 pontos percentuais nos domicílios conectados à internet, saindo de 69,1%, em 2018, para 74,3%, em 2019.

Em suma, as críticas à etnografia virtual foram essenciais para que a mesma desenvolvesse métodos para solucionar suas questões tecnicamente e eticamente mais problemáticas. Com efeito, mesmo que dados publicados em mídias sociais em sua maioria sejam públicos e produzidos sem levar em conta o estímulo do pesquisador, isso não anula a necessidade de consentimento, ainda mais quando se trata de assuntos sensíveis.

Mas como pesquisar nesse campo, que embora tão presente em nossas vidas ainda é tão novo cronologicamente? Como devemos entrar e caminhar nesses ambientes digitais para garantir a cientificidade necessária da pesquisa etnográfica? Segundo Leitão e Gomes (2017) sugerem três abordagens etnográficas básicas, que dialogam com as experiências de etnografar o espaço urbano: perambulações, acompanhamentos e imersões, sendo a última mais direcionada a plataformas de mundos virtuais¹⁷. Essas abordagens levam em conta o tipo de presença que o pesquisador ocupa no campo, quais as estratégias adota para a observação do ambiente pensando na lógica a qual a plataforma escolhida se estrutura, suas ferramentas, modo de funcionamento, uso e engajamentos.

Ambientes digitais possuem ritmos diferentes, fluxos de informações com intensidades próprias. A plataforma do *Instagram*, por exemplo, possui como característica uma rápida propagação de informações, tendo centralidade nas imagens e vídeos curtos. A própria plataforma considera o tempo de visualização padrão de um *post* como 3 segundos, permitindo a esse espaço lotado de figuras ser comparado a grandes metrópoles urbanas, as quais não temos muito tempo disponível para parar em algum ponto por longos períodos, apenas seguimos perambulando suas ruas em meio a multidão e acompanhando seus movimentos efêmeros. Essa temporalidade instantânea e fugaz das informações, acontece também pela grande quantidade de passagem que a plataforma oferece, ou seja, a variedade de opções para que um conteúdo seja publicado, seja em publicações “permanentes” como aquelas que são armazenadas na grade de visualização, como fotos, *igtvs* e *reels*, quanto publicações que duram apenas 24 horas, nos chamados *stories*. O pesquisador que perambula pelas plataformas digitais reconstrói seus

17 Segundo Leitão e Gomes (2017, p.57) os mundos virtuais são plataformas que normalmente adotam um navegador próprio, um viewer, um programa que dá acesso “ao mundo”. Esse tipo de plataforma também possui como característica ser ambientes imersivos que causam descontinuidade da conexão off-line e on-line, sendo geralmente *games* de experiências bastante sensoriais.

caminhos para que o leitor também possa caminhar pelos mesmos lugares, comentando seus circuitos de imagens, mostrando *printscreens* de tela, fazendo uso em seu texto de QRcodes e pistas como links e *hashtags*.

Já o acompanhamento é um método de pesquisa para ambientes digitais nos quais os perfis têm papel central em seu funcionamento. Nesse tipo de plataforma existe uma convergência identitária entre as redes de amizades off-line e on-line das pessoas que a habitam, normalmente estabelecidas em torno de interesses em comum. Embora outras plataformas como o *Facebook* possam exemplificar melhor a estrutura desse tipo de ambiente digital, acredito que o *Instagram* também obedeça essa lógica, já que o mesmo também mantém foco nos perfis de seus habitantes e visitante, e isso se dá de tal forma, que hoje temos o fenômeno dos perfis influenciadores, pessoas com milhares de seguidores que fazem uso da plataforma para comunicar interesses de consumo variados. Penso que algumas plataformas podem mesclar esses universos, ter ambientes mais turbulentos e públicos onde o pesquisador precise perambular e ambientes mais privados onde um acompanhamento mais aproximado se faz necessário.

O *Instagram* vem se tornando cada vez mais um espaço para socialidade, ativismo e expressão da “comunidade” LGBTQIA+. Embora essa plataforma esteja muito relacionada a um tipo de consumo mais massivo, podemos encontrar perfis que funcionam como comunidades gerenciadas e que compartilham conteúdos sobre temas diversos. Hoje não é estranho falar da dimensão online da sexualidade, vários aplicativos e sites de relacionamento oferecem a possibilidade de interações com enfoque no interesse erótico. Coexistem com estas inúmeras possibilidades de expressão de si, interações e relações como amizade, estética, política. Por isso outros tipos de plataformas digitais que não são destinadas apenas ao interesse erótico, como é o caso do *Instagram* também estão presentes quando falamos de expressões da sexualidade em ciberespaço.

Assim como outras corporalidades LGBTQIA+, mulheres *butch* se fazem presente no e com o *Instagram* por meio de perfis privados e também nos perfis de comunidades. Estes últimos permitem interações coletivas e de troca de informações não apenas textuais, mas principalmente visuais, as quais me aprofundarei melhor nos próximos subcapítulos. Basta pesquisar em sua barra de pesquisa pelas *hashtags* lésbica, *butch*, bofinho ou *tomboy* e você navegará por um

mundo de perfis que tem foco em assuntos relacionados às lesbianidades e os relacionamentos homoeróticos entre mulheres.

O mais interessante ao observar a estética *butch* no ciberespaço é notar que, assim como as roupas performam a visualidade, as imagens de suas composições de vestuário ou *looks* e suas poses geram novas interações que seriam impossíveis sem essa plataforma. Ocupar esses espaços online tornou-se parte fundamental da vida de jovens mulheres lésbicas *butch* para expressar suas masculinidades, compartilhar conhecimentos, dividir experiências, pedir conselhos e criar vínculos de amizade que mesmo que não saiam no ambiente digital, tornam-se fontes de apoio em situações cotidianas. Assim como nós mudamos e nos tornamos sujeitos ciborgues, nossas sexualidades e performances de gênero também tomam novas formas e novas possibilidades a partir da conexão com novos atores, sejam eles humanos ou não-humanos.

Indubitavelmente, é complexo analisar imagens tendo como pressuposto que estas não estão acabadas, mas como Batista e Souza (2019) colocam, olhando para suas possibilidades para que delas possam emergir os discursos que estão se formando e modificando continuamente. A partir dessas imagens emergirão pistas das lesbianidades, masculinidades e feminilidades constituídas nos corpos e nas materialidades que eles carregam diante dessa relação entre gênero e sexualidade.

3.2 PANDEMIA COMO ACONTECIMENTO – ENCONTRANDO A MÃO QUE EU QUERO SEGURAR.

Essa pesquisa foi realizada no Brasil pandêmico do vírus SARS-CoV-2, causador da COVID-19 e do isolamento social que teve início no ano de 2020. Seria impossível falar sobre o *Instagram* e não percebê-lo quanto espaço de socialidade política frente ao agravamento das desigualdades sociais e potencialização da violência contra a mulher (FERREIRA, 2020), nos anos que se deram o ápice da pandemia.

Sem dúvidas, embora a pandemia tenham afetado todos os Brasileiros e os bilhões de pessoas pelo mundo, as diferentes questões que dela se desdobraram, foram vivenciadas de maneira particular. Como explica Pereira (2021), pesquisadora

que também realizou seu trabalho de campo em período pandêmico, pessoas em níveis mais graves de vulnerabilidade econômica e social, por vezes não tiveram o direito de ficar em isolamento, tiveram de comportar uma família inteira em poucos cômodos e se expor a doença em transportes públicos lotados. Como reflete Segata (2020, p.303), “o que temos vivido com a Covid-19 é apenas mais um sintoma. A verdadeira doença ainda se chama capitalismo”.

As questões de gênero, sexualidade e de raça também sofreram influência direta da pandemia e das consequências políticas do governo Bolsonaro que ameaça direitos conquistados e a nossa democracia. Marcadores sociais não se apresentam de forma isolada. Há uma sinergia entre eles que potencializa as situações sociais e de saúde devido aos processos de vulnerabilização estrutural. Segundo Sampaio e Meneghetti (2020) a pandemia em nosso país deixou os vulneráveis ainda mais vulneráveis, escancarando o racismo e os preconceitos existentes no Brasil. Também tivemos aumento nos números de casos de violência doméstica que segundo pesquisa do Instituto Datafolha encomendada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) em 2021, uma em cada quatro mulheres acima de 16 anos afirma ter sofrido algum tipo de violência no ano de 2020 no Brasil, piorando essas estatísticas em famílias que possuem dificuldade de relacionamento.

O aumento da violência e desemprego da população LGBTQUIA+ também foram consequências diretas da pandemia e da falta de políticas públicas específicas de combate. Sendo esse, inclusive motivo de alerta da Organização das Nações Unidas (ONU) ainda nos primeiros meses da crise sanitária. A exemplo disso, Pereira (2021, p.98), explana em sua pesquisa sobre a realidade de muitas mulheres lésbicas durante a pandemia em associação a experiências conflituosas ligadas a lesbofobia em seus ambientes domésticos e a precarização de seus trabalhos.

Há, historicamente, uma tendência massiva de pessoas LGBTQUIA+, em especial, de camadas populares, se inserirem em empregos de prestação de serviços terceirizados, como os exemplos mais categóricos das operadoras de telemarketing, ou até mesmo, na prestação de serviços em bares, restaurante e outras atividades noturnas. Tais questões, ainda que em processo de reelaboração, circunscrevem parte de um cenário sem expectativas palpáveis de mudanças.

O através do reconhecimento desses meios de desigualdades que a máquina pública deveria atuar enquanto estratégia direcionada, com foco no enfrentamento de questões sociais complexas que se intensificaram nos anos do ápice de pandemia, tendo como compromisso a minimização dos impactos dessas dessemelhanças estruturais. Contudo, com o desgoverno Bolsonaro, as consequências da COVID-19 potencializam as desigualdades, e aprofundaram contextos e situações de violência para pessoas que não se encontram em locais de poder dentro da estrutura social.

Não à toa, visto as vulnerabilidades de mulheres, pessoas LGBTQUIA+, assim como pessoas negras e de baixa renda, para as jovens mulheres lésbicas e *butches*, a internet tornou-se de certa forma um refúgio seguro e também, em muitos casos, um condutor de socialidade fora do ambiente doméstico. O *Instagram* como coprodutor dessas interações, tem uma agência parceira para que essas mulheres sejam vistas e ouvidas durante a pandemia. Oferece um espaço como novas possibilidades de existência e resistência frente as regulações de gênero e violências agravadas entre 2020 e 2021.

Hoje entendemos a internet como fundamental para a inclusão social de uma pessoa, afinal segundo Petry (2016, p. 158) “estar desconectado ou, sobretudo, não ter a possibilidade de conexão à internet é como estar condenado ao *isolamento*, estar *excluído*”. A internet e as redes sociais mostraram ainda mais potenciais quanto formas contemporâneas de fazer “comunidade” nesse momento de readaptação das nossas vidas.

Paralelamente, é possível ver uma certa consciência geracional contemporânea, onde a participação da juventude no ativismo se afasta das formas clássicas, sendo marcada pelo senso emergencial, corpóreo e cotidiano. A preferência ativista por lideranças e decisões partilhadas e a fluidez de suas ações e concepções, tornam mais fácil a adesão às novas tecnologias. A sofisticação política da juventude LGBTQUIA+ se deve às oportunidades de participar em diferentes redes sociais ampliando a questão espacial para muito além do local onde vivem, diversificando seus pontos de vidas e sendo atuantes políticos de causas que podem nem terem vivenciado ou tido contato.

Acredito na necessidade de falarmos sobre as mudanças provenientes da pandemia do COVID-19, pois em outra realidade essa pesquisa não seria feita da mesma forma ou não tivesse acesso ao grande fluxo de informações relacionadas a

comunidade LGBTQUIA+ e as lesbienneidades que estavam sendo produzido. Nos perfis de comunidades onde realizei meu trabalho de campo pude notar como a pandemia afetou a forma de se relacionar no ambiente digital do *Instagram* para jovens mulheres lésbicas. Logo no começo da pandemia em março de 2020 pude observar um grande aumento nas curtidas e comentários nos perfis em relação ao ano de 2019 tendo também alguns dos perfis surgido no começo de 2020. Em junho de 2021 as curtidas e comentários reduziram, e já no fim de 2021 percebi uma queda no número de seguidores e outros perfis que pararam de ter atividades regulares, sendo respectivamente os períodos de maior movimentação o ápice do isolamento social e de menor movimentação o afrouxamento das medidas preventivas.

A construção desses corpos políticos com ambientes digitais, durante a pandemia do COVID-19, traz visibilidade e reflexões sociais proporcionadas pelo reconhecimento de uma nova forma de fazer “comunidade”. Explorar expressões de sexualidade em plataformas como o *Instagram* é contemplar as mudanças que estão acontecendo agora e que mudarão o que entenderemos sobre isso amanhã.

3.3 VISUALIDADE E PERFORMANCE NO *INSTAGRAM*

O *Instagram* é uma plataforma que tem uma história curta, sendo lançado pelo norte-americano Kevin Systrom e pelo brasileiro Mike Krieger em 2010. Desde sua origem uma de suas atuais funcionalidades já se fazia presente, sendo o recurso dos filtros, a ideia dos co-fundadores seria “disfarçar” a má qualidade das fotos, sendo a descrição do aplicativo “tire uma foto e depois escolha um filtro para transformar sua aparência em uma memória a ser guardada para sempre”. Em 2012, a plataforma foi comprada pelo *Facebook*¹⁸, tendo várias atualizações e diversas funcionalidades acrescentadas, parecendo mais com o modelo de aplicativo a qual conhecemos hoje.

18 O *Facebook* é uma rede social, fundada em 2004 por Mark Zuckerberg, que teve seu acesso liberado ao público a partir de 2006 e tornou-se desde então uma das maiores e mais populares redes de relacionamento. Atualmente é operado e de propriedade privada da Meta.

Segundo a Sensor Tower¹⁹ com dados atualizados, o *Instagram* tornou-se o segundo aplicativo com mais downloads no primeiro semestre de 2022, perdendo apenas para o TikTok²⁰. Agora a plataforma oferece uma grande variedade de experiências, com publicação de fotos, vídeos e legendas no feed, stories e seus inúmeros filtros, desenvolvidos muitas vezes pelos próprios usuários e o *reel* como atualização mais recente para competição comercial com a plataforma do TikTok, onde é possível postar fotos e vídeos com duração de até 60 segundos e anexar músicas a essas produções. A plataforma também foi implementada ao modelo de negócios do *Facebook*, transformando-se em um ambiente de negócios para empresas interessadas em alavancar suas marcas no setor digital. Além disso, segundo a própria plataforma em novembro de 2021, o aplicativo também tornou-se parte do projeto Meta para um espaço virtual, coletivo, integrado a várias plataformas e imersivo.

Para acessar a plataforma pela primeira vez é necessário fazer o download gratuito do aplicativo do *Instagram* em um *smartphone* versão iOS ou Android e cadastrar-se a partir de sua conta no *Facebook*, telefone ou através de um endereço de e-mail e senha. O nome de usuário que escolhi foi @beatriz.pesquisa e clicando no botão concluir cadastro o perfil já havia sido criado. Em momento nenhum há apresentação da alternativa para aceitar ou não os termos, política de privacidade e a política de *cookies*. Essas informações estão apenas disponíveis em letras pequenas no fim da tela. Chegando essas permissões concedidas no momento do cadastro (<https://help.instagram.com/581066165581870>) me deparo que o seguinte texto:

Não reivindicamos a propriedade do seu conteúdo, mas você nos concede uma licença para usá-lo. Nada muda com relação aos seus direitos sobre seu conteúdo. Não reivindicamos a propriedade do seu conteúdo que você publica no Serviço ou por meio dele. Além disso, você tem liberdade para

19 Empresa fornecedora de dados de Otimização da App Store (ASO) e líder do setor de métricas-chave para monitoramento do desempenho de mercado de aplicativos.

20 Antes conhecido como Douyin e Musical.ly é um aplicativo de mídia para criação e compartilhamento de vídeos curtos que vem se popularizando cada dia mais. A plataforma é de propriedade da companhia de tecnologia chinesa ByteDance e foi lançado primeiramente na China em 2016. A partir de 2018 já estava disponível para mais de 150 mercados e 75 idiomas, ultrapassando o *Facebook*, o *Youtube* e o *Instagram* como aplicativo mais baixado do mundo em Segundo a Sensor Tower em dados do primeiro semestre de 2022.

compartilhar seu conteúdo com qualquer outra pessoa, onde quiser. Contudo, requeremos que você nos conceda determinadas permissões legais (conhecidas como “licença”) para fornecermos o Serviço. Quando compartilha, publica ou carrega conteúdo protegido por direitos de propriedade intelectual (como fotos ou vídeos) em nosso Serviço ou em conexão com ele, você nos concede uma licença não exclusiva, gratuita, transferível, sublicenciável e válida mundialmente para hospedar, usar, distribuir, modificar, veicular, copiar, exibir ou executar publicamente, traduzir e criar trabalhos derivados de seu conteúdo (de modo consistente com suas configurações de privacidade e do aplicativo). Esta licença se encerrará quando seu conteúdo for excluído de nossos sistemas. Você pode excluir o conteúdo individualmente ou todo o conteúdo de uma vez excluindo sua conta. Para saber mais sobre como usamos as informações e sobre como controlar ou excluir seu conteúdo, acesse a Política de Dados e visite a Central de Ajuda do Instagram.

Dessa forma, como parte do “acordo” de cadastro, qualquer pessoa que cadastra-se no aplicativo concede uma licença de uso público de tudo o que é postado no ambiente da plataforma do *Instagram*. Outro tópico que me chamou bastante atenção é o de permissão para uso de nome do usuário e informações sobre relacionamentos e ações com contas, anúncios e conteúdos patrocinados.

Dessa forma, entendo que minha foto ou curtidas que realizei em alguma postagem patrocinada podem ser utilizadas para divulgação de produtos da Meta ou empresas pagantes, sem qualquer solicitação e remuneração. Em vista disso, é importante entender que o *Instagram* vem tornando-se espaço importante para o setor comercial no país, segundo estudo realizado pela Socialbakers já em 2022, cerca de 90% dos usuários cadastrados seguem contas de lojas ou marcas na plataforma. Por consequência, o ambiente que se constrói na plataforma possui uma relação muito estreita entre consumo e socialidade, já que ao mesmo tempo em que esta se constrói e é construída como lugar de compartilhamento de experiências a partir de imagens e vídeos, essas imagens de usuários se misturam com propagandas que aparecem frequentemente em nossos *feeds*, *stories* e *reels*.

Ferramentas de automação nas redes sociais digitais são extremamente utilizadas pelo Marketing digital. Através da Mineração de Dados²¹ é possível descobrir exatamente os vínculos de amizade e familiares dos usuários, locais que costuma frequentar, seus principais interesses e perfis que costuma acessar. Todas essas informações colecionadas e armazenadas em Big Data e reutilizados para

21 Segundo Han, Pei e Kamber (2011, p. 8) em Tradução livre por Albuquerque et Al (2009), “[...] A mineração de dados é o processo de descobrir padrões e conhecimentos interessantes a partir de grandes quantidades de dados”.

geração de novas informações e lucro de empresas. A personalização de conteúdo oferecido pelas plataformas tornou-se uma maneira muito mais estratégica de alcançar o público-alvo.

Por vezes, essas propagandas em formato de “postagem patrocinadas”, se intercalam com postagens rotineiras feitas por perfis de usuários de modo que passamos por elas de forma quase automática ou consumimos seus conteúdos sem achar que se trata de um anúncio comercial. Dando a impressão, que Albuquerque et Al (2009), chamam de sensação de aleatoriedade. Me pergunto se essa aleatoriedade respeita o artigo 36, do Código de Defesa do Consumidor, que preceitua que o consumidor tem de perceber, imediata e facilmente, que está sendo conduzido a consumir.

Segundo Facchini (2009) sobre o movimento LGBTQIA+ brasileiro, As relações de consumo também tem forte papel no contexto sócio-político-cultural a qual estamos vivenciando. O consumo também permeia a afirmação da identidade LGBTQUIA+ como positiva, já que acompanhamos uma nova postura desse público consumidor, que exige cada vez mais seus direitos de ocupação e igualdade de tratamento, assim como de consumo de bens materiais e serviços.

Mediante o exposto durante o trabalho de campo, pude identificar que as propagandas mostradas eram em sua grande maioria voltadas para o público jovem, sendo imagens e vídeos publicitárias relacionadas a matrículas em universidades, divulgação de outras redes sociais como o *Spotify* e o *Facebook*, jogos de realidade virtual online e roupas e acessórios de diferentes marcas, mas principalmente da varejista chinesa de *fast fashion* online Shein²². Também pude notar que muitas dessas propagandas mostravam atores, cantores e *digital influencers* que tinham proximidade com o público LGBTQIA+, como o @essemenino (*Figura 4 anexada a baixo*), humorista que se autodeclara um menino, gay e militante de 25 anos. O comediante cresceu nas plataformas digitais durante a pandemia graças ao vídeo ironizando e-mails enviados ao governo pela Pfizer ao presidente Bolsonaro.

22 Segundo matéria na revista Elle intitulada “Por trás do sucesso da Shein,” (2021), o grande diferencial da empresa varejista está no modo de rastrear as principais tendências mundiais e geracionais, embarcando em diversos estilos, cores, formas e desejos de imagens através do Google Trends e de plataformas como TikTok e Instagram. A empresa volta-se principalmente para o público da geração Z,



Frame 1

Frame 2

Figura 4: Print Frames de publicação sugerida pelo Instagram do perfil @hallsbrasil

Como aponta Preciado (2011) a sexopolítica é uma das formas dominantes da ação biopolítica no capitalismo contemporâneo, onde “as práticas sexuais e também os códigos de masculinidade e de feminilidade, as identidades sexuais normais e desviantes entra no cálculo do poder”. Ver personalidades do universo LGBTQUIA+ em propagandas, me faz pensar sobre a atuação das políticas do sexo até mesmo no controle da multiplicidade dos “anormais”, entretanto, Preciado (2011) também se expresso sobre a potência dos nossos corpos, para fazer desse um espaço de criação em um trabalho de “desterritorialização” da heterossexualidade. Assim, a “multidão *queer*” carregando consigo as marcas da história da normalização dos corpos, tem também a capacidade de intervir nos dispositivos de produção de subjetividade sexual, sobre isso Preciado (2011, p.16) ressalta:

A multidão queer não tem relação com um “terceiro sexo” ou com um “além dos gêneros”. Ela se faz na apropriação das disciplinas de saber/poder sobre os sexos, na rearticulação e no desvio das tecnologias sexopolíticas específicas de produção dos corpos “normais” e “desviantes”. Por oposição às políticas “feministas” ou “homossexuais”, a política da multidão queer não repousa sobre uma identidade natural (homem/mulher) nem sobre uma definição pelas práticas (heterossexual/homossexual), mas sobre uma multiplicidade de corpos que se levantam contra os regimes que os constroem como “normais” ou “anormais”: são os drag kings, as gouines garous, as mulheres de barba, os transbichas sem paus, os deficientesciborgues... O que está em jogo é como resistir ou como desviar das formas de subjetivação sexopolíticas.

Seria essa possibilidade de intervenção nos dispositivos biotecnológicos uma expressão do que Halberstam (2005) define como “*queer time*” ou queer “*way of life*”? A autora explica que o tempo-espaço *queer* está relacionado a formas de transgenerificar o corpo e outras performances dedicadas a capturar deliberadamente modos de ser e se relacionar com o espaço e tempo alternativas. Nas propagandas patrocinadas de grandes corporações que agora se dirigem também para possíveis consumidores LGBTQUIA+ jovens (fazendo uso da lógica algorítmica), vejo também uma oportunidade de ocupação do espaço público com novas narrativas de vida e formas de se relacionar. Meu argumento é de que mulheres lésbicas que se conectam com e através de plataformas digitais como o *Instagram* não são corpos passivos e sim operam uma dupla resistência, tanto à fixidez das estruturas cotidianas quanto à fluidez dos eventos efêmeros no ambiente digital.

Para chegar aos perfis de comunidade de mulheres lésbicas a partir do recurso da hashtag, #lesbicas, é preciso passar pelos perfis privados. Porém, uma vez que se começa a seguir um deles os outros perfis começam a aparecer como sugestão. Em síntese, as sugestões de perfis aparecem através de uma experiência algorítmica, realizada por uma espécie de curadoria informacional. Assim, a partir do momento que foi entendido que o meu perfil no *Instagram* se interessava por conteúdos relacionados a lesbianidades e “divulgação”, ele me ofereceu o que acreditava ser mais relevante, funcionando como uma bolha onde só posso ver aquilo que está nos meus interesses. A exemplo disso coloco abaixo algumas das sugestões de perfis a qual a plataforma me ofereceu ao acessar @lesbicalizando_ofc.

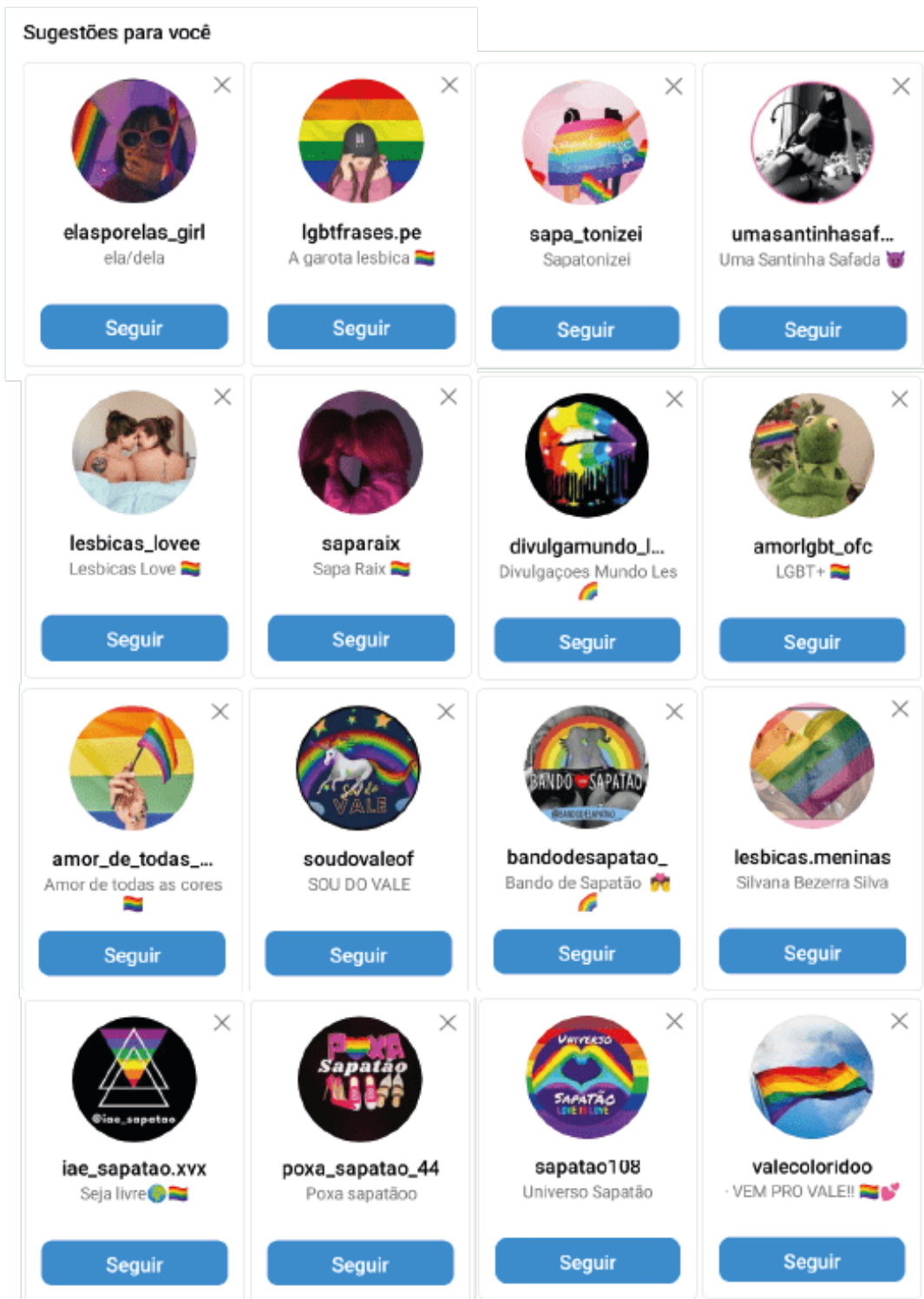


Figura 5: Prints de Perfis sugeridos pelo Instagram

No total me aproximei de nove perfis, sendo eles: @elitedelasparaelas, @nossomundo_colorido, @sapataooficial, @refugiolesbico, @sapatas_da_galaxiaofc, @lesbicalizando_ofc, @anamoradatemnamoradaof, @nosso_mundo_ e @elasseamamof. Após duas semanas de campo, observando a atividade de postagem, quantidade de seguidores e interações por parte das usuárias, selecionei cinco desses perfis para acompanhar mais de perto, foram eles: @sapatas_da_galaxiaofc (65.800 mil seguidores), @lesbicalizando_ofc (30.600 mil seguidores), @anamoradatemnamoradaof (78.200 mil seguidores), @nosso_mundo_ (88.500 mil seguidores) e @elasseamamof (80 mil seguidores).

Sobre os perfis em que a pesquisa não teve continuidade, os motivos foram diverso. No @nossomundo_colorido, foi notada uma baixa participação dos seguidores, e o compartilhamento de postagens passou a ser apenas de fotos de “celebridades”. O perfil @ @sapataooficial possuía conteúdo muito semelhante ao perfis @sapatas_da_galaxiaofc, tendo postagens inclusive repetidas e repostadas em ambos os perfis. Já os perfis @elitedelasparaelas e @refugiolesbico as postagens e quantidade de interações diminuíram progressivamente no decorrer da pesquisa.

Fiz contato com as pessoas responsáveis pelo gerenciamento de cada um dos perfis de comunidade selecionados, informando meu interesse na observação, análise e coleta de dados e imagens e não tive objeções em relação a isso. O fluxo de informação em uma pesquisa de campo em ambiente virtual é insano. Mesmo selecionando poucos perfis, acabamos por percorrer outros caminhos, outras estradas que o próprio funcionamento da plataforma nos leva, nos guiando através da grande oferta de informações.

Assim, acredito que a melhor maneira de lidar com o volume de imagens e dados, seja através de um diário de campo digital, onde prints são arquivados e notas de campo podem ser anexadas e editadas. No meu caso, optei por elaborar o diário de campo através do programa de edição e ilustração da Adobe, chamado Illustrator, onde tive a liberdade de realocar imagens de acordo com as percepções sentidas no decorrer da pesquisa. Durante a construção do meu diário de campo digital, elaborei duas etapas no processo de construção da pesquisa, que me ajudaram a organizar a grande quantidade de informações obtidas. Primeiro, uma fase de acúmulo de informações, salvando todos os *prints* observados diariamente e separando por perfil observado. Em apenas 45 dias de pesquisa, reuni inúmeras

fotos e relatos escritos sobre os mais diversos assuntos relacionados a pessoas LGBTQUIA+ e, especificamente, as mulheres lésbicas e suas expressões de masculinidade. Nesse período, observei em profundidade a materialização das expressões de lesbianidades através da estética, considerando tanto a sua valorização no contexto das interações afetivo-sexuais quanto dos vínculos cotidianos acionados através da amizade, do ativismo e da família que se sustenta no corpo *butch* e na utilização desses artefatos e em sua exposição no *Instagram*. A partir desse primeiro aprofundamento comecei a observar assuntos mais recorrentes e elementos estéticos mais presentes nesses perfis. Assim, a segunda fase de organização do volume de informações foi a classificação por categorias e tópicos relevantes, possibilitando que *prints* que abordassem assuntos semelhantes pudessem ser observados juntos, independente do perfil em que foram postados.

Como o tempo de pesquisa durante o mestrado acaba sendo curto e escolhas necessitam ser feitas, alguns tópicos, seus *prints* e conteúdos não chegaram a aparecer durante a escrita dessa dissertação, mas serão armazenados para trabalhos futuros. Sobre o armazenamento desses dados serão feitos de acordo com recomendação do CEP (Comitê de Ética em Pesquisa), durante o prazo de cinco anos de arquivo após o término da pesquisa, ou seja, até o ano de 2027. Até o fim do prazo de arquivamento, só os pesquisadores envolvidos na pesquisa terão acesso aos dados.

Mas o *Instagram* de fato é um espaço *gayfriendly*? Acredito que essa plataforma permite que novas lugares sejam ocupadas por diferentes grupos sociais, que suas vozes, graças ao advento da internet, possuam maior poder de alcance, mesmo com os empecilhos algorítmicos. Porém é importante considerar que essas expressões *butch* emergem no interior de um ambiente extremamente comercial. Então, dizer que determinada empresa é *gayfriendly* significa apenas dizer que esta se faz aberta para servir esse segmento de mercado, com isso, mais uma vez, nossos corpos são classificados, agora de forma algorítmica e em ambientes digitais.

Como nos relembra Flora Villas Carvalho (2022) em artigo online 23, um evento interessante que aponta para as lesbofobias algorítmicas, foi a campanha virtual intitulada #SEOlesbienne, que aconteceu em junho de 2019. Como efeito dessa campanha que tinha como alvo o algoritmo do Google, houve uma alteração

23 <https://www.labirinto.labjor.unicamp.br/lesbofobias-algoritmicas-e-a-campanha-seolesbienne/>

da priorização de resultados para buscas pelo termo “lésbica”, onde os resultados obtidos das primeiras páginas de pesquisa, eram quase sempre constituídos de conteúdos pornográficos. A rogativa, era que o algoritmo apresentasse conteúdos sobre as lesbianidades com maior diversidade de fontes, mais informativos e menos sexualizados.

Contudo, mesmo diante dos empecilhos algorítmicos e como aponta Amato, Gomes e De Avila Moreira (2011), mesmo que historicamente, lésbicas *butch* tenham sido apagadas socialmente, quase como se nunca tivessem existido, ou não deveriam existir, essas mulheres dotadas de corpos, desejos e munidas de tecnologias que são utilizadas para inviabilizá-las, agora se mostram, saem dos porões e dos “armários” que as colocaram, para terem suas imagens, discursos e vivências compartilhadas.

3.4 POR DENTRO DOS PERFIS DE COMUNIDADE

O *Instagram* não é uma plataforma que permite em sua estrutura a criação de comunidades ou páginas de compartilhamento mútuo, mas, mesmo assim, elas existem em forma de perfis. Sob o comando de uma ou mais administradoras, as comunidades vão se formando, em diálogos que acontecem pela ferramenta do *direct* e pelos comentários que são feitos nas publicações compartilhadas. As comunidades virtuais são ambientes vibrantes que surgem a partir da internet e, como é o caso dos perfis selecionados para essa pesquisa, muitas das relações que se originam não seguem para o ambiente offline. Os contatos que são mantidos nesses perfis, são contínuos porém diante da minha percepção, em sua maioria, eles não se aprofundam.

Quando acessei esses perfis de comunidades lésbicas e vi alguns de seus conteúdos postados, tive a curiosidade de acessar outros perfis pessoais que estavam disponíveis nas informações das legendas das imagens. Quase todos os perfis eram abertos ao público e mantinham uma coesão muito grande entre o que estava sendo exposto nas comunidades e o que estava sendo mostrado em seus perfis pessoais. Embora as comunidades virtuais deem a possibilidade das pessoas assumirem outras características daquelas apresentadas para seus amigos e

familiares que estão no ambiente offline e também em seus perfis pessoais, as lésbicas *butch* que foram observadas durante a pesquisa de campo, parecem optar por não o fazerem. Será que isso tem a ver com marcadores de gênero, raça, geracionais e de sexualidade? Será que tem a ver com as lutas políticas que estão sendo construídas dentro e fora dessas comunidades, a respeito da visibilidade dos corpos de mulheres lésbicas e de seus relacionamentos eróticos?

É possível perceber nos perfis de comunidade e nos perfis privados uma diferença nos núcleos de relações que ocupam esses lugares. O primeiro é destinado a pessoas que não fazem parte do cotidiano offline e o segundo, habitado por amigos próximos, familiares e colegas de trabalho e de escola ou universidade. Ainda assim, é importante destacar que as comunidades “digitais”, não são apenas virtuais, elas são tão “reais” quanto as comunidades que surgem em ambiente offline. Talvez ao acessar as redes sociais, estejamos explorando um outro mundo, mas esse é um outro mundo que está integrado ao nosso, de forma que parece impossível separar um do outro e saber onde um termina e outro começa. Com base nas observações, sustento que os perfis de comunidades ocupam um lugar privilegiado na vida privada dessas mulheres lésbicas. Isso pode ser evidenciado pela maneira como os debates que surgem dentro desses perfis se articulam com as experiências vividas, operando como conhecimentos adquiridos que as mulheres levarão consigo para os demais ambientes que elas habitam. Além disso, embora seja raro, relações que se originam dentro das comunidades podem se expandir para além das interações onde a tecnologia se faz presente.

Além disso, o próprio arranjo operado por esse tipo de perfil, numa plataforma que não foi desenvolvida para tal agenciamento é um dado interessante. Interpreto esse desvio a partir daquilo que Latour (2008) coloca como traduções e os chiados produzidos nos agenciamentos. Ir a fundo nas relações que se constroem nesses perfis é localizar como grupos tidos como minoritários estão habitando e sendo transpassados por esse novo espaço. Defendo que os perfis de comunidade e as articulações que neles se originam são inovações de agenciamento e, ao mesmo tempo resistência de ocupação. Assim, muito do sentido de comunidade que se constrói nesse perfil é originado pela oportunidade de perceber semelhanças nas trajetórias e nas experiências oportunizada pela co-presença na plataforma. Identificações e diferenciações surgem a partir das trocas encontradas em forma de postagens nesses grupos virtuais. Nesse sentido, a comunidade é o lugar de uma

atividade coletiva centrada na difusão e na troca de informações, conhecimentos e interesses. É preciso dar mais atenção ao que está sendo compartilhado para que possamos entender melhor esses locais de encontro, mas também a que fins eles se destinam. Direcionar nossos olhares para aquilo que está sendo compartilhado ajuda-nos a trilhar essas trajetórias.

3.4.1 "Um elefante na sala" - Acordos familiares

Ao entrar nessas perfis, sinto, como pessoa LGBTQUIA+, uma estranha sensação de segurança, perfis onde só se fazem presentes mulheres cis e transgênero lésbicas, bissexuais, um mundo nosso, como alguns dos perfis vistos tem em seus *users* e, talvez, mais pronto para tudo o que é considerado “diferente”. Salvo que, um dos objetivos específicos desse trabalho de campo, foi para observação a existência de um sentido de comunidade e pertencimento a partir das lesbienneidades, dentro dessas comunidades, precisamos ir a fundo no que está sendo partilhado (fotos, legendas e comentários) para entender se esse sentimento existe de fato e como ele se constrói no ambiente da plataforma.

Contudo, é preciso, repensar a ideia de que toda socialidade nesse meio, seja ela movida por questões política ou lazer deem origem a noções como “comunidade”, “gueto” ou “subcultura” LGBTQUIA+ ou lésbica, o que era comum nos estudos gays e lésbicos nos anos 1960 e 1970 (Facchini, 2012). O sentimento de pertencimento não se resume à presença de pessoas LGBTQUIA+ nem à percepção de integrar uma minoria, mas pela interação que se origina a partir da possibilidade de existência e acesso às experiências em comum. As postagens narram situações que muitas mulheres lésbicas já passaram por suas vidas e que, além de relatadas, podem ser visualizadas nesses grupos virtuais. Assim, essas comunidades que se formam como lugar de resistência à opressão sexual e também a opressão estética, trazem conteúdos sobre os estilos de vida, histórias e ativismos que permitem que as próprias lesbienneidades sejam coletivamente negociadas.

Em algumas postagens são reportadas injustiças familiares, em casos da mídia e até mesmo em memes que trazem um humor ácido falando sobre situações cotidianas de enfrentamento social por mulheres lésbicas. As postagens com frases,

mensagens ou memes sobre aceitação da sexualidade, em sua maioria possuem grande volume de comentários e curtidas. A trajetória da “saída do armário” marca a vida de muitas mulheres lésbicas, principalmente quando falamos de mulheres jovens como as que ocupam esses espaços, onde esse momento ainda não ocorreu, está prestes a ocorrer ou ainda é uma memória recente. Falar para a família é um dos assuntos mais comentados nos perfis, o que parece ser mais intenso e um assunto que tem forte poder de gerar reconhecimento. Comentários colocados em postagens dos perfis @lesbicalizando_ofc (*figura 6*) e @sapatas_das_galaxiasofc (*figura 7*), mostram a complexidade da temática, principalmente quando relacionado a aceitação materna, onde a sexualidade é mantida em sigilo ou invisibilizada quando desaprovada pelas mães.

lesbicalizando_ofc

Bi Sexy Ual
@bissexualof1

Eu dando todos os sinais que sou lgbt
Meus pais: Eu me recuso a ver o óbvio,
pq o óbvio não me agrada



935 curtidas

alicegabriele00 tentei, mas não aguentei o jeito q eu sabia q minha mãe me olharia e ela significa o mundo pra mim
53 sem 2 curtidas Responder Enviar

Ver 2 respostas

alinecardozobarbone 😞😞
55 sem 1 curtida Responder Enviar

biaah_silva05 Não, pq eles se recusam a acreditar 🙄🙄
55 sem 1 curtida Responder Enviar

Jidíaa01 tô passando por um enorme trauma psicológico tentando se assumir , ngm disse que seria fácil.
55 sem 4 curtidas Responder Enviar

xxluiza Nao minha mãe não aceita e se meu pai tivesse vivo ele tbm não aceitaria 😞😞
37 sem 2 curtidas Responder Enviar

frankistner_ Nunca um meme representou tão bem...
52 sem 1 curtida Responder Enviar

a_cantora_ofc @steh_0610
52 sem 1 curtida Responder Enviar

Ver 2 respostas

Figura 6: Print de postagem do perfil @lesbicalizando_ofc

Segunda Oliverira e Barreto (2019), o silêncio mútuo também é uma forma de relacionar-se com o outro, pois o silêncio não é um vácuo, mas é composto com conteúdos plurais e perceptíveis a análise, Não à toa podemos compará-lo ao provérbio "um elefante na sala" a qual exemplifica muitas vezes o assunto da sexualidade no espaço familiar, pois ele destoa e chama nossa atenção. Esses vários silêncios que compõem a vida cotidiana são expressões de acordos tácitos sobre situações sociais. Todavia esse é um movimento recorrente na vida de pessoas LGBTQUIA+, já que novos "armários" vão se construindo.

Diante disso, podemos encontrar dois tipos de conteúdos: o primeiro sobre o momento onde a sexualidade é mantida em segredo com frases como "tá tudo bem se você ainda não está pronto" ou negação da sexualidade e a invisibilidade dos relacionamentos para os pais. São postagens que falam sobre dormir na mesma cama, chamar de amor e ainda sim não ter sua sexualidade enxergada pela figura materna. E segundo, conteúdos que falam sobre a fase pós-enunciação, que normalmente narram a aceitação ou a rejeição familiar relacionada à questões religiosas. Um vídeo de uma cena da série Grey's Anatomy postado no @lesbicalizando_ofc, onde a personagem Callie, uma médica, conta para seu pai que é lésbica e ele utiliza frases bíblicas para falar que ela estaria "em pecado", gera grande engajamento, trazendo tanto as questões da rejeição familiar quanto da condenação cristã.

A relação entre família e religião é algo bastante presente, ela decorre da grande influência de instituições cristãs na vida dos brasileiros e no ambiente doméstico. Segundo pesquisa do Instituto Datafolha, realizada entre 5 e 6 de dezembro de 2019 e publicada em 2020, a população de Católicos no país é 50%, podendo esse número variar entre 48% e 52%, já aqueles que se consideram evangélicos são 31% (29% – 33%) da população. Contudo, quando olhamos para questões regionais esses números só aumentam, visto que, segundo o Censo de 2010 no país, o Nordeste era a região com maior concentração de católicos no Brasil com 73,21% de seus habitantes sendo adeptos da religião e suas crenças. Ora, se a maioria das instituições cristãs, como a Igreja Católica Romana, as igrejas Ortodoxas Orientais, as igrejas metodistas e algumas outras que se denominam protestantes, instituições pentecostais e igrejas restauracionistas, não admitem a homossexualidade, e colocam-na como sinônimo de imoralidade ou com um

discurso do antinatural, não seria espantoso vermos esses mesmos discursos tidos como tão tradicionais manifestarem-se em nossas casas.

Segundo Alencar (2019) em sua pesquisa sobre os acordos e colisões familiares vivenciados por mulheres que se autodenominam como lésbica, no estado do Rio Grande do Norte, muitas das tensões que se formam são derivadas da oposição entre o “tradicional” e o “moderno”. Nesses conflitos a modernidade está associada a segmentos favoráveis e de flexibilização da sexualidade. Assim, segundo a autora a aceitação familiar é recebida como dádiva, visto que a família até então tradicional, precisou passar por questões geracionais para ter uma relação “moderna” de recepção positiva da homossexualidade.

Eventualmente, a necessidade de ocultar a sexualidade, em determinados momentos, acaba sendo evidenciada quando não existe aceitação ou abrandamento de “valores tradicionais” pela família, como compartilhado em postagem do perfil @sapatas_da_galaxiaofc (*figura 7*). A aceitação, quanto ponte que sustenta a relação de mulheres lésbicas e suas famílias de origem, também está sujeita a acordos, como não falar sobre relacionamentos, não vestir-se ou portar-se de maneira que sua sexualidade seja pressuposta pela família e por outras pessoas (ALENCAR, 2019). O “elefanta na sala”, por vezes, aparece na fase pós-enunciação. A tensão é mantida através de transições bruscas (e por vezes não tão sigilosas) de momentos de revelação da sexualidade e de performances dissidentes nas redes sociais e fora do ambiente familiar e processos de ocultação quando a família se faz presente.

sapatas_da_galaxiaofc

Gabriel Miranda @biel_miran

Eu no twitter / eu na minha casa



10.140 curtidas
Ver todos os 119 comentários

dayrosa2079 Infelizmente muita gente acaba tendo q ser assim, pelo menos por um tempo 😞
74 sem 3 curtidas Responder Enviar

maiellyyy Nossa, pq tão me expondo??? Vou processar 🙄👉
74 sem Responder Enviar

allyneat_ Eu ia curtir aí lembrei que alguém da minha família pode ver 🙄👉
74 sem 3 curtidas Responder Enviar

maria_rita9713 Quero esse anel gkkgk
72 sem Responder Enviar

mizunny_ Kkkkkkkkk 😂
73 sem Responder Enviar

annaclara63 MDS SIMZ
73 sem Responder Enviar

Figura 7: Print de postagem do perfil @sapatas_da_galaxiaofc

3.4.2 Auto-publicização - investimento erótico e afinidades

Os conteúdos que chamarei de “foto de divulgação” são a grande maioria do que é postado no @nosso_mundo_. A experiência é essa: Você acessa o perfil e já de cara se depara com um destaque escrito “AVISO”, e tem um post sobre “divulgação”, não de produtos, mas para divulgação pessoal. Ou seja, são compartilhadas as imagens de várias mulheres em uma espécie de serviço, todas as quartas e sextas. No comunicado também deixa claro, a necessidade de informações como idade, nome e onde mora. Em seguida, no deparamos com uma chuva de fotos, *selfies*²⁴ e vídeos que em sua maioria são autorretratos. Lembra muito a plataforma do *Tinder*, mas diferente, mais orgânico e fluido, não sendo preciso passar de pessoa em pessoa como nas páginas de um livro. Todas essas mulheres estão ali juntas interagindo umas com as outras, como nas grandes festas LGBTQUIA+ as quais já fui. Assim é o perfil do @nosso_mundo_, possuindo 92,3 mil pessoas em sua comunidade é, com certeza, um dos que mais me permitiu ver com quem eu estava falando (*Figura 8*).

24 Segundo o Dicionário de Oxford em 2013, selfie é um termo que reúne o substantivo self (eu, a própria pessoa) e o sufixo ie. Sendo sua definição: "Fotografia que alguém tira de si mesmo, em geral com smartphone ou webcam, e carrega em uma rede social." A inclusão desse termo no dicionário de Oxford se deu pois no ano de 2013 ouve uma crescente de 17.000% no uso da palavra, além disso a palavra, assim como o gesto que ela representa, foi reconhecida como fenômeno global. (RASIA, 2016, p. 106)

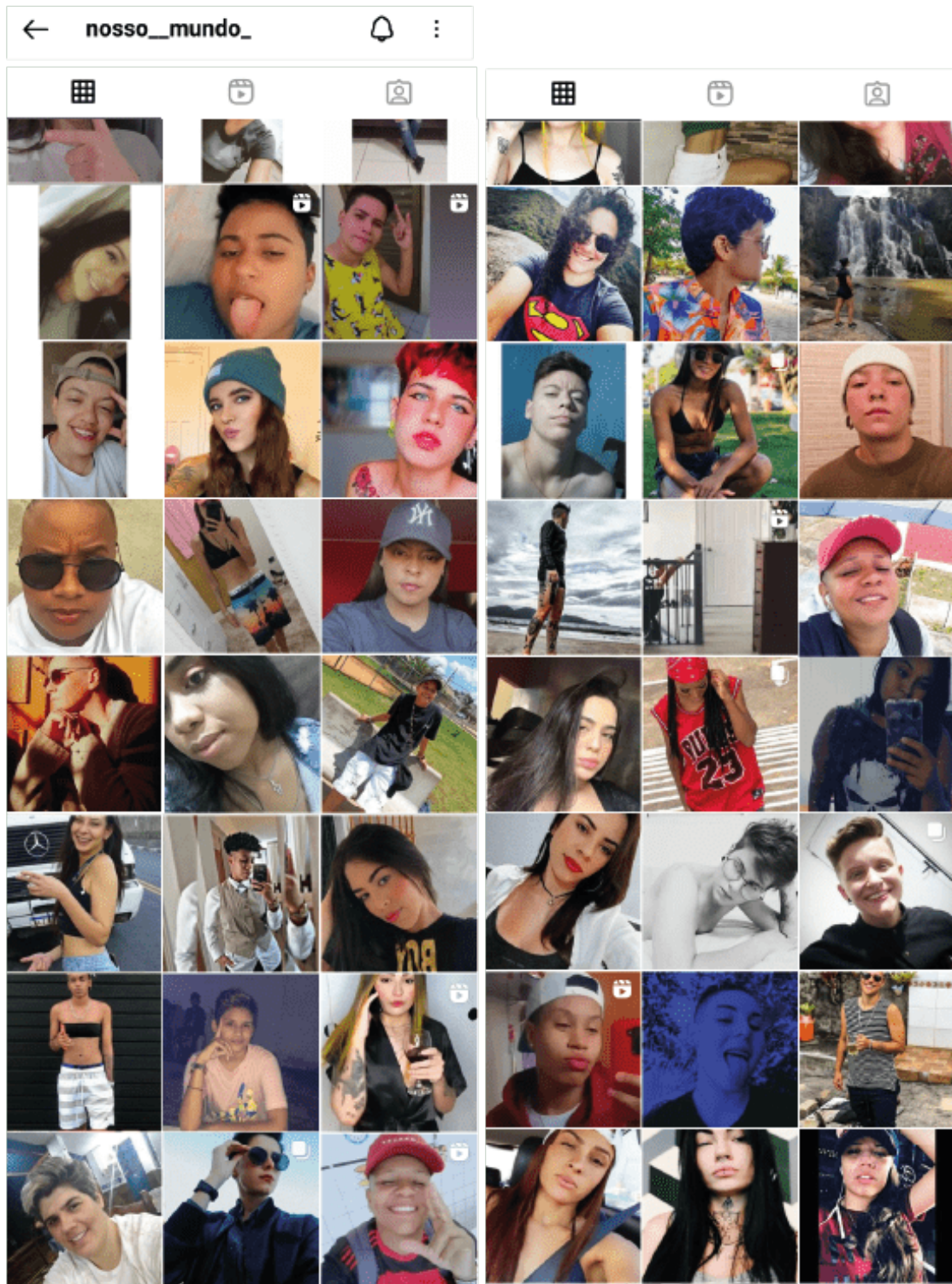


Figura 8: Prints do feed do perfil [@nosso_mundo](#)

Frequentemente, as fotos são posadas com feições sérias e muito bem planeadas. Algumas dessas mulheres aparecem com frequência nas comunidades, outras só compartilharam uma ou duas fotos. Entre as mulheres que performam masculinidade é preferido o visual esportivo, correntes, bonés, moletons, camisas de times de futebol, cabelos curtos ou longos em corte reto e com *undercut* ou um visual mais formal, com camisas sociais de botão, calças de jeans ou de alfaiataria. Entre aquelas que performam feminilidade, existe uma tendência a um visual que transmite sensualidade, roupas de banho ou blusas decotadas, cabelos longos e tatuagens à mostra. O vestuário exterioriza desejos, vínculos e afinidades, dando a possibilidade de expressar sua posição no espaço social, ideais e lutas.

A sexualidade nessas imagens se apresenta como um elemento que desestabiliza os discursos de gênero, isso porque, mesmo os corpos que performam feminilidade, ao se colocar no contexto de perfis de comunidades lésbicas, tornam-se questionadores na matriz heterossexual que a primeiro momento parecem reafirmar.

Um caminho de leitura passa por considerar que as fotografias representativas ou a *self* captam as subjetividades dessas mulheres. Em meu trabalho profissional como *Social Media*, percebo que o engajamento gerado por esse tipo de imagem é sempre maior em relação a outros conteúdos, produzindo diversos comentários e curtidas. Fato é que a plataforma do *Instagram* oferece uma série de recursos que facilitam e estimulam o compartilhamento de fotos de si mesmos pelos usuários, como *timers* e filtros para edição de imagem, que permitem novas formas de subjetivação das concepções de si, novas formas de *self*.

Segundo Rasia (2016) o conceito de imagem social é antigo, onde acredita-se ter origem na cultura oriental chinesa, relacionando-se com qualidade que uma pessoa pode ter, como honra, respeito e estima. A imagem pública geralmente está associada a uma imagem positiva de si, que tem entre seus muitos propósitos, o de ser aceito por si mesmo e ser aceito socialmente. Na leitura desta autora, tratar a *selfie* como uma representação de individualismo de narcisismo de uma época ou geração é um julgamento precipitado, afinal o ato de se auto retratar, seja com uma câmera ou pela pintura, não é algo recente. A *selfie* como é feita hoje, é uma prática que mostrar uma evolução da forma com que nos autorrepresentamos, mas também é uma construção da intimidade a partir da imagem e da transformação do íntimo

para as esferas públicas, a partir de sua inserção na fugacidade das redes sociais digitais, como é o caso da plataforma do *Instagram*.

Durante esse trabalho de campo, as *selfies* não foram apenas imagens estáticas, embora a estética apresentada seja do meu interesse e também faça parte do que constitui essa pesquisa. As fotos que encontrei nos perfis de comunidade como o @nosso_mundo_ não podem ser entendidas apenas como fotos, mas como ação e instrumento para que novas ações sejam realizadas, se conectando a uma rede de interações, uma rede de mulheres lésbicas dentro da rede social da plataforma do *Instagram*. Para Aaron Hess (trecho traduzido) (2015, p.1630):

Como uma prática social, o *selfie* funciona como um lembrete de nossa existência contraditória em hibridismo. Assim como qualquer ato de expressão retórica, *selfies* são intencionais e oferecem reflexões e interpretações culturais. Enquanto a explicação fácil é que *selfies* existem como emblemas de uma cultura contemporânea narcisista, uma leitura aprofundada dos *selfies* proporciona percepções sobre relações entre tecnologia, o *self*, materialidade, e redes.



Figura 9: Print de postagem do perfil @nosso_mundo

Desse modo, uma das ações pelas quais as *selfies* se formam e são destinadas é a busca por relacionamentos eróticos, onde evocam a autopublicização, em forma de anúncios, semelhante a lógica de mercado (*figura 9*). As fotos ocupam nos perfis um lugar de “autoenunciado performativo”, fazendo resgate ao termo usado por Judith Butler (2002) referente às teorias linguísticas de J.L. Austin. Assim, as imagens e informações superficiais como nome, idade e local onde moram, servem como cartão de visitas para que diálogos mais aprofundados possam emergir através dos comentários ou *direct* de seus perfis privados. A respeito disso, Meinerz (2008, p.11) também traz em sua pesquisa o conceito de “mercado sexual”, evidenciando como se estabelecem as trocas para parcerias em potencial:

O “mercado sexual” tem como moeda o prazer trocado entre os parceiros, e tal forma que as ligações entre os indivíduos independem dos laços sociais estabelecidos. No entanto, as trocas estabelecidas são sempre desiguais porque envolvem sujeitos com recursos não sexuais diversos (em seu favor), tais como elementos estéticos, materiais e simbólicos. Além disso, por situarem as mulheres dentro de um campo de possibilidades de trocas sexuais e afetivas elas se convertem em novas formas de controle social.

Lacombe (2013) assim como Meinerz (2005), coloca o foco nas parcerias e não nos indivíduos. Contudo, embora a autora fale sobre estética e fale sobre as materialidades no investimento erótico, para ela existe uma “camaleonização” na apresentação de si. O estilo se adapta de acordo com os alvos de desejo, podendo mudar o visual dependendo do tipo de mulher que se está procurando. De certo modo, as fotos autorrepresentativas de mulheres lésbicas do perfil @nosso_mundo_ (*figura 10*) também se fazem e são postadas com o intuito de atingir possíveis alvos para investimento erótico.



Figura 10: Print de postagem do perfil @nosso_mundo

Além dessa busca por relacionamentos eróticos, essa “divulgação” é também uma divulgação estética, que dialoga com as formas de engajamento possíveis no ambiente digital. O *Instagram* também ficou conhecido pelo crescimento dos

influenciadores digitais, ou seja, aqueles que exercem influência sobre seus seguidores e aqueles que têm acesso ao seu conteúdo, sendo normalmente ligado a seu *life style* (estilo de vida). Essa presença extensiva envolve ter perfis destinados a diferentes públicos, tendo normalmente como objetivo o fomento do consumo através de dicas, estética e/ou humor. Assim, tive a percepção que essas mulheres também estavam buscando esse espaço dentro da plataforma, a fim de conseguir novos seguidores, comentários sobre seus estilos e elogios sobre suas aparências.

Essa sensação de pretensão de maior alcance pessoal nas redes através do uso da imagem é fortalecida pelo uso das *hashtags* (tabela 2), que tem a função de tornar publicações facilmente encontradas. Já que ao clicar em uma *hashtag*, você verá todo o conteúdo publicado com a mesma palavra-chave. Dentre as *hashtags* utilizadas várias também fazem alusão a ideia de divulgação da estética, como #photography, #fashion, #explore, #divulgacao, #butchstyle, #viral, #bloguer, #blogueirinha e #sapatour.

@sapatas_da_g alaxiaofc	@lesbicalizand o_ofc	@anamoradat emnamoradaof	@nosso_mund o_	@elasseamam of
#lgbtq #lesbians #lesbicasbrasil #pride #forabolsonaro #lesbicas #sapataobr #rebuqueteio #butch #pride #gaypride #photography #gaylove #fashion	#casalapaixonado #pride #lgbtqia #explore #divulgacao #butch #butchstyle #desfem #bofe #bofinho #duasmães #lesbicas #familialglt #maes #reel #viral #beijo #lesbicalizando #lgbt #elenão #homofobia #aceitação #lgbtbrasil #casal #loveislove #fy	#sapatão #sapataosp #sapataobr #sapatapbrasil #lesbia #lesbianpride #lesbiana #bloguer #blogueirinha #lgbtq #crush #casamento #casamentolgbt #casamentolgbtq #casal #anamoradatem namorada #lesbicas #paz	#lesbian #lesbicabrasil #lesbicas #butchpride #lesbiana #sexy #coloridos	#pride #lesbian #loveislove #lgbt #casal #sapatão #lgbtq #sapatour #oegulholglt #sapatão #sapa #love #casallesbico #casallglt #casallesbicas #bofe #butch #femme #orgulho #desfem #

Tabela 2: Hashtags nos perfis (2022)

Mediante o exposto, para mim torna-se impossível não associar essas fotografias com aquelas que me fizeram ver o termo *butch* pela primeira vez, no arquivo visual da fotografa Meg Allen. Isso porque, o que essas mulheres estão fazendo, talvez sem perceber, é trazer imagens dessas “masculinidades sem homens”, como fala Viveros Vigoya (2018)²⁵, para o campo do material contra todo o apagamento histórico que vivenciam. São imagens reais e de mulheres reais performando suas masculinidades em ambientes digitais públicos, onde qualquer um pode ter acesso pesquisando por simples palavras-chaves.

²⁵ Mara Viveros Vigoya (2018) utiliza-se da expressão que intitula o número 45 dos cahiers du genre (cadernos do gênero) de San Bourcier e Pascale Molinier (2008). O título completo da edição é: les fleurs du mâle: masculinités sans hommes?



Figura 11: Portraiture series Butch and Butch Book- Photo Project By Meg Allen

As “celebridades” também possuem fortes influências estéticas, nem sempre como referência de beleza, mas como referência de estilo e ousadia. No perfil @nossomundo_colorido, as fotos de *youtubers* e de influenciadoras digitais são postadas entre as “fotos de divulgação”, como se essas também fizessem parte da comunidade. Assim como as fotos que as seguidoras enviam para serem selecionadas pela administradora da página e postadas para divulgação pessoal, essas fotos de “celebridades” são diversas, algumas com mulheres que performam masculinidade, outras que performam feminilidade e algumas que não são tão bem definidas, ou que possuem mais elementos masculinos e femininos combinados como coloca Meinerz (2011) ao desenvolver a categoria do “Jeitão”.

Para Meinerz (2011), os elementos de masculinidade e feminilidade são atribuições que dialogam com as relações as quais essas mulheres estão envolvidas. Nas comunidades virtuais que acompanhei vejo que embora as fotos e as performances estejam extremamente associadas ao interesse erótico, se manifestam em outros tipos de relações, como a potencialização de afinidades dentro da própria comunidade. Diálogos de admiração pelo formato corporal, ou mesmo pelo autorreconhecimento de estilos estéticos compostos pelo vestuário, cabelo, acessórios e até mesmo pelo gestual. Seguindo um movimento contrário ao de Meinerz (2011) que não buscava identificar os elementos que sustentam a masculinidade de mulheres, mas descrever a afinidades de gênero, aqui mergulhamos nas materialidades a partir das imagens que eternizam momentos em que a expressão dessas afinidades emerge para a forma física, para as telas dos smartphones e para as redes sociais digitais.

Com efeito, essas fotos são artefatos nos quais negociações de natureza estética são produzidas, nutrindo o sentimento de comunidade, com percepções de estilo pessoal e grupal. Não quero dizer aqui que todas as mulheres que vemos nesse ambiente se vestem de forma parecida ou que possuem os mesmos ideais e trajetórias de vida, muito pelo contrário, são muitas as experiências e formas de ser que são compartilhadas. Temos em comum as categorias de gênero e sexualidade, mas existem muitas outras categorias e diferentes trajetórias marcadas pelas diferentes classes sociais, raça e tantas outras interseccionalidades.

De fato não consegui perceber dentro desses perfis grandes diferenças entre as interações geradas por fotos autorrepresentativas de mulheres lésbicas negras e mulheres lésbicas brancas, mas percebo a diferença na quantidade de imagens

produzidas, sendo a maioria das imagens compartilhadas de mulheres brancas, sejam elas performando masculinidade ou feminilidade. As plataformas digitais não estão imunes ou deixam de perpetuar práticas racistas, como nos lembra Tarcísio Silva (2020), nos ambientes digitais além das práticas explícitas de discurso racista ainda existe o processo de invisibilidade algorítmica dos corpos negros. Em sua lista de casos de racismo algorítmico, Silva (2020) enumera dúzias de casos de microagressões digitais.

Questões relacionadas às intersecções de negritude e o movimento LGBTQUIA+ também não aparecem com frequência. Durante o período de 45 dias da pesquisa de campo não vi nenhum conteúdo que trouxesse essas questões à tona. Em suma, embora corpos negros se façam presentes nas comunidades, pouco ou nada se fala sobre eles. Como Explica Facchini (2009, p.20) ao falar sobre o silêncio sobre diferenças de cor/raça diante das interseccionalidades de classe e gênero, “as diferenças de cor/“raça” seguem de modo silencioso, aparecendo menos no discurso do que na delimitação de lugares e estilos”.

3.4.3 Ritualização da conjugalidade lésbica

Enquanto que ao acessar o @nosso_mundo_ é possível se sentir em uma festa, ao acessar o perfis @anamoradatemnamoradaof a percepção é como ir a um encontro de casais. O perfil tem 78.900 seguidoras, mas aqui não temos autorretratos, apenas fotos de casais de mulheres em toda sua diversidade.



Figura 12: Prints Feed do perfil [@anamoradatemnamoradaof](#)

As fotos nunca estão só, mas sempre vem acompanhadas de frases ou textos contando a história do casal ou falando de algum momento especial que viveram, um compartilhamento da felicidade. Mas porque escolher tornar público momentos tão especiais? Compartilhar felicidade com pessoas que nem conhecemos? Acredito que esse seja um dos grandes dilemas das redes sociais. No entanto, torna-se impossível não pensar ou sentir, ainda mais quando também se é uma pessoa LGBTQUIA+ como eu, na necessidade de visibilidade das nossas existências. Para uma mulher lésbica postar fotos de casal parece ter um peso diferente, a exposição do relacionamento não é apenas para ilustrar conquistas, não funciona apenas como símbolo de status, mas também funciona como posicionamento político e validação da sexualidade que muitas vezes nos é negada.

Não é distante da minha realidade, e acredito que você também deva conhecer algum casal de mulheres que durante algum tempo, foram tratadas como “amigas”, conhecidas que dividem apartamentos, casas e vidas. Quando falamos da homossexualidade feminina, falamos de espaços mais restritos e as vezes até da ausência de lugares, caracterizando a invisibilidade que os relacionamentos eróticos entre mulheres estão muitas vezes destinados dentro da sociedade. O silenciamento das práticas sexuais não-falocêntricas está registrado na nossa história. O apagamento das lesbienneidades não é algo que ficou para trás, está presente no nosso dia-a-dia, na forma como pessoas e relacionamentos não são nomeadas do jeito que deveriam, no pensamento arcaico que ainda limita ou nega a existência do sexo entre mulheres e na falta da garantia de serviços sociais que propiciem informações corretas a cerca dos cuidados do sexo entre pessoas com vaginas e serviços de saúde preparados para atender mulheres não heteronormativas.

A exemplo, Lacombe (2010), mostra em sua pesquisa como em famílias compostas por casais lésbicos, não existe nome ou papel reservado às companheiras. Não existe código de conduta socialmente estruturado para encaixar essas mulheres. Diferente do homem, que quando é inserido em um novo contexto familiar pode reivindicar seu papel de autoridade, a figura da companheira mulher em dinâmicas familiares “alternativas” é deixada de fora.

Talvez eu não devesse escrever de forma tão pessoal, a ponto de trazer necessidades de validação que talvez eu mesma sinta ao expor minhas fotos de casal nas redes sociais digitais, mas também reflito, até que ponto o que observo possui ou não possui meus sentimentos e experiências próprias, será mesmo que

posso ocultar isso? E se posso, será que isso é realmente necessário ou interessante? E se, assim como essas mulheres que desejam mostrar seu amor por outras mulheres a qual estou pesquisando, eu também deva mostrar minha voz e meus percursos vividos nesse local cibernético.

Outro aspecto que é bem evidente nos perfis e dialoga muito com minha experiência prévia de pesquisa é a utilização de celebridades lésbicas e bissexuais como modelos, principalmente quando falamos de relacionamentos homoeróticos, construção de família e maternidade. O casal Lanlan e Nanda Costa são referências de parceria bem desenvolvida, presente nesses perfis, no @anamoradatemnamoradaof, temos algumas postagens que acompanham esse casal e a gestação de seus filhos. Outras celebridades também são postadas, como youtbers e criadoras de conteúdo para podcasts e para a própria plataforma do *Instagram*, como é o caso de Lela Gomes, da Yasmin Campbell e da Paula Landucci. A imagem dessas mulheres lésbicas e seus relacionamentos “duradouros” ampliam o engajamento nesses perfis por evocar sensações de reconhecimento e “desejo” por essas mulheres lésbicas e bissexuais famosas, com alto poder aquisitivo, carreiras aparentemente bem-sucedidas e suas vidas que diante da esfera midiática parecem perfeitas.

Diante do exposto, trago o que Lacombe (2010) explica sobre as pautas sociais e morais que são sinônimos do “ser mulher”. Estamos costuradas a diversas características do que é considerado estereotipicamente próprio. São o que a autora chama de “imperativos da feminilidade”, tais como a heterossexualidade, o casamento e a maternidade. Esses imperativos chegam a nós, mesmo que se esteja subvertendo uma dessas demandas sociais, aquela ligada a sexualidade tida dentro normalidade, os outros ainda nos atingem. Assim, mulheres lésbicas que desejam se casar e ter filhos sem desfrutar do benefício social da heterossexualidade são “emocionadas”. Em sua pesquisa Lacombe (2010, p.121) percebe que a maternidade pode inclusive e paradoxalmente, ser um modo de “construir o reconhecimento de uma orientação sexual fora da norma. Cumprir a norma para poder subvertê-la”. Deste modo o casamento, a maternidade e o desejo por esses, que muitas das mulheres dos perfis pesquisados demonstram, podem sugerir estratégias de emancipação da heterossexualidade e reconhecimento dos relacionamentos homoeróticos.

3.4.4 Formas dissidentes de erotização

Em redes sociais como *Instagram* é possível tornar-se visível em meio as invisibilidades sociais enfrentadas por mulheres lésbicas, dando a possibilidade de se apresentarem e mostrarem suas masculinidades e feminilidades. Os ambientes digitais tornam-se ambientes de reafirmação da sexualidade. Vejo a exposição da “vida privada” como um grito político e subversivo, ou na expressão usada pelos pesquisadores da comunicação Oreiro e Carvalho (2014) para falar sobre o borrar dos limites entre privado e público nas redes sociais, “ser Visto para Lembrar que Existo”. A vontade de compartilhar momentos mais íntimos pode ser experienciada por qualquer pessoa, mas para lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais, ao mostrar alguns detalhes de suas vidas nas redes sociais, ressaltam-se sentimentos de liberdade, além da possibilidade de encontrar outras pessoas que compartilhem dos mesmos gostos (inclusive referente a experiências eróticas) e que tenham experiências similares.



Figura 13: Print de postagem do perfil @elasseamamof

“Sejam todas bem “viadas”, é a frase presente na bio do perfil @elasseamamof, com suas 67.400 mil seguidoras. Acho que essa foi a página a qual mais senti desconforto, como quando você vê algo que não deveria. Talvez eu esteja sendo um pouco moralista, afinal não estamos vendo nada tão explícito, mas quando comecei essa pesquisa de campo tinham uma ideia limitada das formas de uso possíveis para a plataforma do *Instagram*, tanto pelas regulações da sexualidade, quanto pelas regras que são estabelecidas pela própria plataforma no ato do cadastro²⁶. Na @elasseamamof além da “divulgação” de fotos que acontece de forma similar a @nosso_mundo_, o perfil possui alguns vídeos e fotos que expõem as corporalidades em suas experiências eróticas (*Figura 13*), beijos, carícias e toques sensuais, além de *posts* com conteúdos descritivos com conotação sexual. Os conteúdos eróticos possuem grande repercussão na página com comentários, com emojis relacionados a experiência sexual, como o emoji de fogo, de pêssego, pimenta ou diabinho. Chegando a quase 4.000 curtidas em uma única postagem.

A exposição de imagens e vídeos de forma voluntária através de artefatos tecnológicos inovou muito as maneiras que temos de exibir nossos corpos e de vivenciar a sexualidade. Ao longo do tempo, nos emancipamos de muitas de nossas antigas prisões sexuais e hoje a sexualidade não habita apenas nossos corpos, mas flutua nos arranjos tecno-sociais.

26 As diretrizes da comunidade do Instagram contam com o controle de conteúdo “sensível” que começou a ser válido agora em julho de 2021. Segundo as diretrizes, conteúdo sensível são publicações que não necessariamente infringem as regras da plataforma, mas podem incomodar algumas pessoas, como publicações que podem ter conteúdo violento ou sexualmente sugestivo. Alguns conteúdos são proibidos na plataforma como mamilos femininos, fotos, vídeos e conteúdos criados digitalmente que mostrem relações sexuais, genitais e close-ups de nádegas totalmente expostas permanecem censurados. Vídeos e fotos de crianças total ou parcialmente nuas, ainda que postados pelos pais, também podem ser excluídos pelo Instagram. A plataforma coloca que essas proibições são fatores que podem ajudar a reduzir a “pornografia de vingança”. (<https://about.instagram.com/pt-br/blog/announcements/introducing-sensitive-content-control>)

que falam de práticas eróticas²⁷ sem muita discrição, mostram o borrar das fronteiras entre os espaços público e privado, afinal porque a sexualidade precisa ser particular? Segundo Louro (2000, p.18):

Redobra-se ou renova-se a vigilância sobre a sexualidade, mas essa vigilância não sufoca a curiosidade e o interesse, conseguindo, apenas, limitar sua manifestação desembaraçada e sua expressão franca. As perguntas, as fantasias, as dúvidas e a experimentação do prazer são remetidas ao segredo e ao privado. Através de múltiplas estratégias de disciplinamento, aprendemos a vergonha e a culpa; experimentamos a censura e o controle. Acreditando que as questões da sexualidade são assuntos privados, deixamos de perceber sua dimensão social e política.

Assim como Louro (2000) também comenta, percebo que a vigilância da sexualidade e a necessidade de mantê-la no âmbito privado foi por muito tempo e ainda hoje (com menos força dado a entendimentos políticos), ainda mais complicada quando falamos de pessoas não heteronormativas. Mas também podemos perceber que as experimentações de prazer estão cada vez mais rompendo a esfera do privado e mostrando erotizações contrassexuais (PRECIADO, 2014).

Para Sedgwick (1990) o closet é entendido como “uma epistemologia”, um modo de organizar conhecimento que marca nossas concepções de sexualidade a partir de oposições binárias. A oposição privado/público nos ajuda a visualizar a importância das comunidades virtuais para jovens mulheres lésbicas, para potencializar a visibilidade e dar a elas o direito de escolha e o poder de agência sobre o que deve ser exposto e o que deve ser escondido, o que estará dentro e fora “do armário”.

Quando compreendemos a heterossexualidade como um regime político, onde as mulheres são mantidas sob opressão masculina como explica Wittig (2002), ter o controle do que vai ser exposto por essas mulheres é revolucionário. Performances como essas postadas nos perfis de comunidades que se centralizam no desejo de mulheres, rompem com a narrativa visual de objetificação para olhar

²⁷ É perceptível em perfis como o @elasseamamof que mulheres lésbicas se sentem confortáveis, pois embora os perfis sejam abertos ao público, existem uma sensação de que nessas comunidades apenas existem iguais, onde as fantasias e dúvidas antes mantidas em segredos, podem ser compartilhadas e expostas gerando em troca respostas em forma de reações de vínculo, curtidas e comentários.

masculino. Como aponta Preciado (2014), o prazer de mulheres sempre foi deixado de lado, nas teorias biológicas e doutrinas religiosas, foi considerado sem função, já que os objetivos da sexualidade destinavam a reprodução.

Essa reorganização as experiências sexual a partir de um outro locus, força a elaboração de novos conceitos. Esses, provocam rupturas no sistema opressivo de gênero, tal como está configurado. A tecnologia de reprodução de corpos heterossexuais que é a pornografia, como técnica de adestramento do olhar ou produção do desejo via visualidade, é colocada em perigo pela ocupação da cena pública em grandes redes sociais como o *Instagram*. Consequentemente, essas imagens de formas dissidentes de erotização, mostram a subversão da pornografia. Conforme Preciado (2014, p.108) cita:

Toda técnica que faz parte de uma prática repressiva é suscetível de ser cortada e enxertada em outro conjunto de práticas, reapropriada por diferentes corpos e invertida em diferentes usos, dando lugar a outros prazeres e outras posições de identidade.

Em suma, se o olhar está adestrado por uma determinada arquitetura do desejo, o que as lésbicas estão fazendo nas redes sociais é disputar essa cultura visual. Para Preciado (2014), corpos como os de mulheres *butch* estão em um espaço privilegiado para implantação e o deslocamento de novos órgãos sexuais, alterando a reprodução da ordem heterossexual. E isso está acontecendo agora, em postagens como a compartilhada no perfil @elasseamamof (*Figura 14*).

4 ESTÉTICA *BUTCH*: PERFORMANCE DE RESISTÊNCIA

As regulações estéticas sempre estiveram presentes quando falamos de moda, reproduzindo a fantasia instituída do gênero e redesenhando novos limites aceitáveis de fluxo de consumo. Em 1975 o estilista Yves Saint Laurant exibiu pela primeira vez na Vogue Francesa o que chamou de “*le smoking*”, que nada mais era que um conjunto de terno simples sendo usado por uma mulher. Segundo Fogg (2013) ao falar sobre a história da moda, esse ensaio foi responsável por tornar essa uma das peças mais importantes e influentes do século XX. As fotos tiradas pelo fotógrafo Helmut Newton e posadas pela atriz Marlene Dietrich, evocam poses e atitudes tidas como tipicamente masculinas: uma mão enfiada no bolso do colete e a outra segurando um cigarro, contudo a silhueta é esculpida e modelada para um corpo com curvas, com pences²⁸ na cintura do paletó, as calças enfatizando os quadris e atriz está com olhos maquiados. No seu livro Fogg (2013), nos mostra como a história da moda foi e ainda é construída em sua maioria por homens e o “*le smoking*” de Yves Saint Laurant é apenas um exemplo de como a materialidade sensível do vestuário possui força na marcação de gênero nos corpos e da redefinição de seus limites viáveis. Dessa forma, a indústria da moda não nos dá “a permissão” para o uso de ternos que coloquem em risco a masculinidade colonizadora e dominante. Diz que podemos sim usar paletós, desde que esses sejam acinturados e ainda sim deixem claro a manutenção das diferenças binárias e a estrutura heterocentrada.

Em oposição a isso, o que estou definindo aqui como estética *butch* é uma performance de resistência com o vestuário. Não se trata apenas de alargar as linhas do que conta como feminino e masculino. As lésbicas que performam masculinidade não reivindicam ternos acinturados, elas interpelam o olhar androcêntrico que desenha roupas. Segundo Gomes e Moreira (2021), a existência *butch* é resultante da “manifestação de existências impensáveis, de feminismos inconcebíveis, o escarro da persona que se recusa a aproveitar qualquer das sombras que existem - já que não cabe em nenhuma delas - e insiste em acontecer

28 É uma pequena prega costurada do avesso e que se vai estreitando até desaparecer, usada para marcar ou apertar certas partes do vestuário.

em uma nova e complexa realidade pós-humana”. Para os autores as lésbicas *butch* rejeitam qualquer movimento binário que atinja principalmente as mulheres.

Uma vez que a mulher lésbica *butch* não nasce de nenhuma narrativa “originária” heterossexual, e assim como o ciborgue de Haraway (2013) se faz pós-humana, a partir de e performances e materialidades co-produzidas com a tecnologia. A estética *butch* é a forma e o fundo, as subjetividades da multiplicidade de masculinidades sem homens e como essas subjetividades passam a operar politicamente através dos corpos e da expressão da sexualidade. Portando com esse entendimento de estética, podemos pensar na expressão popular “o hábito não faz o monge” como uma expressão correta, visto que o hábito e o monge são uma coisa só. O vestuário, as imposições e hábitos sociais e culturais e as subjetividades da pessoa que o veste estão intimamente ligados. Assim como nos mostra a origem da palavra (D.deferte, 1984, p.27), a roupa é habitus, algo do qual uma pessoa é portadora e que se constrói para o externo, a aparência e a forma de portar-se.

Portanto, nesse capítulo trarei algumas reflexões sobre estética *butch* como sendo composta por duas faces interligadas, a performance de masculinidades e o agenciamento de itens do vestuário e acessórios. A partir das *selfis* e conteúdos partilhados nos perfis de comunidade do *Instagram* falarei sobre a estética *butch* e seus emblemas (atualizando catalogação feita em 2017), sobre a exposição da sexualidade através da autoenunciação performática, sobre acordos familiares e investimentos eróticos.

4.1 PORQUE SE FALA TÃO POUCO SOBRE MASCULINIDADES DE MULHERES?

Durante minha infância cresci entre grupos de pessoas LGBTQUIA+ e convivi com mulheres, suas masculinidades e feminilidades, mas nunca soube como falar sobre o que estava a minha frente. Eu podia vê-las, mas não entendia suas formas e contrastes em relação a tudo o que nos é posto como normalidade. Nunca vi mulheres parecidas com minha madrastra na TV, nem nas revistas, outdoor ou vitrines de lojas. Nunca ouvi falar sobre suas existências sem que as palavras usadas fossem termos para agredir ou repreender. Por isso prefiro falar de uma estética *butch* e não de uma estética caminhoneira, mulher macho ou qualquer outro

termo também violento no cotidiano das pessoas com quem convivi. Acredito que o termo estética *butch* pode fazer essas mulheres e suas masculinidades visíveis em um sentido afirmativo. Os estudos antropológicos estão repletos de análises sobre registros históricos e socialmente rastreáveis de sua existência, de suas subjetividades, mas discorrem com menor propriedade sobre contornos e materialidades que escapam à regulação binária, e continuam a ser esquecidos, ou melhor dizendo propositalmente apagados.

Halberstam (1998) fala que a masculinidade foi historicamente reivindicada, afirmada e performada tanto por homens quanto por mulheres, mas por que a relação de mulheres e masculinidade vem sendo tão menos teorizada do que os homens e suas feminilidades? O porque da escassez de pesquisas que privilegiam esse ponto de vista teórico da apropriação por parte das mulheres de convenções masculinas? Porque o corpo *butch* vem passando por esse pagamento sociopolítico pelo todo social, pela indústria da moda e mídias? Acredito que todas essas perguntas se encaminham para o mesmo ponto, entender que muito do que “poder” político e do capital não está nas mãos de mulheres e ainda menos de mulheres lésbicas e negras.

Como pontua Hirata (2014), no Brasil, as mulheres brancas e negras durante muito tempo e ainda hoje, têm ocupações consideradas de menor prestígio e também com piores condições de trabalho em relação às ocupações profissionais de homens e principalmente homens brancos. Segundo a Onu Mulher no relatório Gender equality: women’s rights in review 25 years after Beijing, apenas 58% das mulheres entre 25 e 29 anos estão no mercado de trabalho em comparação com 90% dos homens cis na mesma faixa etária²⁹. Isso se dá por diversos motivos culturais e construções sociais oriundas do capitalismo, sendo um dos principais a realização de serviços de cuidado. Em suma, os serviços de cuidado não remunerados com a casa, família e filhos que não são vivenciados da mesma forma por homens, já que essas atividades são tidas como próprias a representação de gênero de mulheres e performance de feminilidade, diminuem o acesso à educação e a oportunidades. Segundo Zirbel (2016) a naturalização do cuidado enquanto

29 É importante deixar claro que embora os dados na Onu Mulher no relatório Gender equality: women’s rights in review 25 years after Beijing não deixe claro se dentro dessa porcentagem falamos apenas de homens cisgênero ou também de homens transgênero, entendo que essa corresponde apenas ao primeiro. Visto que segundo pesquisa do Coletivo #VOTELGBT (2021) Enquanto dados nacionais indicam que 13,2% dos brasileiros estão desempregados, na população LGBTQIA+ o índice é de 17,5%.

prática realizada por mulheres é capaz de evidenciar as relações estabelecidas entre as demais instituições sociais e o núcleo familiar, além de intensificar a dominação de gênero por todo o tecido social.

Da mesma forma se dá a ocupação dos espaços acadêmicos. Mesmo em áreas em que a presença feminina é massiva, ainda assim produções masculinas ganham destaque e ascensão maior que a de mulheres. Segundo o CNPq, 43,7% dos pesquisadores científicos no Brasil são mulheres e 30% a nível mundial, segundo Assembleia Geral da ONU (2021). Contudo, no mesmo levantamento ONU (2021) é apontado que embora a participação das mulheres na pesquisa esteja aumentando na maioria dos países, a desigualdade permanece em termos de resultados de publicações, citações, bolsas concedidas e colaborações. Com efeito, acredito que o pouco desenvolvimento de trabalhos científicos que tenham como temas abordados vivências de mulheres, seus relacionamentos, sexualidades, dissidências e masculinidades nas mais diversas áreas do saber, se dá no engendramento político do controle das regulações de gênero e do que é produzido academicamente. Quem falará de mulheres se não mulheres? E como essas podem produzir esses trabalhos sem benefício de bolsas e investimentos em suas pesquisas? E ainda que os produzam, como esses estão sendo distribuídos?

Como explica Halberstam (1998) existe uma grande dificuldade de teorizar sexualidades e gêneros desviantes na história e nas teorias contemporâneas de masculinidade. Isso porque a masculinidade hegemônica de homens brancos obscurece todas as outras formas de masculinidades. Se já se fala pouco sobre masculinidades de homens negros, indígenas e gays como aponta Vigoya (2018), imagine só falar de masculinidades que não buscam assegurar a perpetuação do patriarcado e a dominação dos homens sobre as mulheres. Isso porque, primeiramente, para falar de masculinidades de mulheres, seria necessário abrir mão de uma construção naturalizadora que sustenta o sistema capitalista, a construção da mulher cuidadora, da mulher mãe, da mulher esposa, do trabalho doméstico que não é remunerado e da heterossexualidade compulsória. Em segundo lugar, falar de masculinidades de mulheres, como aponta Halberstam (2008, p.262), gera uma “ansiedade de performance”, pois mostra o medo de que a teatralidade do masculino seja exposta, evidenciando que essas são performances construídas socialmente e mimetizadas. É perigoso falar de mulheres *butch*, pois

como apontam Gomes e Moreira (2021), elas mostram um novo modelo híbrido que é produzido na multiplicidade, provando que nem existem homens a priori.

O privilégio e do poder são obviamente variáveis a partir de diferentes vivências daqueles que se denominam e são considerados socialmente como homens, através dos marcadores de classe, raça, sexualidade, Mas, como aponta Halberstam (1998, p.17), é possível que não existam homens que estejam inteiramente fora do âmbito do poder e do privilégio em relação às mulheres. Caso contrário, ideias como o Manifesto Contrassexual de Preciado (2014) não nos pareceriam tão distantes da nossa realidade. Se assim fosse, o apagamento das denominações “masculino” e “feminino” correspondentes às categorias de gênero homem e mulher, assim como a abolição de todos os privilégios sociais e econômicos derivados da condição masculina ou feminina, (coladas como supostamente natural perante o regime heterocentrado) não seria algo tido como incabível. Conseqüentemente, entendemos que a manutenção dos privilégios e do poder para os homens é algo que está sendo mantido a duras penas e sendo mantido através das políticas de morte que, como explica Gomes e Moreira (2021), se dão não apenas no óbito, mas se iniciam antes disso, na precariedade, no controle das subjetividades e no apagamento das vivências.

 **anamoradatemnamoradaof** 



743 curtidas

anamoradatemnamoradaof Não lhe prometo o impossível, apenas que vou amar, respeitar e cuidar de você todos os dias e para sempre. Eu te amo.

-

#sapatao #sapatão #sapataosp #sapataobr #sapataoBrasil #lesbia #lesbianpride #lesbiana #lesbicas #lesbica #lesbicasBrasil #lesbicasp #bloguer #bloguerinha #lgbtq 🌈 #lgbtq #crush 🥰 #loveyou #youtube #casal #casallgbt

 **vanessa__victor** @luana.cida.7  49 sem Responder Enviar 

 **marisebitencourt** Maravilhosas   49 sem 2 curtidas Responder Enviar 

— Ver 2 respostas

 **simonmoreira** Obrigado 🥰🥰🥰🥰🥰🥰🥰 49 sem Responder Enviar 

 **thatyp09** 🥰🥰🥰 49 sem 1 curtida Responder Enviar 

 **lena_weiss04** Sweet 🌈❤️ 49 sem 1 curtida Responder Enviar 

Figura 15: Print de postagem do perfil @anamoradatemnamoradaof

Segundo Gomes e Moreira (2021, p.119), o apagamento e a “demonização” de relações lésbicas torna-se também uma forma de exclusão para o que o amor, o cuidado e a devoção sejam destinados ao homem. Do mesmo modo, o esforço para invisibilizar corpos *butch* se dá, pois esse transforma espaços que seriam de domínio e economia dos que se denominam homens, em lugares puramente de/para mulheres, “onde a legislação relacional não se aplica nos mesmos moldes de opressão e subalternização”. Com efeito, isso representa um perigo a estrutura patriarcal e heterocentrada pois apresenta a possibilidade de uma descentralização do poder e do acúmulo de riquezas e capital daqueles que ainda o dominam. Por consequência, como a masculinidade hegemônica do homem-branco-cis-hetero sobreviveria se os corpos que antes seriam subjugados por eles se relacionassem com outras mulheres?

Na foto de casal acima do perfil @anamoradatemnamoradaof (figura15), assim como algumas outras presentes no mesmo perfil e nos outros aos quais essa pesquisa se direcionou, a palavra cuidado/cuidar torna-se constante. Mas o *care* que aqui se mostra é diferente do *care* de relações cisheteronormativas, pois esse se distancia das oposições de poder das relações de gênero se constrói a partir da experiência compartilhada “entre iguais” (entre mulheres). No caso acima, ainda falamos de um relacionamento entre duas mulheres negras, que historicamente como aponta Hirata (2014), sofrem ainda mais com as desigualdades salariais e com desemprego, além da rejeição efetivo-erótica, como explica Barros (2003) ao falar sobre a origem da preferência de relacionamentos e casamentos inter-raciais por homens negros.

Segundo Rich (2010) às relações entre mulheres, sejam elas eróticas ou não, são uma poderosa fonte de poder feminino potencial que está sendo contido e minimizado pela instituição da heterossexualidade. Ao negar realidades como as que vemos nos perfis de comunidade, da visibilidade de relacionamentos entre mulheres com suas companheiras de vida, eróticas e com a comunidade, estamos negando o quão político é esse ato diante da heterossexualidade institucionalizada. O reforço da ideia de heterossexualidade para as mulheres como algo natural é como Rich (2010) aponta, um meio de assegurar o direito de homens ao acesso físico, econômico e emocional

Similarmente, as fotos autorrepresentativas de mulheres *butch*, são também corpos políticos de mulheres lutando, mesmo que de forma não pensada, para

minimizar efeitos dos apagamentos de si, de suas masculinidades, de suas lesbianidades e de suas relações eróticas. Como nos mostra Meg Allen (2017) em entrevista dada ao Dapperq.com, para falar da série visual Retrato *Butch*, apesar do mundo querer restringir o espectro de gênero em binários, a *butch* de suas masculinidades continuam existindo:

Para espectadores fora da comunidade queer, é uma população que eles provavelmente nunca tiveram a chance de ver de perto. É difícil verbalizar o que séculos de perseguição à homossexualidade e misoginia fizeram ao restringir o crescimento, evolução e visibilidade do estilo de vida queer. O que emerge nessas imagens através dos olhos, do comportamento e da linguagem corporal dos fotografados são os anos de homofobia que tentaram conter seu senso de identidade e a explosão do orgulho próprio em uma era moderna de conexão global de comunidade. O objetivo do projeto é destacar a beleza do butch e somar à história da identidade queer que sempre existiu e continuará existindo.

O silenciamento e apagamento dos corpos dissidentes é estatístico, chegando ao ponto mais brutal do apagamento pela morte. Segundo Bernardes (2019) 54% dos lesbocídios registrados são de mulheres que não performam feminilidade. Esse é um número que pode não parecer muito discrepante diante dos 46% restante, contudo quando paramos para pensar que são poucas as mulheres que ousam performar suas masculinidades em uma sociedade que controla todas as formas de existir, esse número torna-se gigante. O apagamento dessas mulheres como nos mostra Halberstam (1998, p.46) acontece pois a existência de suas masculinidades nos levam a questionar se o vínculo entre homens e masculinidade ainda está seguro, mesmo diante das lutas feministas, lgbtquia+, lésbicas e queers contra a naturalidade do gênero.

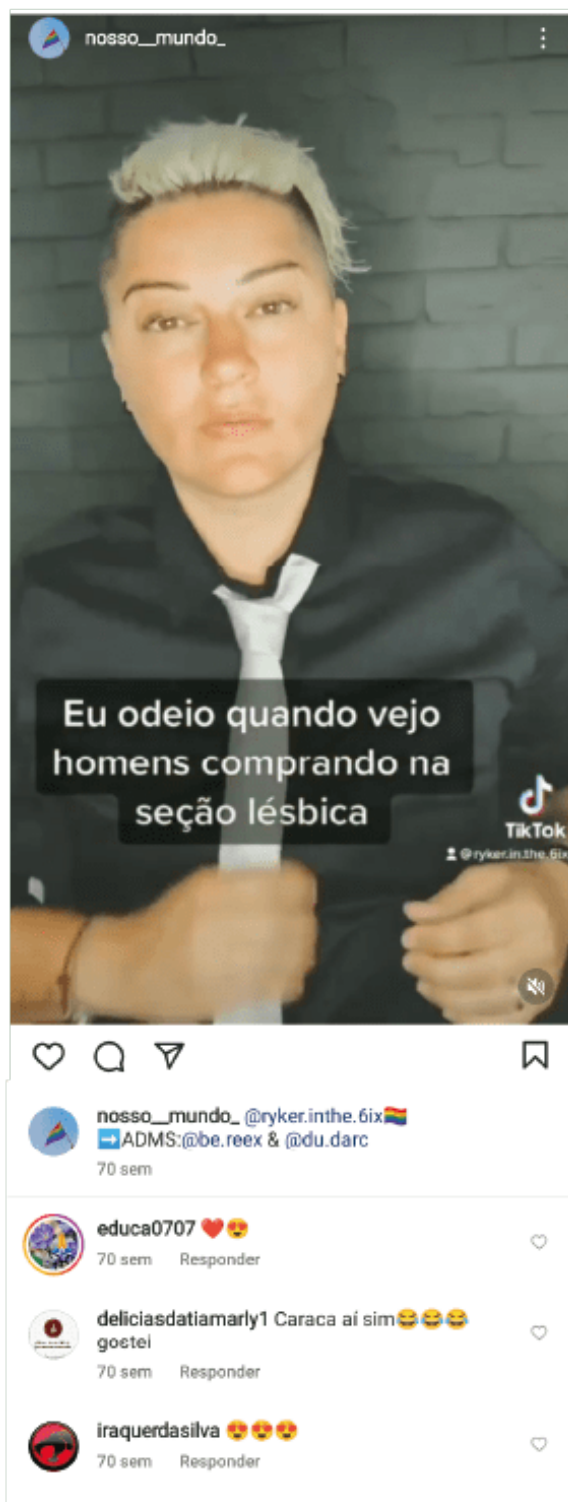


Figura 16: Print de postagem reel do perfil @nosso_mundo

Ver fotos autorrepresentativas de mulheres e suas masculinidades é tirar um momento para olhar para indivíduos que não tiveram muito acesso à mídia convencional. Nos perfis de comunidade elas são vistas e ouvidas, mesmo diante das restrições algorítmicas. A plataforma é um ambiente em que seus corpos e suas relações sejam mostradas por escolha própria. Nesse cenário, como mostra o reel acima compartilhado no perfil @nosso_mundo_ as escolhas estéticas tornam-se aspecto central da performatividade masculina. Para Halberstam (1998), é nas roupas que se constitui um dos padrões de comportamento reconhecíveis na marcação de gênero nos corpos e também é a partir delas que podemos perceber mais facilmente as rupturas na matriz sexo-gênero regulada pelos discursos de poder.

Se fala pouco de mulheres e suas masculinidades, mas como se daria de forma contrária, se nem temos suas imagens construídas no nosso imaginário coletivo. Precisamos falar sobre lésbicas *butch* para que possamos um dia corriqueiramente vê-las nas imagens que consumimos no nosso dia a dia.

4.2 O VESTUÁRIO NAS PERFORMANCES DE MASCULINIDADES

A estética é parte essencial na gestão política de padronização dos corpos e da manutenção dos papéis de gênero, mas também pode ser parte essencial para começarmos a ver visualizar novas existências, que não são novas mas que estão há muito tempo, ocultadas do imaginário coletivo e cotidiano. À medida que as regulações estéticas de gênero são impostas elas também podem ser desafiadas. Argumento que existe agência na subversão da normatividade rígida de gênero, com performances habitadas e vividas de diferentes maneiras. Mas qual o agenciamento do vestuário nas performances de masculinidades de mulheres?

Quando falamos de expressões de gênero, falamos também de alguns padrões que são, como elucida Santos (2005), considerados pelas expectativas sociais como adequados para a ficção reguladora do binarismo sexual, tais como: formas de comportamento, tipos de interesses e atividades, gostos e aptidões, usos do corpo e gestualidades e o vestuário. Esses registros também podem ser vistos quando falamos de expressões de gênero dissidentes, contudo, nesse outro

contexto, negociando entre o que é considerável "normal" e o desvio do processo de repetição que mantém a diferença sexual. Assim, podemos ver o potencial desestabilizador da heteronormatividade, quando padrões são tensionados e funcionam como recursos capazes de vestir e serem vestidos por corpos como novas formas e subjetividades.

Esse potencial desestabilizador pode ser notado quando falamos de feminilidades masculinas ou da encenação consciente da feminilidade e da masculinidade por Drag Queens e Drag Kings nas suas intervenções corporais, assim como por mulheres *butch* e suas masculinidades. Os usos "subversivos" do corpo são para Gadelha (2009) aquelas atitudes corporais, as quais batem de frente com algum caráter normativo da cultura. Mas é não apenas isso. Eles também mostram que quanto mais mexemos em nossos membros, em nossas peles e em nossos contornos, mais descobrimos novas potências políticas do corpo, visando a afirmação da autonomia. Argumento que o vestuário também pode ser usado para (des)vestir, no sentido de tirar camadas de naturalização do gênero, da expectativas a ele atribuídas, o que remete a expressão de Deleuze usada por Preciado (2011, p.14) "trabalho de desterritorialização da heterossexualidade":

Uma desterritorialização que afeta tanto o espaço urbano (é preciso, então, falar de desterritorialização do espaço majoritário, e não do gueto) quanto o espaço corporal. Esse processo de "desterritorialização" do corpo obriga a resistir aos processos do tornar-se "normal".

Entendo, a partir de Preciado que os perfis de comunidade carregados de imagens de mulheres resistentes à normalização de seus corpos não são espaços de gueto. São abertos a uma plataforma com mais de 122 milhões de usuários. Habitar desde uma estética dissidente uma das maiores (se não a maior atualmente) redes sociais do mundo, carrega o peso de processos lentos e contínuos de desterritorialização dos corpos em espaços públicos e, como coloca Preciado (2011), majoritários. As masculinidades de mulheres, assim como outras outras expressões de gênero dissidentes estão em constante negociação de resistência e conformidade com a história branca, colonial e *straight* do "humano".

Os corpos "dissidentes" ou melhor dizendo, corpos queer, segundo Preciado (2014, p.158) se "refazem" de forma protética. Digo "refazem" pois segundo o autor, os corpos já são construídos de forma protética, por meio de "tecnologias artificiais": os ciberimplantes, os hormônios, os transplantes de órgãos e a Web, são apenas alguns exemplos citados. Assim, acredito que esse "refazer" também perpassa pelo travestir-se e pelo performar que se materializam no vestuário, incluindo roupa e acessórios. Durante o trabalho de campo aqui realizado, pude observar em postagens de conteúdos e também naquelas de fotos autorrepresentativas e fotos de casal o peso do vestuário nesse "refazer" que acarreta a contestação e modificação da produção do que é natural a construção de gênero.

Um primeiro ponto observado, diz respeito às negociações. Retomando subcapítulo anterior de postagens partilhadas sobre aceitação familiar e relacionamentos, a negociação do vestuário aparece como algo essencial para o bom convívio em família, principalmente pelo lado materno. Alguns dos relatos, como os vistos na postagem do perfil @lesbicalizando_ofc acima, mostram que estar morando com os pais torna complicada a escolha própria do vestuário. Mesmo que jovens mulheres *butch* optem inicialmente por enunciações não verbais através de seus contornos corporais e roupas, essa também não é dada de maneira fácil.

Na postagem que acima, o comentário da usuária @rexona.não.te.abandona também traz certa imposição familiar que deixa implícita a ligação do vestir-se e de sua sexualidade. Na frase "...eles sabem q se não for do jeito q eu quero ser, não vai ser, afinal o corpo é meu...", a @jullytvrs menção a sua Pansexualidade, assim como ao seu corte de cabelo e aos "outros tipos de roupas" que diz ter começado a usar. A relação entre a estética e a sexualidade na frase marca uma posição inclinada a desafiar as normas que hierarquizam as relações de poder no contexto familiar. Enquanto que em alguns comentários podemos ver mais fortemente uma contestação às normas familiares e sociais, em outros podemos perceber que a "aceitação" da sexualidade e do vestuário é desejada e sonhada.

Cogito a hipótese de que o grande volume de comentários e curtidas em postagem sobre aceitação da sexualidade e da aparência, como citado na coleta de dados mostrada no capítulo anterior, faz parte de um "repertório em comum" para aquelas que já vivenciaram essas experiências, mas principalmente de um desejo de apaziguar conflitos. Lembro que durante minha primeira pesquisa de campo sobre a estética *butch* tive relatos de minhas interlocutoras sobre serem a "ovelha negra" da família. A analogia da ovelha, se referia a dissidência nas performances de gênero, a não adequação às normas, a aspereza visual que é associada às masculinidades femininas. Contudo, assim como minhas primeiras interlocutoras, as usuárias desses perfis de comunidade mostram como essas negociações são delicadas. Pois, ao mesmo tempo em que existe o querer da performance dessas masculinidades e da visibilidade das relações eróticas que as colocam na posição de estranhamento/rejeição por parte da núcleos familiares próximos, existe também a necessidade de aprovação e de serem integradas ou reintegradas ao grupo da família.



Figura 18: Print de postagem do perfil @elasseamaof

O vestuário surge nessas negociações como uma das formas de dialogar com os pais e parentes próximos sobre a sexualidade, mas principalmente sobre a performance de gênero. Como explica Oliveira e Barreto (2019, p.6) ao citar Foucault (1988, p.30) "é preciso investigar os distintos modos de discipulação e "as diferentes maneiras de não dizer" que são impostas e/ou emergem aqui e acolá. A roupa e os contornos corporais, são agenciados nessas negociações sem que seja necessária uma enunciação discursiva, como sugere Meinerz (2011), isso é feito por meio de apreciação subjetiva, "não há nada para ser dito em relação ao fato de se relacionar com mulheres que as pessoas não possam concluir por elas mesmas".

Na postagem do @elasseamamof acima, é exemplificado a estética quanto espaço de construção da subjetividade, como teoriza Halberstam (1988) ao falar da epistemologia do roupeiro como movimento de visibilidade deste tipo de enunciação, a qual penso ser ainda mais importante na juventude. Diferentemente da produção do corpo travesti que possui uma intenção de transformação corporal, o uso de roupas tidas como masculinas não pretende que esse corpo seja reconhecido como um "corpo de um homem", mas como corpos próprios de mulheres *butches* que mesclam suas masculinidades e feminilidades. De acordo com a coleta de imagens e comentários acredito que essas mulheres não buscam, e até rejeitam, a total

performance de feminilidade e a total masculinidade: A primeira, por questões de conforto físico e psicológico associadas a estruturas do vestuário como modelagens e cores, e a segunda por rejeitarem certas características das performances regulatórias de gênero tidas como masculinas.

Outro papel que a estética assume nos perfis de comunidade é o de conectar mulheres através das imagens. Muitas vezes descartamos a importância da imitação na vida social, contudo ele está na base da conjunção "roupa-hábito". Como explica San Martin (2012), a própria indústria da moda em sua construção capitalista funciona por meio da estrutura da imitação, da alta-costura ao prêt-à-porter, do prêt-à-porter à distribuição em massa. Nesses perfis de comunidades, as postagens que falam sobre o vestir-se fazem com que mulheres se assinalem quanto membros de um grupo, receptíveis aos mesmos conteúdos e interesses, já que existe uma imitação recíproca dos emblemas que constituem o que entendido como performance de masculinidade dentro dos perfis

Elas se amam oficial 
@elasseamamof

que iludir o que, eu quero estar assim com você na copa do mundo:



787 curtidas

elasseamamof Marca o amor de vocês ❤️... mais
#pride #lesbian #loveislove #lgbt #casal #pride 🌈 #sapatão #lgbtq 🌈 #sapatour #orgulholgbt #sapatao #sapa #love #casallesbico #casallgbt 🌈 #casallesbicas

 **prih.oliveira.96** @kassia.kammer ❤️
4 sem 1 curtida Responder Enviar

 **a.kiatkowsky047** @stephanii_millena nem que seja a força kskksks
4 sem Responder Enviar

 **gleyce_dutra045** @heloiza_k.s nem que seja amarrada kkkk
4 sem Responder Enviar

 **dix_viviik** @yantorres_ac menos a bebida 🙄
4 sem Responder Enviar

 **kelma.mend** Amor, quero ficar bem assim msm @lyma_elly 😊❤️❤�
4 sem 1 curtida Responder Enviar

Ver 1 respostas

 **_vanusacostaa** @eu_ranezinha nois vai tá assim vida 🙄🙄🙄
4 sem 1 curtida Responder Enviar

Figura 19: Print de postagem do perfil @elasseamamof

A postagem do @elassemamof faz uso de elementos associados às masculinidades femininas por suas seguidoras para gerar engajamento respectivo a Copa do Mundo. Lembro que ao escrever meu trabalho de conclusão da graduação em 2017, falava bastante sobre um vínculo coletivo que surge a partir de uma ideia de "orgismo social"³⁰. Recapitulo esse pensamento ao pontuar sobre o papel do vestuário ao conectar mulheres e suas masculinidades, pois percebo que com essa aproximação perpassada pela plataforma do *Instagram* o uso de emblemas para a aproximação dos vínculos torna-se ainda mais forte, já que aqui a comunicação verbal se faz de forma muito mais enxuta.

Para Lacombe (2013), a vestimenta para as apresentações de gênero funciona com uma interface que tem um duplo vínculo entre o pertencimento (imitação) e a diferença, onde se consolidam as individualidades ao mesmo tempo em que se espelha a diversidade. De certo, assim como o que a autora presenciou em sua pesquisa, uma forma de singularidade-grupal que se desenvolve a partir da sedução/atração, do afetual, de fatores emocionais e táteis do vestir-se. Em contexto semelhante, Meinerz (2011, p.228) fala sobre a percepção que suas interlocutoras desenvolvem umas sobre as outras, gerando uma espécie de "identificação coletiva" que é "a constituição de um nós relacionado à expressão corporal". Com efeito, entendo que a estética *butch* seria, assim, uma objetividade habitada por subjetividades em contantes interações e que originam formas reconhecíveis por outras mulheres e suas lesbienneidades. Me pergunto, se essas formas reconhecíveis também não servem de barreira para nos protegermos das agressões sociais e encontrar parceiros e aliados? Existe uma metáfora que Maffesoli (1996) utiliza e que me desperta atenção, nela o autor explica que a estética funciona como "ponte e porta", separando e aproximando pessoas umas das outras.

Por fim, a materialidade do vestuário e suas representações imagéticas estão profundamente ligadas ao investimento erótico entre mulheres. Como pontuado nos subcapítulos anteriores, as "Imagens e vídeos de divulgação" de mulheres são parte essencial dos jogos eróticos. Uma vez que as interações com interesse erótico se firmam por meio de comentários, curtidas e até mesmo mensagens privadas na plataforma, as roupas escolhidas, o gestual que compõe as poses e as legendas

30 Segundo Maffesoli (1996) o "orgismo social" seria o fator *quo* que impulsiona a necessidade de estar junto.

parecem terem sido muito bem pensadas para dar início a flertes e novos relacionamentos

O mercado sexual no *Instagram* é, assim como quase todo sistema de troca que acontece na plataforma, realizado por meio do consumo das imagens e vídeos. Contudo a ideia de elaboração de si para impulsionar relações homoeróticas não é um pensamento novo. Segundo Meinerz (2011), em sua etnografia, algumas de suas interlocutoras apontam terem desenvolvido mais suas masculinidades depois de terem começado a se relacionar com mulheres e apontado que a elaboração de seus contornos corporais também aconteceu como forma de posicionar-se no mercado afetivo-sexual.



Figura 20: Print de postagem reel do perfil @lesbicalizando_ofc

Nas “postagem de divulgação” acima, realizada do perfil @lesbicalizando_ofc a usuária da plataforma aponta características que considera admiráveis em uma mulher enquanto se exhibe em um vídeo mostrando seus próprios atributos, através de poses e do seu vestuário que reafirmam sua performance de masculinidade. Por

consequente, o vídeo gera comentários que demonstram interesse erótico. Enquanto em pesquisas sobre feminilidades de homens em plataformas digitais, como o trabalho de Braga (2015), é observado o desejo de esconder as performances de gênero dissidentes, evitado a “afeminação”, aqui as mulheres não parecem em momento algum negar suas masculinidades. Outra oposição observada nessa pesquisa de campo em relação a pesquisa de Braga (2015) quanto ao investimento erótico, é que na etnografia da autora ela evidencia a procura dos usuários por homens que performem “masculinidades clássicas”. Em oposição, minhas interlocutoras dos perfis selecionados demonstram interesse sexual e afetivo em mulheres que performam masculinidades e fujam das regulações de gênero.

4.3 NOVOS EMBLEMAS *BUTCH*

Pesquisas sobre *butches*, *tomboys* e outras expressões usadas para falar das masculinidades de mulheres não são recente, embora escassas elas estão sendo produzidas desde a década de oitenta, a partir de antropólogas feministas como Saksia Wieringa, Evelyn Blackwood e Gayle Rubin. Essas pesquisas mostram como mulheres estão construindo suas corporalidades ao redor do mundo influenciadas pelo ativismo e feminismo global, pelos processos *queer*, assim como dinâmicas locais e mais próximas à sua realidade. A exemplo disso, Wieringa, Blackwood e Bhaia (2007) realizaram pesquisas antropológicas no território geográfico a qual chamamos de Ásia e em seus diversos países, a fim de entender como essa combinação de global e local é negociada para a construção de expressões particulares de sexualidade e gênero.

Seguindo a mesma ideia proposta por Wieringa, Blackwood e Bhaia (2007), penso que quando falo dos emblemas de masculinidades de mulheres, é preciso entender ambos os aspectos: os processos *queer* que chegam a nós por uma interferência global, mas facilmente através da cultura pop, séries, filmes, jogos digitais e os processos locais de brasilidade que compõe parte do que entendemos como a mulher *butch* brasileira.

Quando em 2017 realizei minha primeira catalogação de itens e elementos do vestuário de mulheres *butch* recifenses, a partir de entrevistas com minhas

interlocutoras. Selecionei pela repetição verbal das roupas e suas características nos discursos. Contudo, agora os discursos aos quais tenho acesso são outros. Não estou escutando e gravando suas vozes, mas vendo suas postagens na plataforma *Instagram*, em performances escritas e representações imagéticas. Com as imagens torna-se muito mais fácil observar as composições de materialidades e entender como a performance de masculinidade se manifesta para o sensível.

Acredito que os inúmeros estereótipos são construídos sócio-historicamente e pautados na heteronormatividade formada nas sociedades ocidentais como reforçadores do biopoder e do controle sobre os corpos. Mas também acredito que essas imagens (mesmo que nem sempre condizentes com a realidade), podem também produzir um choque perceptivo. Cores, materiais, formas e gestuais podem criar um processo circular e infindo, que transcorre pela forma/imagem que temos acesso (através de séries, filmes, cantores e outros meios), passa a compor nossas performances e subjetividade e assim retomam o ciclo gerando novas interações e efeitos.

A série de sucesso da Netflix, *Orange Is The New Black*, apresentou uma mulher *butch* em 2013 e foi talvez o primeiro streaming a levar imagens de masculinidades de mulheres para telas acessíveis ao grande público. A atriz Lea Delaria interpreta o papel de Big Boo, uma mulher gorda, branca, engraçada e tatuada com a palavra “*butch*” em seu braço. A série que foi transmitida pela TV aberta no Brasil pela emissora Band em 2020 chegou a garantir o topo do ranking das produções mais assistidas da emissora, segundo dados da Kantar Ibope para o Painel Nacional de Televisão (2020). Existem duas coisas que acredito serem interessantes sobre isso, primeiramente como seria impensável, na minha infância ou adolescência, ligar TV e ver a sexualidade de mulheres lésbicas e performances de masculinidades de *butches* serem retratadas e, segundo, pensar em como o entremetimento dessas produções estrangeiras chegam hoje a jovens mulheres LGBTQUIA+ que estão construindo suas subjetividades.

Acredito que exista uma grande influência da cultura pop, seja ela estrangeira ou produzida localmente na estética *butch* de mulheres brasileiras. Como aponta Halberstam (1998) as masculinidades de mulheres devem ser pensadas a partir de contextos histórico-culturais³¹. A exemplo disso, algo que ficou bastante evidente as

31 O autor que elabora seus argumentos a partir de exemplos extraídos da literatura e do cinema e explana sobre os impactos das representações de estereótipos que muitas vezes não retratam a realidade e não criam imagens coerentes com os processos e estudos *queer*.

minhas percepções sobre as imagens postadas nos perfis de comunidade é a influência do esporte (principalmente do futebol) e de grandes marcas esportivas, da música sertaneja brasileira e do catolicismo nas autorrepresentações das masculinidades femininas.

São diversas as postagens onde mulheres se fotografam usando camisas e camisetas de times esportivos, bem como esses e outros itens como bermudas, bonés e sapatos com estampas de marcas relacionadas ao universo do esporte como Nike, Adidas, Fila e Puma. Da mesma forma, Meinerz (2011), percebe em suas aproximações com redes de ativistas lésbicas que uma das afinidades dessas mulheres, relacionadas ao *jeitão*³² era a identificação com práticas esportivas, especialmente com o futebol. Em seus relatos etnográficos a autora também destaca o vestuário, pelo uso de camisetas com estampas de clubes, como forma de demonstrar esse interesse.

Negativos ou positivos esses estereótipos também fazem parte do nosso imaginário e como falou Halberstam (1998, p.185) “a invisibilidade, de fato, costuma ser muito mais danosa que a visibilidade”.

32 Categoria analítica utilizada por Meinerz (2011) que não se reduz à esfera da sexualidade. O Jeitão “instaura uma forma de enunciação da homossexualidade que não passa pela elaboração reflexiva de um discurso sobre a sexualidade e sim pela corporalização de atributos percebidos como masculinos e pelo engajamento em relações de sexo cruzado com as mulheres e de relações de mesmo sexo com os homens”.



Figura 21: Prints de postagens de selfies com camisas de times esportivos

O elemento do futebol parece tão marcante na construção das imagens de uma estética *butch*, pois possibilita pensar sobre como esse esporte viabiliza a expressão das masculinidades de mulheres. Como aponta Meinerz (2011) “atributos como constituição física avantajada, a força, a habilidade com a bola, a agressividade são cultivados como uma espécie de capital corporal que será valorizado no âmbito esportivo independente da sexualidade”. Em suma, podemos entender que de alguma forma é subentendido que essa valorização que acontece no ambiente esportivo, pode ser transportada para o cotidiano (seja ele em ambiente

digital ou não) a partir da incorporação de elementos do vestuário de times, podendo inclusive ser relevante nas interações com interesse afetivo-sexual como mostram as postagens de tinder no perfil @nosso_mundo_.

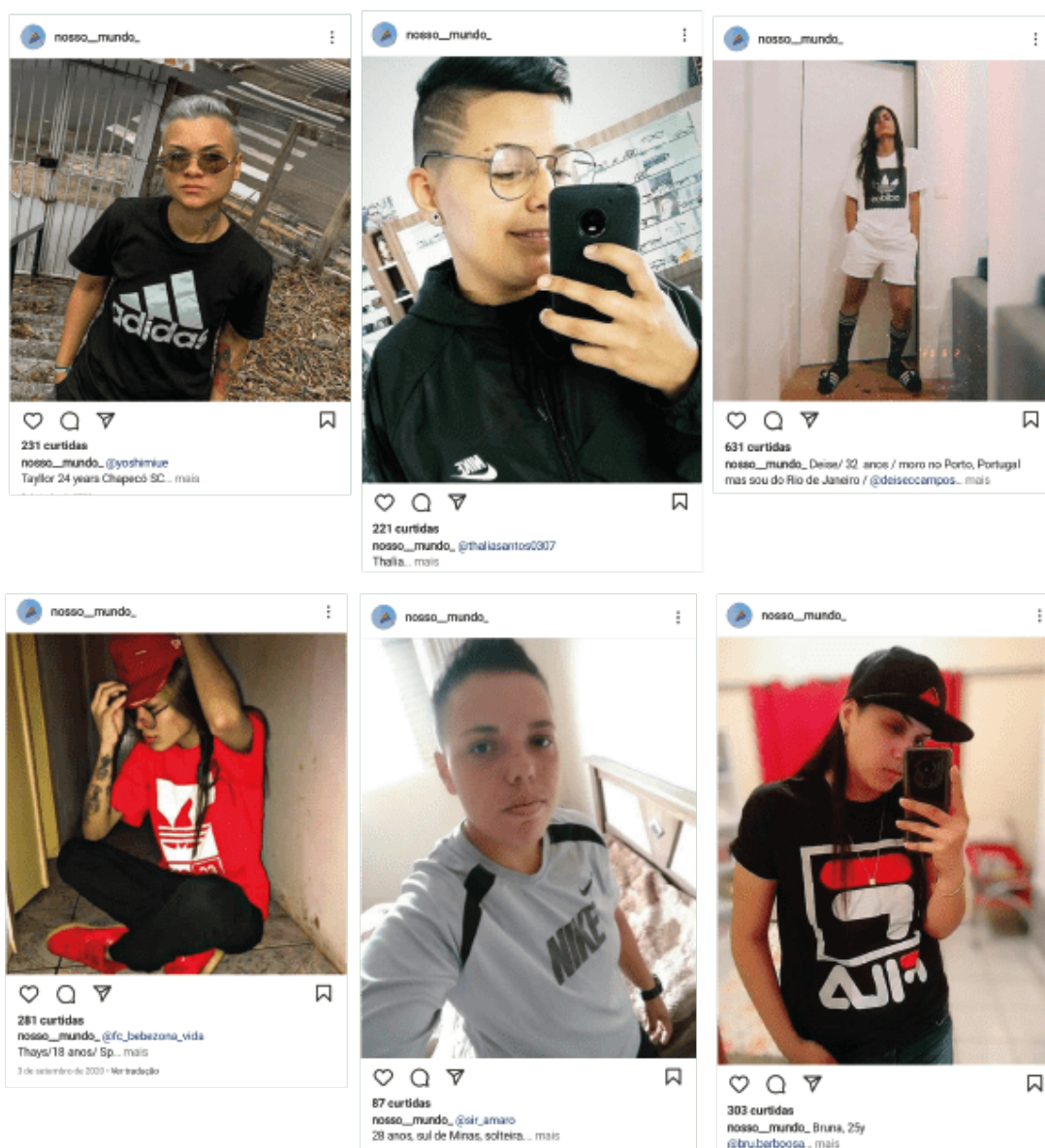


Figura 22: Prints de postagens de selfies com camisas de marcas esportivas

Assim como as camisas de times, itens regulares como camisetas, bermudas, bonés e sapatos como logos de marcas esportivas ocupam lugar de destaque nas performances de masculinidade. O uso de itens de vestuário ligados ao universo do futebol pode também está relacionado com a visualidade dessa apresentação de si.

Ao falar de visualidade, chamo atenção não apenas à forma como os corpos são apresentados, mas aos valores que lhes são atribuídos. Ainda que bem menos que no futebol “de homens”, os times de futebol feminino ganham destaque no Brasil com jogadoras como Marta, eleita melhor jogadora do mundo por 5 anos seguidos pela FIFA (de 2006 a 2010) e possibilitam às mulheres um espaço de valorização e reconhecimento. Nesse sentido, ao vestir-se com os emblemas futebolísticos essas mulheres reivindicam para si os olhares de valorização e admiração veiculados pelas respectivas marcas e esportes.

Contudo, quando falamos sobre vestuário, estamos falando também de uma grande indústria da moda e de uma relação que envolve grandes marcas e empresas multinacionais, tais como Nike e Adidas. Como explicam Kessler e Alvez (2019) estas empresas competem entre si ferozmente por mercados e lucros. E sendo as grandes marcas esportivas um dos poucos segmentos que de fato também apresentam em suas campanhas de marketing e publicidade mulheres *butches*, naturalizando suas potencialidades físicas e diferentes contornos corporais, essas tornam-se mais facilmente assimiladas como positivas para mulheres nas performances de gênero que distanciam-se das expectativas de feminilidade.

Um exemplo semelhante aconteceu em minha primeira catalogação (LIMA, 2017), onde a marca de sapatos Kildare apareceu como desejo de consumo entre mulheres *butch* da Região metropolitana do Recife. Mesmo sem possuir em seu catálogo sapatos para numerações menores adequadas aos pés de mulheres. Contudo a marca vendia através dos slogans, “Free Style” e “Faça seu próprio caminho” uma ideia de liberdade e aventura que para muitas das interlocutoras fazia parte do entendimento de suas masculinidades. Em conformidade, aponto que Lacombe (2013) explica em seu artigo a forma como os calçados são importantes tanto para as performances de feminilidade quanto de masculinidade. Segundo a autora, esses itens ajudam a entender a diversidade de estilos, pois acompanham comportamentos relacionados aos papéis que essas mulheres ocupam nos relacionamentos.

Embora as roupas esportivas, sapatos e tênis ainda tenham grande destaque quanto suporte do agenciamento das masculinidades de mulheres, são os acessórios e cortes de cabelo que mais me chamaram atenção. São detalhes aos quais não tive contato em 2017 através dos relatos orais, mas que agora tornam-se bastante claros na construção das representações imagéticas que se formam na

plataforma. O corte de cabelo *undercut*³³ tornou-se bastante presente. Mais do que uma evocação de liberdade e ao conforto, como fala Meinerz (2011), a apontar para a preferência por cabelos curtos, amarrado em rabo de cavalo ou preso embaixo do boné, acredito que os desenhos do corte *undercut* surgem como uma questão de estilização do visual e evocação de sensualidade como mostrado abaixo (*Figura 23*).

Os desenhos nos cabelos curtos podem ter diversas origens para adesão por mulheres lésbicas *butch*, mas pelas músicas incluídas nas postagens e composições do vestuário parecem remeter ao estilo de sertanejo universitário. Segunda França e Vieira (2015) em pesquisa sobre expressões de juventudes urbanas derivadas do sertanejo universitário, existe inclusive uma forte ligação entre o estilo musical e futebol, já que o primeiro vem sendo divulgado de forma massiva por famosos jogadores brasileiros e até internacionais.

Por fim, um dos elementos mais recorrentes nas imagens catalogadas (*Figura 24*) são correntes com cruces e escapulários. Mostrando como a religiosidade (principalmente católica) é marcante, podendo o uso dos elementos representar tanto adesão a religião, a recordação de origens familiares, quanto subversão do que representa o acessório. É bastante curioso que um elemento ligado a uma religião cristã que em sua maioria ainda não admitem a homossexualidade e a entendem como antinatural, venha a torna-se um emblema atual da construção de masculinidades de mulheres.

33 Basicamente corte com parte lateral ou inferior do cabelo raspada, podendo formar desenhos no próprio corte.

 **Elas se amam oficial** 
@elasseamamof

Facilmente manipulada por mulheres que tem o cabelo raspado do lado.



1.321 curtidas

elasseamamof Vocês são??... mais

-  **alanesantanaa** Ninguém ficou fraca comigo ainda kkkk
2 sem 1 curtida Responder Enviar
-  **luanajulio_** Opa 🔥
3 sem 1 curtida Responder Enviar
-  **garota_gomes** Não, eu ja sou a mulher do cabelo raspado 😂😂😂
3 sem 5 curtidas Responder Enviar
-  **anakarolina5241** As de cabelo raspado me deixa fraca 😭❤️
3 sem 2 curtidas Responder Enviar
-  **luhsousasousa** ❤️
3 sem Responder Enviar
-  **valribeiro** E eu q raspei e a namorada não gostou 😞
3 sem Responder Enviar
-  **yaoliveira3** E quando você ja é a mulher do cabelo raspado ? Hahahaha
3 sem 1 curtida Responder Enviar
-  **felipeisraelfermandessampai** 🔥
2 sem Responder Enviar
-  **dayane1213** Eu sou a mulher de cabelo raspado
3 sem Responder Enviar

Figura 23: Print de postagem do perfil @elasseamamof

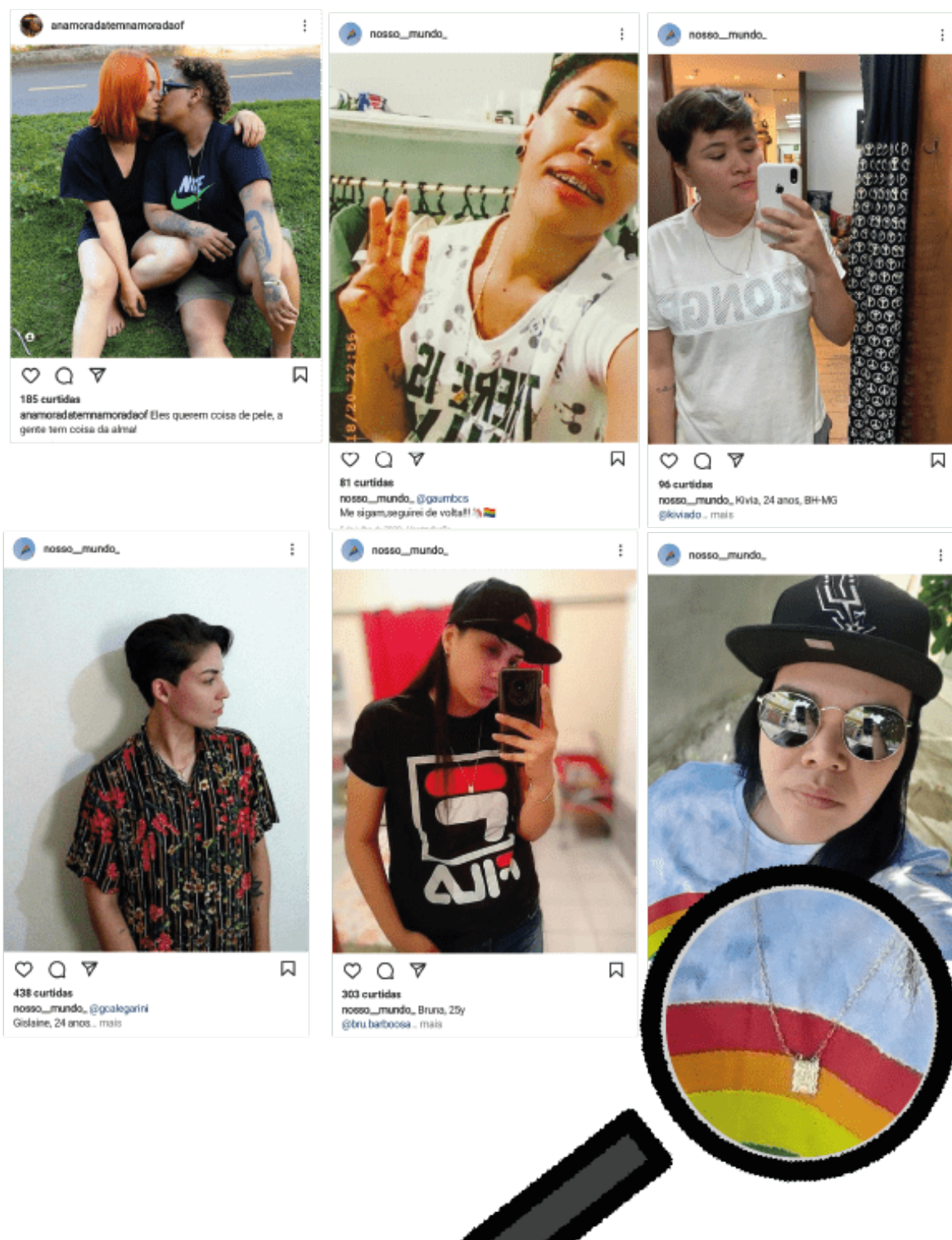


Figura 24: Figura 24: Prints de postagens de selfies com escapulários

O mapeamento das materialidades que sustentam as performances de masculinidade de jovens mulheres *butches* é interessante para que possamos perceber melhor de que formas as regulações estéticas impostas estão sendo desafiadas e como elas podem ser percebidas quanto a matérias sensíveis diversas e constantemente mutáveis. A circulação dessas imagens no *Instagram*, por si só, mostram o desvio de um processo de repetição, mas é preciso tentar fragmentá-la que então possamos extrair detalhes antes não percebidos. Como explica Batista (2019, p. 06) “as visibilidades da imagem surgem de um trabalho árduo que consiste em abri-la, ‘rachá-la’, pois é a partir de tal esforço que conseguimos extrair enunciados que não estão escamoteados, mas que também não são tão evidentes”.

Cabelo	Curtos, rapados ou muito longo. O corte undercut com desenhos nas laterais do cabelo é algo bastante presente.
Vestuário parte superior do corpo	Blusas de malha folgadas e com mangas na altura do cotovelo, Camisas de botão com mangas longas ou mangas médias, tops esportivos, camisas e camisetas de times esportivos, camisas e camisetas com logos de marcas esportivas populares.
Vestuário parte inferior do corpo	Calças folgadas e justas, bermudas esportivas em tacetel, bermudas jeans.
Calçados	Tênis e sapatênis de marcas esportivas populares, allstars.
Acessórios	Escapulários, correntes prateadas ou douradas, bonés, óculos de sol preto, toucas, muito anéis em uma única mão. Tatuagem nos braços e colo. Brincos pequenos ou alargadores.

Tabela 3: Catalogação de elementos estéticos Butch (2022)

Analisar intersecções de sexualidade e gênero pela dimensão material é realizar uma investigação centrada nas agências humanas e não-humanas. Quando nos acostumamos com determinados artefatos, ou mesmo itens do vestuário (como é o caso dessa pesquisa), parece-nos que suas atribuições e agenciamentos são estáveis, inerentes a forma que possuem. Realizar uma catalogação focada em como a roupa, o acessório e o cabelo tornam-se parte integrante de relações entre mulheres é desnaturalizar construções heteronormativas dessas materialidades.

Em minha graduação, meus professores sempre alertavam que um designer precisava estar atento a todas as possíveis formas que um objeto poderia ser utilizado. Contudo é necessário ir ainda além de meras preocupações funcionais, e buscar observar como esses artefatos são tanto produto quanto produtores de relações. A atualização dessa catalogação dos emblemas *butch* nos permite ver como essas materialidades, que foram destinadas a performances de gênero tidas

como para homens, podem se tornar suporte para performances dissidentes que desestabilizam os discursos de normalidade de gênero e sexualidade.

CONCLUSÃO

É interessante pensar que quando um gay, uma lésbica ou uma mulher negra produzem conhecimento sobre seus próprios pontos de vista são acusados de estarem encobrindo algum tipo de interesse. Contudo, o que leva a crer que o homem branco cisgênero e heterossexual está sendo imparcial e que suas produções de conhecimento não estariam contaminadas com seus interesses políticos? Podemos e precisamos produzir inquietações que confrontem as regulações de gênero, o controle da sexualidade e os privilégios da branquitude, pois eles não farão isso por nós.

Essa pesquisa se propôs a observar como se materializavam as expressões de lesbianidade através da estética *butch*. Contudo, o que o campo me apresentou foi mais interessante do que eu imaginava encontrar. Realizar essa pesquisa etnográfica em perfis de comunidades que se formam em uma plataforma que não foi desenvolvida para tal agenciamento já é em si curioso. Porém, quando esses espaços são habitados por jovens mulheres lésbicas para falarem sobre suas experiências em comum, ritualizar a conjugalidade de relacionamentos entre mulheres, fazer auto-publicizações e investimentos eróticos, estamos diante de uma nova forma de fazer “comunidade”.

Como mulher LGBTQIA+, sinto que é escrevendo sobre assuntos como esse que podemos causar impactos (mesmo que pequenos) no sistema sexo-gênero que regula nossos corpos e apagam nossa existência. Nos cinco perfis selecionados para a realização das perambulações, sendo eles, @sapatas_da_galaxiaofc, @lesbicalizando_ofc, @anamoradatemnamoradaof, @nosso_mundo_ e @elasseamamof, o registro das interações coletivas entre mulheres mostram a poderosa fonte de poder feminino e quão política é a sensação de “comunidade” que é construída.

As masculinidades de mulheres se materializam em camisas de time e marcas esportivas, nos sapatos, nos acessórios, incluindo bonés, escapulários e correntes, em cortes de cabelo como o *Undercut* e na pele, com tatuagens. Mas, a estética *butch* como suporte para essas masculinidades não está presente apenas na forma, mas também no agenciamento delas. Por isso, a importância de trilharmos assuntos recorrentes nesses perfis como os acordos familiares, silenciamentos,

afinidades (estéticas e de vivências), formas dissidentes de erotização e contatos com a cultura pop (séries, jogos e filmes). Como essas experiências de lesbianidades e masculinidades estão se desenvolvendo no atual contexto histórico-cultural está diretamente ligado a como essas expressões irão se materializar.

A *butch*, como coloca Preciado (2014, p.207), “surge exatamente de um desvio do processo de repetição”, é dona de uma masculinidade que não foi e nem pode ser performada por homens. Uma masculinidade que só mulheres lésbicas com todas as suas bagagens de experiências poderiam representar. *Dyke, butch*, sapa, caminhoneira, bofinho, até mesmo como são apelidadas ou se nomeiam remete a vivências particulares das lesbianidades e intersecções com outros marcadores sociais.

Como se não bastasse as próteses³⁴ e o vestuário, esses corpos estão incorporando as tecnologias, co-habitando com as redes sociais. Como apresentado nessa pesquisa, mulheres lésbicas têm, por vezes, sua sexualidade invisibilizada e silenciada. Bem como, mulheres *butch* têm tido suas existências apagadas, sejam visualmente, verbalmente, academicamente ou, em casos extremos, por meio de suas mortes. Mas, junto com os ambientes digitais e, principalmente, com as redes sociais, estão possibilitando novas vivências de suas sexualidades, criando novos ciclos de convívio e trazendo visualidade aos seus contornos e a produção do desejo que fuja a noção heterossexual.

Em síntese, o que é proposto é que possamos enxergar possibilidades de ser e estar do mundo que de alguma forma fraturam a matriz cis-heteronormativa dominante que busca produzir e reproduzir hegemonicamente os corpos. Dessa maneira, algumas problematizações expostas não foram e não serão desvendadas, elas permanecerão no campo do que é possível, mostrando apenas algumas de suas faces.

Por fim, acredito que são muitas as possibilidades que surgem para as pesquisas sobre performances de masculinidade e estética nas ciências sociais, assim como nas ciências sociais aplicadas. Admitindo caminhos que não foram tão bem explorados nessa etnografia, deixo como sugestão a importância de pesquisas

34 Ao falar de próteses faço referência ao dildo (PRECIADO, 2014, p.84 e 85) que mostra a verdade da heterossexualidade enquanto mecanismo de uma ideologia de dominação. “O dildo diz: o pênis é um sexo de mentira”, isso porque ele exemplifica quão fácil é reproduzir e modificar o significante que gera a diferença sexual.

que se aprofundem no agenciamento da estética nas intersecções de masculinidades de mulheres e questões de raça e etnia.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Meg. BUTCH. Edition One Books, 2017.
- ALENCAR Josyanne Gomes. Acordos e colisões: família, sexualidade e lesbianidade. MS thesis. Brasil, 2019
- ALBUQUERQUE, Lívia Cristina Enders de; SANTOS; Maycon Douglas Sousa dos ; SANTOS, Magnolia Rejane Andrade dos. Marketing Digital: a Mineração de Dados como Estratégia de Personalização de Conteúdo no Instagram. Intercon, MA; 2019.
- AMATO, Bruna; GOMES, Andrieli Barbosa; DE AVILA MOREIRA, Maria Regina. Eu não sou o homem da relação: ressignificação BUTCH como operação política, agenciamento pós-humano e transprodução de feminilidade. Revista *Communitas* V5, N9, 2021.
- ANDERSON, B. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1991[1983].
- ARAÚJO, Hellen Christina da Silva. Um deboche autoetnográfico: uma análise sobre redes de transição capilar em Viçosa-AL. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Sociais, 2020.
- Barbosa, Regina Maria, and Regina Facchini. "Acesso a cuidados relativos à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em São Paulo, Brasil." *Cadernos de Saúde Pública* 25, 2009.
- BATISTA, Daniela Conegatti; SOUZA, Jane Felipe de. A lesbianidade materializada nos corpos (nem tão) femininos. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), 2019.
- BENJAMIN, Ruha. Retomando nosso fôlego: Estudos de Ciência e Tecnologia, Teoria Racial Crítica e a Imaginação Carcerária. *Comunidades, Algoritmos e Ativismos Digitais: Olhares Afrodiaspóricos*, p. 13. LiteraRUA: São Paulo, 2020.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Felipe M. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. Dossiê - Desigualdades e Interseccionalidades; Mediações - *Revista de Ciências Sociais*, 2013.
- BITTENCOURT, Luciana A. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In B. F. Bianco & M. Leite (orgs.). *Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais*. Campinas/SP: Papyrus. 1998.
- BUTLER, Judith. Poststructuralism and postmarxism. *diacritics*, v. 23, n. 4, 1993.
- BUTLER, Judith. Criticamente subversiva. In. JIMÉNEZ, Rafael. Mérida (org.). *Sexualidades transgressoras: uma antologia de estudios queer*. Barcelona: Içaria, 2002.
- BUENO, W. C. *Jornalismo científico no Brasil: os compromissos de uma prática dependente*. Tese (Doutorado) - USP, ECA, São Paulo, 1984.
- CARDOSO, Rafael. *Uma introdução à história do design*. São Paulo: Editora Blucher. 2008.
- CRENSHAW, Kimberlé. "Desmarquinalizando a Interseção entre Raça e Sexo: Uma Crítica Feminista Negra da Doutrina Antidiscriminação, Teoria Feminista e Política Antirracista." *Forum Juridical da Universidade de Chicago*. 2002.
- ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. *Políticas etnográficas no campo da cibercultura / organizadores Jean Segata, Theophilos Rifiotis*. – Brasília: ABA. Publicações; Joinville: Editora

Letradágua, 2016.

FACCHINI, Regina, and Regina Maria Barbosa. Dossiê saúde das mulheres lésbicas: promoção da equidade e da integralidade. 2006.

FACCHINI, Regina. Entre compassos e descompassos: um olhar para o campo e para a arena do movimento LGBT brasileiro. Bagoas-Estudos gays: gêneros e sexualidades, 2009.

FACCHINI, Regina. Comunidades imaginadas: um olhar sobre comunidades políticas a partir de mulheres que se relacionam com mulheres no meio BDSM. Pensata | Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP Campus de Guarulhos. Vol. 1, n. 2, ano 2. 2012.

Fogg, Marnie. "Tudo sobre moda." Rio de Janeiro: Sextante (2013): 67.

FREITAS, Camilla Lumatti. No mundo da cegonha: aspectos sobre redes de solidariedade entre pessoas com ausência involuntária de filhos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Sociais, 2019.

GAGNON, John H.; SIMON, William. Sexual deviance in contemporary America. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, v. 376, n. 1, 1968.

GONZALES, Zuleika Köhler Gonzales. BAUM, Carlos. Desdobrando a Teoria Ator-Rede: Reagregando o Social no trabalho de Bruno Latour. Polis e Psique, Vol.3, n.1, 2013.

HALBERSTAM, Judith. Female Masculinity. Duke University Press, 1998.

HANLEY-HACKENBRUCK, Peggy. Psychotherapy and the "coming out" process. Journal of Gay & Lesbian Psychotherapy, v. 1, n. 1, 1988.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, T. T. (Ed.). Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica, 2000. p. 36-129.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009.

HEIDEGGER, Martin. Being and time. New York: Harper and Row, 1962. [Tradução: O ser e o tempo. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEILBORN, Maria Luiza. Fronteiras simbólicas: gênero, corpo e sexualidade. Cadernos Cepia, v. 5, 2002.

HESS, Aaron. The Selfie Assemblage. In: International Journal of Communication, v. 9, p. 18, 2015.

HINE, Christine. Etnografia Virtual. Barcelona: Editorial UOC, 2004.

JAGGAR, Alison M. BORDO, Susan R. [editoras]. Género, corpo, conhecimento. Trad. Brítta Lemos de Freitas. - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KESSLER, Cláudia Samuel; DE OLIVEIRA ALVES, Fernanda. Uniformes esportivos de mulheres no futebol: convenções, subversões e distinções no vestuário. dObra [s]: revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda, v. 12, n. 27, 2019.

LACOMBE, Andrea. "Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins." Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS (2010).

LACOMBE, Andrea. "Sobre saias, calças e bonés: expressão de gênero, geração e sedução entre mulheres que "gostam de mulher"." Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia 34, 2013.

LATOUR, Bruno. Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012, 399p.

_____. Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2008.

- LAVER, J.A Roupas e a moda: uma história concisa. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em Ambientes Digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Revista Antropolítica*, n.42. 2017.
- LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Gênero, sexualidade e experimentação de si em plataformas digitais on-line. *Civitas*, v. 18, n.1. 2018.
- LIMA, Beatriz Veloso. *Estética Butch: estudo empírico-simbólico sobre masculinidades femininas*. Universidade Federal de Pernambuco, CAA, Design, 2017.
- LOURO, G. L. (org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Guacira Lopes Louro, Jeffrey Weeks, Deborah Britzman, bell hooks, Richard Parker, Judith Butler. Traduções: Tomaz Tadeu da Silva . 2ª Edição Autêntica Belo Horizonte, 2000.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MELLO, Fernanda De Carvalho Azevedo. *Gênero em festa: Uma etnografia da participação de lésbicas e mulheres bissexuais em festas LGBTIAQ+ de Recife*. 2020
- MEINERZ, Nádia Elisa. *A constituição de parcerias sexuais e afetivas femininas*, 2008.
- MEINERZ, Nádia Elisa. *Mulheres e Masculinidades: Etnografia sobre afinidades de gênero entre mulheres de grupos populares em Porto Alegre*, 2011.
- Miller, Daniel. *Material culture and mass consumption*. Vol. 3. Blackwell: Oxford, 1987.
- MOORE, Mignon. Lipstick or Timberlands? Meanings of Gender Presentation in Black Lesbian Communities. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. v. 32, n.1. The University of Chicago, 2006.
- MUNIZ, Jacqueline de Oliveira. “Mulher com mulher dá jacaré”: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina. Dissertação (Mestrado)–PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.
- OLIVEIRA, Leandro de; BARRETO, Thiago Camargo. *Silêncios em discurso: Família, conflito e micropolítica em narrativas sobre a revelação da homossexualidade*. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), 2020.
- OLIVEIRA, márcio; MACHADO, Fernanda; LIMA, Marianne da Silva. *Violência contra a mulher em tempos de pandemia: ações educativas e prevenção e suas fragilidades em Manaus/AM*. Conedu, Maceio, 2020.
- OREIRO, Isabella, CARVALHO, Alessandra P. de. *Ser Visto para Lembrar que Existo: A Exposição da Vida Privada nas Redes Sociais*. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Foz do Iguaçu. 2014.
- PARREIRAS, Carolina. *Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade online*. 2008.
- PELÚCIO, Larissa. *Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?* *Revista Periódicus*, 2014.
- PEREIRA, Suzanne Freire. *Os (des) fazeres do brejo: Notas sobre lesbianidades em Natal/RN*. 2021
- PETRY, Dalila Floriani. *Revisitando o Floresta Digital: notas sobre o esforço de uma descrição sociotécnica. Políticas etnográficas no campo da cibercultura / organizadores Jean Segata, Theophilos Rifiotis*. – Brasília: ABA. Publicações; Joinville: Editora Letradágua, 2016.
- POCAHY, Fernando. *Marcas do poder: o corpo (do) velho-homossexual nas tramas da hetero e homonormatividade*. *Fazendo gênero* 8, 2008.

- PRECIADO, Beatriz. Manifesto contrassexual / Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- PRENSKY, M. Digital Natives, Digital Immigrants Part 2: Do They Really Think Differently?". *On the Horizon*, Vol. 9 No. 6. 2001
- RASIA, Gesualda dos Santos. A prática do(a) selfie e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, SC, v. 16, n. 1, p. 103-116, jan./abr. 2016.
- RIFIOTIS, Theophilos et al. (Org.). *Antropologia no ciberespaço*. Florianópolis: Editora UFSC, 2010.
- _____. Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 566-578, 2012.
- SAMPAIO, S. S., MENEGHTTI, G. Entre a vida e a morte: Estado, racismo e a “pandemia do extermínio” no Brasil. *Revista Katálysis*, v. 23, n. 3, p. 635-647, 2020.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the closet*. Berkeley, University of Califórnia Press, 1990.
- SEGATA, Jean. *Dos Cibernautas às Redes. Políticas etnográficas no campo da cibercultura / organizadores Jean Segata, Theophilos Rifiotis*. – Brasília: ABA. Publicações ; Joinville : Editora Letradágua, 2016.
- Silva, Tarcizio, and Abeba Birhane, eds. *Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos*. LiteraRUA, 2020.
- TURKLE, Sherry. *The second self: computers and the human spirit*. New York: Simon & Schuster, 1984. [Tradução: *O segundo eu: os computadores e o espírito humano*. Lisboa: Presença, 1989.
- VIGOYA, Mara Viveiros. *As cores da masculinidade*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.
- WEINER, Annette B. *The trobrianders of papua new guinea*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1988.
- WITTING, Monique. *The category of sex*. In *The straight mind and other essays*. New York: Beacon Press, 1992.