

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL – PPGPSI

VIVIANE RASCOVETZKI TESCHE

LEZ GIRLS PARTY: Tensões identitárias e políticas no festar

Porto Alegre

2024

VIVIANE RASCOVETZKI TESCHE

LEZ GIRLS PARTY: Tensões identitárias e políticas no festar

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Sandrine Machado

Co-orientadora: Profa. Dra. Rafaela Vasconcelos Freitas

Porto Alegre

2024

CIP - Catalogação na Publicação

Tesche, Viviane Rascovetski
LEZ GIRLS PARTY: Tensões identitárias e políticas
no festar / Viviane Rascovetski Tesche. -- 2024.
152 f.
Orientadora: Paula Sandrine Machado.

Coorientadora: Rafaela Vasconcelos Freitas.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Psicologia, Serviço
Social, Saúde e Comunicação Humana, Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional,
Porto Alegre, BR-RS, 2024.

1. lesbianidades. 2. feminismos. 3. tensões
identitárias. 4. vida noturna. 5. festa. I. Machado,
Paula Sandrine, orient. II. Freitas, Rafaela
Vasconcelos, coorient. III. Título.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar diversas dinâmicas políticas, culturais e subjetivas envolvendo negociações identitárias, bem como performances de gênero e sexualidades, a partir de uma festa – a Lez Girls Party. Tal festa existiu em Porto Alegre/RS, entre 2010 e 2020, sendo, portanto, datada e localizada. Ao longo de uma década, ela passou por inúmeras mudanças, que acompanharam transformações de seu público, do contexto político da cidade, de tendências sonoras e estéticas. A partir da análise de postagens em redes sociais e de entrevistas semi-estruturadas com frequentadoras da festa, foi possível concluir que ela pode ser entendida como agente de produção de subjetividades, uma vez que seus arranjos possibilitaram uma série de reflexões. Além disso, através dela foi encontrado um jeito potente e coletivo para que se pudesse falar sobre lesbianidades. Conforme foi se formando um clima de “comunidade Lez”, também foi possível que emergissem inúmeras diferenças entre as pessoas envolvidas, sendo possível concluir que essa se trata de uma comunidade heterogênea, composta por pessoas que são atravessadas por diferentes recortes de raça, classe, performances de gênero, entre outros marcadores e, que, portanto, não se identificam de forma única. Ao longo da pesquisa, foram encontrados indícios da existência de angústias e tensões referentes à autoidentificação enquanto lésbica ou bissexual, assim como relacionadas à autoidentificação enquanto mulher lésbica ou pessoa não-binária. Ao mesmo tempo, ainda que a dicotomia assumir/não assumir alguma identidade seja possível para alguns corpos, outros, principalmente aqueles em desconformidade com os padrões cisheteronormativos, independente da forma como se identifiquem, estarão sujeitos a maiores violências externas em função da expressão de gênero, conjugada a outros marcadores sociais. Além disso, foi possível perceber, que para além de um local de diversão, a festa também serviu como um espaço em que dinâmicas políticas puderam acontecer.

Palavras-chave: lesbianidades; feminismos; tensões identitárias; vida noturna; festa.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze various political, cultural, and subjective dynamics involving identity negotiations, as well as gender performances and sexualities, based on a party – Lez Girls Party. This party took place in Porto Alegre/RS, from 2010 to 2020, and is, therefore, dated and localized. Over a decade, it underwent several changes, which reflected the transformations in its audience, the city's political context, and sonic and aesthetic trends. Through the analysis of social media posts and semi-structured interviews with the partygoers, it was possible to conclude that the party can be understood as a producer of subjectivities, once its arrangements facilitated a series of reflections. In addition to that, it served as a powerful and collective way to discuss lesbianism. As a "Lez community" atmosphere formed, numerous differences among the people involved also emerged, leading to the conclusion that this is a heterogeneous community composed of individuals intersected by various markers such as race, class, and gender performances, among others, and thus do not identify uniformly. Throughout the research, evidence of anxieties and tensions related to self-identification as lesbian or bisexual, as well as a lesbian woman or non-binary person, was found. At the same time, while the dichotomy of assuming/not assuming an identity might be possible for some bodies, others, particularly those not conforming to cisheteronormative standards, regardless of how they identify, are subject to greater external violence due to their gender expression, combined with other social markers. Furthermore, it was possible to perceive that beyond being a place of fun, the party also served as a space where political dynamics could occur.

Keywords: lesbianities; feminisms; identity tensions; nightlife; party.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer às minhas entrevistadas, que toparam participar dessa pesquisa, despendendo um tempo e confiando em mim para compartilhar relatos íntimos sobre suas vivências e memórias. Agradeço também a todas as pessoas que frequentaram e trabalharam na Lez Girls Party, com quem pude refletir e trocar muitas das ideias que vieram a compor este trabalho.

Também agradeço às minhas amigas, que, por muitas vezes, impediram que eu desistisse da conclusão dessa escrita, me lembrando de sua relevância. Escrevo por mim e também por elas. Agradeço pelas trocas, pela escuta, pelas opiniões e por me ajudarem a ver sentido em continuar.

Agradeço à minha família, principalmente aos meus pais, Vera e Raul, por todo apoio e incentivo ao longo dessa jornada.

Por último, mas não menos importante, agradeço a todas as outras que vieram antes de mim, e que tiveram a coragem de existir, a ousadia de falar e força para não desistir.

SUMÁRIO

INQUIETAÇÕES INICIAIS.....	8
CAPÍTULO 1: SETLIST – TRILHA METODOLÓGICA.....	17
1.1 Entrevistas semi-estruturadas online.....	19
1.2 Análise de postagens em redes sociais.....	30
CAPÍTULO 2: SOCIABILIDADES LGBTs.....	38
2.1 Do gueto às ruas.....	38
2.1.1 Meios LGBTs em Porto Alegre.....	48
2.2 Cena alternativa portoalegrense: performatividades rock enquanto espaços possíveis para feminilidades alternativas.....	52
CAPÍTULO 3: MULHERES EM FESTA.....	60
3.1 Lez Girls Party: Novidade na cidade – A emergência da festa e sua fase inicial.....	61
3.2 Segunda fase: Protestos, feminismos e visibilidade lésbica.....	71
3.2.1 Rolês feministas em Porto Alegre.....	77
CAPÍTULO 4: MAL-ESTAR NO BAILE SAPATÃO.....	97
4.1 Tensões identitárias e normatividades no meio lésbico.....	97
4.1.1 Complexificando as tensões.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	133
REFERÊNCIAS.....	137
ANEXOS.....	143

INQUIETAÇÕES INICIAIS

Essa pesquisa tem por objetivo analisar dinâmicas políticas e culturais envolvendo negociações em torno de identidades, performances de gênero e sexualidades, a partir da festa *Lez Girls Party*. Tal evento ocorreu durante uma década (2010-2020), na região central da cidade de Porto Alegre – RS, direcionado a mulheres interessadas em mulheres. Partindo dele, a presente investigação também visa registrar existências femininas dissidentes da heterossexualidade, modos de sociabilidades e debates que se configuraram nesse meio em uma determinada época, uma vez que a promoção de festas abertas ao público exclusivas para mulheres e/ou festas voltadas para mulheres LBT não é algo comum. Tal fato já foi documentado em diversos trabalhos sobre sociabilidades lésbicas no Brasil, que constata a dificuldade em localizar esse público, principalmente quando não se faz parte dele (Lacombe, 2010; Mello, 2020; Meinerz 2005; Nogueira, 2005; Silva 2020; Souza, 2016).

Nascida e criada em uma cidade com menos de 25 mil habitantes, no interior do Rio Grande do Sul, vivenciei intensamente minha mudança para a capital, Porto Alegre, aos 18 anos, em 2008. Foi o início de uma sucessão de desconstruções das muitas certezas que me habitavam, possibilitada principalmente pelos espaços em que passei a circular. Em sua maioria, esses espaços eram festas noturnas, que me atraíam por seu conjunto estético “alternativo”, composto por música, moda, design e estilos de vida completamente diferentes do que eu estava habituada em minha cidade natal interiorana, bastante tradicional, machista e cisheteronormativa, como muitas no Brasil. Esses locais eram frequentados, principalmente, por pessoas “estilosas” no modo de se vestir e se comportar, ligadas a cursos universitários de áreas criativas, que apreciavam rock e suas vertentes, bem como a estética underground ligada a esse estilo musical. Frequentar tais espaços me proporcionou o acesso a vivências e ideias que se tornaram fundamentais na forma como entendo e questiono o mundo atualmente. Foi também o que me colocou no contexto em que as inquietações que compõem esta pesquisa começaram a surgir.

Ao chegar na capital, eu poderia ser descrita como uma mulher cis, jovem, branca, magra, de classe média, que performava uma feminilidade tradicional e estava dentro dos padrões de beleza da época. Nesses espaços alternativos, para mulheres com marcadores sociais como os meus, as questões da sexualidade eram tratadas de modo diferente do que em espaços mais tradicionais e “baladas hétero” – em que beijar alguém

do mesmo sexo parecia algo inimaginável –, mas também se diferenciavam do modo tratado em espaços declaradamente LGBTs, frequentados principalmente por pessoas que assumiam e afirmavam, aparentemente com muita certeza, sua dissidência sexual. Nas baladas alternativas, era possível transitar sem que isso necessariamente significasse assumir alguma identidade ou orientação sexual. Dessa forma, era comum que esses lugares fossem frequentados por um público diverso, inclusive por mulheres que se entendiam heterossexuais, mas que tinham algum tipo de curiosidade em beijar outras mulheres e encontravam ali a liberdade para fazê-lo, sem o peso do julgamento social encontrado em outros espaços. “O que acontece no *Beco*¹ fica no *Beco*”.

Nessa suposta liberdade, havia também um tom de experimentação e brincadeira, que fazia com que as práticas eróticas entre mulheres não fossem levadas muito a sério, por vezes sendo vistas como algo momentâneo, e, talvez justamente por essa razão, estavam autorizadas a acontecer. Também em função disso, por vezes atraíam olhares e interferências de homens que se sentiam no direito ou mesmo convocados a tentar participar. Apesar dessas situações incomodarem bastante, elas ainda não eram nomeadas como assédio, pois não se falava muito sobre isso naquela época, nesses espaços.

O que significava beijar outras mulheres naquelas festas? Ao mesmo tempo que se pode afirmar que, para cada mulher, a resposta a essa pergunta seja algo particular, nem sempre ela é assim tão nítida, inclusive para as envolvidas. O clima de nebulosidade rondando as fronteiras entre a hetero e a homossexualidade era algo que tornava os locais mencionados interessantes e “modernos”. Foi nesse contexto que fui levada a me questionar sobre o que essas práticas significavam para mim, para outras mulheres e para a sociedade de modo geral. Era realmente necessário que alguém se definisse de alguma forma por conta de tais práticas? E, além de se definir, era também necessário tornar isso público?

Historicamente, circular no espaço público – e, principalmente, à noite – pode ser considerada uma experiência masculina. Dessa forma, sair, fazer festa, beber e paquerar são comportamentos mais esperados de homens, independentemente de sua orientação sexual. É possível apontar essa como uma das razões pelas quais a grande maioria das festas e produções da vida noturna costumam se constituir enquanto espaços

¹ *Beco 203* era uma casa noturna, localizada na cidade de Porto Alegre, onde aconteciam festas e shows de rock, indierock e pop, frequentada principalmente por jovens alternativos de classe média, ligados a meios artísticos e da comunicação.

feitos por e para homens – héteros ou gays – de modo que a diversão das mulheres é tida como secundária. Já a diversão entre mulheres, em que a presença dos homens não é desejada, muitas vezes não é nem mesmo imaginada.

Nesse sentido, assim como as baladas tradicionais e alternativas, as baladas LGBT também não contemplavam inteiramente as mulheres interessadas em mulheres, na época que a *Lez Girls* surgiu, uma vez que eram frequentadas principalmente por homens interessados em homens. Apesar disso, em Porto Alegre, algumas casas noturnas voltadas a esse público já haviam promovido festas voltadas para lésbicas e mulheres bissexuais, porém sem muito sucesso se comparadas às festas gays que aconteciam nesses mesmos locais. Foi desse modo que, em 2010, a partir da constatação da carência de festas na cidade em que mulheres interessadas em mulheres pudessem se conhecer e flertar tranquilamente e sem assédios, assim como em função do desejo de várias mulheres de que uma festa assim existisse, foi criada a *Lez Girls Party*.

Apesar de o nome fazer uma referência explícita à palavra “lésbica”, muitas frequentadoras não se identificavam como tal na época em que a festa surgiu. A maioria delas tinha performances de gênero consideradas mais femininas, não sendo identificadas com tanta facilidade como lésbicas por outras pessoas, quando comparadas às mulheres que frequentavam o meio LGBT. O público da *Lez*², naquele momento, era composto, principalmente, por mulheres cis, jovens, brancas e universitárias, que frequentavam a “cena alternativa” porto-alegrense e que se relacionavam, de diferentes formas, afetiva e/ou sexualmente com mulheres, independente do que isso significasse em termos de identidade ou orientação sexual.

Ainda que seu surgimento esteja relacionado a uma carência de festas para mulheres, inicialmente, a *Lez* não era exatamente *exclusiva* para mulheres. Entretanto, havia a preocupação de que a maioria do público fosse feminino, tanto para evitar assédios, quanto para que ela não se tornasse apenas mais uma festa alternativa, como todas as outras, com muitos homens e poucas mulheres. Para isso, a entrada de homens era desincentivada, tanto verbalmente quanto em função do valor de ingresso masculino, que era mais elevado em relação ao ingresso das mulheres.

Diferentes formatos, debates e tensões que acompanharam a história da *Lez* serão discutidos pormenorizadamente na presente dissertação, sobretudo no capítulo 3.

² Ao longo do texto, muitas vezes irei me referir à *Lez Girls Party* somente como *Lez*, uma vez que é assim que ela era chamada informalmente por suas frequentadoras, além de ser uma forma de abreviar a escrita e deixar o texto mais fluido.

Cabe, contudo, neste momento, elaborar um breve percorrido dessa trajetória, de modo a apresentar o objeto desta investigação e o modo como a minha própria história se entrelaça com a da Lez.

A primeira edição da festa aconteceu em 14 de maio de 2010, na casa noturna *Casa do Lado*³. Fiquei sabendo do evento através do site dessa boate e dos cartazes de divulgação que foram colados em bares que eu costumava frequentar, no bairro Cidade Baixa⁴. Naquela época, eu já conhecia a produtora e algumas das DJs da festa, mas não era próxima de nenhuma delas.

A proposta da festa fez muito sentido para mim, e, empolgada, participei de quase todas as edições, que aconteciam mensalmente, sempre convidando e levando amigas comigo. Era um evento que eu torcia para que crescesse e ficasse cada vez mais conhecido por outras meninas e mulheres, já que, ali, me sentia acolhida, segura e livre, e queria que outras também pudessem se sentir assim. Além disso, me reconhecia nas outras frequentadoras e conseguia perceber as relações entre mulheres como opções reais, legítimas e possíveis de existir.

O que chamarei de fase inicial da festa durou cerca de dois anos, indo até o final de 2012, quando o público começou a diminuir. Essa diminuição pode ser explicada tanto pelo fato de que ela havia deixado de ser novidade, quanto porque a forma de fazer festa nos meios alternativos de Porto Alegre passava por mudanças, que acompanhavam a cena política nacional, e colocavam as ruas e os espaços públicos como novos lugares de se *festar*.

Os anos de 2013 e 2014 foram marcados por muitos atos, manifestações e protestos no país e também na cidade. Todo esse contexto desencadeou distintos processos de politização da juventude, que resultou na sua aproximação com movimentos sociais, na abertura para debates sobre várias questões – entre elas aquelas referentes ao gênero e à sexualidade –, e no crescimento do alcance dos feminismos, para além dos meios acadêmicos e militantes tradicionais. Nessa época, a Lez Girls, que até então acontecia mensalmente, passou por um período de suspensão e ressurgiu cerca de meio ano depois, já em 2013, em outra casa noturna, o *Clube Silêncio*. Essa boate também se localizava no bairro Cidade Baixa e tinha características de público semelhantes às da

³ *Casa do Lado* era uma casa noturna recém inaugurada e que produzia festas de música pop, em uma das noites do final de semana, atraindo um público mais LGBT, e festas de rock ou indierock, na outra noite, que chamavam um público mais hétero. Em ambas as noites, o público era conquistado pela proposta musical em questão. Casa do Lado no Instagram: <https://www.instagram.com/casadolado/>

⁴ Bairro boêmio localizado na região central da cidade, bastante frequentado por jovens universitários.

Casa do Lado. Entretanto, após algumas edições, por desentendimentos da produção com a equipe da casa, a festa passou novamente por uma mudança de local, e se estabeleceu no *Laika Club*, localizado no mesmo bairro dos locais anteriores.

A frequência da festa (que já não era mais mensal) e as mudanças de endereço contribuíram ainda mais para a dispersão das frequentadoras. As produtoras estavam bastante desanimadas e cogitando o encerramento da Lez. Diante disso, o pequeno público que continuava frequentando o evento, e que entendia como relevante a existência de uma festa voltada para mulheres que se relacionam com mulheres, começou a se empenhar em convidar as amigas para que participassem e não deixassem a festa morrer.

Em agosto de 2014, aconteceu a II Semana da Diversidade Sexual e de Gênero da FABICO⁵. A mesa de encerramento do evento teve como temática a pluralidade do movimento feminista⁶ e atraiu grande quantidade de público não-acadêmico, ansioso para presenciar o polêmico debate entre “feministas radicais” e “transfeministas”. Na época, essas duas vertentes feministas ganharam visibilidade no “rolê feminista” da cidade, principalmente devido a divergências na forma de entendimento da categoria “mulher”, da pornografia e da prostituição⁷.

Após o debate, houve uma festa de encerramento do evento, na própria universidade. Na festa, encontrei, por acaso, a produtora da Lez Girls e, no clima dos debates feministas, conversamos sobre a importância de existir uma festa como a Lez. Foi naquela noite que, entre uma cerveja e outra, de maneira totalmente aleatória e inesperada, fui convidada para discotecar na edição seguinte da festa, que aconteceria em poucos dias.

Eu nunca havia cogitado ser DJ, mas como era uma pessoa que estava sempre nas noites e na pista da Lez, a produtora deduziu que, por já conhecer o clima da festa, eu saberia quais músicas o público curtiria dançar. E foi assim, sem saber nada sobre discotecagem, que discotequei na Lez (e na vida) pela primeira vez. Surpreendentemente, o resultado foi bom e acabei sendo chamada para as próximas edições, ao mesmo tempo em que fui me aproximando das outras meninas que trabalhavam na festa. Passei também a me envolver com muitas outras atividades além da discotecagem, apesar de sempre ter

⁵ Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

⁶ Notícia do Jornal Sul21 sobre a mesa de encerramento do evento. Disponível em: <https://sul21.com.br/ultimas-noticias-geral-areazero/2014/08/feministas-debatem-pluralidade-no-movimento-na-semana-da-diversidade-da-fabico/> Acesso em 22/12/23.

⁷ Para uma análise mais detalhada acerca das tensões entre feministas jovens da cidade de Porto Alegre, no ano de 2014, conferir a dissertação de mestrado em Psicologia Social e Institucional de Daniela Dell’aglio (2016).

recebido apenas um cachê simbólico referente a essa função. Logo me tornei DJ residente da festa e fiquei bastante implicada em sua produção durante os dois anos que se seguiram, até meados de 2016.

No final de 2014, foi feito um convite, de modo público no Facebook da festa, para todas as frequentadoras que quisessem participar da gravação de um vídeo⁸ de divulgação da edição de dezembro daquele ano, falando sobre suas experiências com a festa. Eu, enquanto DJ, achei que seria legal participar também, mesmo sem saber exatamente como seria. Chegando no local combinado para a gravação, o parque da Redenção, descobri que cada uma das meninas seria entrevistada individualmente e que havia um roteiro de perguntas que conduziria o vídeo. Uma das primeiras perguntas era: “qual a tua orientação sexual?”. Apesar de estar ali, por livre e espontânea vontade, gravando um vídeo de divulgação para uma festa chamada “Lez Girls”, me senti extremamente desconfortável em afirmar qualquer coisa para a câmera em resposta à pergunta proposta. Lembro de ter rido e perguntado se poderíamos pular essa questão, o que foi prontamente respeitado.

Quando as gravações terminaram, as *filmmakers*⁹ chamaram a atenção para o fato de que, tirando a produtora, nenhuma das entrevistadas quis responder à pergunta. O ocorrido fica ainda mais interessante se pensarmos que o nome da edição que estávamos divulgando - e que era do conhecimento de todas nós - era “Somos Lez”. Por que, mesmo assim, nos foi tão desconfortável dizer algo sobre nossa orientação sexual não-hétero? Qual a diferença entre participar e divulgar uma festa chamada “Lez Girls” e afirmar, com todas as letras, ser lésbica ou bissexual? O que exatamente significa adotar alguma dessas identidades? Quem pode e quem não pode se identificar dessas formas? Quem concede tal permissão? E a partir de quais critérios?

Possivelmente o fato de estarmos em frente a uma câmera, que deixaria publicamente registrado “para sempre” qualquer coisa que fosse dita, tenha influenciado o nosso silêncio. Entretanto, essa pergunta vivia aparecendo na minha vida, nas mais distintas formas, vinda das mais diferentes pessoas, como se eu devesse algum tipo de explicação sobre quem eu era e como se a resposta a essa pergunta fosse dizer muito sobre mim. Contraditoriamente, nas vezes em que conseguia dizer algo sobre não ser

⁸ Vídeo de divulgação da edição “Somos Lez”, de dezembro de 2014, da festa Lez Girls Party - <https://vimeo.com/113948885?fbclid=IwAR122zSIxhIAbbz8c2O2OmoGE2EmIIYa88WnvopOp7ZvG0Yz-d49aGJuCJU>

⁹ Duas mulheres, que na época eram um casal, e que costumavam frequentar a festa, haviam criado a produtora de mídia Anima Poa - <https://vimeo.com/animapoa>

heterossexual, minha fala era invalidada, ignorada, questionada ou silenciada, seguida dos argumentos de que eu era “muito feminina” e de que, com o amadurecimento, tudo isso passaria e obviamente eu desejaria me relacionar apenas com homens e estabelecer um casamento heterossexual.

Dessa forma, uma das questões que a experiência com a Lez me suscitou foi: como legitimar as identidades femininas não-heterossexuais sem cair em lógicas de aprisionamento identitário? Por outro lado, também me perguntava como lutar contra a invisibilidade das identidades lésbicas e bissexuais sem impor a adoção e publicização dessas identidades. O que *festar* teria a ver com isso?

Apesar de existirem em Porto Alegre alguns grupos de militância lésbica e LGBT, como por exemplo os grupos Nuances, Somos e Liga Brasileira de Lésbicas (LBL), entre outros, a grande maioria das frequentadoras da Lez, nessa fase inicial, não estava inserida nesses contextos. Naquela época, ocupar tais espaços de militância parecia exigir definições e afirmações mais rígidas, enquanto a festa permitia a aproximação entre mulheres de forma mais lúdica e sem a necessidade de se identificar com alguma identidade sexual, o que proporcionava um clima de maior flexibilidade. Por mais que a festa fosse pública, havia certa privacidade para as coisas que podiam ser vividas dentro dela e que nem sempre eram possíveis em outros espaços mais públicos e até mesmo dentro das famílias.

Voltando a considerar o contexto da juventude universitária portoalegrense tomada por debates e problematizações políticas e feministas, o refortalecimento da Lez, no final de 2014, se deu no momento em que ela passou a ser vista como mais do que apenas um local de diversão: era também um espaço feminista e de resistência lésbica. Com isso, ela passou ainda a ser frequentada por mulheres que buscavam espaços para estar entre mulheres, fortalecendo relações de amizade, vivenciando a sororidade¹⁰, o apoio e a união entre mulheres, longe do julgamento, do assédio e do controle masculino. Frequentar a Lez, naquele momento, podia ser visto como sinônimo de querer fortalecer o “rolê das minas”, ou seja, de dar preferência a iniciativas feitas por mulheres e às relações entre mulheres, fossem elas de amizade ou amorosas/sexuais, além de incluir as lesbianidades nos feminismos. Porém, todo esse contexto de enaltecimento das mulheres

¹⁰ O conceito de sororidade se tornou bastante popular nos primeiros anos da década de 2010, se referindo a uma relação de união entre mulheres, em que a rivalidade feminina fosse superada. Conforme Marasciulo (2020) o conceito traz a ideia de que “juntas as mulheres poderiam ter mais conquistas, seja uma incentivando, apoiando ou só deixando de julgar a outra.”.

colocou a Lez Girls no centro de debates que estavam acontecendo no meio feminista da cidade, a respeito das definições sobre a categoria “mulher” e da identidade de gênero em geral.

Inicialmente, como já foi mencionado, a Lez não era uma festa exclusiva para mulheres. Isso passou a acontecer depois de um incidente ocorrido em janeiro de 2015, e do pedido de muitas frequentadoras para que a entrada de homens fosse proibida. A partir de então, a Lez passou a ser exclusiva para mulheres, tornando-se a primeira festa aberta ao público nesse formato no Rio Grande do Sul. Essa mudança, que foi vista como uma medida de segurança, por um lado, e segregadora, por outro, suscitou discussões em torno da categoria “mulher”. A produção da festa sempre se posicionou a favor do ingresso de mulheres trans, entretanto, a presença de homens trans era geradora de controvérsias, como retomarei no capítulo 3.

Ao se tornar uma festa exclusiva para mulheres, começaram a surgir dificuldades em encontrar boates dispostas a restringir o público masculino, visto que o público fiel da maioria das casas noturnas era majoritariamente composto por homens e as casas não queriam se incompatibilizar com eles. Além disso, muitos donos e/ou gerentes de casas noturnas (quase sempre homens) não acreditavam no potencial financeiro de se fazer uma festa somente com o público feminino. A festa passou então a ocorrer em bares e espaços sem estrutura de festa e não mais em uma boate fixa. Esse caráter mais autônomo fez com que produção e público se aproximassem bastante.

No final de 2016, por estar bastante cansada devido a energia que era demandada nos preparativos e execução de cada edição, além de pequenas divergências com as produtoras e por querer me dedicar a outros projetos profissionais, decidi que não seria mais DJ da festa, e me despedi dessa função na edição de setembro daquele ano, tendo completado 24 edições ao longo de dois anos. Entretanto, continuei frequentando, apoiando e apreciando a festa de outras formas.

Diante do que foi exposto, a presente pesquisa se propõe a analisar as negociações em torno da identidade, da expressão de gênero e da sexualidade de mulheres, a partir dos arranjos em torno da festa Lez Girls Party. Além disso, pretende contribuir para uma historicização das experiências lésbicas, no espaço urbano da cidade de Porto Alegre, a partir do acompanhamento da trajetória de tal festa, dos debates que foram travados em seu contexto e dos agenciamentos subjetivos proporcionados por ela. Entende-se que a partir da festa é possível construir um registo importante de que

mulheres lésbicas existiram, *festaram*, debateram e celebraram sua existência em Porto Alegre, durante uma década (2010-2020).

Esta dissertação está organizada em 4 capítulos. No primeiro, são apresentados os caminhos metodológicos para a construção da pesquisa e os conceitos centrais utilizados para as análises empreendidas. Nesse capítulo anuncio quem são e como foram contatadas as entrevistadas, bem como realizo um breve mapeamento e discussão sobre os eventos do Facebook criados para a festa.

O segundo capítulo é dedicado a uma revisão bibliográfica acerca da história da homossexualidade de forma geral, de aspectos específicos da sexualidade feminina, e da forma como as relações entre mulheres foram sistematicamente ignoradas na escrita da história. A partir disso, a revisão também busca localizar e apresentar como se davam as sociabilidades entre mulheres no Brasil, a partir dos anos 60, até chegarmos ao contexto da cidade de Porto Alegre. O capítulo conta com uma subdivisão acerca das noites “alternativas” da cidade, uma vez que estes costumavam ser espaços frequentados por mulheres interessadas em mulheres no final dos anos 2000, época que antecedeu a criação da Lez. O objetivo do capítulo é apresentar a dinâmica da vida noturna na cidade, contextualizando os meios em que mulheres interessadas em mulheres estavam inseridas antes do surgimento da festa, a partir de um resgate de documentários, literatura específica e também conforme narrado por algumas das entrevistadas.

O terceiro e o quarto capítulos analisam de forma mais detalhada a trajetória da festa, suas movimentações e as formas com que ela foi se tornando um espaço mais politizado e feminista, fato que contribuiu para a ocorrência de debates sobre gênero e sexualidade. Estes capítulos versam sobre as três “fases” da festa identificadas a partir das análises, levando-se em consideração seus enfraquecimentos e ressurgimentos.

CAPÍTULO 1

SETLIST – TRILHA METODOLÓGICA

Este capítulo tem como objetivo apresentar os percursos metodológicos da pesquisa. Sua importância está em indicar alguns termos e operadores conceituais que serão utilizados ao longo do trabalho, bem como as motivações para suas escolhas, além de comentar a forma que alguns pontos foram aparecendo no campo e se desenvolvendo enquanto questões de pesquisa.

As reflexões que deram origem a esta pesquisa começaram a existir muito antes que eu pensasse em realizá-la. Em 2016, quando deixei de discotecar na Lez Girls, me sentia exausta a respeito das “tretas” que haviam acontecido não só no contexto da festa, mas também no meio feminista porto-alegrense e na internet, de modo geral. Cogitei ser interessante escrever sobre a Lez, porém não havia a mínima disposição mental naquele momento para que eu me aprofundasse nas reflexões que estávamos fazendo e senti que precisava me afastar e focar em outras coisas.

Em 2018, já mais distante do estresse de trabalhar na festa, mas ainda acompanhando seu andamento, voltei a considerar a ideia de escrever sobre ela, porém o edital para ingresso no mestrado em psicologia social da UFRGS naquele ano já havia encerrado. Foi então somente em 2019 que comecei a pensar nessa escrita em forma de pesquisa, mas logo minha motivação foi por água abaixo, com o início da pandemia de Covid-19, que chegou ao Brasil nos primeiros meses de 2020.

Ao longo desse tempo, minha motivação para escrever sobre o tema sumiu, se transformou e reapareceu inúmeras vezes, o que dificultou meu processo de escrita. Muitas vezes me questioneei se ainda fazia sentido escrever sobre algo que havia acontecido já há algum tempo. Entretanto, venceu a vontade de deixar um registro sobre a existência da festa, sobre as vivências lésbicas em Porto Alegre durante a década em que ela existiu e sobre os debates que foram travados naquela época. Ao começar a refletir sobre como estruturar minha pesquisa, percebi que as coisas já não eram mais como naquela época em que eu era DJ da Lez (2014-2016). O meio lésbico havia mudado, assim como as pautas e as formas de se identificar, comportar e relacionar. Ao mesmo tempo, através das redes sociais, pude ver situações parecidas ocorrendo em outros eventos voltados para mulheres interessadas em mulheres ao redor do Brasil, o que aponta para a importância da existência de pesquisas sobre o tema.

No pós-pandemia, novas festas voltadas para mulheres interessadas em mulheres surgiram rapidamente em Porto Alegre, como Chá das Patroas¹¹, GRLZ¹² e Mujer¹³, mostrando que a necessidade de festas voltadas a esse público segue existindo e que outras mulheres estão conseguindo conquistar espaços para produzi-las, talvez com mais facilidade que no tempo da Lez. É interessante mencionar que as três festas citadas estão atentas e buscam ser espaços inclusivos para todos os tipos de mulheres e população trans, proporcionando bastante diálogo com seu público, através de grupos de WhatsApp em que o público pode conversar entre si e com as produtoras¹⁴.

No que se refere aos aspectos metodológicos, a presente pesquisa teve como base uma metodologia qualitativa, composta por entrevistas semi-estruturadas online e análise de postagens em redes sociais. Inicialmente, a ideia era pesquisar somente nos eventos da Lez existentes no Facebook, porém, ao longo do processo fui percebendo que alguns debates envolvendo a festa haviam ocorrido também em grupos feministas da cidade. Tais grupos não são públicos, portanto, alguns cuidados éticos – como não printar informações postadas e não mencionar características que permitissem a identificação das pessoas – foram tomados de forma a não expor as pessoas envolvidas e nem violar as regras de privacidade dos grupos. Mesmo as postagens em eventos públicos do Facebook, nomes e fotos foram cobertos com uma tarja, também com o intuito de não expor indivíduos.

No presente capítulo também serão apresentadas as sujeitas entrevistadas, os recortes sociais de cada uma e a forma como foram acessadas e contatadas para participarem da pesquisa. Além disso, também será apresentado como foram localizados e escolhidos os posts de redes sociais selecionados para serem analisados, e discorre sobre

¹¹ Festa que toca sertanejo, funk, pop e eletrônica. Acontece em datas esporádicas, geralmente na casa noturna Be You, localizada nas proximidades das avenidas Farrapos e Voluntários da Pátria. Existe desde outubro de 2021. Atrai grande quantidade de público, incluindo pessoas da região da Grande Porto Alegre, interior do estado e litoral, além da capital. Homens cis não podem entrar na festa. Chá das Patroas no Instagram: <https://www.instagram.com/chadaspatroas/>

¹² Festa que toca pop e funk. Tem frequência mensal e acontece na casa noturna Cucko, localizada no bairro Cidade Baixa. Iniciou em dezembro de 2021, na casa noturna Glória, localizada no mesmo bairro. É aberta à todas as pessoas cis ou trans. GRLZ no Instagram: <https://www.instagram.com/grlzpoa/>

¹³ Festa que toca pop, funk e brasilidades. Iniciou em dezembro de 2017 na cidade de Gravataí/RS passando a acontecer em Porto Alegre após a pandemia, em agosto de 2022, na casa noturna Caos, localizada no bairro Cidade Baixa. Homens cis não podem entrar na festa. Mujer no Instagram: <https://www.instagram.com/mujerafesta/>

¹⁴ O grupo de WhatsApp da festa Chá das Patroas contava com 404 participantes em 01/05/23. O grupo de WhatsApp da festa GRLZ contava com 180 participantes em 01/05/23. O link para acesso de ambos os grupos é divulgado publicamente através do Instagram de cada festa.

a importância da internet e das redes sociais na ampliação do alcance de debates feministas, sobre gênero e sexualidade.

Vale desde já ressaltar que a base inicial, tanto para as entrevistas quanto para a busca dos debates nas redes sociais, foi a minha própria memória, uma vez que estive presente em muitos dos acontecimentos envolvendo a festa e lembrava previamente da existência de algumas das questões polêmicas que a envolviam. A memória enquanto ferramenta metodológica se caracteriza como um recurso bastante utilizado em pesquisas nas ciências humanas e sociais, como em escrituras e autoetnografias, por exemplo. A partir disso, quis entender como alguns debates envolvendo a festa foram percebidas e eram lembrados por outras mulheres que estiveram lá e se a visão delas se manteve ou se modificou desde então.

1.1 Entrevistas semi-estruturadas online

A Lez Girls Party colocou em ação questões que existiam previamente ao evento e que estavam em debate em outras esferas da vida. Para poder entender como esses debates acabaram aparecendo na festa e sendo suscitados por ela, entendi que seria interessante conversar com algumas de suas frequentadoras, focando em compreender quem era esse público, como suas trajetórias de vida foram construídas enquanto mulheres não-heterossexuais, e em como elas percebiam e eram afetadas pelas questões de gênero e sexualidade que foram aparecendo no contexto da festa. Em um primeiro momento, essas entrevistas haviam sido pensadas como conversas a serem realizadas ao vivo, porém, devido ao contexto da pandemia de Covid-19, foram adaptadas para entrevistas semi-estruturadas que aconteceram online, através do programa Google Meet, tendo duração média de uma hora e meia cada uma, entre maio e outubro de 2021.

Inicialmente, conversei com a principal produtora da festa, que, neste trabalho será chamada de Produtora, em uma tentativa de resguardar sua identidade, ainda que muitas pessoas que tenham participado da festa possam identificar de quem se trata, fato que ela está ciente. Produtora se identificou, no momento da entrevista, como uma mulher cis, branca, lésbica, com ensino médio completo, de 38 anos. Na conversa com ela, busquei entender o contexto do surgimento da festa e as mudanças que foram ocorrendo a partir da ação de quem a frequentava, uma vez que a Lez não manteve as mesmas características desde o seu início. Essa conversa aconteceu no final de maio de 2021. A

contatei através do Instagram, uma vez que ela já fazia parte da minha rede de contatos e amizades.

Antes dessa conversa, eu acreditava que a festa havia surgido a partir da percepção de mulheres lésbicas sobre a falta de um espaço de sociabilidade para mulheres interessadas em mulheres, pois recordo que em algum momento esse discurso acerca do surgimento e da existência da Lez esteve presente. Entretanto, conversando com Produtora, percebi que outras motivações também existiram, ainda que esse também tenha sido um ponto relevante para que a festa tivesse uma boa recepção do público.

Na conversa, ela me contou que a ideia da criação da festa surgiu de outra produtora de eventos, aqui identificada como Larissa¹⁵, uma mulher cis, branca, heterossexual, que já produzia festas em algumas boates alternativas da cidade, conhecendo, portanto, seu público. De acordo com Produtora, Larissa já havia morado na Europa, onde conheceu festas voltadas para mulheres interessadas em mulheres e, diante disso, percebeu um nicho de mercado em Porto Alegre. Assim sendo, ela convidou Produtora, que já era sua amiga, para que juntas criassem uma festa com essas características, uma vez que Produtora se relacionava com mulheres e costumava sair bastante nos mesmos espaços em que Larissa produzia festas.

Tais espaços faziam parte do que pode ser chamado de “meio alternativo”, ou seja, locais em que o público é considerado “sem preconceitos” e, como já referido, em que as fronteiras entre homo e heterossexualidade se apresentam menos fixas, havendo a circulação de pessoas com diferentes orientações sexuais. São locais em que as pessoas possuem um jeito de se vestir, um estilo de viver e gostos musicais considerados alternativos em relação a modelos mais tradicionais (Meinerz, 2008).

França (2007) define o público que frequenta esses locais como modernos e descolados. Meinerz (2008) refere que a preferência por espaços alternativos pressupõe certo nível de escolarização que faz parte do universo de valores e gostos de camadas médias. Facchini (2008), França (2007), Meinerz (2008), Melo (2020) e Silva (2020) apontam em suas pesquisas que meios alternativos costumam ser buscados por mulheres interessadas em mulheres principalmente por serem espaços não-marcados em termos de orientação sexual, diferentemente dos espaços abertamente LGBT.

Nesta pesquisa, diferencio os meios alternativos (geralmente frequentados por pessoas de diferentes orientações sexuais, atraídas principalmente por estéticas

¹⁵ Nome fictício

visuais, sonoras e comportamentais alternativas) dos meios tradicionais (geralmente frequentados por pessoas heterossexuais) e dos meios LGBTs (geralmente frequentados por pessoas LGBT, mas principalmente por homens gays). Entretanto, essa diferenciação é apenas ilustrativa e englobante, uma vez que todos esses meios costumam ser frequentados por todas essas pessoas, e que a circulação de diferentes grupos tem sido muito mais misturada nos últimos anos.

Os espaços alternativos englobados nesta pesquisa eram geralmente localizados na região central da cidade de Porto Alegre e frequentados por jovens de classe média, brancos e universitários, principalmente ligados aos cursos das áreas da comunicação e artes. Em 2010, ano de surgimento da Lez, as principais boates desse circuito eram as boates *Cabaret*, *Beco 203*, *Laika Club*, *Casa do Lado* e *Ocidente*, entre outras, e o estilo musical que tocava nesses lugares era principalmente indie rock e pop. Outros espaços também podem ser considerados alternativos em relação àqueles tidos como tradicionais, como seria o caso de espaços mais periféricos – os do funk e do rap, por exemplo –, em que há uma cultura de resistência em relação à classe e raça, mas esses não estão englobados neste estudo, pois não eram tão frequentados pelo público inicial da Lez.

As baladas LGBT dessa época costumavam ter outro tipo de público, mais periférico, menos branco, com maior presença de travestis e pessoas em desacordo com as normas de gênero e, principalmente, muitos homens interessados em homens. Nessa época, as principais baladas do circuito LGBT eram *Cine Theatro*, *Venezianos*, *Vitraux* e *Refugius*, entre outras, ainda que *Ocidente* e *Cabaret* também aparecessem em sites e guias de turismo “GLS” da cidade. Atualmente a sigla GLS, referente a Gays, Lésbicas e Simpatizantes, não é mais utilizada, ponto que será analisado com mais profundidade no decorrer do texto.

Entender o meio em que a Lez surge é importante para compreender quem era o público inicial da festa e para analisar como esse público lidou com as mudanças que foram acontecendo na sociedade em relação a gênero e sexualidade. Para esta pesquisa, é importante compreender como os meios alternativos e LGBT/GLS se enxergavam, se relacionavam e mutuamente se produziam a partir de negociações, imitações e exclusões. Por isso, no segundo capítulo busco contextualizar esses espaços em Porto Alegre, nos anos finais da década de 2000 e início do ano de 2010, época que antecedeu o surgimento da Lez.

Tentei entrar em contato com Larissa, indicada por Produtora como idealizadora da Lez, para entender melhor como essa ideia foi elaborada. A adicionei no Instagram em meados de junho de 2021 e, após alguns dias ela, aceitou minha solicitação, mas não me seguiu de volta. Mandeí então uma mensagem, explicando quem eu era, falando sobre a pesquisa e perguntando se ela estaria disposta a conversar comigo. Essa mensagem não foi visualizada nem respondida. Em meados de agosto do mesmo ano, mandei outra mensagem perguntando se ela havia visto a mensagem anterior e falando que seguia no aguardo de um retorno. Essa mensagem também não foi visualizada e nem respondida. Em setembro, tentei ainda comentar em uma foto antiga do Instagram de Larissa, avisando que havia lhe mandado mensagem privada e que provavelmente ela devia ter caído na pasta “outras” do Instagram, local em que ficam mensagens de pessoas não seguidas pelo usuário. Ainda assim, não recebi nenhum tipo de retorno e, dessa forma, entendi que ela não tinha interesse em falar sobre o assunto. Portanto, parti da narrativa de Produtora e das outras entrevistadas para entender o contexto de criação da festa, a forma como ela foi se modificando com o tempo, os desafios de produzir uma festa que se tornou exclusiva para mulheres e a criação de uma rede de apoio e amizades que se formou entre suas participantes.

Em julho de 2021, passei a buscar minhas interlocutoras que tivessem sido frequentadoras da festa. Para isso, acessei no Facebook a página oficial de divulgação, o grupo secreto oficial e todos os eventos da festa que ainda estavam online no momento da pesquisa, ou seja, quase todos entre setembro de 2014 e março de 2020, edição que acabou não ocorrendo devido à pandemia. A partir dessas páginas do Facebook, selecionei algumas mulheres que costumavam interagir bastante ou que apareciam com frequência nas fotos, em diferentes edições do evento. A escolha das mulheres foi feita levando-se em conta o período em que frequentaram a festa, focando em encontrar mulheres que a tivessem frequentado em diferentes momentos do tempo e que tivessem trajetórias de construção de identidades sexuais diferentes, mas principalmente considerando o fato de serem frequentadoras assíduas da festa. Acessei também minha memória, uma vez que estive lá vivendo a festa durante todos esses anos e que conheço, ou no mínimo já vi, muitas das frequentadoras. Os nomes das entrevistadas são fictícios, como forma de preservar suas identidades, e foram escolhidos de forma aleatória, tendo como referência cantoras sáficas brasileiras vivas e atuantes na época da pesquisa¹⁶.

¹⁶ Bia Ferreira, Day Limns, Zelia Duncan, Josyara, Ludmilla, Juliana Linhares, Letícia Novaes (Letrux), Maria Beraldo, Maria Gadú, Jadsa, Angela Ro Ro e Ana Carolina.

Assim, em julho de 2021, entrevistei Letícia, uma mulher cis, branca, lésbica, com ensino superior incompleto, de 37 anos, que participou de quase todas as edições da festa, desde seu início, em 2010. Conheci Letícia antes do surgimento da Lez, através de amigos em comum, mas nos tornamos amigas na época em que me tornei DJ da festa. Entrei em contato com ela pelo Instagram, rede social em que já nos seguíamos.

Em agosto do mesmo ano entrevistei Zélia, uma mulher branca, bissexual, pós-graduada, de 36 anos, que começou a frequentar a festa em meados de 2014, quando, mesmo namorando um homem, passou a perceber que se interessava também por mulheres e encontrou na festa um local em que podia permitir se conhecer melhor e encontrar outras mulheres interessadas em mulheres. Conheci Zélia na Lez Girls, a partir de amigas em comum, e entrei em contato com ela pelo Instagram, uma vez que também já nos seguíamos nessa rede social.

No início de setembro, entrevistei Josyara, uma mulher cis, parda, bissexual, com graduação completa, de 28 anos, que depois de alguns anos se identificando como lésbica, em 2020 se viu apaixonada por um homem cis e, atualmente, se identifica como bissexual. Conheci Josyara na Lez, a partir de amigas em comum e acabamos nos tornando amigas. Entrei em contato com ela pelo Instagram, pois já nos seguíamos nessa rede social. Em setembro também entrevistei Day, uma mulher branca, lésbica, universitária, de 31 anos. Conhecemo-nos fora da festa, através de amigas em comum. Entrei em contato pelo Instagram, pois já nos seguíamos nessa rede social.

Ainda em setembro de 2021 entrevistei Bia, uma mulher cis, negra, bissexual, mestranda, de 28 anos. Não conhecia Bia antes da entrevista e também não sabia como se identificava em termos de orientação sexual, mas já a tinha visto pessoalmente em algumas edições da Lez. Decidi convidá-la para participar da pesquisa por ser uma pessoa bastante ativa nas redes sociais da festa e que a frequentou até sua última edição, em 2019, fato que verifiquei através das fotos das edições mais recentes da festa e por ela ter sido ganhadora da *promoshare*¹⁷ da última edição que aconteceu. Na marcação da *promoshare* no Facebook, pude encontrar o nome completo de Bia e então lhe procurei no Instagram, por onde entrei em contato.

Até aquele momento, as cinco frequentadoras entrevistadas facilmente toparam participar da pesquisa. Entretanto, senti a necessidade de entrevistar mais

¹⁷ Promoshare é um tipo de ação de marketing que faz com que participantes de um evento compartilhem uma postagem para concorrerem a prêmios como entrada gratuita, bebidas ou brindes. Através do compartilhamento de muitas pessoas se promove e amplia a divulgação de um evento.

mulheres que se identificavam como lésbicas e me deparei com o fato de que encontrar mulheres lésbicas disponíveis para participar da pesquisa foi um pouco mais difícil do que eu imaginei que seria. Percebi que muitas amigas e conhecidas que frequentavam a festa e se identificavam como mulheres lésbicas há alguns anos atrás, atualmente não se identificam mais dessa forma, tanto por estarem agora se identificando como bi ou pansexuais quanto por não se identificarem mais como mulheres. Essa situação também pode ser identificada em discussões na internet, tornando-se, portanto, uma questão relevante para esta pesquisa, que será desenvolvida ao longo do trabalho.

Diante disso, busquei por mulheres lésbicas que já se identificassem dessa forma há bastante tempo e que poderiam conversar a partir dessa vivência. Também busquei lésbicas que não performassem uma feminilidade padrão para ouvir seu ponto de vista sobre questões de gênero. Para isso, entrei em contato, através do Instagram, com Maria, que aparecia em muitas fotos, em diferentes momentos da festa, e que havia sido DJ da mesma no mesmo período que eu. Ela alegou estar sem tempo, mas indicou que eu procurasse falar com suas amigas. Foi assim que olhei novamente as fotos da festa e vi que Jadsa, amiga de Maria, também cumpria o requisito de ter frequentado a festa em diferentes épocas. Não a conhecia pessoalmente, apesar de lembrar já tê-la visto muitas vezes no evento. Adicionei Jadsa no Instagram, me apresentei, expliquei sobre o trabalho, mas ela também alegou estar sem tempo para participar, apesar de ter achado a ideia da pesquisa muito legal e ter elogiado a festa.

Mais uma vez olhando as fotos e debates da Lez me deparei com o perfil de Ângela, com quem tenho muitas amigas em comum e sei que frequentava a festa desde seu início. A resposta de Ângela foi muito interessante. Ela falou que não se sentia confortável em participar da pesquisa pois estava questionando sua sexualidade e não sabia mais se era lésbica ou bissexual. Respondi que não precisava ter certeza de nada, que a pesquisa também buscava entender este tipo de vivência, tão comum nos meios lésbico e bissexual, e que por isso seria muito interessante ouvi-la, mas ela não retornou minha mensagem.

Através de fotos mais antigas da festa lembrei de Ana, com quem também tenho muitas amigas em comum. Também utilizei o Instagram para me aproximar, me apresentei e expliquei sobre a pesquisa. Ela elogiou a Lez, disse ter saudades da festa, mas relatou estar sem tempo para participar no momento, por estar com muito trabalho.

A recusa vinda de algumas mulheres lésbicas em participar de uma pesquisa sobre gênero e sexualidade, em que falariam sobre suas vivências em uma festa voltada

para mulheres interessadas em mulheres, pode não ser um acaso e será melhor analisada no decorrer do texto. Entre as entrevistadas, algumas chegaram a mencionar desconfortos, sensação de julgamento e medo de serem hostilizadas ao falar sobre suas perspectivas enquanto mulheres lésbicas.

A invisibilidade lésbica se mantém, entre outros fatores, através de inúmeros processos opressivos e vigilantes que visam dificultar que mulheres falem sobre a própria sexualidade quando não voltada para homens. Silenciar sobre a própria sexualidade pode ser uma estratégia de sobrevivência resultante de opressões lesbofóbicas e machistas.

Há, portanto, uma relação íntima entre a visibilidade e a enunciação, garantindo que os discursos sejam formados dentro e por meio do pensamento heterossexual, nos impedindo de falar (e até de ser) se não nos termos dele, conforme nos diz Wittig (1980, p.10): “serás hétero ou não serás”. (Ziller, Barretos, Xavier, Honki, Bondemuller e Dias, 2021, p. 54)

A opressão através da vigilância nem sempre se apresenta de formas nítidas e conscientes, evidenciando a sofisticação da disciplina, “que não nos obriga a ocultar a nossa sexualidade dissidente, mas faz com que seja de certo modo estratégico para nós mesmas mantê-la em sigilo em certas situações” (Ziller, Barretos, Xavier, Honki, Bondemuller e Dias, 2021, p. 55).

Seguindo com o trabalho de campo, em outubro de 2021 consegui entrevistar Ludmilla, uma mulher cis, branca, lésbica, de 29 anos, com graduação completa, que já questionou sua cisgeneridade e suas performances de gênero. Conheci Ludmilla em uma época em que ambas éramos DJs da Lez. Entrei em contato com ela pelo Instagram, pois já nos seguíamos nessa rede.

No final de outubro, entrevistei Juliana, uma mulher lésbica, branca, de 31 anos, com graduação incompleta. Conheci Juliana na época inicial da festa e somos amigas desde então. Entrei em contato com ela pelo WhatsApp.

Ao total entrevistei, portanto, 8 mulheres cisgêneras, sendo 3 bissexuais e 5 lésbicas, que falaram sobre suas trajetórias de vida enquanto mulheres não-heterossexuais, sobre suas trajetórias na festa Lez Girls e sobre a forma que viram os debates que ocorreram na festa. Todas foram contatadas através da rede social Instagram, com exceção de Juliana, que foi contatada pelo WhatsApp. Após o aceite de participação, todas receberam por e-mail o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE¹⁸) e no início de cada entrevista me dispus a explicar eventuais dúvidas que poderiam ter

¹⁸ O projeto foi avaliado e aprovado em maio de 2021, pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia, Serviço Social, Saúde e Comunicação Humana da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CAAE: 42529221.0.0000.5334).

ficado a respeito da pesquisa e do contrato de confidencialidade. As entrevistas tiveram duração média de cerca de uma hora e meia cada, foram gravadas pelo próprio Google Meet e posteriormente transcritas por mim de forma manual digitalmente, sem o uso de qualquer programa. As transcrições totalizaram 111 páginas de texto, com espaçamento simples, que foram impressas para facilitar o manuseio em sua análise.

Apesar de eu já ter visto na festa todas as entrevistadas e ser amiga de algumas delas, é de meu conhecimento que entre elas não há grandes laços, se tratando, portanto, de mulheres de diferentes círculos de amizades, ainda que algumas se conheçam. O fato de elas pertencerem a diferentes círculos também foi relevante para que fossem selecionadas. Nenhuma delas foi informada sobre quem seriam as outras entrevistadas e também não houveram questionamentos nesse sentido.

Nas entrevistas, um dos assuntos abordados foi o processo de se reconhecer uma mulher não-heterossexual. Para algumas, a falta de referências dificultou que cogitassem outras possibilidades além da heterossexualidade, mesmo quando já se sentiam atraídas por outras mulheres. Algumas tiveram dificuldades com a aceitação da família e até mesmo com a própria aceitação, enquanto para outras esses pontos foram mais tranquilos. Algumas passaram pela angústia de não conseguir definir se eram lésbicas ou bissexuais, enquanto outras não sentiram a necessidade de encontrar logo uma definição para o que sentiam e vivenciavam.

Por esse ser um dilema comum nesse meio, em alguns momentos uso o termo “sáfica” para me referir ao público frequentador da festa de forma geral. Com ele visei englobar mulheres lésbicas, bissexuais, pansexuais e aquelas que não adotam nenhum rótulo, tanto por negarem qualquer tipo de classificação baseada em sua sexualidade, quanto por estarem se questionando, mas que se relacionam/têm práticas sexuais e/ou afetivas com mulheres. Com esse termo também incluo mulheres que se consideram heterossexuais, mas que têm práticas sexuais e/ou afetivas com mulheres, sem que isso interfira em sua própria percepção como heterossexuais.

A inspiração para o uso do termo “sáfica” veio das redes sociais, local em que ele tem sido bastante usado atualmente, principalmente quando não se há certeza sobre a orientação sexual das envolvidas e quando se busca incluir lésbicas, bissexuais e outras mulheres interessadas em mulheres. É possível que se trate de uma popularização mediada por interesses comerciais, uma vez que suaviza o impacto e a potência da palavra “lésbica”, mas que também pode apontar para o receio que algumas mulheres tem em se identificar ou em serem identificadas como lésbicas. Nas redes sociais, principalmente no

Twitter, algumas jovens parecem se sentir mais confortáveis com o uso do termo sáfica, uma vez que ele, supostamente, seria mais inclusivo, dada a existência de acusações de que usar a palavra “lésbica” para todo e qualquer contexto amoroso/sexual envolvendo duas mulheres contribuiria para o apagamento das bissexualidades, fato que endossaria a crença de que lésbicas são bifóbicas. Por outro lado, existem críticas que apontam que o termo contribuiria para o apagamento da cultura lésbica e para a manutenção da invisibilidade lésbica.

Considerando a precariedade dessas classificações, definir a lesbianidade se torna complexo, uma vez que se trata de algo que muda ao longo do tempo e que engloba diferentes vivências, experiências e subjetividades. A definição poderia se dar a partir de práticas sexuais exclusivamente entre mulheres, de performances de gênero que não correspondem à feminilidade padrão, da ausência de relações com homens, do desejo por mulheres, independentemente das práticas, de forma isolada ou em conjunto, naquele momento ou em parte da vida. Para algumas pessoas, a lesbianidade é vivenciada enquanto orientação sexual, para outras, como identidade de gênero.

Muitas lésbicas rompem com a mulheridade não se identificando como mulheres, sem, no entanto, abrir mão da identificação lésbica ou sapatão. Porém, nesse trabalho usarei a categoria “lésbicas” para me referir a mulheres que se relacionam exclusivamente com mulheres, uma vez que no contexto da festa era isso que se entendia por “lésbica”, ainda que esse “exclusivamente” fosse diferente para cada uma.

Uso o termo “lésbica desfem¹⁹” para me referir a lésbicas com performances de gênero que se encontram fora dos padrões de feminilidade, uma vez que tal termo tem sido bastante usado nas redes sociais e que foi trazido por algumas entrevistadas. Conforme Novaes (2023), essas também são chamadas de lésbicas masculinizadas “mas esta é uma nomeação incômoda para muitas sapatonas, pois lésbicas que não se vestem de maneira feminina são constantemente acusadas de estarem ‘tentando ser homens.’” (p.8).

Logo, associar a não performance da feminilidade imediatamente a uma performance masculina pode estar justamente corroborando essa estigmatização, além de partir de um conceito binário de que só existem duas estilizações de gênero possíveis (feminina e masculina). Contudo, não há um consenso sobre este incômodo e, inclusive, alguns autores falam em *masculinidades femininas* para pensar a vivência *desfem/butch*, como Halberstam (1998). (Novaes, 2023, p. 8).

¹⁹ Referente a palavra desfeminizada. De acordo com Novaes (2023, p. 6) “Lésbicas *desfeminizadas* ou *desfem* são aquelas que não performam feminilidade, ou seja, que não adotam símbolos interpretados socialmente como femininos (relativos a traços, comportamentos, estilos e autopercepção).”.

De acordo com as entrevistadas, reflexões em relação às performances de gênero, feminilidades e masculinidades, de alguma forma, sempre estiveram presentes em suas vidas, porém, os questionamentos sobre ser mulher, pessoa não-binária ou homem trans aparecem nos relatos de algumas delas como algo mais recente, uma vez que o acesso a esse tipo de problematização fora de espaços acadêmicos ou militantes foi referido como novidade e tem se dado principalmente por meio das redes sociais. Algumas alegaram já ter passado por situações em que seu gênero foi questionado ou confundido e que percebem diferenças entre uma abordagem violenta/preconceituosa e uma abordagem de real dúvida em relação ao pronome que a pessoa prefere ser tratada, sendo, nesses casos entendida como uma questão de empatia. Entretanto, no momento das entrevistas, todas se identificaram como mulheres cis.

As entrevistadas mencionaram a existência de festas alternativas e LGBTs como importantes espaços em que puderam ousar ter performances de gênero diferentes da feminilidade hegemônica, indicando serem espaços em que se sentiam mais livres para existir de forma mais autêntica. Também mencionaram a importância desses espaços enquanto lugares que possibilitaram de encontrar outras garotas com vivências parecidas e, dessa forma, não se sentirem tão sozinhas. Entretanto, as entrevistadas também relataram diferenças entre esses espaços, principalmente em relação à classe e ao local de moradia dos frequentadores, apontando preconceitos que circulavam/circulam também nesses meios.

Em relação à Lez Girls, todas as entrevistadas mencionaram alegria, sensação de liberdade e segurança em poder *festar* em um espaço exclusivo para mulheres. A festa se tornou exclusiva para mulheres em 2015, ano citado por De Cunto e Bogado (2019) como o ano de uma “explosão feminista” nas redes, nas ruas, nas artes, na mídia, na academia e na política. Naquela época, surgiam em Porto Alegre muitos eventos realizados por mulheres. O clima era de valorizar e enaltecer as mulheres e a união entre elas em todos os espaços. Nesse contexto e naquele momento, poder existir uma festa exclusiva para mulheres foi algo muito comemorado.

Abaixo, segue o quadro listando todas as entrevistadas, destacando algumas informações e marcadores sociais que as atravessam.

Nome	Idade	Orientação Sexual	Raça	Escolaridade	Com quem mora	Local de moradia	Status de relacionamento	Profissão dos pais	Profissão atual	Primeira vez na festa	Última vez na festa
Produtora	38	Lésbica	Branca	Ensino médio completo	Namorada	Santana	Em uma relação monogâmica	Do lar e pintor	Microempresária	2010	2019
Zélia	36	Bissexual	Branca	Pós-graduação completa	Namorado	Cidade Baixa	Em uma relação não-monogâmica	Mãe: Servidora pública municipal	Programadora	2014	2017
Josyara	28	Bissexual	Parda	Graduação completa	Amigos e namorado	Centro histórico	Em uma relação monogâmica	Professora e microempresário autônomo	Jornalista/social mídia	2013	2017
Ludmilla	29	Lésbica	Branca	Graduação completa	Amigo e namorada	Azenha	Em uma relação não-monogâmica	Contadora e marceneiro	Atendente em bar	2011	2017
Juliana	31	Lésbica	Branca	Graduação incompleta	Irmão	Centro histórico	Solteira	Mãe: Pecuarista Pai: Psicólogo e pecuarista	Cozinheira	2010	2018
Bia	27	Bissexual	Preta	Pós-graduação em andamento	Pais	Guarujá	Solteira	Fisioterapeuta e farmacêutico	Arte educadora e produtora cultural	2014	2019
Letícia	36	Lésbica	Branca	Graduação incompleta	Namorada	Cidade Baixa	Em uma relação monogâmica	Zeladora e eletricista	Microempresária	2010	2019
Day	31	Lésbica	Branca	Graduação em andamento	Sozinha	Interior do RS	Solteira	Mãe: Professora Pai: Jornalista e ator	Artista visual	2010	2018

1.2 Análise de postagens em redes sociais

As plataformas de redes sociais online são um tipo de site onde é possível que se construa um perfil pessoal, que pode interagir com outros perfis, de forma pública ou não. “A grande diferença dos sites de redes sociais para os outros sites é que os primeiros permitem articulações entre atores, visibilidade e manutenção de laços sociais” (Benin, 2013, p. 17).

Nas últimas décadas, as redes sociais se tornaram importantes e influentes espaços para debates, fonte de informações, trocas de ideias e divulgação de eventos. Através delas, informações e problematizações obtêm um alcance muito grande, chegando em pessoas que não teriam esse acesso de outras formas por questões geográficas, de classe, idade ou estilo de vida. Essa troca de experiências proporciona maiores possibilidades de articulação de grupos historicamente excluídos que passam a conseguir se enxergar, se localizar e se organizar através das redes. “As redes sociais, desde sua popularização na década de 2010, são o mecanismo mais importante de mobilização política” (Costa, 2019, p. 43).

Conforme Costa, 2019, “o recurso mais utilizado pelos novos ativismos insurgentes é claramente aquele que privilegia a autonomia e a ação direta entre pares. Este sim é o grande poder das redes” (p. 44). Costa (2019) também aponta para o poder da pressão das redes sociais em fazer com que a mídia tradicional abarque com mais frequência temas minoritários “como diversidade e injustiças relacionadas a gênero, sexualidade e padrões de beleza” (p. 55).

As redes sociais também foram muito importantes para a disseminação dos feminismos. Por terem uma linguagem acessível e pessoal, mobilizam a produção de identificações, laços e percepções comuns. Foi através delas que muitas jovens tiveram contato com ideias feministas pela primeira vez.

Se antes do incremento da tecnologia a principal forma de veiculação das pautas das mulheres eram formuladas no interior dos sindicatos, partidos políticos e grupos auto-organizados que se reuniam presencialmente e debatiam suas demandas e estratégias de mobilização para o alcance das mesmas, hoje parte significativa da articulação feminista se dá no meio virtual. (Burigo e Bueno 2017, p. 2)

Entretanto, cabe atentar ao fato de que essas redes não se tratam de estruturas neutras, mas sim fazem parte de corporações privadas, que mantêm a aplicação dos preceitos da economia de atenção através de algoritmos que mediam a forma como conteúdos são mostrados aos usuários. Uma certa visão otimista acerca do alcance dessas

plataformas realmente existiu por algum tempo e esteve muito presente no contexto dos feminismos jovens contemporâneos à festa Lez Girls. Porém, atualmente já existem ponderações no sentido de que essas plataformas conectam conteúdos e pessoas com interesses semelhantes, o que limita a circulação das publicações a um determinado público.

Muitas “tretas”, discussões e debates que aconteceram no meio feminista de Porto Alegre na década de 2010 iniciaram ou tiveram repercussão nas redes sociais, seja em grupos fechados ou em comentários de postagens públicas. Conforme Burigo e Bueno (2017, p. 7) “as muitas vivências e posicionamentos feministas, estejam elas ou não alinhadas a investigações teóricas, nem sempre são passíveis de conciliação”. Entretanto, “o surgimento de polêmicas nestes espaços, que parece ser inevitável, não deve eclipsar a capacidade de acolhimento da diversidade que eles proporcionam” (p. 7). As redes da Lez também acabaram sendo palco de alguns desses debates. Dessa forma, entendi que o conteúdo postado nas redes da festa poderia ser uma importante fonte de análise dos discursos que circulavam naquela época.

No Facebook, além da página oficial da festa, a cada mês era criado um evento público referente à edição do mês. Nesse evento, havia um texto com a proposta da edição em questão e com as informações sobre local, horário, ingressos, DJs e demais atrações que ocorreriam. As frequentadoras poderiam marcar confirmação de que iriam ou de que estavam cogitando ir na festa e convidar outras pessoas para também participarem. As listas de quem havia confirmado, de quem havia clicado em “talvez” e das convidadas ficava visível para todos os usuários do Facebook. Assim, era possível ter uma noção de quem estaria na festa, de quantas pessoas haviam confirmado presença, de quantas haviam sido convidadas e, a partir disso, supor se a edição estaria cheia ou não. Ainda, dentro da página do evento era possível fazer postagens, que podiam receber comentários. Foi nesse espaço que algumas questões e embates envolvendo as temáticas de gênero e sexualidade acabaram aparecendo.

Na grande maioria dos eventos, a maior parte das postagens se referia a pedidos musicais. Os estilos mais pedidos eram, inicialmente, de músicas indie rock e pop internacional. Ao longo dos anos, as brasilidades passaram a ser pedidas e as músicas do estilo funk se tornaram as mais demandadas. Recordo que as DJs também eram incentivadas a postar músicas que pretendiam tocar na festa, tanto para movimentar o evento e incentivar que as frequentadoras fizessem seus pedidos, quanto para vermos a repercussão das músicas que postávamos e assim avaliarmos se eram ou não do agrado

do público. A produção também instruía as DJs para que a maioria das músicas a serem tocadas na festa fossem de artistas mulheres. Quando surgia o pedido de alguma música com letras machistas ou de algum artista envolvido em situações de machismo, era comum aparecerem comentários por parte do público alertando sobre essas questões.

Além dos pedidos musicais, algumas vezes eram postadas notícias envolvendo assuntos sáfcicos, ou seja, artistas que assumiam relacionamentos com outras mulheres; leis que eram aprovadas no Brasil ou no mundo sobre homofobia, lesbofobia ou direitos conquistados pela população LGBT, entre outras coisas. Memes, fotos, vídeos, gifs da cultura sáfica também apareciam nas postagens.

Ainda, era comum haver postagens de mulheres que estavam indo pela primeira vez, que estavam sem companhia, que precisavam de carona, ou que ofereciam companhia para chegar até a festa, principalmente as que vinham de outras cidades da região metropolitana ou de zonas afastadas do local da festa. Dessa forma, também ocorreram algumas vezes a criação de “esquentas” para a festa, organizadas de forma espontânea pelas próprias frequentadoras para que pudessem se acolher mutuamente. No dia seguinte ao evento, era comum a ocorrência de muitas postagens enaltecendo o sucesso do mesmo, agradecimentos pela existência da festa e declarações de amor a ela. Em algumas situações, apareciam, ademais, reclamações sobre objetos perdidos.

O principal tom da maioria das postagens buscava enaltecer as mulheres, as mulheridades e as relações entre mulheres, nas mais diversas formas. Nesse tom estavam incluídas a celebração dos avanços conquistados pelas mulheres e o incentivo para que mulheres continuassem ocupando espaços e exercendo com liberdade o direito de estarem e serem da forma que quisessem, mesmo quando a sociedade insistia em dizer que algumas coisas não eram próprias ao feminino.

Ao conversar com minhas interlocutoras, perguntei se elas lembravam de alguma “treta” ocorrida nas redes sociais da festa. Todas lembraram da ocasião em que a produção publicou uma nota de esclarecimento do IBRAT (Instituto Brasileiro de Transmasculinidade)²⁰ a respeito da presença de homens trans na festa e dos comentários causados por essa publicação. Todas mencionaram terem ficado confusas sobre o que seria correto fazer e algumas relataram que nunca haviam pensado sobre a situação da entrada de homens trans na festa, até aquele momento.

²⁰ A nota de posicionamento do IBRAT a respeito da participação de homens trans na festa Lez Girls pode ser encontrada no anexo 1 desse texto e no Facebook: <https://web.facebook.com/lezfesta/photos/pcb.929865160472998/929864213806426>

Além disso, as entrevistadas também mencionaram recordar do episódio que fez com que a festa se tornasse exclusiva para mulheres, quando uma das frequentadoras postou um “textão” em um grupo feminista da cidade, falando sobre o ocorrido. Por estar em um grupo fechado, essa postagem não será printada, apenas comentada através da memória de minhas interlocutoras.

As entrevistadas envolvidas com a produção da festa citaram a existência de muitos comentários com exigências e reclamações referentes a aspectos como: o local, a presença de homens, as músicas, entre outras questões, relatando a sensação de que nada passava despercebido das frequentadoras e que essas se sentiam bastante à vontade para opinar sobre como a festa deveria acontecer. Em consequência disso, relataram também muitas postagens de amor e gratidão em relação à existência da festa e a tudo que ela proporcionava.

Analisei os 48 eventos da festa no Facebook que ainda estavam presentes nesse site no momento da pesquisa. As edições realizadas na cidade de Florianópolis – SC não foram analisadas, pois a pesquisa se deteve no recorte da cidade de Porto Alegre – RS. A análise foi feita em ordem cronológica, prestando atenção na linguagem e na estética utilizadas na divulgação, no tipo de comentários que apareciam nas discussões e no número de confirmadas em cada evento, reparando em como tais elementos estavam relacionados entre si. Dessa forma, pude perceber que, conforme as edições (que sempre eram temáticas) lançavam propostas feministas, o número total de confirmadas e interessadas em participar da festa aumentava. Além disso, o engajamento através de postagens e comentários também cresceu, o que permite pensar que os discursos feministas não apenas atraíram público, como fizeram com que esse se envolvesse com a festa e torcesse para seu sucesso.

Na análise, também foi possível perceber que, além dos debates políticos, as edições dialogavam com a cultura pop sáfica e feminista da época, e com a cultura nacional. Isso pode ser visto a partir dos nomes das edições e das artes envolvidas em sua divulgação e no material de divulgação da festa, que podem ser encontrados no Anexo 2.

Nas tabelas abaixo, podem ser verificadas datas, temáticas e locais de cada edição, além da quantidade de pessoas que confirmou presença no evento do Facebook e que sinalizou interesse. O total representa a soma das confirmadas e interessadas. Os eventos sinalizados com asterisco são edições que ocorreram com início e término mais

cedo do que o usual, não entrando madrugada adentro. Os eventos podem ser localizados na aba “Eventos” do perfil oficial da festa no Facebook²¹.

2014

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Setembro	Espanhola	Laika Club	129	18	147
Outubro	Barbie Gay	Laika Club	132	19	151
Novembro	Gostosa é Você	Laika Club	243	43	286
Dezembro	Somos Lez	Laika Club	233	25	268

2015

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Janeiro	Sapacaxa do Agreste	Laika Club	164	12	176
Fevereiro	Empodera	Laika Club	206	37	243
Março	Não é Bagunça	Laika Club	Sem evento disponível no Facebook	X	x
Abril	Sapa Encantada	Laika Club	354	63	417
Mai	Aniver 5 anos	Laika Club	404	32	436
Junho	Arraiá das Minas	Laika Club	379	45	424
Julho	Poussey	Laika Club	474	51	525
Agosto	Crush	Laika Club	456	58	514
Setembro	Lésbica Futurista	Papillon	391	56	427
Outubro	Reunião das Bruxas	Papillon	813	161	974
Novembro ²²	Não me Kahlo	Papillon	534/416	237/131	771/547
Dezembro	Santa Vulva	Papillon	318	85	403
Dezembro	Reveillon das Minas	Papillon	67	55	122

2016

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
------	----------------	-------	-------------	--------------	-------

²¹ <https://www.facebook.com/lezfesta/events>

²² A edição de novembro de 2015 teve dois eventos no Facebook, pois estava marcada para uma data e precisou ser adiada por questões de alvará do Papillon.

Janeiro	Projeto Verão	Papillon	363	335	698
Fevereiro	À Fantasia	Papillon	201	212	413
Março	Astral	Casa Frasca	259	255	514
Abril	É O Poder	El Pasito	282	286	568
Mai	B-day	Casa Frasca	318	236	554
Junho	Arraiá das Minas*	Oculto	329	361	690
Julho	Poussey	Casa Frasca	433	367	800
Agosto	Lezbian Things	94 Club Alternative	434	359	793
Setembro	Fight Like a Girl	94 Club Alternative	391	396	787
Outubro	Salada Mista	Local sem nome	295	228	523
Novembro	Reunião das Bruxas	Local sem nome	308	384	692
Novembro	Arriba	Local sem nome	205	196	401
Dezembro	VMDL	Local sem nome	201	168	369

2017

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Fevereiro	Pool Party*	Parque Aquático	348	434	782
Abril	Sunset*	El Pasito	299	427	726
Mai	7*	Hair 84 Bar	253	219	472
Junho	Arraiá Femininejo*	Ferraro Pub	200	215	415
Setembro	Resistência Sapatão	El Pasito	335	390	725
Outubro	Halloween	El Pasito	351	390	741
Novembro	Lezbian Things	El Pasito	200	311	511
Dezembro	Pool Party*	Comuna	177	234	411

2018

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Março	8M	El Pasito	232	212	444
Junho	B-Day Empieza el Matriarcado	Art e Tattoo Club	258	237	495
Julho	Arraiá Solidário das Mina*	Sub Club Cultural	186	253	439

Agosto	Orgulhe-se*	Sub Club Cultural	216	188	404
Outubro	Lez e Flutua	Art e Tatoo Club	343	306	649

2019

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Abril	Surpresa	El Pasito/ Mandrágora	324	214	538
Junho	Arraiá Sapatão da Taurina	Bertoldo Cultural	279	286	565
Agosto	Lezbian Things	Bertoldo Cultural	377	372	749
Outubro	Deixa as guria brinká	Bertoldo Cultural	326	222	548

2020

Data	Nome da Edição	Local	Confirmadas	Interessadas	Total
Março	Equinox	Bertoldo Cultural	76	117	193

Além do perfil oficial da festa e dos eventos mensais criados no Facebook, havia um grupo privado da festa nesse site, que, em 15 de outubro de 2021, contava com 2,8 mil participantes.



Minha entrada nesse grupo se deu antes da existência da pesquisa, de forma que eu já estava ciente do tipo de regras e postagens que existiam lá. O grupo foi criado porque muitas mulheres reclamavam que queriam interagir com os eventos, pedir músicas e participar das *promoshares*, mas não se sentiam à vontade para fazer isso no evento

público da festa no Facebook, uma vez que suas interações nesses espaços apareceriam também para pessoas de seu próprio Facebook, incluindo familiares, chefes e colegas de trabalho, além de outras pessoas que não sabiam sobre seu interesse em mulheres. Também era comum que mulheres mandassem mensagens para a produção da festa, solicitando que as fotos em que apareciam fossem deletadas, pois se sentiam expostas e não queriam ser vistas frequentando a festa. Houve um tempo em que as fotos de cada edição eram publicadas no perfil público da festa, mas a partir da criação do grupo passaram a ser postadas apenas nele. Tais ações corroboram a percepção de como as questões envolvendo visibilidade e identidade eram complexas para muitas frequentadoras, demandando uma negociação constante entre o espaço da festa e o espaço público em geral. Nos primeiros anos da festa, antes da popularização do Facebook, as fotos de cada edição eram postadas na rede social de fotografias Flickr²³ da festa e da casa noturna em que ela acontecia, a Casa do Lado. A partir de julho de 2016, a festa passou a ter também um Instagram²⁴, onde eram postadas algumas fotos e material de divulgação. Foi também através das redes sociais que pude localizar e entrar em contato com as minhas entrevistadas e foi através do espaço virtual que as entrevistas puderam ser realizadas, em um contexto de pandemia.

²³ Flickr da Lez Girls Party: <https://www.flickr.com/photos/lezgirlsparty/albums/> Flickr da Casa do Lado: <https://www.flickr.com/photos/49249810@N08/albums/>

²⁴ Instagram da Lez: <https://www.instagram.com/lezfesta/>

CAPÍTULO 2:

SOCIABILIDADES LGTBTS

A forma como se pensa e se fala sobre sexualidade muda com a passagem do tempo. Como este estudo objetiva analisar uma festa voltada para mulheres interessadas em mulheres, que existiu em um dado contexto de tempo e espaço, é importante levar em conta como tem se dado a relação dos sujeitos interessados em práticas homoeróticas com os locais de lazer noturno, focando em espaços de sociabilidades frequentados por mulheres interessadas em mulheres. Circular nesses espaços influencia a construção de subjetividades, que, por sua vez, também influenciam a produção e organização dos mesmos, sendo possível pensar em influências mútuas e constantes.

2.1 Do gueto às ruas

Historicamente, pessoas com práticas homossexuais foram marginalizadas através de discursos morais, religiosos, jurídicos e psiquiátricos, o que também resultou na marcação e marginalização dos espaços que frequentavam (Trevisan, 2000). A ideia que se manteve por muito tempo é de que entre o universo homossexual e o universo heterossexual haveria uma grande distância, uma vez que se estaria falando sobre “tipos” humanos radicalmente diferentes e sem relações entre si, havendo uma polarização, com homossexuais de um lado e heterossexuais do outro, como se esses não frequentassem os mesmos espaços e como se tais identidades fossem fixas e rígidas. Entretanto, é preciso destacar que a homossexualidade enquanto identidade – e conseqüentemente, a heterossexualidade – tem sua emergência datada historicamente, no século XIX (Louro, 2001).

Conforme Freire e Cardinali (2012), a primeira palavra utilizada no Brasil para se referir a indivíduos que mantinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo foi “sodomita”. Esse termo tem origem nos ensinamentos cristãos, para os quais a sodomia caracteriza as relações sexuais contra a natureza humana, ou seja, que não visam a reprodução. Além de pecado, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo também foram consideradas criminosas durante o período colonial brasileiro, uma vez que a sodomia era criminalizada por ser considerada uma ofensa ao Estado. A descriminalização de tais práticas no Brasil acontece, teoricamente, em 1830, quando a

sodomia deixa de ser considerada crime. Entretanto, houve a permanência de uma “criminalização indireta”, uma vez que as práticas homossexuais continuaram sendo interpretadas como atos obscenos e/ou atentado ao pudor e, portanto, seguiram sendo perseguidas e punidas enquanto crimes.

A situação passa a mudar quando essas práticas começaram a ser vistas não mais como crimes, mas sim como sintomas de doença mental, sendo então necessário definir os praticantes desses atos enquanto um tipo específico de sujeito a ser internado e tratado, de forma afastada do convívio social, e não mais puni-los criminalmente.

A partir do século XIX, as teorias positivistas fizeram com que a ciência passasse a buscar a “verdade sobre o sexo”, institucionalizando o que Foucault (2011) chama de *scientia sexualis*. Através de relatos detalhados sobre práticas sexuais, era possível apreender o “real caráter” de um sujeito. (Freire e Cardinali, 2012, p. 41).

A forma positivista de fazer ciência, em que se valoriza neutralidade e objetividade, e em que se busca organizar fenômenos através de classificações, passa a dominar as ciências sociais e antropológicas, de forma que práticas sexuais começam a ser tidas como importantes critérios de classificação de sujeitos. Nesse sentido, Foucault aponta para o surgimento da necessidade de se fazer falar sobre o sexo, não para que este fosse reprimido, mas sim para que os sujeitos passassem a ser classificados e controlados de acordo com suas práticas sexuais.

Cria-se então a doença – o homossexualismo – e o tipo de doente acometido por ela – o homossexual. Em outras palavras, “a homossexualidade e o sujeito homossexual são invenções do século XIX” (Louro, 2001, p. 542), uma vez que as práticas homossexuais, que até então poderiam ser cometidas por qualquer pessoa, passam a definir um tipo específico de sujeito a partir de então.

Se antes o homem que praticava sexo com outros homens era apenas um sujeito jurídico que feria a lei, ele, no século XIX, é visto de forma diferente, pois a sua sexualidade se transforma na síntese do indivíduo, uma vez que ele passa a ser resumido e lido através da sua sexualidade, ou seja, ganha uma identidade, a de homossexual. (Souza, 2018, p. 150).

“O surgimento das categorias homossexual e heterossexual seria reflexo de uma forma de controle que já não se foca tanto em reprimir quanto em incitar e categorizar a sexualidade” (Kveller, 2021, p. 20). A sexualidade tornou-se assim, objeto de análise de cientistas, religiosos, governantes, psiquiatras, antropólogos, educadores, que visavam descrevê-la, explicá-la, regulá-la, educá-la, normatizá-la. A vontade de saber sobre o sexo aparece “como estratégia de poder e de controle do indivíduo e da população” (Souza, 2018, p. 147).

A articulação entre os saberes cristãos, jurídicos e médicos/psiquiátricos produziu uma categoria estigmatizada de indivíduos “de modo que aqueles que nela se enquadrassem seriam considerados seres inferiores e indignos” (Freire e Cardinali, 2012, p. 40). Dessa forma, homossexuais foram considerados moralmente deficientes, estando, portanto, propensos à vadiagem, à criminalidade e ao abuso infantil. Acima de tudo, eram vistos como sujeitos que não conseguiam controlar seus instintos sexuais e governar a si mesmos. Por conta disso, eram um perigo à sociedade e deveriam viver segregados em hospitais psiquiátricos ou prisões. Toda essa vigília contribuiu para a estigmatização das pessoas homossexuais.

Por muitos anos se manteve, portanto, a ideia de que a procura por parceiros sexuais do mesmo sexo se dava apenas de maneira clandestina em becos, praças mal iluminadas e cabarés, ou seja, em locais considerados imorais, em meio a prostituição, promiscuidade, bem como envolvendo outras práticas e sujeitos considerados estranhos e de baixa respeitabilidade, jamais ocorrendo em espaços respeitáveis, nem praticados por sujeitos “de família”. É nesse meio marginalizado que estão as origens do “gueto homossexual”.

As restrições impostas pela sociedade que relegaram os sujeitos homossexuais à exclusão e marginalidade, contribuíram para que esses sujeitos criassem laços de identidade, redes de sociabilidade, geralmente ligadas aos espaços urbanos, pelo consequente crescimento das cidades, e produzissem traços marcantes de uma cultura gay. (Souza, 2016, p. 39).

Conforme Souza (2016, p. 15), o termo *gueto* é compreendido como lugares “destinados exclusivamente à vivência de sujeitos com práticas homossexuais - em grande maioria homens”. Esse termo foi bastante utilizado no início da criação desses lugares e principalmente nos primeiros estudos sobre a temática. Alguns autores argumentam que, apesar de promover a marginalização dos sujeitos, os guetos também foram muito importantes “para a formação de modos de vida e, em consequência, na construção de subjetividades”, podendo ser vistos “como um lugar de proteção e ao mesmo tempo de exclusão” (Meinerz, 2005, p. 68).

Gayle Rubin, em seu artigo de 1984 sobre as políticas da sexualidade, refere que discursivamente se estabelece uma hierarquia a respeito de práticas sexuais consideradas normais, saudáveis e aceitáveis, de um lado, e doentias, anormais e perigosas, de outro. No topo dessa hierarquia estaria o sexo heterossexual, especificamente praticado em relações monogâmicas e estáveis do casal composto por um homem e uma mulher cisgêneros, visando a reprodução. Logo abaixo estariam as

sexualidades compostas por práticas heterossexuais fora do casamento, quando praticadas apenas entre duas pessoas, seguidas das homossexualidades, travestilidades, práticas sadomasoquistas, entre outras. A linha que define o que é normal e socialmente aceitável não é exatamente fixa, havendo mudanças ao longo do tempo, mas Rubin aponta para o fato de que seriam as práticas sexuais que definiriam tipos de sujeitos respeitáveis e não-respeitáveis. Dessa forma, ser visto frequentando o gueto era motivo de escândalo e algo que as pessoas, principalmente de classe média, buscavam esconder, pois isto as colocaria no lugar de pessoas indignas de respeito.

Trevisan (2000) refere que, em São Paulo e no Rio de Janeiro, os cinemas de filmes pornográficos (mesmo quando exibiam filmes heterossexuais), alguns banheiros públicos, saunas e bordéis masculinos eram alguns locais possíveis de serem buscados por homens interessados em homens. Já as sociabilidades de mulheres que se relacionavam com mulheres costumavam ser mais reservadas em relação àquelas dos homens gays. Jantares e festas em residências particulares, em que as convidadas eram pessoas conhecidas, amigas de amigas, que formavam pequenas redes de contatos em que fosse possível socializar e conhecer novas parceiras eram algumas dessas formas de sociabilidade. Tais eventos, por não serem abertos e divulgados ao público, dificilmente seriam localizados por alguém que não fosse conhecida de alguma das participantes, fato que tinha como principal foco a discricção e segurança das envolvidas (Nogueira, 2005).

Com o passar dos anos, os guetos foram crescendo nas grandes cidades brasileiras. Durante os anos 60, a ditadura militar passou a perseguir de forma mais intensa o comportamento homossexual, sob a alegação de atentado ao pudor e ofensa à moral e aos bons costumes. Estabelecimentos foram fechados, praças policiadas e houve um movimento para a retirada de homossexuais e travestis dos espaços públicos. As homossexualidades marginalizadas e perseguidas de formas mais explícitas eram, principalmente, as masculinas, pois se tratavam de vivências mais públicas e, portanto, mais visíveis em relação às vivências homossexuais femininas (Azevedo, 2023).

A preocupação com o controle da sexualidade feminina também se faz presente ao longo da história da humanidade no Ocidente, colonizada por valores europeus. Federici (2017) escreve sobre como o Estado e a Igreja Católica se articularam para isso durante o período medieval na Europa, transformando em bruxas as mulheres que exerciam livremente sua sexualidade e as perseguindo em uma verdadeira caça às bruxas.

O pensamento predominante no período histórico de análise, de uma forma simplista, era que quanto maior uma população fosse, mais mão-de-obra disponível o Estado teria para se enriquecer. Por este motivo, não era interessante para o Estado que mulheres controlassem o aumento de suas famílias, pois essa decisão refletia diretamente na taxa de natalidade da população. (Oliveira, 2020, p. 103).

Dessa forma, mulheres que usavam métodos contraceptivos, que tentavam realizar abortos, ou que escolhiam vivenciar sua sexualidade sem fins reprodutivos, dentro ou fora de relações estáveis, passavam a ser perseguidas. Os discursos católicos transformaram a sexualidade feminina em objeto de vergonha, algo a ser escondido pelas próprias mulheres, que sabiam que poderiam ser condenadas caso a exercessem livremente. Esses valores chegaram à América Latina e foram impostos às populações locais através da colonização dessas terras e povos.

Por todos esses fatores aqui apontados entende-se que o controle do corpo feminino exercido por meio da caça às bruxas foi determinante para que a sexualidade de mulheres, ao longo da história, fosse lida como algo vergonhoso e a ser escondido e, sobretudo, considerada uma questão de Estado. Infelizmente, esse fator ainda se repete no momento histórico atual, principalmente pelo fato de que mulheres que exercem livremente sua sexualidade sofrem com o mesmo julgamento de ter uma má reputação. (Oliveira, 2020, p. 105).

A história tem sido escrita de acordo com lógicas coloniais, que colocam o homem cisgênero branco como centro, e, nesse sentido, são as vivências e pontos de vista deles que são tidas como relevantes, nomeadas e debatidas ao longo do tempo. Entretanto, pesquisadoras feministas têm denunciado que tais saberes não são neutros e nem universais, pois os saberes são sempre localizados (Haraway, 1995), ou seja, são parciais e situados.

Dessa forma, registros sobre a sexualidade feminina, de modo geral, são mais difíceis de serem encontrados em relação aos registros sobre a sexualidade masculina. Registros sobre sexualidades femininas que não envolvam homens são ainda mais difíceis, de forma que as lesbianidades têm sido duplamente apagadas da História.

Navarro-Swain (2004) refere que as atividades homoeróticas praticadas por homens são mencionadas e analisadas desde a Grécia antiga, enquanto sobre as mulheres nada se fala.

Nada indica que no interior das casas onde eram confinadas não mantivessem entre si relações amorosas, sexuais, afetivas; não para compensar a ausência ou o interesse limitado dos maridos, mas por desejos e pulsões talvez ambivalentes, talvez exclusivos. (...) Para os atenienses as mulheres eram seres inferiores que não podiam ascender ao nobre sentimento do amor; seus amores eram, portanto, insignificantes. A História, em seu silêncio sobre elas, corrobora esta visão. (Navarro-Swain, 2004, p. 18)

Pode ser importante destacar que práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo receberam significados próprios em diferentes sociedades. Na cultura greco-romana, por exemplo, sexo não era relacionado à afetividade, mas sim a dinâmicas de poder. As práticas sexuais entre cidadãos e mulheres, assim como entre cidadãos e escravos, eram marcadas pelo exercício de poder entre quem penetrava e quem era penetrado, havendo, portanto, uma centralidade no pênis e na penetração. As práticas sexuais entre mulheres eram tidas como irrelevantes, não sendo mencionadas ou registradas. Nesse contexto, a “virago” era considerada uma transgressora por assumir uma postura sexualmente ativa e tomar um lugar de poder do homem na ordem social (Coelho, 2021).

A irrelevância dada por historiadores para as vivências femininas que não envolvam homens faz parte de uma “política de esquecimento”, uma vez que o desinteresse das mulheres pelos homens representa a desestabilização na ordem patriarcal da heterossexualidade dominada pelo masculino. “(...) Apaga-se ou se destrói o que não interessa à moral, às convicções, aos costumes, à permanência de tradições e valores que são dominantes em determinada época” (Navarro-Swain, 2004, p. 15).

Em pesquisa sobre sociabilidades lésbicas no período da Ditadura em Florianópolis-SC, Lenzi e Silva (2018) encontraram que residências de amigas que já possuíam casa própria, locais dedicados à prática de esportes e alguns bares e casas noturnas localizadas no centro da cidade constituíam espaços possíveis para as sociabilidades lésbicas. Os bares foram “descritos como locais não explicitamente LGBT, mas que acabavam sendo apropriados por redes de sociabilidades de mulheres lésbicas, dentre outros grupos dissidentes da heterossexualidade” (p. 129). “Os sindicatos, partidos políticos, movimentos feministas e estudantis eram locais em que havia os encontros entre as mulheres lésbicas que se reconheciam por meio de gestos sutis de comunicação corporal (...)” (p. 127).

O fato do espaço não ter uma materialidade lésbica explícita como bares, boates, áreas residenciais e comerciais específicas, como já evidenciado nos estudos sobre a produção de espaços gays, não significa que as lésbicas não tenham vivência espacial, mas apenas que tal vivência tem outros elementos a serem contemplados pela análise geográfica. (Lenzi e Silva, 2018, p. 118).

Oliveira (2017) refere que as lésbicas estavam “sendo alvo da perseguição da ditadura simplesmente por serem lésbicas e isoladas politicamente pela esquerda, pelo movimento homossexual e pelo movimento feminista” (p. 7). Lenzi e Silva (2018) sinalizam que “a opressão pela heteronormatividade não afeta da mesma maneira gays e

lésbicas” (p. 118) e Oliveira (2017) denuncia que os movimentos feministas e LGBT atuais continuam negligenciando as pautas e as demandas das lésbicas, fato que também pode ser visto na percepção de minhas entrevistadas para esta pesquisa.

No início do livro “Devassos no Paraíso”, um clássico sobre a história da homossexualidade no Brasil, Trevisan (2000) coloca uma advertência à primeira edição onde alerta sobre o fato de sua pesquisa visar a experiência homossexual masculina. Afirma que para uma abordagem mais específica sobre as lesbianidades seria importante levar em conta que essas não se tratam apenas de uma versão feminina da homossexualidade, mas de “mulheres com um tipo de vivência muito particular” (grifo do autor). Ainda assim, refere que sempre que possível buscou fazer referências às lésbicas. Entretanto, o único capítulo desse livro dedicado exclusivamente a homossexualidades femininas conta a história de amor vivida pela arquiteta Lota Macedo Soares e a poeta Elisabeth Bishop, nos anos 60, no Rio de Janeiro.

Os crescentes ataques às homossexualidades durante a ditadura, somados às ideias de liberdade sexual vindas da Europa, impulsionaram a organização de grupos de resistência, que, na década seguinte, dariam início ao movimento homossexual no Brasil, atualmente conhecido como movimento LGBT. Com o surgimento desse movimento no Brasil, lentamente começa a surgir também um aparato cultural composto por revistas, jornais, boletins, peças de teatro e performances com a temática da homossexualidade. O primeiro jornal homossexual do Brasil, o Lampião da Esquina, surgiu em 1978, no Rio de Janeiro. Entretanto, Trevisan (2018) recorda que alguns homossexuais relativamente conhecidos se revoltaram com o surgimento desse jornal, “temerosos de que o jornal fosse ‘delatá-los’.” (p. 409.)

Ao mesmo tempo, militantes focavam em incentivar que as pessoas assumissem suas homossexualidades, como forma de tornar visíveis e tirar da marginalidade estas formas de existência. A ideia era que a sociedade percebesse que homossexuais não são pessoas degeneradas, perigosas, depravadas, que vivem apenas nas margens da cidade, em guetos, mas sim que fazem parte da sociedade, possuem empregos, famílias e vidas comuns, como qualquer outro cidadão. Essa postura ficou conhecida como política identitária, uma vez que incentivava as pessoas a assumirem publicamente uma identidade homossexual (Louro, 2001), e será aprofundada mais adiante, no capítulo 3.

O movimento que surgiu como forma de resistência às muitas opressões partiu principalmente de homens homossexuais, o que acabou dando o tom da luta como

um ativismo gay, ainda que também houvesse lésbicas, bissexuais e travestis envolvidas. As dinâmicas de gênero também se faziam presentes nos espaços de resistência.

No entanto, isso não significa que mulheres lésbicas e bissexuais não existissem, não buscassem parceiras, não sofressem repressões e não organizassem formas de resistência. O movimento lésbico no Brasil surgiu no final dos anos 70, como um apêndice do então movimento gay. Em 1978, homens homossexuais criaram, em São Paulo, o primeiro²⁵ grupo de defesa dos direitos homossexuais do país, o Somos. A forma de organização deste grupo permitia que fossem criados subgrupos de discussão em seu interior. Então, em 1979, as mulheres que participavam do grupo sentiram a necessidade de um espaço específico para serem debatidas as questões das mulheres homossexuais e criaram um sub-grupo chamado Lésbico-Feminista (LF). Entretanto, devido a divergências com os homens e machismos dentro do próprio Somos, as mulheres do LF acabaram se separando e seguindo como um grupo independente. Conforme Soares e Costa (2012, p. 19) “a independência foi vista pelos homens gays como divisionista, acontecendo, por essa razão, de forma conturbada”.

Enquanto grupo independente, o LF foi se afastando do movimento homossexual e se aproximando do movimento feminista até que, em 1981, o grupo encerrou suas atividades, pois uma parte das integrantes acabou entrando no grupo feminista SOS-Mulher e deixou de ver sentido na existência de um grupo lésbico. A outra parte acabou criando, ainda em 81, o Grupo de Ação Lésbico-Feminista (GALF) (Soares e Costa, 2012).

Também em 1981, surgiu a primeira publicação ativista lésbica do Brasil, o jornal “Chana com Chana”, criada por militantes do GALF. Semanalmente, ao tentar vender o jornal dentro do Ferro’s Bar²⁶ - bar que era frequentado e sustentado principalmente por clientes lésbicas, em São Paulo/SP -, as militantes passaram a ser agredidas. “Até que, no dia 23 de julho de 1983 um dos donos do bar, o segurança e o porteiro tentaram concretizar a expulsão das militantes. Foi a gota d’água para eclodir a primeira manifestação do movimento lésbico brasileiro contra a lesbofobia” (Oliveira, 2017, p 12-13).

²⁵ Por estar em São Paulo, ser um grupo de homens cis, brancos, de classe média, o SOMOS é amplamente registrado como o primeiro. Entretanto, não se tem como afirmar que em outras regiões do país outros grupos não tenham existido, uma vez que o direito à memória de populações LGBTs é recorrentemente negado e que outros grupos podem não ter tido registros.

²⁶ Para mais informações sobre o levante do Ferro’s Bar escutar o episódio “Ferro’s Bar”, do podcast Sapajusta, publicado em 18 de agosto de 2023 e disponível no Spotify: <https://open.spotify.com/episode/02AUF5CwsEI2PhfhiPn29e?si=952b4c80c3544e4f>

Entre o início do movimento homossexual no Brasil, nos anos 70, até a ampliação do mesmo para o que hoje é conhecido como movimento LGBT²⁷, muitos debates foram travados no sentido de sinalizar que não eram apenas homens homossexuais que existiam e sofriam discriminação, mas também lésbicas, bissexuais, transexuais, entre outras pessoas em desacordo com as normas hegemônicas de gênero e sexualidade²⁸.

A situação das mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais no interior de suas vivências no Movimento LGBT também é perpassada por discriminações que partem de homens, muitas vezes brancos e cis, rendendo ao Movimento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgêneros) o codinome Movimento GGGG (Gay, Gay, Gay, Gay), como uma crítica às práticas de setores desse movimento social. (Lahni e Auad, 2019, p. 7).

Devido a isso, na 1ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais, realizada em 2008, a sigla do movimento mudou de GLBT para LGBT. Essa mudança visou dar mais destaque às reivindicações por visibilidade das mulheres lésbicas. Entretanto, na época, essa ação dividiu opiniões entre aqueles que viam a mudança como positiva e necessária e aqueles que a viram como uma bobagem, que não mudaria estruturas de forma prática²⁹.

Com o passar dos anos, no meio desse caminho, concomitantemente às lutas por direitos do movimento LGBT, foi surgindo nas grandes cidades um mercado voltado à essa população, que foi nomeado GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes). A sigla era frequentemente usada para definir espaços, produtos, serviços e locais destinados ao público homossexual.

A origem da sigla surgiu em 1993, através de André Fisher, colunista da Revista da Folha de São Paulo e idealizador de eventos como Mercado Mundo Mix³⁰ e Festival Mix Brasil da Diversidade Sexual³¹, além do primeiro site GLS brasileiro na internet, o Mix Brasil. Para Ruiz (2011), Fisher, ao criar essa sigla “teve a grande sacada de trabalhar com o público homossexual e entender suas peculiaridades.” (p. 37). Segundo Trevisan (2000), a sigla ampliou os limites do gueto uma vez que qualquer pessoa poderia

²⁷ A sigla LGBT se refere a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis, e trata-se de uma parte de sigla completa, que muda constantemente através do acréscimo de letras referentes a outras possibilidades de identidades de gênero e orientação sexual. Neste trabalho será usado somente LGBT para se referir à sigla LGBTQIAPN+, uma vez que ela possivelmente siga crescendo ou mudando depois da publicação deste trabalho.

²⁸ Para saber mais sobre este tema, conferir a dissertação de mestrado de Regina Facchini (2002).

²⁹ Notícia do portal de notícias G1 a respeito da mudança da sigla pode ser acessada em: <https://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL597188-5606,00-MUDANCA+DE+SIGLA+DE+GLBT+PARA+LGBT+DIVIDE+COMUNIDADE+GAY.html>

³⁰ Feira que reunia expositores e público GLS.

³¹ Festival de cinema GLS.

frequentar o meio GLS sem necessariamente ser gay ou lésbica. Essa sigla também trouxe bastante visibilidade para vivências gays, os quais passaram a ser vistos como consumidores em potencial.

Conforme França (2007), nos anos 90, o gueto passa a se transformar em um mercado mais sólido, formando-se circuitos de bares e boates. O termo GLS foi associado a “um público ‘moderno’, interessado por arte, música, conectado à última moda e frequentador da noite” (p. 236). O S da sigla, referente à “simpatizante”, englobava pessoas que simpatizavam com os homossexuais e indicava espaços frequentados majoritariamente por eles, mas que tinha a intenção de abarcar também consumidores que não se identificassem (ou não quisessem ser identificados) como homossexuais, podendo ser pessoas curiosas ou mesmo amigos heterossexuais dos frequentadores.

Porém, com o passar de um curto tempo, GLS começou a equivaler a qualquer local ou iniciativa de mercado cujo público alvo era homossexual, deixando de ser indicador de uma atitude moderna e perdendo os ares de contestação e novidade. Nesse contexto, tais locais passam a ser atravessados por “relações de poder que empurram ‘mais gordos’, ‘mais velhos’, pobres, negros, travestis, michês e ‘efeminados’/‘masculinizadas’ para os espaços marcados por um menor prestígio social e menor integração a circuitos globais” (França, 2007, p. 237). Em outras palavras, pode-se dizer que o mercado GLS deixou de ser indicativo de um espaço moderno e descolado, passando a ser mais consumido por pessoas fora de um certo padrão estético de beleza e de classe e em desacordo com a cisnormatividade, enquanto os “modernos”, ou “descolados”, passaram a frequentar mais o circuito “alternativo”, onde França (2007) pôde encontrar pessoas que se definiam como bissexuais ou “sem rótulos” quanto à sexualidade, além de heteros e homos, de classes sociais médias e altas e mais de acordo com padrões cisnormativos. Nesses locais, não é a orientação sexual dos frequentadores o principal motivo para que sejam frequentados, mas sim o estilo, que se difere de culturas de massa mais hegemônicas. Ainda assim, na prática, as definições a respeito de um local ser GLS ou alternativo não são tão nítidas, dependendo muito de quem observa e, portanto, de onde vem este olhar, sendo possível que um mesmo local seja considerado alternativo e GLS ao mesmo tempo.

É importante ressaltar que o termo GLS esteve muito ligado a lógicas mercadológicas, se referindo mais a um público consumidor do que a movimentos sociais, enquanto a sigla LGBT possui um caráter político-social. Atualmente, a sigla GLS não é mais usada, uma vez que exclui outras pessoas da sigla LGBT, como por exemplo

transexuais e bissexuais. Devido a isso, as baladas que se referem a esse meio serão chamadas de “baladas LGBT” neste trabalho. Ressalta-se, entretanto, que as baladas consideradas alternativas sempre foram frequentadas, de alguma forma, por homossexuais e pessoas fora dos padrões estéticos de sua época.

2.1.1 Meios LGBTs em Porto Alegre

No Rio Grande do Sul, a primeira boate declaradamente gay – a Flower’s – abriu suas portas em 1971, em Porto Alegre, no número 72 da praça Jayme Telles, na divisa dos bairros Santana e Santo Antônio. Na época, devido à ditadura militar, para abrir uma boate, de maneira legal, era necessário ir ao Serviço de Censura e Diversões Públicas da Polícia Civil e solicitar uma licença. Ao fazer isso, seus donos receberam a licença com as seguintes palavras do delegado que a concedeu: “melhor os viados reunidos em um lugar que possamos controlar, do que espalhados por aí” (Campos, 2022).

Como aponta Campos (2022), a casa contava com um palco onde eram realizadas diversas apresentações, como dublagens, danças, strip-tease, esquetes teatrais, versões compactas de filmes de Hollywood ou musicais da Broadway e concursos de beleza. A casa lotava, chegando a acomodar 400 pessoas em noites de muito sucesso, tendo sido inclusive frequentada por famosos que visitavam a cidade, como Jair Rodrigues, Maysa, Rogéria, Emílio Santiago e os integrantes da banda americana Village People, entre outros.

Entretanto, “a relativa tolerância dos primeiros anos foi cedendo terreno a investidas cada vez mais ostensivas por parte dos órgãos de vigilância e controle” (Campos, 2022). Os agentes passaram a invadir a boate cada vez mais frequentemente, interrompendo a festa de surpresa, com safanões e até algemas, tendo, inclusive, em 1975, prendido o dono injustamente, sob pretexto de desacato. Somado a isso, o fato de a boate ficar afastada de outros estabelecimentos noturnos não facilitava as questões financeiras de seu mantimento, ainda que a localização discreta houvesse sido conveniente no início. Diante disso, em 1977, a boate trocou de endereço, indo para a avenida Independência, 908, sob novo nome: New Flower’s City. Nessa região, já existiam outros bares e baladas, de modo que a boate não ficou mais tão isolada e lá manteve suas atividades até 1979.

Em 2007, o diretor Vinicius Cruxen lançou um documentário sobre a boate Flower's, intitulado “*Flores de 70*”³², em que as pessoas entrevistadas são antigos frequentadores, que contam sobre o clima das noites na boate ser de festa e de muita alegria. Entretanto, chama a atenção o fato de não haver mulheres que se relacionam com mulheres entre as pessoas entrevistadas e nem mesmo qualquer menção sobre práticas eróticas entre mulheres naquele ambiente ou na cidade naquela época.

De acordo com Dalpian e Silveira (2020), a localização dos locais de mercado gay em Porto Alegre é difusa, não havendo “distritos gays” (p. 385), o que oferece maior risco para os consumidores. Entretanto, a zona norte da cidade é mencionada como uma região com mais espaços voltados à práticas sexuais. “Vários dos espaços da zona norte da cidade oferecem *dark rooms* e um estabelecimento próximo à maior sauna gay da cidade é conhecido como bar da classe operária (...)” (p.386). Esse trecho remete à existência de uma região frequentada por homens supostamente de classe baixa, em que seria possível encontrar homossexuais, travestis, prostitutas e pessoas dispostas a práticas sexuais desviantes, de acordo com o que escreve Gayle Rubin, em seu artigo de 1984 sobre as políticas da sexualidade, já mencionado anteriormente.

As avenidas Farrapos e Voluntários da Pátria, que iniciam no centro de Porto Alegre e vão até a zona norte da cidade, costeadas pelo rio Guaíba, e as ruas em suas proximidades, compõem uma conhecida zona de prostituição, onde também é comum a presença de usuários de drogas, sendo uma parte marginalizada da cidade. Nessa região, também existem motéis, saunas, casas de swing e demais estabelecimentos voltados para o sexo. De acordo com a reflexão de Rubin (1984), seria uma parte da cidade frequentada, portanto, por pessoas consideradas de baixa respeitabilidade, devido às suas práticas sexuais.

Nessa região, nos anos 2000 e 2010 também era possível encontrar algumas casas noturnas assumidamente LGBTs, como a *Vitroux* e a *Indiscretus*, que mantêm suas atividades até hoje, e o *Cine Teatro Ypiranga*, que não se encontra mais em funcionamento, entre outras. Entretanto, como já mencionado acima, os espaços LGBTs são espalhados em Porto Alegre. Nessas mesmas décadas, no bairro Menino Deus, existia a boate *Refugius*, e, no bairro Cidade Baixa, até o presente momento, existe a casa noturna *Venezianos*.

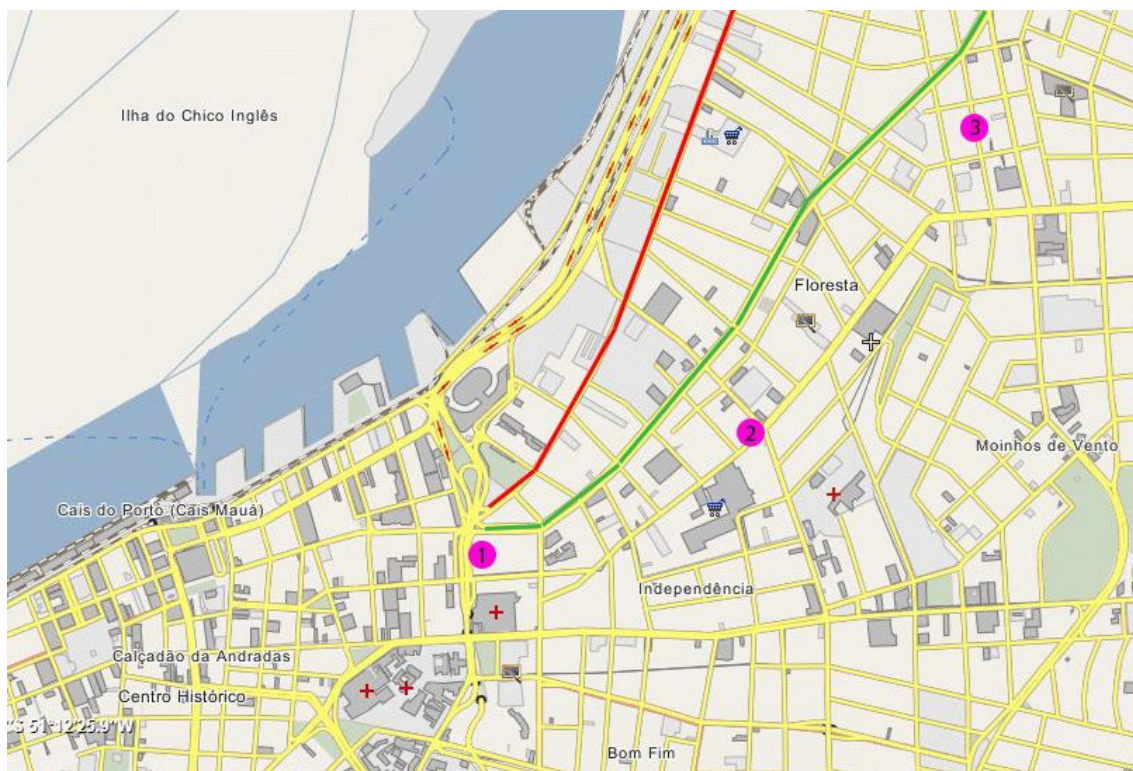
³² Documentário “Flores de 70”, do diretor Vinicius Cruxen, lançado em 2007. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=exXr13fVsV4>. Acesso em 11/10/23.

Dalpian e Silveira (2020) e Meinerz (2005) referem-se ao bairro Cidade Baixa como sendo um local de grande circulação de LGBTs nas últimas décadas. Esse é um bairro boêmio, localizado na região central da cidade, frequentado por muitos universitários. Nesse bairro, além da existência da casa noturna *Venezianos*, existiam, nos anos 2000 e 2010 alguns bares na rua da República que eram frequentados por gays e lésbicas, como, por exemplo, *Garrafas*, *Hangar* e *Bahamas*, entre outros. Também era comum que homossexuais e emos³³ bastante jovens se reunissem nas calçadas, em frente à *Galeria Olaria*, para encontrar amigos, flertar e beber bebidas baratas, adquiridas previamente em supermercados das proximidades ou trazidas de casa.

Ao longo da década de 2010, várias casas noturnas alternativas foram abertas no bairro e passaram a ser muito frequentadas também pelo público LGBT, como *Casa do Lado*, *Club Silêncio*, *Laika*, *Lab*, *Sinners* e *Cucko*. Nessa época, o som que tocava nessas baladas misturava indierock, e pop internacional, dependendo da proposta de cada noite. Nos últimos anos, o rock e o indierock foram deixando de ser tão frequentes e passou a ser mais comum que esses lugares toquem funk e pop brasileiro. É possível perceber que grande parte do público que frequenta tal bairro é jovem e universitário, se diferenciando do público que frequenta as proximidades das avenidas Farrapos e Voluntários da Pátria, o qual concentra uma população não tão jovem e da classe trabalhadora.

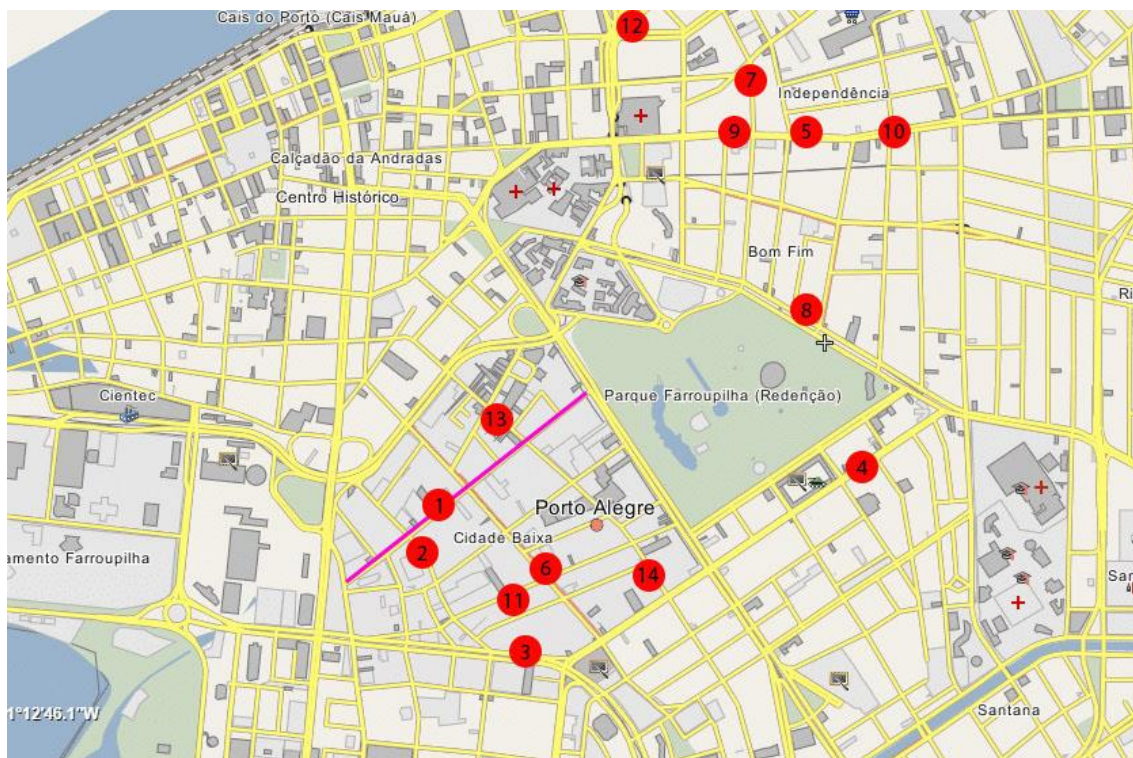
Nos mapas abaixo, é possível observar a localização de alguns lugares referidos na pesquisa bibliográfica e mencionados por minhas entrevistadas. O mapa 1 apresenta a região das avenidas Voluntários da Pátria (em vermelho) e Farrapos (em verde), além das casas noturnas *Vitraux* (1), *Cine Theatro Ypiranga* (2) e *Indiscretus* (3), integrantes de uma parte do que está sendo chamado nesse trabalho de meio LGBT/GLS.

³³ Pessoas que gostam da sonoridade e da estética emcore, um gênero musical derivado do punk, caracterizado por musicalidade melódica com ênfase na expressão emocional, com letras consideradas emotivas, depressivas, românticas ou confessionais.



(Mapa 1)

O mapa 2, apresenta uma região mais central da cidade, principalmente os bairros Bom Fim e Cidade Baixa. Os locais indicados pelos números de 1 a 7 são alguns em que aconteceram edições da Lez Girls. A festa iniciou na *Casa do Lado* (1), passando pelas casas noturnas *Club Silêncio* (2) e *Laika Club* (3), e pelos bares *Papillon* (4), *Casa Frasca* (5), *El Pasito* (6), entre outros locais, sendo que as últimas quatro edições ocorreram na *Casa de Teatro/Bertoldo Cultural* (7). Algumas casas noturnas alternativas mencionadas por minhas entrevistadas e referidas na pesquisa bibliográfica também foram sinalizadas, como *Ocidente* (8), *Cabaret* (9), *Beco* (10), *Lab/Sinners* (13) e *Cucko* (14). As casas noturnas *Venezianos* (11) e *Vitraux* (12), apesar de não terem sido indicadas como frequentadas por minhas entrevistadas, também foram sinalizadas no mapa, por se tratarem de locais LGBTs possíveis de serem visualizados nesse recorte do mapa da cidade. A rua da República, mencionada pelas entrevistadas como um local de grande concentração de bares que frequentavam, está sinalizada em rosa.



(Mapa 2)

2.2 Cena alternativa portoalegrense: performatividades rock e indierock enquanto espaços possíveis para feminilidades alternativas

Espaços considerados alternativos aparecem indicados como frequentados por mulheres interessadas em mulheres, em diferentes momentos da história, em pesquisas sobre sociabilidades lésbicas em diferentes estados do Brasil (Meinerz, 2005; Mello, 2020; Nogueira, 2005). Esses são caracterizados por Meinerz (2008) como “fora do gueto”, podendo ser vistos como locais em que o público é considerado “sem preconceitos” e em que as fronteiras entre homo e heterossexualidade se apresentam menos fixas, havendo a circulação de pessoas com diferentes orientações sexuais. A preferência por espaços alternativos pressupõe certo nível de escolarização, assim como valores e gostos que fazem parte do universo característico de camadas médias (Meinerz, 2008). O que é considerado alternativo pode mudar, estando relacionado ao contexto de um lugar, em uma determinada época, levando em conta diversos marcadores sociais dos sujeitos envolvidos.

Na Porto Alegre dos anos 70, a esquina formada pelo cruzamento da avenida Osvaldo Aranha com a rua Sarmiento Leite, no bairro Bom Fim, ficou conhecida como Esquina Maldita. A fama veio por conta de seus frequentadores, que eram considerados

transgressores pela sociedade da época. A Esquina ficava próxima da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e dos bares *Alasca*, *Marius*, *Estudantil* e *Copa 70*, frequentados principalmente por universitários. Em plena ditadura militar, ali “muitos jovens acabaram encontrando refúgio nas mesas dos bares, utilizando a arte como forma de protesto” (Oliveira, 2013, p. 19).

No documentário “*Filme Sobre um Bom Fim*”, do diretor Boca Migotto, lançado em 2015³⁴, Paulo César Teixeira refere que na Esquina “*se formou um núcleo de boemia que reunia o pessoal ligado à contracultura, ligado às transformações de comportamento que aconteciam no mundo todo*”. Afirma que a região também era frequentada por pessoas ligadas à militância política de esquerda, trabalhadores e um público que ele chama de alternativo, formado por artistas e jornalistas, por exemplo. No mesmo documentário, Mary Mezzari aponta “*pintores, artistas plásticos, atores, diretores de teatro, pessoal do cinema*” como frequentadores da região. Eram pessoas que estavam interessadas em debates sobre política, movimentos estudantis, arte e cultura e que, muitas vezes, acabavam levando debates iniciados nas salas de aula da UFRGS para as mesas de bar.

Conforme descreve Oliveira (2013), muitas vezes a polícia chegava no local para impor ordem, até que, em 1980, muitas faculdades, principalmente as da área de humanas, foram transferidas para o Campus do Vale, uma zona afastada do centro da cidade, com o intuito principal de dispersar os estudantes. Com isso, alguns bares fecharam e a movimentação que rolava por ali migrou pela avenida Osvaldo Aranha, em direção ao bar *Ocidente*, que fica na esquina dessa avenida com a rua João Telles. O bar foi inaugurado no final do ano de 1980 (Oliveira, 2013) e existe até o presente momento. Ainda no documentário “*Filme sobre um Bom Fim*”, outra entrevistada, identificada como Polaca, afirma que “*no Ocidente tinha teatreiro, tinha viado, tinha artista, tinha músico, roqueiro, era todo mundo misturado*” e Marcelo Ferla, jornalista especializado na área musical, complementa:

O Ocidente nasceu com diversidade sexual, coisa que não existia, sabe? Era muito difícil ser homossexual nos anos 80. Era muito difícil, era muito preconceito. O Ocidente sempre teve uma pecha de uma casa meio gay, mas que todo mundo frequentava, então as pessoas ‘ah, tudo bem, eu vou lá num show de rock. É um lugar gay, mas eu vou num show de rock’. Isso sempre foi muito importante.

³⁴ Documentário “*Filme Sobre um Bom Fim*” (2015), de Boca Migotto. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6Avp_hKhK9A. Acesso em 11/10/23.

Na década de 80, próximo ao *Ocidente*, existiam outros bares e cinemas que já não existem mais, como, por exemplo, o Cine Bristol, além do Auditório Araújo Viana, o parque da Redenção e o campus do centro da UFRGS. Por conta dessa grande circulação de jovens e de cultura, Rocha (2001) define o bairro Bom Fim como um local de efervescência cultural.

No Rio Grande do Sul, e mais especificamente na cidade de Porto Alegre, o meio alternativo frequentado por jovens brancos de classe média foi, por algumas décadas, composto por consumidores de rock e suas vertentes – punk, metal, hardcore, indierock, entre outros.

(...) a apreciação e o consumo musical na capital gaúcha, estiveram totalmente relacionados com o surgimento de uma rádio - Ipanema FM - cujo perfil musical era mais voltado ao gênero musical rock do que ao movimento musical da moda da época: MPB (Música Popular Brasileira). Esse foi um fator determinante para a ascensão do rock gaúcho nos anos 1980. A rádio ficava no coração do Bom Fim, considerado o bairro onde tudo acontecia durante essa década. (Pereira, 2006, p. 82)

Nos anos 80, houve em Porto Alegre uma proliferação de bandas de rock que, apesar de diferentes, foram englobadas no rótulo de “rock gaúcho”. Muitos dos artistas das bandas que surgiram nessa época frequentavam o Bom Fim e se apresentavam no Ocidente. Em 1986, foi lançada uma coletânea intitulada “Rock Grande do Sul”, com bandas como Engenheiros do Hawaii, Garotos da Rua, Os Replicantes, TNT e Defalla. A partir dessa coletânea, o rock gaúcho ganhou proporções nacionais (Nunes, 2016).

O indierock surgiu nos Estados Unidos e no Reino Unido, no final dos anos 80, criando uma tensão com o rock hegemônico, uma vez que permaneceu dedicado ao status independente, em que bandas e artistas se posicionavam em distinção ao que é comercial trazendo a ideia de autonomia criativa no rock e tendo como uma das características músicas “mais artsy (com a pretensão de ser arte) e menos comercial” (Gumes, 2018, p. 260).

Vivendo na contradição de ter domínio da produção criativa, mas buscando sucesso profissional, o indie sempre se mostrou contraditório, criando barreiras ao seu redor para não ser conhecido, nem consumido por todos, adotando uma narrativa exclusivista para sua música, artistas e audiência e construindo um mercado de nicho. (Gumes, 2018, p. 261).

Em Porto Alegre, em meados dos anos 2000, as casas noturnas *Beco 203* e *Cabaret*, localizadas nas proximidades do Bom Fim, eram as principais a promover festas e shows de indierock. “Os temas destas festas funcionam como palavras chaves também

para traduzir o público da noite, o perfil estético, os comportamentos e desejos marcados por pura fruição, hedonismo, consumo, diversão e apelo estético” (Hoffman, 2011, p. 22).

Hoffman (2011) aponta que os bares e casas noturnas do Bom Fim e seus entornos mantinham uma cena que estimulava a criatividade, quebrava preconceitos e reunia pessoas que não tinham medo de ousar, além de serem locais identificados como espaços com público “GLS”, utilizando essa sigla para indicar que eram locais frequentados por pessoas de variadas expressões da sexualidade. A autora afirma que para o público que frequentava o *Beco* e o *Cabaret*, “ter estilo é não fazer moda, é ter sua própria moda, independente do que se vê nas vitrines, do que as demais pessoas usam. Trata-se de um perfil consumidor performático e altamente diferenciado” (p. 28). Em relação a essa performatividade, alguns entrevistados por Hoffman relataram certa postura *blasé* desse público.

As pessoas que frequentavam tal meio, apesar da buscarem um estilo marcado pela singularidade, seguiam um certo padrão sobre como ser diferente, em que a lógica seria sempre buscar fugir do estilo considerado na moda por grandes massas e sempre estar à frente, pois no momento em que algo passasse a ser comum, deixava de ser descolado. Essa característica estética “diferente” e fora do padrão atraía pessoas que sentiam não se enquadrar em locais mais tradicionais e possibilitava outras formas de existir.

Muitas meninas frequentavam esse meio alternativo do rock e encontravam nele possibilidades de expressar feminilidades alternativas, tanto nas vestimentas e expressão corporal, quanto nas atitudes, embaladas por uma versão feminista do slogan punk “faça você mesmo”, acrescida do slogan “punk rock não é só para o seu namorado”. Era o clima do *Riot Grrrl*, um movimento que iniciou nos anos 90 nos Estados Unidos e uniu rock e feminismo, sendo a porta de entrada para o feminismo na vida de muitas garotas (Moritzen, 2020).

Em sua tese sobre sociabilidade de mulheres não-hétero em São Paulo, no início dos anos 2000, Regina Facchini foca em duas redes de sociabilidade “em que se verifica a frequência a lugares não marcados como direcionados ao público homossexual” (p. 149), sendo uma delas a das “minas do rock”. De acordo com a autora, essa cena era composta por mulheres jovens, de classe média, em sua maioria brancas, que se inspiravam no movimento *riot grrrl* americano. Este movimento trazia noções feministas de autonomia e empoderamento, no sentido de não esperar que os homens deem espaço para pautas das mulheres e sim ir em busca disso. A ideia era que as mulheres assumissem

protagonismo na cena do rock, formando bandas compostas por mulheres, aprendendo a tocar, cantar, discotecar, lidar com equipamentos de áudio e som, de forma que elas mesmas pudessem organizar, montar e conduzir seus espetáculos, denunciando, através das letras das músicas, o machismo existente na sociedade e na cena do rock, sem depender da ajuda de homens. O discurso feminista dessa cena sugere uma fraternidade feminina, a valorização da sociabilidade entre mulheres e a visibilidade de caráter positivo de mulheres que se relacionavam com outras mulheres. Nesse contexto, havia uma ênfase na polarização entre homens e mulheres, havendo uma “postura de enfrentamento com os homens, quando se acredita que estes estejam invadindo seu espaço ou cerceando, de alguma forma, a sua expressão” (Facchini, 2008, p. 161). Tudo isso tem muitas semelhanças com o clima da Lez Girls Party, principalmente em sua segunda fase, como será discutido adiante, no capítulo 3.

Na cena das “minas do rock”, muitas meninas tinham um estilo mais masculinizado, optando por cabelos curtos, tênis, coturnos, tatuagens, compondo um estilo *dyke*³⁵. Segundo Facchini (2008), essas transgressões estéticas podem ser relacionadas com processos de produção de subjetividades de feminilidades alternativas. Dessa forma, o estilo *dyke* é admirado e valorizado nesse meio, e mulheres beijando mulheres aparecem como uma forma de expressão de liberdade e possibilidade de experimentação. “Assim, *heterossexual* não exclui eventualmente beijar meninas ou gostar da companhia feminina e de bagunça feminina” (p. 158). Entretanto, para as *dykes*, nem sempre isso era bem visto, pois essas apresentavam queixas “quanto ao fato de que muitas garotas hétero se aproximem delas na balada só para experimentar, por curiosidade” (p. 159). “Isso parece ganhar lugar num contexto, no qual também se inserem os modernos, em que a experimentação sexual com o mesmo sexo é, inclusive, esperada nos espaços de lazer noturno” (p. 159).

O estilo do meio alternativo portoalegrense no fim da década de 2000 compartilhava semelhanças com o do meio das “minas do rock”, de São Paulo, trazido por Facchini (2008). Nessa ambiência, experimentações eróticas entre mulheres também eram comuns, o que era criticado por algumas lésbicas, pois, assim como as interlocutoras de Facchini, elas por vezes se sentiam usadas.

No episódio de oito de junho de 2022 do podcast Sapa Justa, apresentado por Letícia Martins, as influencers Ana Claudiano e Mafê Motta conversaram sobre

³⁵ Expressão estadunidense que poderia se aproximar do termo “sapatão” em português brasileiro, que se refere a uma performance de gênero específica.

autoestima no meio lésbico, e lembraram algumas vivências de suas adolescências no meio rock. Em determinado ponto, elas falaram sobre a pressão em relação à feminilização já na infância, mas principalmente no início da adolescência, apontando particularmente a imposição da magreza como ideal à feminilidade padrão. As convidadas contaram que haviam encontrado no meio do rock um jeito possível de se vestirem de outras formas. De acordo com Ana Claudino:

Quando eu comecei a desenvolver tipo coxa, bunda, fui ganhando corpo, ali com uns 13, 14 anos, as bermudas já não me davam e aí eu fui ser roqueira. Eu só andava de preto, toda de preto. Durante muitos anos a roupa preta me protegia das pessoas em certo nível, porque eu passava despercebida. Eu não sabia ainda que era sapatão, mas eu já tava ali como um ser estranho, um Stranger Things ali na vida das pessoas.

Nessa época, Ana ainda não sabia que era sapatão, mas sentia que sua forma de estar no mundo causava estranhamento nas pessoas. “*Mas durante muitos anos o rock salvou a minha vida, porque eu via que o rock era isso, era o diferente, o questionador (...)*”.

Já no fim da década de 2010, as noites alternativas em Porto Alegre eram frequentadas por “cicloativistas, hippies ou hipsters” (Silva, 2020, p. 106). Refletindo sobre as conexões entre identidades, territórios e produtos da cultura, Silva (2020) observa que a rua aparece como importante espaço de sociabilidade “sapatão”. Essa autora atenta para diferentes percepções acerca das visibilidades gays e lésbicas, constatando que as sociabilidades lésbicas são mais difíceis de serem identificadas e localizadas, inclusive pelas próprias sapatões. A autora parte de Preciado (2017) para entender que as definições das territorialidades lésbicas são marcadas pela “ausência de localização espacial, apresentando-se como um elemento radicalmente anticartográfico” (p. 104).

José Miguel G. Cortés, inspirado por metodologias foucaultianas, explica: “as lésbicas, mais do que se concentrar num território determinado (ainda que ocasionalmente isso ocorra), tendem a estabelecer redes mais interpessoais. Quer dizer, elas não alcançam uma base geográfica tão clara na cidade e ocupam espaços mais interiores e íntimos, o que as priva – em grande proporção – de ter uma organização política tão evidente e nítida como acontece com os gays”. Enquanto a figura do gay aparece como um “flâneur perverso” (retomando a feliz expressão de Aaron Betsky), a lésbica se vê desmaterializada (...)” (Preciado, 2017, p. 5-6).

Silva (2020) refere que alguns espaços de sociabilidade frequentados por lésbicas em Porto Alegre se tratam de bares pequenos, com circulação de vários tipos de pessoas e em que é possível ficar de pé, na calçada, na rua. A música brasileira também

aparece como um atrativo importante. Além disso, praças, parques e viadutos, ou seja, espaços públicos da cidade, quando ocupados por coletivos culturais para a realização de eventos artísticos e/ou festivos, costumam atrair o público lésbico.

Julien A. Podmore defende que para compreender as territorialidades de mulheres lésbicas nos espaços urbanos é preciso “olhar de outra maneira” ou enxergaremos apenas invisibilidade. E sugere que, sobretudo em locais urbanos, as formas de sociabilidade e estabelecimento de criações de comunidades lésbicas estão diretamente vinculadas ao que denomina como “espaços da diferença” e não de “espaços lésbicos”. São locais heterogêneos, onde ver e ser visto depende das percepções intragrupo e nos quais a segurança é garantida por uma multidão de diferentes atores sociais, nos quais as mulheres lésbicas são apenas um dos subgrupos presentes (Silva, 2020, p. 105).

Ao falar sobre a pesquisa de Podmore, no Canadá, Silva (2020) refere que perceber a diferença é fundamental para entender não a invisibilidade das lesbianidades, mas sim “visibilidades compartilhadas pela segurança da heterogeneidade” (p. 106). Ou seja, no atual momento político-social, lésbicas têm circulado em espaços frequentados por multidões de diferenças, em que se articulam reivindicações pela ocupação criativa do espaço público por parte dos cidadãos.

No entanto, na época que antecedeu a criação da Lez, as ruas ainda não eram tão ocupadas enquanto espaços de sociabilidade. Isso passou a acontecer, em Porto Alegre, somente no início da década de 2010, o que será melhor debatido no capítulo 3. Até então, os espaços alternativos frequentados por mulheres interessadas em mulheres eram, principalmente, os meios do rock. Com o passar dos anos, as baladas alternativas passaram a ser frequentadas por muitas pessoas LGBTs, principalmente de classe média, que começaram também a produzir festas nesses espaços. No início da década de 2010, era comum que nas baladas em que antes só tocava rock também passassem a existir festas que misturavam indie rock e pop. As casas noturnas *Casa do Lado* e *Laika Club* passaram a ter, nos finais de semana, um dia para músicas pop – atraindo maioria de público LGBT, principalmente homens gays – e um dia de festas de rock – atraindo público misto, principalmente homens heterossexuais. Ainda assim, em ambos os dias havia a circulação de todos os tipos de pessoas, não sendo essa uma regra.

É desse meio alternativo que emergem as primeiras frequentadoras da Lez Girls Party. Eram mulheres que frequentavam esses locais e que estavam cansadas do protagonismo masculino nas noites e dos assédios que neles aconteciam. Ao perceber isso, a idealizadora da festa viu um nicho de mercado e chamou uma amiga lésbica para ajudar na produção. Essa, por sua vez, viu uma possibilidade de poder se divertir em uma

festa com muitas mulheres interessadas em mulheres. Foi a partir da junção dessas percepções, mercadológica e de vivência lésbica, que a Lez foi criada.

CAPÍTULO 3

MULHERES EM FESTA

Ao longo dos 10 anos em que existiu, a Lez Girls Party passou por inúmeros movimentos, locais e fases. As mudanças que ocorreram em seu formato acompanharam transformações do seu público, do contexto político da cidade, de tendências sonoras e estéticas, bem como de debates acerca de gênero e sexualidade. Este capítulo tem como objetivo analisar como tais mudanças foram acontecendo e como discursos políticos e feministas passaram a se misturar com a festa. Para isso, ele está dividido em dois subcapítulos, que se referem ao que pode ser identificado como as duas primeiras fases da festa. A terceira e última fase será analisada no capítulo 4.

Definir o início ou término de cada fase baseado apenas em datas pode ser insuficiente, uma vez que é possível observar um conjunto de elementos compondo o enfraquecimento de uma fase e o surgimento de outra, não havendo uma divisão tão nítida. Esse movimento ondular não se deu em uma única edição da festa, mas sim em períodos em que as edições começaram a enfraquecer, seguidas de períodos em que voltaram a encher novamente. Este capítulo visa analisar algumas das questões que interferiram e possibilitaram esses movimentos.

O primeiro subcapítulo diz respeito ao contexto em que a festa surge, aos incômodos que muitas mulheres sentiam pela falta de festas voltadas para mulheres interessadas em mulheres na cidade, uma vez que passavam por situações de assédios nas festas alternativas e se sentiam deslocadas em festas LGBTs, frequentadas principalmente por homens gays. Nesse primeiro momento, o público da festa não estava explicitamente muito atento a debates políticos, militantes e/ou feministas, nem a problematizações referentes à visibilidade lésbica, o que foi mudando com o tempo. A primeira diminuição de público da festa esteve relacionada com vários fatores, entre eles a entrada de frequentadoras identificadas como da periferia, o fato de não ser mais novidade, e o aumento dos rolês de rua, que passaram a ser locais considerados mais descolados para se festar.

O segundo subcapítulo versa sobre a época em que muitas cidades brasileiras foram tomadas por manifestações e protestos, e a juventude universitária se aproximou de militâncias. Discursos politizados estavam em alta nas ruas e nas redes sociais. O Facebook se tornou uma importante ferramenta para que discussões e problematizações feministas tivessem maior alcance. Combater a rivalidade e valorizar produções

femininas, assim como apontar que mulheres são diversas e podem ocupar todos os espaços, fez com que o público da Lez crescesse e se tornasse crítico em relação a muitas opressões, inclusive dentro do meio LGBT, e uma postura de resistência lésbica pôde emergir. A festa ter sido vista como um espaço lésbico e feminista fez com que acontecesse um novo movimento de crescimento. Nesse clima, ela se tornou exclusiva para mulheres, o que dificultou a sua realização, principalmente pela dificuldade em encontrar locais para realizá-la. A festa ter se tornado independente, em um primeiro momento, fez com que as frequentadoras se empenhassem em ajudar em seus preparativos, mas, com o tempo, contribuiu para seu enfraquecimento, uma vez que ela passou a ser uma festa nômade e deixou de ser mensal. Concomitantemente, muitos debates sobre gênero foram acontecendo e o fato de que algumas pessoas que frequentavam a festa não se identificassem mais como mulheres também contribuiu para esse movimento de dispersão de público.

3.1 Lez Girls Party: Novidade na cidade – A emergência da festa e sua fase inicial

A primeira edição da Lez aconteceu em 14 de maio de 2010, na casa noturna *Casa do Lado*, que se localizava na rua da República, no bairro Cidade Baixa. Em maio de 2021, conversei com a principal produtora da festa, para entender melhor como surgiu a ideia de sua criação. Ela contou que, em meados de 2010, então com 25 anos, havia largado o emprego como vendedora de loja em um shopping da cidade e estava desempregada, quando recebeu o convite de uma amiga, Larissa, que já produzia festas em casas noturnas alternativas como *Cabaret* e *Laika*, além da própria *Casa do Lado*, para que a ajudasse na produção de uma festa voltada para mulheres interessadas em mulheres. Produtora acredita ter sido convidada, em função de que, além de ser lésbica, na época, entre as amigas de Larissa, “*era a sapatão mais ligada nos rolês*”, pois saía muito e era bastante comunicativa.

Produtora refere não lembrar como surgiu a ideia do nome da festa, mas recorda que Larissa já havia viajado para outros países europeus e Estados Unidos, e que trouxe desses lugares algumas referências: “*ela veio muito com essa inspiração de fora, sabe? Onde tem mais esses ambientes exclusivos. Pra mim era só do tipo ‘uhul, massa, vai ter só sapatão num lugar’, sabe? Tipo, vou poder curtir sem ter uns boy pedindo pra gente se beijar pra eles ou pra participar do rolê*”. De acordo com Produtora, Larissa tinha uma visão mais mercadológica, devido à sua experiência como produtora de outras

festas, enquanto ela tinha a experiência de ser uma mulher lésbica que costumava frequentar muitas festas.

As principais formas de divulgação da festa eram através de cartazes colados na porta da própria *Casa do Lado* e de *flyers* distribuídos em bares da Cidade Baixa, Centro e Bom Fim, principais bairros de circulação do público a ser atingido, além do boca-boca, em que uma amiga chamava as outras e assim por diante. Na época, o Facebook estava começando a ser mais conhecido no Brasil, porém seu auge se deu apenas em 2011, um ano depois da criação da festa. O Instagram recém havia sido lançado, em 2010, mas ainda não era popular no Brasil. Apesar de haver um perfil da festa no Orkut e no Leskut³⁶, as redes sociais só se tornariam canais de divulgação da festa nos anos seguintes.

Sobre a proposta inicial da Lez, Produtora afirma:

A pegada sempre foi pop, tipo, toda divulgação era focada em música pop. Era pra ser uma festa igual às outras em termos musicais, muito parecida com as outras festas que rolavam já em Porto Alegre, mas com o grande diferencial de não ter homem enchendo o saco, sem homem hétero enchendo o saco.

Ao falar sobre “*outras festas que já rolavam em Porto Alegre*” Produtora estava se referindo às festas que ela e Larissa frequentavam na época, que eram as baladas alternativas, principalmente do *Beco*, *Cabaret*, *Laika* e *Casa do Lado*. O público alvo da Lez eram as mulheres interessadas em mulheres que frequentavam esses ambientes, já mencionados no capítulo anterior.

Produtora relembra que, em meados dos anos 2000, existiu uma festa para mulheres interessadas em mulheres em Porto Alegre, chamada “Clube das Luluzinhas” ou apenas “Luluzinhas”, que ela não chegou a frequentar, mas ouviu falar. Algumas das entrevistadas também já tinham ouvido falar sobre essa festa, mas, assim como Produtora, também não chegaram a frequentar. Ninguém lembrou exatamente onde ela acontecia, mas as boates *Vitraux* e *Cine Teatro*, ambas localizadas nas proximidades da avenida Farrapos, foram citadas como possibilidades. Com exceção dessa, as entrevistadas não tinham conhecimento de outras festas voltadas para mulheres interessadas em mulheres em Porto Alegre antes do surgimento da Lez.

Nas entrevistas com minhas interlocutoras, pude perceber que, para elas, a diferenciação entre espaços LGBT e alternativos não era assim tão nítida, sendo que

³⁶ Site que imitava as funcionalidades do Orkut, voltado para o público sáfico.

muitas se referiram a espaços alternativos como sendo LGBTs e vice-versa. Entretanto, todas relataram ter frequentado pouco e não ter muito conhecimento sobre as noites nas proximidades das avenidas Farrapos e Voluntários da Pátria, apesar de conseguirem perceber diferenças de classe e de performances de gênero entre os frequentadores dessa região e das regiões que costumavam frequentar, como os bairros Bom Fim e Cidade Baixa.

Juliana relata que não frequentava muito esses ambientes na época em que a Lez surgiu ou antes disso, pois sentia que acabava ficando mais pelos bairros que seus amigos também costumavam frequentar. Entretanto, também relatou ter consciência de esses “*serem espaços super importantes, porque não eram espaços elitistas. Ia bastante gente da periferia (...), pessoas que se identificam com outros gêneros, as travestis, as drags (...) eram lugares mais à margem, assim, né, do rolê central*”.

Antes da existência da Lez, os locais que as entrevistadas relataram frequentar eram as casas noturnas Beco e Cabaret, localizadas na avenida Independência, próximo ao bairro Bom Fim; a casa noturna Ocidente, no Bom Fim; as casas noturnas Laika e Casa do Lado, localizadas no bairro Cidade Baixa; além de bares e cafés localizados nos bairros Bom Fim e Cidade Baixa, como Bells, Bambus e Cantante. O parque da Redenção, que fica entre a Cidade Baixa e o Bom Fim, a casa noturna Cord, no bairro Boa Vista, e a casa de shows Garagem Hermética, no bairro Independência, também foram mencionados por pelo menos uma das entrevistadas.

Além de Produtora, que relatou ter ficado feliz de poder estar em uma festa “*sem homem hétero enchendo o saco*” quando foi convidada para participar da produção da festa, outras entrevistadas também mencionaram o incômodo em relação à presença dos homens heterossexuais nos espaços que frequentavam até então, principalmente pela questão dos assédios e dos olhares indiscretos em relação a elas e suas parceiras. A necessidade de uma festa sem a presença de homens era sentida por todas as entrevistadas.

Sempre foi uma coisa complicada, né, porque essas baladas não eram exclusivas, né? Enfim, ia muito hétero e... e eu acho que pra ser mulher é complicado né? Quando tem homens hétero junto, porque... As mulheres se beijam, os caras incomodam assim... Nunca foi uma coisa que foi tranquila assim, sabe? E aí eu acho que a Lez veio muito nesse sentido, né, de tu poder curtir uma festa tranquila, sem se preocupar e tal. (Juliana)

(...) passei por algumas situações bem ruins em relação a homens, assim, de tentar agarrar, de tentar me beijar ou coisa assim, ou agredir a menina com quem eu estivesse. (Day)

As falas de Juliana e Day remetem a questões que aconteciam nas baladas alternativas quando mulheres se beijavam, evidenciando que nem sempre havia respeito por parte de alguns homens heterossexuais. Nessa época, era comum que eles pedissem para participar do beijo de duas mulheres, que olhassem de forma inconveniente para elas se beijando, ou que pedissem para que elas beijassem outra mulher, para “provar” que realmente eram lésbicas, geralmente após levarem um fora. Essas coisas aconteciam principalmente quando as mulheres em questão tinham performances de gênero consideradas mais femininas e quando elas estavam dentro dos padrões de magreza e branquitude. Nesses casos, a possibilidade de que fossem realmente lésbicas (ou que estivessem realmente interessadas em mulheres) parecia inconcebível ou mesmo um desafio para os homens.

Quando elas reagiam aos assédios, eles se tornavam insistentes, debochados ou ficavam furiosos, desferindo xingamentos e até mesmo ameaças de agressão física, como pode ser visto na fala de Day. Diante disso, a possibilidade de estar em uma festa, do mesmo estilo, com a mesma estética e mesmo som, porém sem assédios desse tipo, parecia algo maravilhoso e que mobilizou muitas mulheres para irem até a Lez, por ser um lugar que, não tendo homens, se supunha mais seguro.

A fetichização dos corpos e das relações entre mulheres provém do fato de que corpos femininos são identificados como fonte de prazer para os homens e da crença de que as relações entre mulheres são incompletas, pela ausência de um homem com pênis (Rocha, Souza e Franco, 2021; Conegatti e Felipe, 2017; Azevedo, 2020). Dessa forma, uma suposta maior aceitação das relações entre mulheres, quando comparadas às relações entre homens, ocorre, muitas vezes, pela expectativa dos homens de fazer parte da relação sexual e não pelo respeito às mulheres em questão, enquanto indivíduos. Essa expectativa parte da ideia de que uma mulher seria lésbica pela falta de experiências heterossexuais satisfatórias e que, portanto, a lesbianidade seria uma situação passageira que poderia ser modificada com uma experiência heterossexual com o homem certo, que saberia lhe dar prazer (Rocha, Souza e Franco, 2021).

Conforme Toledo e Teixeira Filho (2010), “todas as ‘explicações’ para as lesbianidades se pautam na figura do homem, e não no autêntico desejo afetivo-sexual de uma mulher por outra” (p. 731). Essas autoras exploram o estigma de que lésbicas seriam mulheres que se frustraram com homens por terem sido traídas, agredidas ou estupradas, sendo então a lesbianidade o resultado de um trauma. Também levam em conta a crença

equivocada de que mulheres gordas, consideradas feias ou não femininas seriam lésbicas por não conseguirem despertar o desejo dos homens. Nesse sentido, apontam que apenas lésbicas femininas teriam espaço na mídia, por serem agradáveis aos olhos do público masculino e afirmam que “é causa de espanto uma mulher abdicar da relação com um homem (visto como superior e complementar a ela) para estar com outra mulher” (p. 734). Passaria por aí a incredulidade em relação à lesbianidade de mulheres dentro dos padrões de beleza, uma vez que essas teriam condições de atraírem homens e, mesmo assim, preferirem mulheres.

Histórica e hegemonicamente, pensa-se o sexo a partir de uma perspectiva masculina, que o entende como o ato composto pela penetração pênis/vagina ou pênis/ânus, sendo, em ambos os casos, o pênis penetrador o órgão fundamental para que se considere um ato como sexual. Nessa lógica, se não há pênis, não há sexo. Assim, muitas vezes o sexo praticado por duas mulheres cisgêneras não é visto como sexo e, portanto, é tido como irrelevante. “Qualquer prática sexual em que não havia um pênis envolvido não precisava despertar atenção, cuidado ou sequer ser nomeado” (Gomide, 2007, p. 410). Dessa forma, “a sexualidade feminina se imagina difusa, pouco concreta, por não haver esses símbolos físicos da ereção, penetração e ejaculação que partem de um ponto de vista androcêntrico e indicam que o ato sexual foi efetivamente consumado” (Gimeno, 2005, p. 7).

Nessa fase inicial da festa, apesar das preocupações em relação à presença de homens héteros que pudessem importunar as mulheres, não havia a intenção de que a Lez fosse uma festa *exclusiva* para mulheres. Por isso, nas duas primeiras edições, houve a possibilidade de que homens amigos fossem incluídos em uma lista de liberação da entrada. Para os homens que chegassem sem nome na lista, havia a política de *door selection*, que consistia na presença de alguém da produção na entrada da festa para selecionar quais homens poderiam entrar e quais seriam orientados a procurar outras festas nas proximidades. Os principais critérios para barrar seria o homem estar desacompanhado de amigas mulheres. Sobre essa medida, Produtora afirma:

(...) a gente tipo, teve a esperança de conseguir limitar uns boy hétero que iam causar problema lá dentro assim, sabe? Que tipo, iam incomodar as minas, assim... Não chegou a dar problema porque na primeira e na segunda edição não tinha muito cara sabendo da festa na cidade, mas daí depois começaram a saber e começaram a tentar ir lá ‘bah, um lugar cheio de mina, vamos entrar aí e ver se a gente se dá bem aí dentro’, sabe?

Nas edições seguintes, o valor do ingresso dos homens passou a ser maior, justamente para desincentivar sua entrada. Enquanto a entrada para mulheres era de 15 reais na lista e 18 na hora, para homens era 35. Entretanto, Produtora afirma que haviam amigos da produção e das frequentadoras, principalmente homens gays, que entravam com o valor da lista feminina por serem considerados confiáveis no sentido de que não iriam assediar as frequentadoras. Os valores de 15 e 18 reais eram compatíveis com outras festas da Casa do Lado e de outras baladas alternativas da cidade naquela época.

Segundo Produtora, nesse período, aconteceram algumas situações em que homens heterossexuais entraram na festa e as frequentadoras se sentiram incomodadas com olhares e abordagens insistentes e falaram com ela para resolver a situação. Os homens então alegavam que não haviam feito nada, que estavam apenas olhando, ou reclamavam que haviam pago mais caro para entrar e que queriam “fazer valer”, no sentido de efetivamente beijar alguém para fazer jus ao valor investido. Produtora precisava então conversar com eles, explicar a proposta da festa e, às vezes, até mesmo devolver o dinheiro da entrada para que fossem embora. Toda essa função era cansativa e foi se tornando desgastante com o passar do tempo. Devido a isso, Produtora orientou a pessoa que ficava na porta para que fosse chamada toda vez que algum homem supostamente hétero quisesse entrar, para que pudesse ter essa conversa com eles antes que entrassem. Diante disso, a questioneei sobre como sabiam se um homem era hétero ou não para realizar esse tipo de abordagem, ao que ela respondeu que geralmente os gays já chegavam com amigas e dizendo serem gays.



(Terceira edição da Lez, realizada na Casa do Lado, em 13/08/2010. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/lezgirlsparty/4905001477/in/album-72157624630114367/>)



(Terceira edição da Lez, realizada na Casa do Lado, em 13/08/2010. Fonte: <https://www.flickr.com/photos/lezgirlsparty/4905007121/in/album-72157624630114367/>)

A festa acabou juntando em um só lugar muitas mulheres interessadas em mulheres, que puderam se enxergar, reconhecer e perceber enquanto grupo. Na primeira vez que Day participou da Lez, ainda em 2010, ela não morava em Porto Alegre, mas ficou sabendo da existência da festa através de uma amiga que morava na cidade e que a convidou para ir. A primeira impressão que teve foi a seguinte:

Eu estava com minha namorada e a gente até se olhou e falou assim ‘meu deus do céu, quanta mulher!’ (Risos). A gente não estava acostumada a estar em espaços que teriam tantas outras mulheres que se interessavam por mulheres. E acho que foi aquele estado de estar assim abismada que o mundo sapatão era muito maior do que a gente imaginava. (Day)

Juliana também refere a importância de ter encontrado um lugar frequentado por outras mulheres interessadas em mulheres. “Ah, eu acho que é essa representatividade, né, assim, tu se deparar com várias pessoas que também passam pelas mesmas coisas que tu, né?” E continua: “Acho que aqueles primeiros anos foram bem importantes, assim, exatamente por a gente encontrar pessoas que a gente se identificava e foi muito válida a troca”.

Essa primeira fase da festa, que acontecia mensalmente na Casa do Lado, durou cerca de 2 anos. No final de 2012, a Lez já não era mais novidade e as edições começaram a não ficar mais tão cheias. Sobre os motivos do enfraquecimento da festa naquela época, Produtora menciona o fato de que muitas mulheres haviam “casado”, inclusive com outras mulheres que conheceram na Lez, e, segundo ela, “depois que tu casa tu não quer, tipo, dar rolê com a mesma intensidade, sabe? A gente viu muita parte do público ficando mais em casa”. Além disso, ela também reflete que foi ficando cada vez mais comum expressar afeto entre mulheres em espaços públicos. Para ela, as

frequentadoras foram perdendo o medo de se expor e aprendendo a se impor diante de assédios e violências lesbofóbicas, de forma que se tornou mais possível estar em outras festas e espaços com suas companheiras. “*Acho que aos poucos o público lésbico em geral da cidade foi se empoderando um pouquinho mais e talvez não tinha que estar dentro da festa pra se sentir à vontade, sabe?*”

Esta percepção de Produtora pode estar ligada com o contexto político da época, em que questões como feminismos e pautas LGBT começaram a ser debatidas em vários espaços, principalmente na internet, na mídia e nos rolês de rua. Muitas manifestações já estavam acontecendo nas ruas de Porto Alegre, preparando o clima para as Jornadas de Junho, que aconteceriam em 2013. Os debates sobre a ocupação do espaço público, inclusive enquanto espaços festivos, começavam a dar sinais na região central da cidade, e isso foi mudando também a relação dos jovens universitários com eventos de lazer noturno, ponto que será desenvolvido mais adiante.

Outra questão relevante para pensar o enfraquecimento da Lez nesse período foi a mudança no perfil do público que passou a frequentar a festa, uma vez que essa cresceu e se tornou conhecida também por mulheres de regiões periféricas e metropolitanas. Conforme Day:

Inicialmente, o público ele era... humm... a gente dizia que tinham meninas muito mais padrão assim, meninas brancas, magras, classe média... Tinha... Acho que tinha... Rolava bastante dessas conversas por fora, de que quando começou a se popularizar mais a Lez e encher mais, as pessoas mais classe média começaram a não ir, porque diziam que estava muito povão e... gente feia... então acho que, no início, até quando eu comecei a ir, assim, eu via mais, assim, mais meninas que se encaixavam nisso, assim, de estar e tentar estar dentro desse padrão de beleza ou econômico também, e se encaixar nisso da magreza, enfim, tudo isso... E depois começou a popularizar, tipo, começou a ir tipo outros tipos de meninas de outros... que frequentavam outros espaços, assim, também, e acredito que outras festas humm... LGBT, que tinha um público não tão feminino e aí elas começaram a ir pra Lez e eram de outras classes sociais, assim, né, tipo, mais da margem também e eu acho que aí as pessoas que eram mais classe média começaram a encarar que aquilo não era um lugar bom de estar e parar de ir e aí o público foi mudando bastante, assim, nesse sentido.

Com o enfraquecimento de público da festa, ela deixou de ser mensal e passou a acontecer em meses alternados. Produtora afirma que ela e Larissa estavam ficando cansadas e a festa não estava dando retorno financeiro. Devido a isso, quando Larissa se

mudou para o Canadá, Produtora decidiu parar de fazer a festa, no final de 2012, para se dedicar ao trabalho de cuidadora de idosos e ao curso técnico de enfermagem, que cursava na época.

Entretanto, no segundo semestre de 2013, duas meninas que moravam em São Paulo e que Produtora não conhecia, mas que eram amigas de Larissa, entraram em contato com ela e perguntaram se podiam assumir a produção da Lez e reativar a festa, coisa que Produtora não viu problema, uma vez que estava envolvida em outros trabalhos e que não tinha ânimo para voltar a produzir. As meninas falaram que tinham a intenção de fazer com que a festa fosse apenas para maiores de 21 anos, fato que Produtora estranhou e alertou que o público poderia não gostar, mas decidiu deixar que as novas produtoras decidissem o que efetivamente fariam.

(...) elas pediram pra eu não divulgar quem elas eram e eu pedi, tipo, a gente fez um contratinho de gaveta assim, que na verdade hoje eu sei que aquele contrato não valeria nada, assim, sabe, mas que tipo, a condição delas era essa e a minha condição era que eu poderia reaver a festa a qualquer momento.

A divulgação do retorno da festa se deu através da criação de um evento no Facebook, que, naquela época, era a principal rede social utilizada pela juventude. A edição de retorno trouxe algumas novidades: a festa não aconteceria mais na Casa do Lado, mas sim na boate Club Silêncio, localizada na rua João Alfredo, também no bairro Cidade Baixa; menores de 21 anos não entrariam; e, além disso, também seriam barradas pessoas vestindo chinelos, bermudas e camisetas de times.

Tais decisões foram muito criticadas pelas frequentadoras, através de comentários nas postagens do evento no Facebook. As críticas alertavam que proibir a entrada de menores de 21 anos era dificultar que meninas mais jovens, se descobrindo não-heterossexuais ou sem uma rede de amigas no meio LGBT, tivessem acesso a um espaço seguro para ser quem eram, simplesmente por serem jovens.

Entretanto, a maioria das críticas se concentraram na questão que se referia à entrada de pessoas com bermudas, uma vez que muitas sapatonas gostam de usar esta peça de roupa. A produção foi acusada de elitismo e de promover discriminação em relação à presença de mulheres fora do padrão de feminilidade.

Infelizmente, esse evento, assim como a página da festa dessa época, não está mais disponível no Facebook para que as mensagens pudessem ser analisadas. Dessa forma, as informações sobre esse período partem da minha memória e dos relatos de

Produtora e das frequentadoras entrevistadas. Sobre esse período Juliana afirma: “*Eu acho que tentou se tornar uma festa elitista, branca, que... enfim, não procurava abranger, né... todos os tipos de mulheres*”.



(Foto: Flyer de divulgação da Lez Under New Management, realizada em 15/11/13, tirada pela autora em 15/10/22, no Quinto Club, antigo Clube Silêncio, onde a edição da festa aconteceu.)

Essa situação fez com que Produtora tomasse a produção da festa de volta. A Lez então retornou, sem as restrições quanto a idade e vestuário, porém não acontecia mensalmente, contando com apenas mais uma edição no Clube Silêncio, em janeiro de 2014. Por divergências com a gerência da boate, em abril de 2014, a festa mudou novamente de local, passando a acontecer no Laika Club, que também se localizava na Cidade Baixa. Entretanto, o tempo que a festa havia ficado parada, as mudanças de endereço e os debates envolvendo a festa em 2013, somados ao fato de que os rolês de

rua estavam em alta, resultaram em um público pequeno e produção desanimada, que cogitava, mais uma vez, encerrar a festa.

3.2 – Segunda fase: Protestos, feminismos e visibilidade lésbica

A primeira metade da década de 2010 foi marcada mundialmente por muitas manifestações, debates e problematizações de questões culturais e sociais, resultando em maior politização da juventude. É possível pensar em um ciclo de protestos global que foi se desenvolvendo a partir da Primavera Árabe, passando por “protestos contra a crise econômica na Grécia, a mobilização *Los Indignados* na Espanha, o movimento *Occupy* nos Estados Unidos, as mobilizações estudantis no Chile, os protestos na Turquia” (Silva, 2013, p. 20) e também as manifestações no Brasil.

Por aqui, em 2013, a população tomou as ruas para expressar seu descontentamento, principalmente, em relação ao aumento da tarifa das passagens do transporte público e à precarização do mesmo nas grandes cidades. Essas manifestações ficaram conhecidas como as “Jornadas de Junho”, e ocorreram principalmente entre março e junho de 2013, em muitas cidades do Brasil. Em Porto Alegre, elas aconteceram através da caminhada de multidões por trechos específicos da região central da cidade, em que as pessoas levavam cartazes, entoavam gritos de protesto e eram desproporcionalmente reprimidas pela polícia, que usava bombas de gás lacrimogênio, cacetetes, balas de borracha, andavam a cavalo e, às vezes, empunhavam espadas³⁷.

Entretanto, apesar de terem sido as maiores, essas não foram as primeiras mobilizações a surgir nessa época. Elas foram precedidas por uma série de movimentações de caráter político-cultural, que possibilitaram a aproximação da população com questões políticas e sociais (Bernardo, 2021; Heck, 2015).

Em 2011 a Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC) reduziu o horário de funcionamento, intensificou a fiscalização e fechou alguns bares e casas noturnas na Cidade Baixa, bairro tradicionalmente boêmio (Bernardo, 2021; Silva, 2013). Muitos desses bares tinham como clientela jovens de classe média e baixa que buscavam bebidas a preços acessíveis e a possibilidade de consumir dos bares, mas

³⁷ Algumas imagens de uma das manifestações de junho de 2013 em Porto Alegre foram captadas pelo Coletivo Catarse e podem ser acessadas no Youtube em <https://www.youtube.com/watch?v=YkUgnq8w20M>

permanecer nas calçadas, com seus violões ou apenas conversando com os amigos. As medidas tomadas pela SMIC geraram “um relativo esvaziamento de espaços de sociabilidade juvenil anteriormente efervescentes” (Silva, 2013, p. 32).

Na mesma época, estavam acontecendo transformações urbanas que consistiam em várias construções de grandes empreendimentos, obras nas vias públicas, remoção de famílias de seus locais de moradia e cortes de árvores, principalmente envolvendo a preparação da Copa do Mundo FIFA, que aconteceria no Brasil em 2014. (Heck, 2015; Silva, 2013). Nesse contexto, foram surgindo movimentos autônomos em defesa da ocupação dos espaços públicos, da humanização das cidades, da arte urbana e do direito ao lazer noturno. Eventos passaram a ser criados na rede social Facebook por coletivos que denunciavam o que estava acontecendo, ao mesmo tempo em que convidavam as pessoas para ocuparem os espaços públicos com arte e alegria. Dessa forma, uma parte da juventude que não costumava participar de militâncias se aproximava de movimentos sociais.

Porto Alegre, 17 de agosto de 2013, por volta das 19h o Largo Glênio Peres começa a mudar sua paisagem. Aos poucos, grupos de jovens vêm chegando ao local. Um equipamento de som é montado simultaneamente à exposição de livros identificada com uma placa escrita “troca viva”. Alguns meninos prendem uma espécie de elástico de um poste de luz a outro e começam a praticar *slackline*. Um pequeno grupo começa a fazer malabares, enquanto outro grupo maior toca diversos instrumentos. Fotografias expostas em um varal fixado entre postes de luz chamam a atenção, mostrando imagens de protestos e, em especial, violência policial. (Silva, 2013, p. 7).

A cena acima remete ao clima das noites de “Largo Vivo^{38 39}”, manifestação político-cultural que teve seu início em 2011 e que protestava, inicialmente, contra o projeto de transformação do Largo Glênio Peres, no centro da cidade, em estacionamentos (Bernardo, 2021; Heck, 2015; Silva, 2013). Era um movimento autogestionado, com convocação feita pelo Facebook, em que aconteciam diversas atrações descentralizadas em todo o espaço do Largo (Bernardo, 2021).

³⁸ Mini documentário sobre o Largo Vivo, realizado pelo Coletivo Catarse – Coletivo de Comunicação, em 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pqeYp5skcmk>. Acesso em 11/10/23.

³⁹ Largo Vivo no Facebook: <https://www.facebook.com/largovivo>



(Fonte: https://www.facebook.com/largovivo/photos/pb.100066876077749.-2207520000./306954122779563/?type=3&locale=pt_BR)

Em 04 de outubro de 2012, surgiu o coletivo “Defesa Pública da Alegria⁴⁰”, a partir de um ato⁴¹ realizado na Praça Montevideú, em frente à prefeitura de Porto Alegre, que acabou ficando conhecido como a “Revolta do Tatu” (Bernardo, 2021). Nesse ato, manifestantes protestavam contra a gestão da cidade liderada pelo então prefeito José Fortunati (PDT). O ato propunha atividades artísticas e culturais, contava com a presença de músicos, atores, artistas de circo, entre outros e defendia a alegria como um princípio (Benin, 2013). Os manifestantes eram contra o fechamento e limitação de horário de funcionamento de diversos bares no bairro Cidade Baixa e contra obras municipais que preparavam a cidade para a Copa do Mundo de 2014, que incluíam a privatização de espaços públicos e a remoção de famílias de seus locais de moradia, entre outras questões.

Durante o ato, manifestantes foram violentamente reprimidos pela polícia e esvaziaram um boneco inflável gigante do Tatu Fuleco, mascote da Copa de 2014. A repressão aos manifestantes se faria presente também durante as “Jornadas de Junho” no ano seguinte, trazendo novamente questões da violência policial para debate.

⁴⁰ Defesa Pública da Alegria no Facebook: <https://www.facebook.com/defesadaalegria>

⁴¹ Notícia do jornal Sul21 sobre o ato <https://sul21.com.br/noticiasultimas-noticiapolitica/2012/10/manifestantes-se-reunem-na-quinta-para-defender-alegria-nas-ruas-de-porto-alegre/> Acesso em 11/10/23.

Assim como o “Largo Vivo”, o “Defesa Pública da Alegria” também era autogestionado e convocava a participação das pessoas através do Facebook. O coletivo era a favor da alegria e da ocupação de espaços públicos enquanto espaços festivos, de celebração da cultura e de encontros entre pessoas. Para Bernardo (2021), esse coletivo foi muito importante “por afirmar de maneira categórica a articulação entre festa e política” (p. 78).

Foi a partir da Defesa Pública da Alegria (e, não por coincidência, a partir de uma atitude mais incisiva e agressiva da população e da relação dos coletivos com grupos políticos) que os protestos começaram a ganhar repercussão na grande mídia e se expandir através das redes sociais, aumentando a mobilização. (Heck, 2015, p. 12).

A partir desse episódio, foram criados outros atos através da página no Facebook do “Defesa Pública da Alegria”, como por exemplo o “Defesa Pública da Redenção”, realizado em novembro de 2012, contra o cercamento e privatização do auditório Araújo Viana; o “Defesa Pública do Progresso”, contra o corte de 115 árvores na Praça Júlio Mesquita, por conta de obras para a extensão da Avenida Beira Rio, ligadas aos empreendimentos em função da Copa do Mundo; e o “Defesa Pública da Saraí”, em defesa de uma ocupação habitacional localizada no centro da cidade (Heck, 2015).

Na maioria desses eventos político-culturais, as músicas que eram tocadas em pequenas rodas de violão ou executadas em caixas de som amadoras eram sambas, axés, músicas da tropicália e clássicos do MPB, que compunham, juntamente com outros ritmos brasileiros, o que se popularizou nesses rolês como “brasilidades”. Muitas músicas faziam referência ou eram de artistas que haviam sido exilados pela Ditadura Militar (1964-1985), uma vez que a ascensão do ultraconservadorismo, que apareceria com mais força durante o governo Bolsonaro (2018 – 2022), já dava sinais naquela época.

Em março de 2014, surgia o coletivo Arruaça⁴², com a proposta de realizar festas em espaços públicos. De acordo com Gabriel Bernardo (DJ GB) (2021), um de seus fundadores, o coletivo emergiu no bojo de outros movimentos de ocupação do espaço

⁴² Coletivo Arruaça no Facebook: <https://www.facebook.com/coletivoarruaca> e no Instagram: <https://www.instagram.com/coletivoarruaca/>

público, como o próprio Largo Vivo, Serenata Iluminada⁴³, Tutti⁴⁴, Geramor⁴⁵, Tetas⁴⁶, Defesa Pública da Alegre, Bloco da Laje⁴⁷, entre outros, e enfatiza que todos tinham “ênfase no prazer de estar na rua” (p. 41). “Estes movimentos, que consistem em espaços de sociabilidade – sobretudo da juventude –, formam uma rede chamada pelos próprios participantes de *rolê de rua*”. (Bernardo, 2021 p. 73).



(Público ocupando a Praça Açorianos como espaço de lazer em noite de Tutti, 22/02/2013. Foto: Coletivo sete/nove)

Além desses, também foram importantes para a reflexão sobre o espaço público as ações da Massa Crítica e da Vaga Viva. A “Massa Crítica” é uma movimentação mundial que acontece em muitos países na última sexta-feira do mês, em que ciclistas se juntam para pedalar pela cidade incentivando o uso da bicicleta como meio de transporte, reivindicando mais ciclovias e chamando a atenção para a necessidade

⁴³ Serenata Iluminada surgiu como um evento-ato em que pessoas faziam piqueniques com lanternas ou velas no Parque da Redenção, como forma de solicitar que a prefeitura iluminasse praças durante a noite, para que essas pudessem ser espaços mais seguros.

⁴⁴ Tutti era um bar frequentado por cartunistas, localizado na frente da Praça dos Açorianos, a qual passou a ser frequentada pela juventude da época, por se tratar de um espaço público na área central da cidade.

⁴⁵ Geramor era um conjunto de eventos festivos noturnos realizados em espaços públicos como praças, rótulas, avenidas em obras, etc.

⁴⁶ Tetas era a forma que a Rótula das Cuias era chamada, devido a semelhança das cuias com seios, local em que ocorriam festas de rua.

⁴⁷ Bloco da Laje é um bloco de carnaval independente que surgiu através da junção de pessoas, principalmente ligadas ao teatro, que se encontravam em muitos dos rolês de rua.

de se pensar em formas sustentáveis de circulação urbana. “Vaga Viva” também é uma movimentação mundial, que visa ocupar vagas de estacionamentos com atividades culturais, propondo um planejamento urbano mais voltado para as pessoas (Heck, 2015). Em Porto Alegre, essas ações costumavam acontecer nos bairros centrais da cidade, eram frequentadas principalmente por jovens e ganhavam cada vez mais adeptos já no início da década de 2010, anos antes das “Jornadas de Junho”.

Uma característica comum a estes eventos, além dos seus objetivos comuns de reivindicar e realizar uma apropriação social do espaço público, é a maneira inovadora pela qual desempenham suas ações. Todos esses eventos contaram com o lúdico como linguagem de expressão pública. Através de diversas formas de manifestações artísticas e de atividades de caráter festivo, promoveram suas mobilizações, fugindo das formas tradicionais de manifestação (Silva, 2013, p. 9).

As manifestações citadas faziam parte de uma série de eventos de rua com caráter político, mas também festivo e cultural. Essa nova forma de realizar encontros festivos, mais politizados, foi mudando o clima e a estética do meio alternativo universitário, que passou a sair das baladas pagas e fechadas para ocupar as ruas. O rock e o indierock foram sendo substituídos pelas brasilidades, assim como a estética que remetia à cultura londrina foi dando espaço para a estéticas mais brasileiras, compondo um estilo apelidado de “tilelê”, termo a que remete Bernardo (2021, p. 41). As jaquetas de couro, os coturnos, as camisetas pretas de bandas de rock foram, assim, sendo substituídas por sandálias e camisas floreadas e coloridas.

Nessa onda de valorização de ritmos brasileiros, de interesse por questões políticas, de aumento de consciência de classe e raça, o funk, que já fazia sucesso nas periferias e começava a chegar nas grandes mídias, também passou a ganhar espaço nos meios progressistas jovens, sendo reconhecido como importante manifestação cultural periférica brasileira. Se no início dos anos 2000 criticar o funk pelas letras ou pela técnica musical era considerado sinal de intelectualidade nos meios alternativos de classe média, na metade da década de 2010 estas críticas passaram a ser vistas como elitistas, moralistas e racistas, neste meio.

De acordo com Bogado (2019), em 2013, durante o período das “Jornadas de Junho”, o clima de otimismo era latente, uma vez que foi possível enxergar a coletividade se sobrepondo à ação individual. “As marchas permitiram novas formas políticas de afeto, no sentido de afetar e ser afetado pela multidão” (p. 24). É possível pensar que o afeto gerado pela noção de senso coletivo também estava presente nos rolês e nas festas de rua. Frequentar esses rolês e estar inteirado sobre os debates políticos pautados pelas

manifestações criou também um estilo politizado de ser, em que politizado passou a ser sinônimo de moderno, desconstruído e antenado. Todo esse contexto de politização, de atos, protestos e manifestações tinha também algo de festivo, de alegria e de esperança. Dessa forma, era comum que tais espaços fossem ademais cenários de encontro entre amigos e de flertes. Além disso, como já mencionado anteriormente, no capítulo 2, as ruas e os espaços festivos de ocupação do espaço público são importantes espaços de sociabilidade sapatão (Silva, 2020).

3.2.1 Rolês feministas em Porto Alegre

Além das inúmeras movimentações relativas à ocupação do espaço público e ao direito ao lazer noturno, debates feministas também circulavam nesse meio dos *rolês de rua*, na internet e na mídia, naquela época. Em Porto Alegre, as ativistas feministas também tinham a autonomia e a horizontalidade como forma de organização e faziam uso das redes sociais para espalhar suas ideias e convocar participantes para seus eventos. O ano de 2015 foi considerado o ano da explosão da quarta⁴⁸ onda feminista no Brasil (De Cunto e Bogado, 2019), mas alguns anos antes dessa explosão muitos movimentos já estavam em andamento.

A primeira Marcha das Vadias⁴⁹ de Porto Alegre aconteceu em 2011, em conjunto com a Marcha da Liberdade⁵⁰ e foi citada por algumas entrevistadas como um importante movimento para que passassem a se inteirar sobre feminismos.

Um grupo de feministas que se conheciam a partir da Rede Relações Livres, sensibilizadas em ver a Marcha das Vadias acontecendo em diferentes países e, naquele momento, também em diferentes estados do Brasil, criaram um evento no *facebook* chamado “Marcha das Vadias de Porto Alegre” e um grupo, nessa mesma rede social, denominado “MARCHA DAS VADIAS POA”. (Dell’Aglia, 2014, p. 2019).

Nesse grupo, além das questões envolvendo a organização da Marcha, eram postados textos, notícias, informações, relatos pessoais e dúvidas relativas às pautas

⁴⁸ De acordo com Perez e Ricoldi (2023, p. 2) “os feminismos contemporâneos fazem parte de uma quarta onda porque têm adotado, dentre outras características, a mobilização via meios de comunicação digitais, a interseccionalidade e a organização na forma de coletivos”.

⁴⁹ Marcha das Vadias é um movimento que iniciou em 2011, no Canadá, e passou a acontecer em vários outros países em pouco tempo. É uma forma de protesto contra a crença de que as mulheres que são vítimas de estupro teriam provocado a violência por se comportarem ou se vestirem como vadias. É um ato feminista contemporâneo que “tem como característica ser um movimento autônomo em que a organização não é fixa, sendo que a cada edição diferentes pautas são discutidas”. (Dell’Aglia, 2016, p. 10)

⁵⁰ Marcha que aconteceu em diferentes estados brasileiros pela liberdade de expressão, devido à proibição da Marcha da Maconha em São Paulo.

feministas. Algum tempo depois foi criado um segundo grupo fechado, apenas para integrantes mulheres. A necessidade da criação de um grupo exclusivo para mulheres se deu em função de muitas discussões com homens, tanto por eles, por vezes, tentarem ocupar um protagonismo nas ações, quanto por criticarem algumas postagens das participantes. Nesse grupo exclusivo, havia a regra do sigilo de que os relatos pessoais que fossem postados ali não seriam levados para fora do grupo e nem printados, como forma de preservar as integrantes e os assuntos tratados. Além desses, outros grupos e coletivos feministas foram se criando em Porto Alegre, tanto no Facebook quanto fora dele.

O crescimento do interesse pela temática dos feminismos resultou na proliferação de muitos eventos, rodas de conversa e grupos de estudo feministas dentro e fora das universidades, muitas vezes organizados pelas próprias estudantes e abertos à comunidade. Pelo Facebook também foram organizadas manifestações e atos relativos a leis sobre aborto⁵¹ e violência doméstica. Além disso, eventos envolvendo política e lazer, a partir de perspectivas feministas, também passaram a acontecer, como o Pedal das Gurias⁵², Slam das Minas⁵³, Ceva das Minas⁵⁴, Biquinaço⁵⁵, entre outros. Todos tinham em comum a ideia do empoderamento feminino, no sentido de afirmar que mulheres podem tomar as rédeas de suas vidas, fazer escolhas, se envolver com qualquer tipo de atividade, ter diferentes estilos e performances de gênero, e ocupar todos os espaços. Para isso, também havia o enaltecimento de eventos, produtos, artes produzidas por mulheres, de modo a incentivar o apoio entre mulheres, sua independência financeira e autoestima.

⁵¹ Notícia do jornal Correio do Povo “Centenas protestam contra Estatuto do Nascituro em Porto Alegre”. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/centenas-protestam-contrastatuto-do-nascituro-em-porto-alegre-1.119831> Acesso em 11/10/23.

⁵² Pedal das Gurias: coletivo autogestionado formado por mulheres, pessoas trans e não-binárias, que buscam incentivar o empoderamento, a autonomia e a sororidade através da bicicleta. Se encontram em datas previamente divulgadas pelas redes sociais para pedais coletivos pela cidade de Porto Alegre. Pedal das Gurias no Instagram: <https://www.instagram.com/pedaldasgurias/>

⁵³ Coletivo de mulheres poetas que realiza competições de poesia falada.

⁵⁴ Ceva das Minas é uma iniciativa que dá visibilidade à representatividade feminina no meio cervejeiro artesanal.

⁵⁵ Biquinaço foi uma ação que aconteceu em 2013, no Parque da Redenção, com o objetivo de questionar os padrões de beleza. A ação foi organizada através do Facebook e consistia em ficar de biquíni no parque.



(Foto: Marcha das Vadias, 2013, em Porto Alegre. Fonte: Mídia Ninja <https://www.flickr.com/photos/midianinja/8846807635/in/photostream/>)

As redes sociais, ainda que com suas limitações de profundidade, foram muito importantes em proporcionar um espaço de trocas e desabafos, em que as mulheres puderam enxergar umas às outras e oferecer apoio mútuo. “As linguagens que o feminismo explora na rede tem características próprias” (Costa, 2019, p. 46), sendo a força mobilizadora de relatos pessoais um dos principais instrumentos. “As experiências em primeira pessoa, tornadas públicas na rede, passam a afetar o outro” (p. 46).

Nesse sentido, as hashtags também se tornaram importantes ferramentas políticas, como por exemplo #PrimeiroAssédio, em que mulheres relatavam suas primeiras experiências com assédio sexual ainda na infância ou adolescência, e #MeuAmigoSecreto, em que tornavam públicos assédios cometidos por homens próximos, sem identificá-los. A necessidade de falar sobre esses assuntos não vinha no sentido de constranger ou apontar um agressor específico, mas sim divulgar comportamentos abusivos perpetuados por homens e mostrar que não se tratavam de situações individuais, pontuais e isoladas, ou seja, estavam inseridas na sociedade através do machismo estrutural e da cultura do estupro (Costa, 2019).

Nesse clima de descobrimento dos feminismos, de reconhecimento das próprias opressões enquanto mulher e na tomada de consciência de que não estavam sozinhas passando por várias situações opressoras, muitas mulheres se revoltavam contra os homens e viam neles um inimigo a ser combatido. Nessa época, principalmente entre jovens universitárias de classe média, havia um clima de certa polarização que colocava homens e mulheres em lados opostos e fazia com que algumas mulheres passassem a

querer se afastar deles e buscar por eventos exclusivamente femininos ou em que as protagonistas fossem mulheres. Algumas passaram também a questionar a centralidade dos homens em suas vidas e as suas próprias heterossexualidades.

Conforme aponta Day, por vezes algumas mulheres buscavam também se relacionar com outras como forma de tentar escapar da dinâmica das relações heterossexuais, fato que fazia com que algumas lésbicas se sentissem desconfortáveis.

Eu acho que tinha, geralmente tinham dois pontos assim que... primeiro que as mulheres hétero dos movimentos humm... viam um pouco a lesbianidade, às vezes, como uma saída, como uma solução pra, pros seus problemas em relação ao afeto e sexo né, tipo... “ah, talvez me relacionar com mulheres seja uma solução pra eu não ter que enfrentar violências num relacionamento com um homem” e aí eu acho isso extremamente problemático isso, porque não... é tipo ser usada de novo de alguma forma né? E... ou então acabava que quando a gente se propunha a ter uma discussão direcionada à lesbianidade, às questões da lesbianidade, sempre se tinha um confronto com as mulheres que se relacionavam com homens que acabavam tipo girando a conversa de novo pra uma relação com homens e não sei o que... e eu acho que a minha tentativa e de outras lésbicas era de tipo “não vamos focar em homens, não é sobre eles, é sobre nós” e aí acabava que tinha essa... acabava tendo esse embate assim... eu saí do coletivo e acabei não entrando mais em coletivos porque eu não tava afim de ter mais esse... na real é bem cansativo isso assim... acabei me distanciando um pouco. (Day)

Ainda que muito revoltadas com os homens, era difícil para as feministas que se relacionavam com eles deixarem de colocá-los no centro dos debates, conforme aponta o segundo ponto levantado por Day. A vontade de denunciar a hierarquia opressora entre homens e mulheres e de apontar as violências sofridas por elas, somada à raiva e ao ressentimento que a tomada de consciência dessas questões causava, muitas vezes acabava levando algumas mulheres para o feminismo radical. Essa vertente feminista se dizia a única que pensava um feminismo puro, por pautar exclusivamente a situação das mulheres. (Coelho, 2021).

Muitas outras não se identificavam com essa vertente, apontando seu caráter essencialista, transfóbico e limitado na forma de pensar. Os debates entre vertentes feministas eram acalorados nas redes sociais e também fora delas, presencialmente, como pode ser visto na pesquisa de Dell’Aglio (2016), sobre os “rachas e tretas” envolvidos na organização e condução da Marcha das Vadias de Porto Alegre no ano de 2014.

A ideia de um feminismo radical surgiu nos anos 70, com um viés diferente do feminismo radical contemporâneo, uma vez que o contexto dos estudos de gênero era outro. Naquela época, muitas pesquisadoras feministas trabalhavam com a noção de diferença sexual e buscavam as origens da desigualdade entre os sexos (Coelho, 2021). Elas rejeitavam as bases biológicas do feminino e o construtivismo social era o ponto comum entre diversas vertentes (Moita e Ahlert, 2023).

As feministas daquela época – chamada de segunda onda (Moita e Ahlert, 2023) ou do patriarcado (Coelho, 2021) – buscavam compreender como a opressão feminina acontecia, como o patriarcado havia surgido e como se mantinha operando. Nessa perspectiva, a diferença sexual construía um sujeito feminino em contraposição a um sujeito masculino, sendo o primeiro o sujeito do feminismo. Muitas vezes eram textos dessa época que acabavam sendo compartilhados e debatidos em muitos grupos feministas de Facebook. As ideias desses textos reforçavam tanto a revolta das mulheres em relação aos homens quanto o binarismo de gênero e não permitiam debates mais amplos (Coelho, 2021; Sapa Justa, 2023).

Muitas pesquisadoras da chamada segunda onda não levavam em conta o fato de que esse sujeito feminino também era atravessado por outros marcadores sociais e, portanto, não era universal. Pesquisadoras racializadas e lésbicas começaram a apontar que a mulher dos estudos feministas daquela época era sempre representada como branca, heterossexual e de classe média e que as vivências das mulheres que estavam fora desses recortes eram ignoradas. O apontamento da pluralidade das mulheridades causou uma explosão no conceito “mulher”.

“A partir da década de oitenta, algumas obras publicadas por ativistas e teóricas lésbicas tornaram-se o centro do debate feminista e influenciaram publicações subsequentes em um campo de pensamento que posteriormente foi chamado de Teoria Queer” (Moita e Ahlert, 2023, p. 190). Duas dessas feministas são Adrienne Rich e Monique Wittig. Essas autoras fizeram deslocamentos importantes em relação ao que vinha sendo produzido pelas feministas da época, permitindo uma quebra de paradigma nos Estudos de Gênero, pois passaram a apontar a heterossexualidade como um sistema político e não apenas como uma orientação sexual. “A questão da identidade lésbica é tensionada já que ‘lésbica’ deixa de ser um qualificador da categoria mulher e passa a ser uma posição de resistência diante das estruturas compulsórias da heterossexualidade” (Moita e Ahlert, 2023, p. 190).

Muitas das frequentadoras da Lez também frequentavam tanto os *rolês de rua* quanto grupos feministas e estavam, portanto, por dentro desse clima problematizador e questionador. Entre as minhas entrevistadas, todas referiram a importância que essa época e esses *rolês* tiveram para sua aproximação da política. Apesar de apenas uma delas relatar ter participado de militância partidária, quase todas afirmaram ter participado de algum coletivo ou grupo de estudos feminista e todas relataram ter frequentado eventos feministas, como rodas de conversa, debates ou manifestações.

Apesar de já terem ouvido falar sobre feminismo em algum momento da vida, foi durante o período em que estavam na universidade que minhas interlocutoras passaram a ter acesso às discussões mais complexas e a se interessar mais pelo tema, sendo, portanto, a universidade um local em que puderam ter contato e criar laços com outras feministas, assim como ampliar seus conhecimentos. Apesar de não ter concluído uma graduação, Juliana também refere que foi nessa época que se aproximou dos feminismos, uma vez que participava dos *rolês* e tinha amigos universitários, através de quem ficava sabendo a respeito de debates e eventos sobre o tema, tendo participado de alguns. “(...) São vários espaços né, que desde 2013 acho que abriu bastante. Já participei de algumas rodas de conversa sobre o aborto, sobre a questão do feminicídio, a Marcha das Vadias trouxe muitos espaços né, pra gente poder discutir isso também.”. (Juliana)

(...) por andar num rolê das pessoas que frequentavam a universidade federal né, que eu acho que esse foi um tema que começou a ser debatido mais.. dentro da universidade, depois ele se externalizou.. hum.. eu nunca frequentei uma universidade federal, nem esses centros acadêmicos, mas meus amigos sim né, então acabei, acho que por eles.. tendo contato antes de dar o boom né.

V – Quando tu fala do boom...?

J – Eu acho que em 2013 a gente teve um momento bem importante em Porto Alegre né, que foi.. o movimento de junho? O das passagens.. eu acho que foi um marco bem grande assim, onde vários grupos se formaram e a militância veio.. correndo atrás do que não tinha sido feito há décadas né, assim.. acho que.. tinha uma música que era “o brasil acordou, o gigante acordou”⁵⁶ e acho que foi bem isso né, essas questões.. realmente vieram pra fora da universidade assim e acho que foi muito importante porque acessou enfim, uma população que antes a gente não tinha acesso, né?

⁵⁶ “O gigante acordou” foi um bordão muito usado na época das manifestações. Entretanto, muitas pessoas integrantes de movimentos sociais vieram a público ressaltar que sempre estiveram acordados e lutando.

As redes sociais, como já mencionado, principalmente o Facebook, também tiveram grande importância para a ampliação e democratização dos debates feministas, pois possibilitaram que informações chegassem a mais pessoas, principalmente as que não estavam inseridas em contextos acadêmicos ou militantes. A linguagem usada nas redes, assim como a possibilidade de interação, através dos comentários nas postagens, foram coisas que facilitaram que mais pessoas se identificassem e se envolvessem com debates feministas, de acordo com as entrevistadas.

Em 2014, a Lez Girls Party estava acontecendo no Laika Club, porém o público havia enfraquecido e mais uma vez a produção estava desanimada em dar seguimento a ela. Diante disso, as mulheres que continuavam frequentando a festa passaram a divulgá-la por conta própria, convidando as amigas para que participassem e postando sobre a festa em suas redes sociais particulares.

A importância da continuidade da Lez, naquele momento, para aquele público, era manter viva a única festa na cidade voltada para o público sáfico. Com isso, buscavam sinalizar que mulheres lésbicas e bissexuais existiam e queriam festar, se relacionar e curtir a noite, uma vez que tudo que era visto como LGBT era muito facilmente associado a homens gays, inclusive dentro do próprio movimento, como se as relações entre mulheres não existissem ou não tivessem relevância.

Dessa forma, o refortalecimento da festa se deu no momento em que ela se encontrou com discursos feministas presentes no meio jovem universitário e passou a ser vista também como um espaço feminista e de resistência lésbica. Nesse período ela passou a ser conhecida e frequentada também por mulheres heterossexuais que buscavam espaços para estar entre mulheres, podendo ter uma noite de diversão com as amigas, sem os namorados ou amigos homens, além de apoiar o rolê lésbico. Havia, no meio feminista da cidade, o discurso de que era importante fortalecer as amizades femininas e não viver sempre em função da busca por companhias masculinas. Além disso, muito se falava que participar de uma festa feita por e para mulheres fazia muito mais sentido do que ir a outras festas, promovidas por homens.

A edição de novembro de 2014 trouxe um discurso mais feminista em seu release e material de divulgação, uma vez que abordava a pressão dos padrões estéticos relacionados aos corpos femininos, principalmente com a chegada do calor e do verão. Uma piscina de plástico foi montada no fumódromo da festa e foi oferecido um desconto no ingresso para aquelas que chegassem vestindo qualquer parte do biquíni. O discurso

de aceitação corporal e empoderamento se assemelhava aos discursos presentes em atos políticos de lazer, como o Biquinaço, que aconteceu no Parque da Redenção no ano anterior. Já a edição de dezembro daquele ano contou com o show da banda feminista “Putinhas Abortadeiras”, que fazia sucesso na cidade na época, se apresentando principalmente nos rolês de rua referentes à ocupação de espaços públicos.

Naquele momento, muitas mulheres estavam questionando sua heterossexualidade, considerando a possibilidade de serem bissexuais ou lésbicas, coisas que antes não chegavam a questionar. Independente das identidades assumidas, mulheres estavam se permitindo terem experiências afetivo/sexuais com outras. Nesse sentido, a Lez também passou a ser um espaço visível na cidade em que tais mulheres sabiam que poderiam encontrar outras mulheres interessadas em mulheres e fez com que muitas passassem a enxergar o meio LGBT para além dos espaços gays, onde geralmente circulavam como a “amiga hétero” deles. A visibilidade lésbica promovida pela festa, fez com que muitas mulheres até então heterossexuais pudessem visualizar e conviver com mulheres dissidentes da heterossexualidade, o que possibilitou uma troca de posição em relação a forma de estar e olhar para espaços LGBTs, além de reflexões sobre a própria sexualidade.

Conforme o entendimento de Bia, dessa forma a Lez também foi um espaço de experimentação e questionamento.

B - Eu acho que também era um espaço de experimentação, de descobrimento, enfim...

V – Como assim um espaço de experimentação?

B – Acho que muitas mulheres ficavam curiosas em saber como é que era esse espaço e também tipo, um lugar onde tipo “meu deus eu vou num lugar onde tem várias lésbicas, vou ver como é que é, vou descobrir um pouco sobre mim mesma” e também um espaço de... era um espaço muito inclusivo, assim, acho que as mulheres héteros que participavam geralmente elas iam ou com o objetivo de se descobrir, tipo, de experimentar coisas, ou então elas iam com amigas lésbicas.

O clima envolvendo a festa era de enaltecimento das mulheridades e de ampliar as possibilidades das formas de ser mulher, no sentido de que ser mulher iria para além de performances de feminilidade rígidas e da atração por homens. Nesse sentido, era importante afirmar que ser lésbica também era ser mulher e que ter performances de gênero consideradas mais masculinas não as fazia menos mulheres. Dessa forma, se buscava chamar a atenção para a inclusão de lésbicas e de suas pautas nos feminismos.

A edição de março de 2015 não está mais disponível no Facebook. Entretanto, foi a primeira que trouxe em seu release um discurso mais militante a respeito das relações entre mulheres, apontando que essas não seriam bagunça ou brincadeira. Foi uma edição temática do mês das mulheres, que foi chamada de “Não é Bagunça”, que indicava que mulheres lésbicas e bissexuais existem e também merecem respeito.

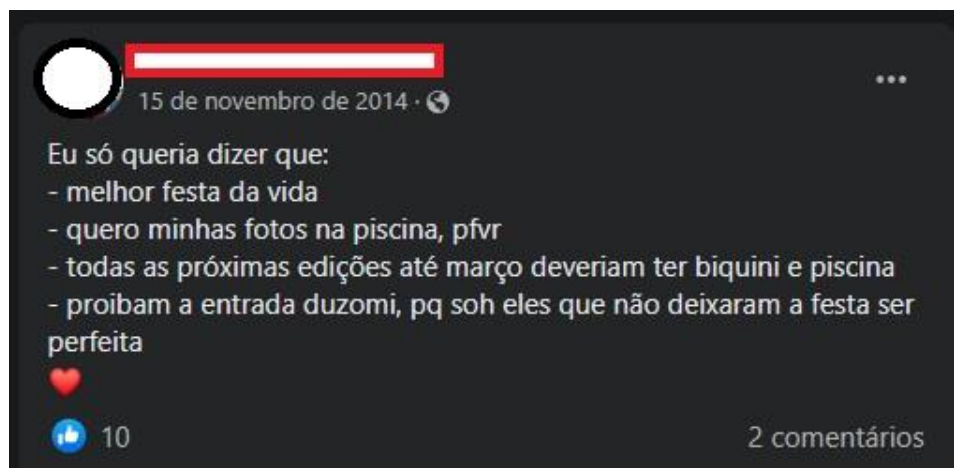
A edição de abril teve uma abordagem mais lúdica no material de divulgação ao brincar com a fantasia de princesas Disney se relacionando entre si. Diferente da edição “Barbie Gay” ocorrida em outubro do ano anterior, essa edição trazia a palavra “Sapa” em seu nome, trazendo mais visibilidade para a existência de sapatonas e de relações entre mulheres.

Um trecho do release diz: *“Não somos salvas por homem algum, não somos inimigas e não precisamos de sapatinho de cristal ou beleza padrão pra se amar e se divertir. E aqui vale se divertir de bermudão à vestidinho, dançando com azamigas, sensualizando até o chão ou beijando sapa!”*. O trecho versa sobre empoderamento, união entre mulheres, crítica à rivalidade feminina e incentiva a liberdade para diferentes performances de gênero, independente dos padrões.

Inicialmente, como já foi mencionado, a Lez não era uma festa exclusiva para mulheres. Isso passou a acontecer depois de algumas reclamações das frequentadoras sobre a presença de homens na festa e de muitos pedidos dessas para que a Lez se tornasse um espaço exclusivo para mulheres. Sobre essa época, Zélia relembra de uma edição, do final de 2014, no Laika Club, em que ela e as amigas se sentiram incomodadas com a presença dos homens dançando em um palquinho que havia do lado da cabine das DJs:

(...) a gente tava ali dançando e tal e eu olhei e todos os homens da festa estavam em cima do palquinho e eu fiquei muito chocada, eu disse “gente, não! A festa é das minas, é pras minas, porque que tem homem em cima do palco?” E aí eu lembro que mobilizei, tipo fui chamando umas minas pra subir lá em cima e expulsar os caras (risos), tipo, não foi tipo “saíam daqui”, mas tipo, a gente começou a encher aquilo pra que os caras acabassem saindo.

O incômodo que Zélia e as amigas sentiram remete à facilidade com que homens gays tomam espaços de destaque nas noites consideradas LGBTs, como se fossem delas protagonistas. De acordo com a entrevistada, ali, naquela festa, não deveria ser assim. Comentários nesse sentido começaram a aparecer também nas publicações dos eventos da festa no Facebook, como o que pode ser visto abaixo:



Entretanto, foi apenas em 2015, após um incidente que gerou maior repercussão, que a Lez mudou seu formato e se tornou exclusiva para mulheres. Na edição de janeiro de 2015, alguns homens gays entraram na festa e assediaram algumas mulheres, pedindo “selinhos” e as “elogiando” de forma inoportuna. Além disso, na mesma edição, um desses homens foi ao banheiro feminino, fato que assustou bastante uma das frequentadoras, que já havia passado por uma situação de estupro no passado, e que acabou reagindo à presença desse homem, pois ali, dentro do banheiro, se encontrava vulnerável.

A mulher em questão se assustou com a presença dele no banheiro e pediu para que ele se retirasse. O homem então afirmou que era gay e que ela não precisava se preocupar, fato que a deixou irritada, uma vez que entendia que gays também são homens. A postura desse homem foi ao encontro à dos outros que estavam na festa pedindo selinhos para as meninas e justificando tais atitudes com o fato de serem gays. O fato de eles não terem interesse em mulheres lhes parecia suficiente para justificar suas atitudes, entretanto, havia a dificuldade em ouvir os desconfortos das mulheres, independente das intenções ou vontades deles próprios.

Historicamente, são relatados episódios em que a convivência entre gays e lésbicas não se dá de forma tranquila, uma vez que muitos homens gays apresentam dificuldades em reconhecer seus privilégios enquanto homens e acabam apresentando falas e atitudes misóginas. “A sociedade privilegia socialmente os homens, ainda que sejam eles gays” (Pinafi, 2010, p. 902).

Esse foi um dos motivos citados por algumas interlocutoras sobre por que não se interessaram em se aproximar da militância LGBT. De acordo com Day, mulher lésbica, nesses espaços as pautas giravam muito mais em torno das questões dos homens

gays e, mais recentemente, das mulheres trans, mas para ela as questões das mulheres lésbicas ficavam de lado.

Algumas entrevistadas também mencionaram desconforto em relação a homens gays quando não estivessem performando feminilidades padrão, como pode ser visto na fala de Zélia:

(...) teve uma vez que eu fui com duas amigas numa festa LGBT, mas que só tinham homens e algumas mulheres, hétero inclusive, amigas desses homens, e foi uma das piores experiências da minha vida, porque a gente foi muito hostilizada. Nós estávamos as três de cabelo curto e tudo mais, então, tipo, a gente era lida naquele momento como sapatão, e foi horrível, foi horrível, horrível, horrível. A gente foi muito hostilizada.

V – Como assim “hostilizadas”?

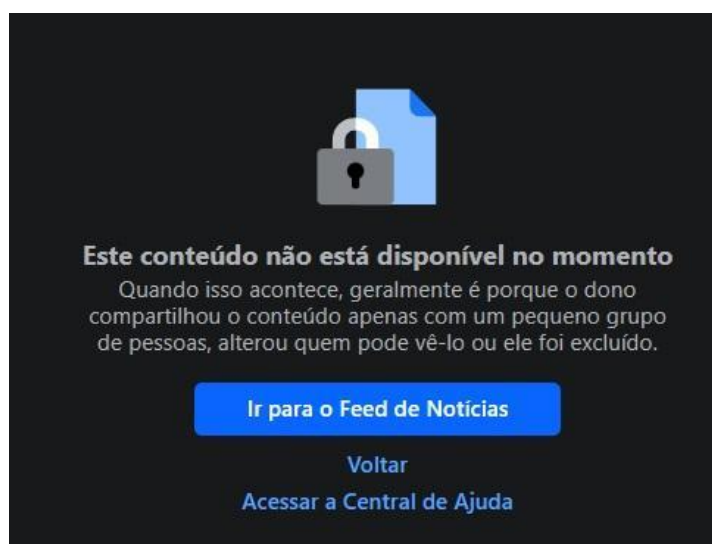
Z – Hummm.. A gente tava, tipo, dançando e tentando interagir e os meninos gays passavam e nos olhavam com uma cara de desaprovação, sabe? Era uma festa que sei lá, 90% do público era homem e as poucas mulheres que tinham elas estavam, tipo, super feminilizadas, de vestido justinho, perfil gostosona, maquiadona, cabelão, dançando no meio da rodinha dos caras, tipo.. a diva pop amiga hétero, sabe? (...) como se fosse “ai, aqui é um espaço para homens, vocês mulheres que não são as nossas divas musas fiquem aí no canto de vocês e não tentem interagir, não tentem vir pro meio da pista de dança, tentem não ser vistas”, sabe?

Os episódios envolvendo homens gays que aconteceram na Lez poderiam ter passado sem notoriedade em outros contextos, porém, na época do ocorrido, em grupos feministas porto alegrenses, muito se falava sobre sororidade, sobre a união das mulheres na luta contra os machismos do dia-a-dia, sobre o fato de homens gays não estarem isentos de serem machistas e sobre o próprio movimento LGBT ser dominado por homens. Além disso, nessa época, era comum acontecerem “escrachos” nas redes sociais, ou seja, a exposição de homens ou acontecimentos envolvendo atitudes machistas, para que essas situações não passassem despercebidas.

Nesse clima, a mulher envolvida na situação do banheiro feminino da festa relatou o ocorrido em um grupo feminista do Facebook. Nesse grupo, estavam muitas frequentadoras da Lez, além de outras mulheres feministas da cidade. A postagem inicial, em que a mulher relata sua versão, foi feita em 10 de janeiro de 2015 e conta com 87 curtidas e 118 comentários. A grande maioria dos comentários lamentava e se revoltava com a situação, dava apoio à mulher, referia se incomodar e estar cansada da misoginia vinda de gays e afirmava também preferir que a Lez fosse exclusiva para mulheres.

Na mesma data, o homem envolvido na situação fez uma postagem referente ao acontecido em seu perfil pessoal, de modo público, portanto todos os usuários do Facebook podiam acessar. Os links para o perfil dele e para a postagem feita por ele foram postados nos comentários da postagem no grupo feminista, de forma que algumas integrantes do grupo, que não necessariamente eram frequentadoras da Lez, foram comentar a postagem dele, causando uma grande discussão entre várias pessoas, muitas das quais não frequentavam e nem mesmo conheciam a Lez.

Atualmente, o homem em questão não usa mais o perfil que tinha no Facebook na época, portanto ao clicar nos links de sua postagem a seguinte imagem aparece:



Entretanto, alguns prints foram feitos pelas integrantes do grupo feminista e postados no grupo, ainda naquela época. Na postagem inicial, o homem falava sobre o ocorrido e lamentava a falta de união no meio LGBT. A postagem teve 155 likes nas primeiras 16 horas de sua publicação, momento em que o print foi feito. Muitos comentários seguiam essa linha, apoiando o homem e expressando indignação com o fato de ele ter sido expulso de uma festa por estar no banheiro feminino, mesmo sendo gay.

Outro estilo de comentários visava enfatizar a incapacidade de as pessoas entenderem que ser gay, trabalhar com população LGBT, ter amigas mulheres, usar maquiagem e homenagear mulheres (características que apareceram em diversos comentários para justificar o motivo de a pessoa em questão não se tratar de uma ameaça) não anula a possibilidade de um homem ter atitudes misóginas e lesbofóbicas.

Em um dos comentários uma pessoa diz: *“Olha aqui gatas. Eu sou gay, bixa, amo as mulheres e não tenho nenhum problema com elas e não vejo problema algum em dividir um banheiro com uma mulher ainda mais em uma festa gay! (...)”*. Em um comentário mais abaixo outra pessoa responde: *“grande bosta se TU não vê problema em usar o banheiro feminino. foda-se. aparentemente tu não parou 1 segundo pra te perguntar o que as MULHERES acham disso, ainda mais numa festa LÉSBICA”*. Outras pessoas comentavam que era comum que em festas gays todas as pessoas usassem o banheiro feminino. Uma pessoa então comenta: *“Não era festa gay, é festa LÉSBICA, onde o ingresso custa 70 reais pra homem justamente pra homens NÃO IREM e você queria usar o banheiro feminino por CAPRICHOS, no caminho desrespeitou e intimidou mulheres. Esse discurso de vocês tá totalmente distorcido.”*. Um pouco abaixo outra pessoa responde: *“Só pra constar gays são homens e mulheres homossexuais portanto se era uma festa para mulheres homossexuais era uma festa GAY.”*

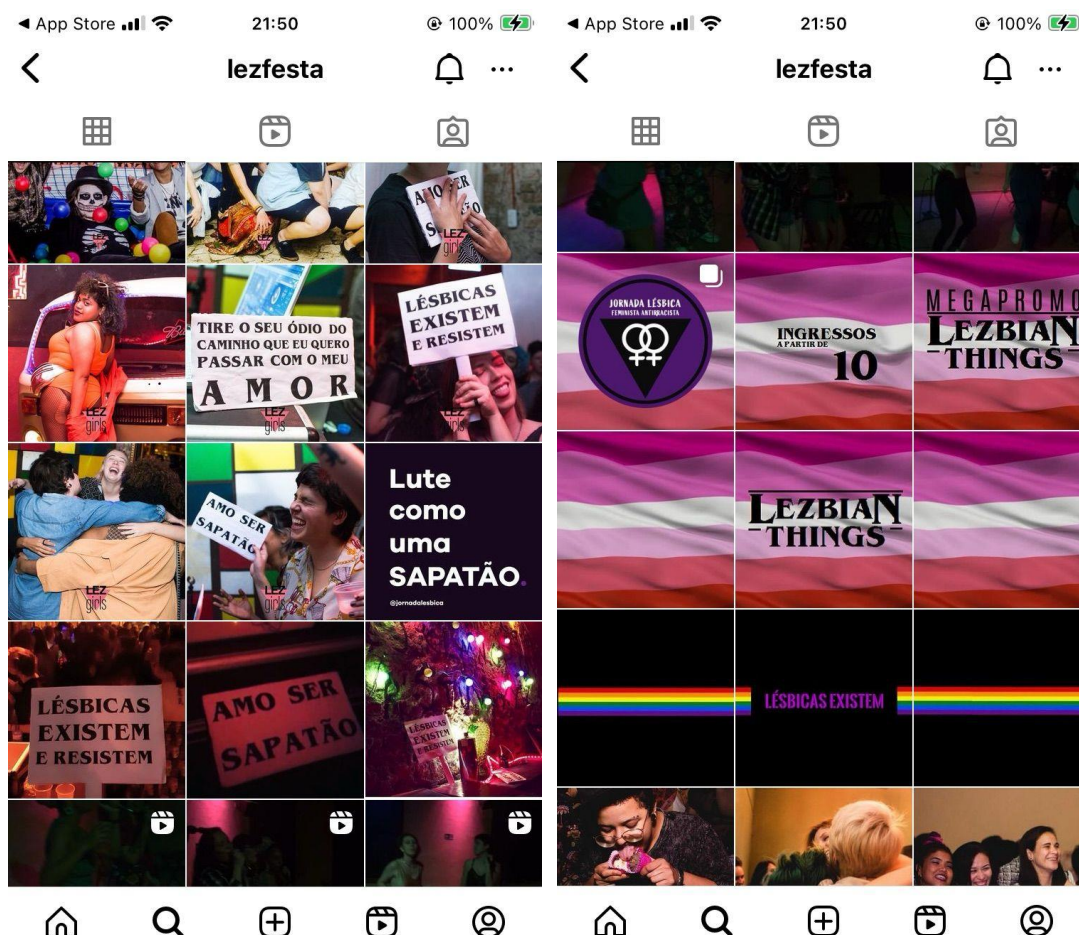
Muitos comentários nesse debate denotam certa confusão a respeito do termo “gay” e pouca familiaridade com reflexões sobre a invisibilidade lésbica. Fica evidente a dificuldade do entendimento de alguns homens gays de que nem sempre são eles o centro das atenções quando se trata de comunidade LGBT e de que podem ser, inclusive, opressores em algumas situações.

Ainda que a luta por visibilidade lésbica seja antiga, naquela época, fora de contextos acadêmicos e militantes, era recente que se falasse sobre as especificidades de cada letra da sigla LGBT. Como exemplo disso, também é possível analisar a temática da edição da *Lez* de três meses anteriores à edição em que aconteceu a discussão no banheiro, ou seja, a edição de outubro de 2014, que trouxe o título *Barbie Gay*.

Primeiramente, chama a atenção por a edição não ter sido nomeada *Barbie Lésbica*, *Barbie Sapatão*, ou algo nesse sentido. Tal fato pode indicar que inclusive para o público lésbico daquela época, ainda não era muito comum a existência de problematizações sobre invisibilidade lésbica, sobre as demandas das mulheres no meio LGBT, sobre a concentração de pautas e protagonismos dos homens gays, sendo, portanto, comum que muitas lésbicas se auto identificassem como “gays”.

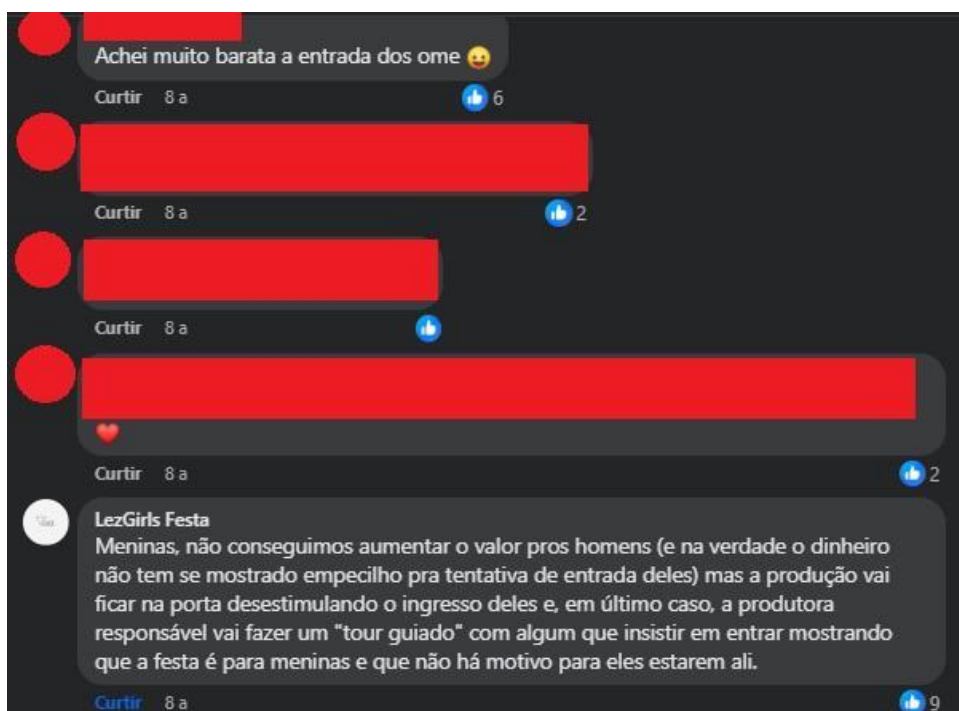
Uma postura que buscava ampliar a visibilidade lésbica passou a aparecer nos discursos envolvendo edições posteriores, que começaram a trazer as palavras “lésbica”, “sapatão” e suas variações em seus temas. Isso pode ser visto no título das edições de Dezembro de 2014 (*Somos Lez*), Janeiro de 2015 (*Sapacaxa do Agreste*), Março de 2015 (*Lez não é bagunça*), Abril de 2015 (*Sapa Encantada*), Setembro de 2015 (*Lésbica*

Futurista), Agosto de 2016 (Lezbian Things, tema que se repetiu em novembro de 2017 e agosto de 2019), Setembro de 2017 (Resistência Sapatão) e Junho de 2019 (Arraia Sapatão da Taurina). No Instagram da festa, é possível ver várias postagens que demonstram que ela e seu público passaram a entender a importância desse tema, como pode ser visto nos prints abaixo:

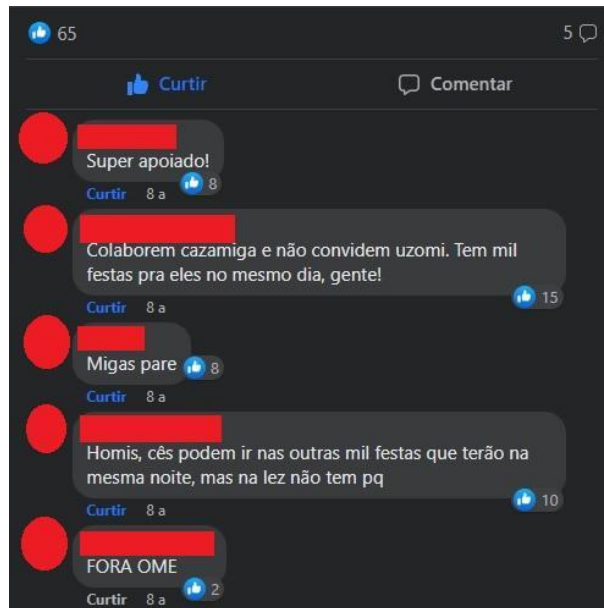


Voltando ao incidente em que um homem entrou no banheiro feminino da festa, vale destacar que foi a partir dele que muitas mulheres passaram a exigir uma posição da produção da Lez no sentido da proibição do acesso dos homens. A partir de então, a Lez passou a ser realmente exclusiva para mulheres. Para isso, a partir da edição seguinte, realizada em fevereiro de 2015, o valor de entrada para os homens, no *flyer*, subiu de 70 para 90 reais, entretanto, esse era apenas um valor simbólico, porque, na prática, homens passaram a ser barrados verbalmente na hora da entrada. A proibição apenas não se deu por escrito, pois havia rumores de que seria ilegal proibir a entrada de alguém em uma festa pública por conta de seu gênero. Nas postagens da aba das

discussões do evento no Facebook da edição de abril de 2014, apareceram comentários sobre essa questão, como pode ser visto no print abaixo:



De acordo com Produtora, a prática de ficar na porta conversando com homens até que eles desistissem de entrar era bastante desgastante. Alguns entendiam tranquilamente, mas outros ficavam ofendidos, agressivos e emitiam xingamentos machistas e lesbofóbicos, principalmente quando já estavam alcoolizados. A produção também fez uma postagem pedindo para que as mulheres não convidassem homens para a festa pelo Facebook. Essa postagem foi apoiada e comentada pelas frequentadoras. Havia o discurso de que haviam várias outras festas na cidade na mesma data que a Lez e que a Lez era a única exclusiva para mulheres, então haveriam todas as outras festas da cidade para que os homens aproveitassem e que as mulheres que faziam muita questão da presença de amigos ou companheiros tinham todas essas outras opções para curtirem.



A partir dessa edição, cada vez que um homem era visto dentro da festa havia reclamações por parte das frequentadoras. Isso incluía reclamações sobre homens trabalhando no bar da casa noturna, técnicos de som ou trabalhadores que entravam para repor gelo ou bebidas, por exemplo. As reclamações se davam, na maioria das vezes verbalmente, diretamente para Produtora, em mensagens privadas enviadas para a página do Facebook da festa ou em comentários entre as frequentadoras. Produtora tentava explicar o motivo das presenças de trabalhadores homens, mas nem sempre as frequentadoras entendiam. Por conta disso, posteriormente se buscou que toda a equipe envolvida na festa fosse composta por mulheres.

No entanto, com isso, começaram a surgir dificuldades para sua produção. A principal foi que as boates não estavam dispostas a restringir o público masculino, pois esse era seu principal público alvo. Além disso, muitos donos e/ou gerentes de casas noturnas (quase sempre homens) não acreditavam que uma festa apenas com público feminino geraria lucro, pois, no entendimento deles, poucas mulheres teriam interesse em uma festa sem homens e mulheres não consumiriam tanta bebida alcoólica em comparação com os homens.

Devido a isso, a partir de setembro de 2015, a festa passou a ocorrer em bares e espaços sem estrutura de festa e não mais em uma boate fixa. Os equipamentos de luz e som não eram tão bons e muitas coisas passaram a ser improvisadas. Por conta disso, a partir dessa edição, começaram a ser vendidos ingressos antecipados, pois as produtoras não trabalhavam com a produção de outras festas, não contavam com uma reserva

financeira ou patrocínio de familiares abastados e não podiam mais contar com o apoio de uma casa noturna, tendo que alugar o espaço e os equipamentos para a realização da festa. Dessa forma, precisavam ter algum dinheiro antes do acontecimento de cada edição. Os ingressos antecipados eram físicos e eram entregues pessoalmente para as compradoras, em locais previamente combinados.

Esse caráter mais independente (e também mais amador) gerou uma conexão maior entre produção e público da festa. As produtoras explicavam as dificuldades que iam surgindo para o público através das redes sociais. Isso fazia com que as frequentadoras se envolvessem, de certa forma, com as etapas da produção, gerando vontade de contribuir para que a festa acontecesse. Com isso, foi se criando um clima de coletividade e uma rede de troca de ideias e de indicação de serviços prestados por mulheres, que posteriormente culminou no projeto Profissionais Mulheres⁵⁷, organizada por uma das produtoras da Lez. Todo esse contexto permite a compreensão de que foi se formando uma “comunidade Lez” para além das festas, em que amizades, romances, contatos profissionais e novos projetos puderam acontecer.

Entre as minhas entrevistadas, todas relataram ter gostado do fato de a festa ter se tornado exclusiva para mulheres. Sensação de liberdade e de segurança foram citadas por todas ao se referirem a essa época da festa. Algumas inclusive mencionaram esse como um importante motivo que as fez querer ir na festa mais vezes e convidar outras amigas para que também fossem, como forma de valorizar e incentivar o evento, uma vez que entendiam que seu sucesso dependia da presença das mulheres.

Algumas edições da festa também se relacionavam com a cultura pop da época. A edição de julho de 2015 teve como temática a personagem Poussey (Samira Wiley), da série sáfica estadunidense *Orange is the New Black*, da Netflix, que fazia muito sucesso e havia estreado sua terceira temporada naquele mês. Poussey era uma personagem muito querida pelo público sáfico, por se tratar de uma lésbica doce, romântica e apaixonada. Além disso, o nome Poussey tem uma sonoridade parecida com a gíria estadunidense “pussy” (que em português pode ser traduzida como boceta). Para divulgar a estreia da

⁵⁷ Profissionais Mulheres foi um projeto que surgiu a partir da troca de contatos e indicações de mulheres trabalhadoras no grupo do Facebook da festa, visto que muitas das contratantes tinham a intenção de priorizar a contratação de profissionais mulheres como forma de incentivar e apoiar o trabalho feminino, por entender que muitas vezes o mercado de trabalho oferece oportunidades desiguais para as mulheres em relação aos homens. Diante disso, surgiu a Feira Profissionais Mulheres, em que as profissionais puderam expor e divulgar seus trabalhos, realizar oficinas e trocar contatos profissionais. Profissionais Mulheres no Facebook: <https://web.facebook.com/Profissionaismulheres> e no Instagram: <https://www.instagram.com/profissionaismulheres/>

terceira temporada no Brasil, a Netflix lançou um vídeo⁵⁸ em que a funkeira Valesca Popozuda aparece vestida com uma roupa laranja, igual às usadas pelas personagens da série, canta e dança, em um cenário de cela de prisão, uma música intitulada “Minha Poussey é o poder”. O vídeo fez muito sucesso na época e também foi uma referência para a edição mencionada.

A edição de agosto do mesmo ano teve a palavra “Crush” como temática, pois essa começava a se tornar popular nos meios jovens para identificar alguém de quem se está afim. Na arte de divulgação aparecem personagens de séries sáficas que costumavam ser as paixões (ou *crushes*) de muitas meninas, como Shane (Katherine Moening), de *The L Word*, e Stella (Ruby Rose), de *Orange is the New Black*. Ambas atrizes que interpretaram essas personagens também são sáficas na vida real. Essa foi a última edição realizada na casa noturna Laika Club.

As edições de setembro de 2015 até fevereiro de 2016 aconteceram no Papillon, um bar espaçoso, que costumava ser frequentado por pessoas que procuravam um local para seguir bebendo até mais tarde, mas que, em 2015, passou a ser alugado em datas aleatórias para a realização de festas alternativas independentes, frequentadas por jovens alternativos. O local ficava na avenida Venâncio Aires, que liga os bairros Bom Fim e Cidade Baixa, mas não conta com outros bares ou baladas nos entornos. Entretanto, foi o espaço possível naquele momento para a realização da festa em função do valor do aluguel ser baixo, o espaço relativamente grande, e por não se opor à proibição da entrada de homens.

A edição de setembro de 2015 teve como temática a música “Lésbica Futurista”, de Ga31, lançada em 2014, mas que ainda estava fazendo muito sucesso na época. A edição de outubro do mesmo ano, com temática referente ao Dia das Bruxas, foi a edição mais cheia da história da festa. No evento do Facebook, 974 mulheres confirmaram presença ou demonstraram interesse em participar. Na noite da festa, formou-se uma fila enorme na porta de entrada e muitas não conseguiram acessar o evento devido à capacidade de lotação, o que gerou algumas reclamações.

No release, onde constam informações sobre a festa, há a seguinte mensagem explicativa a respeito do valor de entrada dos homens: “*Legalmente não podemos impedir a entrada de homens, mas com educação conversamos com os que se aproximam,*

⁵⁸ Vídeo produzido pela Netflix Brasil para divulgação da série *Orange is the New Black* “Minha Poussey é o Poder” – Valesca Popozuda <https://www.youtube.com/watch?v=dIYRjiWLjuo>

explicamos nossos motivos e – ABRACADABRA – há 5 meses nenhum homem entra na festa!”.

A edição de janeiro de 2016 teve uma divulgação com discursos muito parecidos com a divulgação da edição de novembro de 2014, versando sobre a pressão estética que recai sobre corpos femininos com a chegada do verão. Também contou com uma piscina de plástico – dessa vez maior do que a da edição de novembro de 2014 – na área externa da festa, onde algumas meninas entraram na água de biquínis/maiôs e outras entraram com a roupa que estavam mesmo. O *flyer* de divulgação trouxe uma arte da artista visual Nega Hamburger⁵⁹, que fazia bastante sucesso nas redes sociais no período, principalmente entre feministas. Suas artes falavam, entre outros temas, sobre aceitação corporal e pressão estética.

A edição de março de 2016 aconteceu em um local chamado Casa Frasca, situado na Avenida Independência, próximo a outros bares e baladas alternativos. Era o segundo andar de um prédio com a estrutura de uma casa antiga, tendo diferentes ambientes, que possivelmente eram os cômodos da casa em outros tempos. A temática foi astrologia, por este ser um assunto comum nos meios sáficos.

A edição de abril do mesmo ano foi no bar El Pasito, localizado na Cidade Baixa. Se tratava de um espaço menor, com dois andares. O tema da edição foi a música “É o Poder”, de Karol Conka, e o release versava mais uma vez sobre empoderamento feminino, assim como muitas músicas dessa cantora. A foto do *flyer* traz Karol junto de Mc Carol, outra artista que cantava sobre empoderamento feminino naquela época. Em outubro do mesmo ano as duas lançariam a música “100% feminista”, que viria a fazer muito sucesso.

Em 2016, além das festas mensais, a Lez organizou alguns pequenos eventos feministas em parceria com o centro de cultura *Aldeia*⁶⁰, com o coletivo *Pedal das Gurias* e com o bar/café *Vulp!*⁶¹, como rodas de conversa, cine Lez e oficinas de dança e de manutenção de bicicletas. Também em 2016, houve a expansão da Lez, com algumas edições realizadas na cidade de Florianópolis-SC, e, no mesmo ano, a festa foi convidada

⁵⁹ Nega Hamburger no Facebook: <https://www.facebook.com/olanegahamburger/>

⁶⁰ Aldeia: espaço multicultural, gerenciado por mulheres, que abrigou projetos de arte, comunicação, entretenimento e serviços entre os anos de 2014 e 2018. Aldeia no Instagram: <https://www.instagram.com/aldeia252/>

⁶¹ Vulp! foi um bar/café gerenciado por mulheres, inspirado na cultura urbana da bicicleta, misturando espaço de convivência e alimentação, sendo um ambiente aberto a atividades culturais relacionadas à mobilidade urbana e temas relacionados. Existiu entre 2013 e 2017. Vulp! no Instagram: <https://www.instagram.com/vulpbiciempo/>

para participar do trio elétrico de visibilidade lésbica da 20ª Parada Livre de Porto Alegre. Em 2019, a festa foi parceira da 6ª Jornada Lésbica Feminista Antirracista de Porto Alegre. Tais fatos permitem concluir que a festa cresceu e contribuiu com articulações de militâncias lésbicas e feministas.

Apesar do clima de alegria com o crescimento da festa e com expansão da visibilidade lésbica que ela promovia, nem tudo estava “às mil maravilhas”. O fato de a festa ter se tornado exclusiva para mulheres ainda gerava descontentamento em uma parcela de pessoas que acreditava que segregar não era a melhor solução e ainda dificultava sua produção e organização.

A partir de 2017, a Lez novamente deixou de acontecer mensalmente no formato de festa, principalmente pela dificuldade de encontrar espaços adequados para sua realização, passando a acontecer mais como *happy hour/soft party*, iniciando e encerrando mais cedo, o que gerou um novo enfraquecimento de público. A partir dessa época, o fato de algumas frequentadoras não se identificarem mais como mulheres também contribuiu para a diminuição de público, uma vez que o clima de “rolê das minas” perdeu força e novas reflexões passaram a ser feitas.

CAPÍTULO 4

MAL-ESTAR NO BAILE SAPATÃO

O presente capítulo analisa algumas tensões identitárias no meio lésbico, a partir dos movimentos observados na Lez. Para tanto, primeiramente, apresento uma revisão bibliográfica sobre a adoção de identidades enquanto ferramentas políticas, que, no entanto, não dão conta da fluidez da libido e das práticas, uma vez que se tratam de classificações artificiais, que criam normatividades, vigilâncias e proibições. Se, em um primeiro momento, existia a tentativa de identificar se alguém era lésbica ou bissexual, bem como a disputa por representatividade entre essas identidades, tal preocupação passa a ser complexificada com a entrada das identidades trans e não-binárias nos debates. O início dessa terceira fase da festa coincide com o momento dos últimos anos de existência da festa, durante os quais ela seguiu se atualizando e deixou de ser uma festa exclusiva para mulheres, para acolher também homens trans e pessoas não-binárias.

4.1 Terceira Fase: Tensões identitárias e normatividades no meio lésbico

Ao se tornar uma festa exclusiva para mulheres, além das dificuldades envolvendo a organização, passaram a surgir nas redes sociais alguns questionamentos sobre quem seriam as pessoas consideradas mulheres que poderiam acessá-la. Esses debates foram se desdobrando e trazendo à tona muitas questões identitárias existentes no meio lésbico, tanto sobre gênero quanto sobre orientação sexual.

A ideia da necessidade de assumir uma identidade homossexual está presente na história do movimento LGBT, principalmente em seu início, nos anos 70, visando alcançar respeitabilidade e igualdade de direitos em relação aos heterossexuais. Para isso, o movimento incentivava que homossexuais se assumissem, que se fizessem visíveis em suas famílias, trabalhos, vizinhanças. “A política de identidade praticada durante os anos 70 assumia um caráter unificador e assimilacionista, buscando a aceitação e a integração dos/das homossexuais no sistema social” (Louro, 2001, p. 544). Essa ideia, de certa forma, persiste até hoje através de discursos de orgulho, representatividade e empoderamento.

Entretanto, na busca por aceitação, passou a surgir dentro do próprio meio LGBT uma série de discursos moralistas, que buscavam moldar um tipo de homossexual respeitável, que teria vivências muito parecidas com pessoas heterossexuais, diferindo

apenas no fato de se relacionar com alguém do mesmo sexo. Esse “bom homossexual” se envolveria em relações estáveis e monogâmicas, formaria família, teria sucesso profissional e performances de gênero cisnormativas em contraponto a homossexuais não respeitáveis que teriam outros estilos de vida, outras formas de se relacionar e outras performances de gênero. Nesse sentido, “o discurso político e teórico que produz a representação ‘positiva’ da homossexualidade também exerce, é claro, um efeito regulador e disciplinador” (Louro, 2001, p. 544).

Nesses discursos, também está presente a ideia de que o progresso andaria no sentido de “um processo de liberação da sexualidade reprimida, aceitação e afirmação, a partir da assunção de uma postura pública de orgulho em relação àquilo que se seria na essência” (Kveller, 2021, p. 19). Ou seja, a aceitação e a certeza em relação à própria homossexualidade também seriam fatores importantes para validá-la. A confusão em relação à própria orientação sexual, nessa perspectiva, é considerada sinal de imaturidade, uma vez que a pessoa ainda não haveria encontrado ou aceitado sua verdadeira essência. Tais ideias desconsideram a artificialidade dessas classificações e acabam promovendo certa rigidez identitária ao ignorar que orientações sexuais são sempre temporárias e podem mudar ao longo da vida, não havendo uma essência única e natural (Kveller, 2021).

Assumir uma identidade estigmatizada pode nem sempre ser um processo fácil. “O dilema entre ‘assumir-se’ ou ‘permanecer enrustido’ passa a ser considerado um divisor fundamental e um elemento indispensável para a comunidade” (Louro, 2001, p. 543). Se, por um lado, não assumir a homossexualidade publicamente é visto por uma parcela da população LGBT como uma postura covarde, egoísta e alienada, por outro, pode ser visto como uma forma de resistência em se enquadrar em algum tipo de classificação normativa por conta de práticas e/ou desejos sexuais, a partir do entendimento da fluidez do tempo, da vida e da sexualidade.

Oliveira (2019), referindo-se a mulheres que se relacionam com mulheres, destaca que a resistência pessoal pode aparecer como mobilizador “para lutas políticas de transformação sociocultural e se envolver na militância lésbica. Daí a identidade pode se tornar ferramenta indispensável” (p. 111). Entretanto, considera importante reconhecer que “nem todas as mulheres que resistem pessoalmente sentem a necessidade de militância ou identidade” uma vez que “militar envolve engajamento em um outro tipo de política, a política da ação coletiva” (p. 111), na qual a identidade pode ser útil. A assunção de alguma identidade pode ter valor político na busca por visibilidade e políticas

públicas, ainda que não dê conta das possibilidades da libido e que seja insuficiente para definir um sujeito.

O movimento homossexual começa a encontrar desafios uma vez que traz a política identitária como se a identidade homossexual se tratasse de um fenômeno “fixo, trans-histórico e universal” (Louro, 2001, p. 544), ignorando, tanto outros marcadores sociais que atravessam os sujeitos, quanto a mutabilidade de conceitos e vivências com a passagem do tempo. Dessa forma, segue a lógica positivista e colonial de tentar classificar pessoas a partir de suas práticas sexuais, como se fosse possível definir o que seria um homossexual “de verdade”, vendo nele um tipo específico de sujeito e promovendo lógicas de controle, uma vez que existiriam regras e proibições para a construção de um jeito único de ser homossexual.

Alguns grupos homossexuais permanecem lutando por reconhecimento e por legitimação, buscando sua inclusão, em termos iguais, ao conjunto da sociedade; outros estão preocupados em desafiar as fronteiras tradicionais de gênero e sexuais, pondo em xeque as dicotomias masculino/feminino, homem/mulher, heterossexual/homossexual; e ainda outros não se contentam em atravessar as divisões, mas decidem viver a ambigüidade da própria fronteira” (Louro, 2001, p. 545).

A expressão “sair do armário” é popularmente conhecida como o momento em que alguém afirma não ser heterossexual. De acordo com Sedgwick (2007), o armário tem sido uma estrutura significativa na vida de muitos homossexuais, existindo um gerenciamento sobre onde e quando se entra ou se sai do armário, não havendo uma saída única, completa e definitiva, mas sim momentos e locais em que se entra e em que se sai dele. Para Silva (2020), “a existência desta expressão, a notoriedade e o impacto pessoal e social que adquire a informação daqueles que anunciam publicamente a saída do armário é resultado de um regime que normatiza sexualidades no Ocidente: heteronormatividade” (p. 50).

O conceito de heteronormatividade se refere à ideia de que humanidade e heterossexualidade se equivalem. “Ao normalizar a heterossexualidade como a sexualidade humana natural, desejável, e alçá-la ao ideal de moralidade da humanidade, o regime da heteronormatividade garante uma estrutura de privilégios e, conseqüentemente, de limitações e opressões àqueles que destoam da norma” (Silva, 2020, p.50).

Dessa forma, supõe-se que todas as pessoas são heterossexuais, até que se prove o contrário, ou seja, é dada à heterossexualidade o posto de neutralidade.

Naturalizada em diversos planos, a heterossexualidade não precisa ser nomeada, nem anunciada – assim como também a cisgeneridade e a

branquitude, por exemplo. A heterossexualidade é considerada condição inerente às experiências humanas. Em contrapartida, aquelas pessoas cujas sexualidades estão fora da norma passam pelo processo (marcado por interdições, culpas, limitações e proibições) de revelar-se (e esconder-se). (Silva, 2020, p. 51).

Nesse sentido, o sujeito homossexual tem a opção de se afirmar novamente ou não a cada nova pessoa que conhece, fazendo um constante gerenciamento sobre sua identidade sexual. A questão da saída do armário também é perpassada por noções de público e privado, uma vez que a sexualidade supostamente se trata de algo particular e íntimo de cada indivíduo, enquanto a adoção de uma identidade sexual se trata também de algo público.

Conforme Heilborn (1996) a identidade social pode ser compreendida como “um conjunto de marcas sociais que posicionam um sujeito em um determinado mundo social” (p. 1) e “constitui-se na atualização de princípios de classificação social ordenados por valores que fabricam e situam os sujeitos” (p. 2). Entretanto, é a partir da psiquiatrização da sexualidade, em meados do século XIX, e da criação das categorias “heterossexualidade” e “homossexualidade”, que a ela se deposita o lugar da verdade sobre um sujeito. Dessa forma, esses processos discursivos fizeram com que “a identidade sexual constituísse na cultura ocidental uma das dimensões centrais da identidade social das pessoas” (p. 2).

Na busca pela compreensão de como se constrói um lugar particular para a identidade sexual na constituição da identidade social dos sujeitos, Heilborn (1996) encontrou interlocutoras que se relacionavam com mulheres, mas que “não elegem o fato de preferencialmente manterem relações sexuais/amorosas com parceiras do mesmo sexo como um elemento definatório de suas identidades” (p. 4) e que sentem que uma identidade sexual não é suficiente para falar de suas vidas e, portanto, preferem não adotar nenhuma identidade sexual.

Ao mesmo tempo em que pessoas homossexuais são convocadas a sair do armário e “confessar” publicamente sua homossexualidade, através de insinuações e “piadas” a respeito de suposições sobre sua sexualidade, muitas vezes, quando o fazem, são empurradas novamente para o armário sob o argumento de que a sexualidade de alguém não é de interesse público, devendo ser mantida, portanto, no âmbito privado. Tal incoerência “codifica um torturante sistema de duplos vínculos, oprimindo sistematicamente as pessoas, identidades e atos gays ao solapar, por meio de limitações contraditórias ao discurso, as bases de sua própria existência.” (Sedgwick, 2007, p. 26).

A curiosidade alheia, ou seja, a vontade de saber sobre a sexualidade de um sujeito, induz a sua revelação. Entretanto, quando se assume, muitas vezes o sujeito passa a ser questionado sobre o que acabou de revelar.

“Como você sabe que é realmente gay? Por que a pressa de chegar a conclusões? Afinal, o que você diz se baseia apenas em poucos sentimentos e não em ações reais [ou, *alternativamente*, em algumas ações e não necessariamente em seus verdadeiros sentimentos]; que tal falar com um terapeuta e descobrir?” Tais respostas – e sua ocorrência nas pessoas que se assumiram pode parecer um eco retardado de sua ocorrência na pessoa que se assume – revelam quão problemático no presente é o conceito mesmo de identidade gay, e também quão intensa é a resistência a ela e o quanto a autoridade sobre sua definição se distanciou da própria pessoa gay – ele ou ela. (Sedgwick, 2007, p. 38).

A revelação espontânea da homossexualidade por vezes gera nas outras pessoas o desconforto de ter que lidar com tais questões e com o fato de elas estarem muito mais próximas de suas realidades do que poderiam imaginar. Dessa forma, querer que elas sejam deixadas no âmbito privado é uma forma de afastar as homossexualidades do espaço público, aprisionando-as ao espaço privado, como um assunto daquele sujeito específico e distante da sociedade de maneira geral. Nesse sentido, “ressignificar, desestabilizar, mostrar as contradições das identificações dos sujeitos em decorrência de sua orientação sexual possibilita de fato escancarar o caráter social, discursivo e político dessas classificações” (Oliveira, 2019, p. 114).

Assumir uma identidade lésbica não é a mesma coisa que assumir uma identidade gay, principalmente pelo fato de a lesbianidade conter sentidos que vão além da adoção de uma identidade homossexual, podendo também ser entendida como uma postura de resistência de mulheres à submissão patriarcal. “A não conformidade da vivência lésbica com os padrões andro-heterocêntricos levam-na a ser duplamente discriminada, por ser mulher e homossexual” (Pinafi, 2010, p. 900).

As lésbicas têm sido historicamente destituídas de sua existência política através de sua inclusão como versão feminina da homossexualidade masculina. Equacionar a existência lésbica com a homossexualidade masculina, por serem as duas estigmatizadas, é o mesmo que apagar a realidade feminina mais uma vez. (RICH, 2012, p. 36).

Dessa forma, os caminhos em direção ao orgulho e visibilidade lésbicos andam em ritmos e lógicas diferentes quando comparados ao orgulho e visibilidade gays. Falar sobre a própria sexualidade, independente da orientação assumida, já é algo que tem sido construído historicamente como mais complexo para as mulheres. Somado a isso, existem pressões, vigílias e normatividades dentro do próprio meio sáfico que buscam julgar, autorizar ou deslegitimar a forma como as mulheres se auto identificam.

Conforme a Lez e seu público foram se aproximando de discursos feministas e militantes LGBTs, foram também tomando consciência da existência da invisibilidade lésbica. Diante disso, a festa se propôs a trazer tais reflexões em seus releases, postagens e temáticas a cada edição. Conforme se foi marcando a importância da promoção da visibilidade lésbica, se foi explicitando que nem todas as frequentadoras da festa se identificavam dessa forma.

Na época em que houve um “boom” de debates feministas na mídia e nas redes sociais – por volta de 2015 – e que a Lez passou a ser frequentada também por mulheres feministas que estavam começando a questionar sua heterossexualidade, eram comuns alguns rumores a respeito de como alguém se identificava em termos de orientação sexual. A mistura entre quem já frequentava o meio lésbico há mais tempo e quem estava chegando pela primeira vez gerava um certo receio em uma parte das frequentadoras mais antigas de se envolver com alguém que não se identificasse como lésbica ou bissexual, e que, portanto, poderia estar apenas as usando como objeto de fetiche ou passatempo por estar revoltada, magoada ou entediada com os homens. Esse sentimento não era algo específico da festa, mas de alguns meios lésbicos daquela época. Dessa forma, ainda que não se falasse abertamente sobre isso, se buscava saber, através de amigas e amigas de amigas, se alguém era lésbica/bissexual ou “hétero-curiosa”. Como exemplo, retomo aqui novamente um trecho da fala de Day:

(...) as mulheres hétero dos movimentos [sociais] humm... viam um pouco a lesbianidade às vezes como uma saída, como uma solução pra, pros seus problemas em relação ao afeto e sexo né, tipo... “ah, talvez me relacionar com mulheres seja uma solução pra eu não ter que enfrentar violências num relacionamento com um homem” e aí eu acho isso extremamente problemático isso porque não... é tipo ser usada de novo de alguma forma né?

Tais posturas receosas com as recém chegadas podem ser vistas como formas de cuidado ou apontadas como bifóbicas, a depender de como se olha para essas situações e a partir de onde vem esse olhar. Zélia revela que, no momento em que passou a se entender como bissexual e a frequentar a festa – por volta de 2014 –, tinha a preocupação de deixar claro que estava em um relacionamento aberto com um homem, para evitar iludir outras mulheres:

(...) eu não quero ser a filha da puta que tá num relacionamento com um cara e deixando as gurias presas.. e tipo, eu sentia que rolava uma expectativa de que tipo ‘ah, agora ela.. é uma questão de tempo pra ela terminar com o cara e ficar comigo’ (...) eu não

quero ser a guria que sai pegando e iludindo as minas nem nada assim, tipo, sempre foi uma coisa de tentar.. não que se tenha muito controle sobre essas coisas né? Mas eu tentava ser o mais honesta possível.

Por outro lado, também havia aquelas que se sentiam atraídas pelas recém chegadas que nunca tinham ficado com mulheres até então. De qualquer forma, saber se uma mulher já havia ficado com outras anteriormente era algo relevante e considerado na hora do flerte, quando possível.

Alguns rumores e julgamentos também podiam surgir quando alguém que se dizia lésbica era vista ficando ou assumia um relacionamento com algum homem. Esse tipo de situação abalava certezas, denunciando o quanto a libido não se limita a classificações e o quanto a sexualidade pode mudar ao longo da vida.

A falta de compreensão sobre a fluidez da sexualidade gerava críticas de que a pessoa em questão nunca havia sido lésbica “de verdade”, como se estivesse traindo a lesbianidade e tivesse sido irresponsável em se assumir lésbica sem ter certeza. Esse tipo de situação era julgada por algumas lésbicas por supostamente endossar a crença da lesbianidade enquanto fase juvenil e atrapalhar a luta por visibilidade lésbica. Toda essa pressão dentro do próprio meio sáfico gerava ainda mais angústia na busca sobre como e quando se definir, uma vez que se tinha a ideia de que tal definição deveria ser definitiva, devendo durar ao longo de toda vida adulta.

Esses debates também eram muito pautados por buscas de representatividade. Quando alguma artista assumia um relacionamento com uma mulher ou quando algum filme/série, que trazia duas mulheres se relacionando, era lançado, havia a disputa, nas redes sociais, sobre se tratar de casos de lesbianidade ou bissexualidade, ambas identidades extremamente invisibilizadas e carentes por referências. Nesses casos, se a pessoa famosa em questão não deixa claro se se identifica com lésbica ou bissexual, o termo “sáfica” tem sido usado.

Segundo Silva (2020), algumas de suas interlocutoras se entenderam primeiro bissexuais para só depois se entenderem lésbicas, tanto por não conseguirem visualizar a lesbianidade como uma possibilidade real, devido à falta de referências, quanto por terem dificuldades na autoaceitação.

A saída do armário está inserida, necessariamente, em um processo de se entender como homossexual – dado que ser heterossexual é um pressuposto compartilhado socialmente. Nesse sentido, produzir essa identidade é um processo que se dá a partir da identificação e da noção de existência de outras mulheres cuja sexualidade é dissidente (Silva, 2020, p. 53).

Entre as minhas entrevistadas, também apareceram relatos envolvendo dúvidas e angústias em relação à adoção das identidades lésbica e bissexual. Além disso, uma das mulheres com quem conversei para que participasse da pesquisa relatou se sentir desconfortável com essa dúvida, preferindo não participar da pesquisa por esse motivo, como já mencionado no capítulo metodológico.

Ludmilla mencionou ter tido dificuldade em se aceitar como lésbica em um primeiro momento, tendo passado por sentimentos de vergonha e culpa, seguidos de tentativas de se relacionar com homens.

Tinha 17 anos quando eu fiquei com a primeira menina e eu não me aceitei. Eu demorei pra eu mesma me aceitar e fiquei escondendo isso de mim e daí depois que eu comecei a me aceitar eu neguei caixinhas pra não demonstrar isso pra sociedade, com medo também, porque não era tranquilo ser chamada de lésbica, justamente por isso, por não ser considerada mulher, por ser um pecado pra sociedade católica principalmente, então foi complicado assim (...) Tentei ficar com alguns meninos pra ver.. até me forçando assim, tipo, me sujeitando porque achava que era errado mesmo, então.. eu tentei e teve uma hora que eu falei: “tá, chega! É isso e tá tudo bem”.

O processo de entendimento da própria lesbianidade também levou alguns anos para Day, que desde muito nova percebeu que se interessava por mulheres, mas não entendia a possibilidade de não se relacionar com homens.

Pra mim nunca foi uma dúvida que eu gostava de meninas, eu sempre soube que eu gostava de meninas, mas eu entendia, quando eu era mais nova, que isso era uma coisa que.. não sei, um segredo que deveria ser guardado (risos) ou algo que nunca iria pra uma vida social assim, era algo, enfim, que eu deveria ficar quietinha sobre.. Aí com 13 anos eu tive uma namoradinha assim de internet. Ela morava em outra cidade, mas nós chegamos a nos ver pessoalmente algumas vezes (...) e eu entendi que bom, realmente eu gosto de meninas. Mas no meu entendimento também era como se não fosse uma escolha. Não podia escolher não gostar de homens, então.. era como se isso tipo fosse uma vida a parte e o normal era gostar de meninos e... e eu não, tipo, eu não conseguia questionar muito bem a minha relação com homens assim, tipo, eu achava que eu iria ter um namorado e esse meu gosto por meninas era algo particular assim. Eu cheguei a ter um namorado dos meus 15 aos meus 18 anos (...) mas eu não conseguia deixar de gostar de meninas, eu me apaixonava por várias meninas no colégio, amigas.. basicamente várias meninas que se aproximavam tinha essa relação assim de me apaixonar e.. fiquei com meninas também nesse período e aí foi assim durante esse namoro que foi esse

processo de eu ir entendendo que na verdade eu gostava dele como um amigo, que era uma pessoa que era tipo meu companheiro como mais uma amizade do que.. nunca tive desejo assim.. E aí foi um ponto assim lá pelos 18 que eu “bom, não, realmente não gosto”, aí terminei o relacionamento e me assumi assim. (Day)

Por outro lado, Letícia e Juliana referem não ter sentido essa ansiedade na busca por definições, apesar de ambas também referirem que não tiveram grandes dificuldades em entender que gostavam de mulheres. Afirmam terem ficado com uma primeira mulher, depois com uma segunda e assim por diante, de modo bastante fluido e natural, sem terem refletido muito sobre o que isso significava em termos de identidade: apenas faziam o que sentiam vontade. Entretanto, Letícia relata que enquanto entre seus amigos isso nunca foi uma questão, era algo que a angustiava em relação à família, pois sentia muito medo de fazer os pais sofrerem e de ser uma decepção para eles. Relata que, por muitos anos, apresentava as namoradas como amigas e sentia um “*medo paralisante*” quando cogitava contar a verdade aos pais.

Entretanto, quando perguntei a Letícia como ela se identificava, ela prontamente respondeu “*lésbica*”, mas depois refletiu sobre a possibilidade da bissexualidade, uma vez que teve um namorado, há muitos anos, por quem não tinha “*aversão*”:

Hoje quando me perguntam eu digo que me identifico como lésbica, porque é como eu me identifico.. Mas eu já namorei homens, namorei um homem na verdade, durante cinco anos e meio.. Foi o início da minha vida amorosa, sexual assim, e.. Eu não sentia nenhum tipo de aversão, sabe? Então... Não sei, talvez... Me identifico como lésbica, mas ao mesmo tempo não ter sentido nunca aversão ao namoro... Porque, geralmente quando eu conheço lésbicas que tipo “ai, eu namorei cara, mas tipo, era estranho, sabe? Ai eu não gostava de transar, não gostava”, tipo, comigo não, não teve nada disso. Então não sei, talvez bissexual? Não sei, na verdade é uma coisa que eu não... Não me afeta muito assim de ficar tipo pensando se “será que? (...) Então eu digo lésbica mesmo, sapatão (risos). (Letícia).

A ideia de que para ser lésbica é preciso sentir aversão à homens e/ou nunca ter tido relacionamentos com eles muitas vezes dificulta o entendimento da própria lesbianidade, principalmente em mulheres que se entendem lésbicas ao longo da vida adulta e não na adolescência ou início da juventude. Na fala de Letícia também é possível

perceber que a adoção de uma orientação sexual vem muito mais no sentido de ter que responder algo aos outros do que uma necessidade dela própria.

Juliana relata que ficava com homens na adolescência porque achava que era isso que tinha que fazer, uma vez que todas as amigas faziam. Quando ficou com as primeiras mulheres não pensou que deveria adotar algum tipo de identidade por conta disso. “*Não foi uma coisa que eu fiquei me pressionando assim, tipo ‘ah, é pra sempre ou não é?’*. Eu acho que a identidade lésbica veio mais com o passar dos anos né, que tu vai se entendendo daí como mulher, como lésbica”. E continua sua reflexão, referindo não sentir pressão por definições naquela época, percebendo essa como uma questão mais recente:

Há 10, 12 anos atrás eu acho que não tinha muito isso desse entendimento assim de “sou lésbica, sou bi” né? A gente acha mais que é a pessoa. Tipo, “ah, gostei da pessoa e é uma mulher e por mim tá ok, né?”. Não era uma coisa assim muito decidida, era mais uma coisa que acontecia, que eu tava descobrindo e não tinha um nome assim pra dar no momento. (...) Eu acho que as necessidades que a gente encontra, as adversidades durante o percurso de se descobrir lésbica fazem tu ter que pontuar mais, né? Tipo, pela autoafirmação e, enfim, essa coisa de “é uma fase, não é”, né? Eu acho que fazem a gente ter que se botar mais numa caixinha, assim, “sou isso, sou aquilo”.

Bia refere que por volta dos 15 anos viu meninas se beijando no clipe da dupla t.A.T.u⁶² e na série Skins⁶³ e foi aí que descobriu que essa era uma possibilidade. Desde então, se entendeu bissexual. Entretanto, relata que muitas vezes ficava em dúvida e voltava a se questionar quanto a isso.

(...) como qualquer bissexual, a gente fica naquela, tipo “será que eu sou lésbica, mas eu tô vivendo uma mentira?” ou “será que eu sou hétero e estou vivendo uma mentira?”, mas eu sou bissexual, ultimamente aí nos últimos anos tenho compreendido, tenho assumido essa identidade mais.. humm.. convictamente.

Bia também menciona já ter se questionado se sua bissexualidade era fruto de “heterossexualidade compulsória”. Afirma que nunca teve dúvidas de que gostava de mulheres e que suas dúvidas eram se realmente gostava de homens, mas “*infelizmente sim*”. Ela explica que às vezes gostaria de não gostar deles porque se sente mais compreendida em relações com mulheres.

⁶² Dupla russa de cantoras pop que alegavam ser um casal e fizeram muito sucesso nos anos 2000.

⁶³ Série de televisão britânica, que ganhou uma versão estadunidense, e acompanhava a vida de um grupo de adolescentes, no final dos anos 2000.

Por não ter essa mesma facilidade de entrega com homens eu achava que eu não gostava de homens de fato, mas.. com o tempo fui me relacionando com mais homens e compreendendo que.. enfim, eu tenho realmente uma questão com relacionamentos com homens e.. fui me relacionando inclusive com homens trans, então também me fez mudar um pouco a minha visão sobre a masculinidade como construímos e aí as coisas foram se encaixando melhor na minha cabeça.

O conceito de heterossexualidade compulsória (Rich, 2012), mencionado por Bia, versa sobre a ideia de que a heterossexualidade existe enquanto uma instituição política normativa. Para mulheres lésbicas e bissexuais, resulta na dificuldade em identificar a possibilidade de não se relacionarem com homens. Como pode ser visto nos relatos das entrevistadas, o fato de perceber que se sentiam atraídas por mulheres não fez com que se entendessem lésbicas em um primeiro momento, havendo muitas dúvidas sobre sentirem ou não atração por homens e, por vezes, até se forçarem a ficar com eles. Conforme Rich (2012), um dos mecanismos da heterossexualidade compulsória é justamente invisibilizar a possibilidade de que mulheres pensem suas vidas sem a união com um homem.

As vivências eróticas entre mulheres no meio das “minas do rock”, analisado por Facchini (2008), mencionadas no capítulo 2, eram vistas como uma possibilidade de experimentação para grupos modernos, em alguns momentos. De forma similar, as interlocutoras de Silva (2020) também referem a existência da visão de uma espécie de modismo em torno destas vivências, principalmente no início dos anos 2000.

Aparições de casais ou expressões de sexualidade lésbica na cultura pop e na mídia – como o casal Clara e Rafaela, da novela global Mulheres Apaixonadas (2003); o sucesso da dupla pop *t. A. T. u.*, que lançou o clipe da música “All the Things She Said”, em 2003, com a história de um romance lésbico; os beijos de Christina Aguilera e Britney Spears em Madonna, na entrega do prêmio MTV VMA⁶⁴ 2003 – fomentaram “a percepção social de que as experiências sexuais dissidentes vividas por mulheres são transitórias” (SILVA, 2020, p. 72), e teriam o intuito de seguir um comportamento da moda ou de chamar a atenção. A propagação desse discurso pode ser vista como uma tentativa de deslegitimar essas relações, que seriam apenas uma fase de rebeldia juvenil.

Nesse sentido, existem tensões entre lésbicas e mulheres bissexuais, envolvendo tentativas de definir, diferenciar e buscar legitimidade e visibilidade para

⁶⁴ MTV Video Music Awards - premiação de clipes musicais apresentada pela emissora MTV.

cada uma dessas identidades. Esses embates, muitas vezes acabam caindo na lógica de estabelecer regras normativas fixas, que classificam sujeitos a partir de suas práticas sexuais e produzem lógicas de vigilância a respeito de quem se relaciona e quem não se relaciona com homens.

A busca por legitimidade das lesbianidades enquanto uma sexualidade adulta, madura e completa, muitas vezes resulta na necessidade de afirmá-la como algo que não se trata de uma fase, de uma confusão ou de uma brincadeira. Com isso, muitas vezes se esbarra em um enrijecimento marcado por imposições e proibições, que podem soar exageradas e opressivas, e que limitam a fluidez dos desejos. Pereira, Gaudenzi e Bonan (2021) referem que existe dentro da categoria lésbica “tantas normatizações quanto nas categorias heterossexuais, o que Halberstam (2012) nomeia ‘homonormatividade’” (p.7).

Esses debates, apesar de não aparecem diretamente nas redes sociais da festa Lez Girls, eram comuns em outras redes sociais, como, por exemplo, Twitter e Instagram, na época em que a festa existia. Foi uma época em que começaram a surgir influencers que falavam sobre lesbianidades e bissexualidades e levantavam polêmicas em relação a estas orientações sexuais em tentativas de falar sobre invisibilidade e falta de representatividade que, algumas vezes, acabavam esbarrando em discursos identitários sobre quem poderia se identificar de tais formas.

Toledo e Teixeira Filho (2010) afirmam que orientação sexual corresponde ao desejo/atração sexual e que a adoção de uma identidade sexual estaria para além disso, incluindo questões mais subjetivas.

Deste modo, uma pessoa de orientação sexual bissexual, por exemplo, mesmo desejando homens e mulheres afetiva e sexualmente, pode assumir uma identidade tanto na lesbianidade (sentir-se lésbica) quanto na bissexualidade (sentir-se bissexual) ou heterossexualidade (sentir-se heterossexual). Apenas sentir atração/desejo pelo mesmo sexo ou ter relações/práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo não define a subjetividade. É necessário sentir-se subjetivamente nesse ‘lugar’. (p. 740)

Bia refere lembrar de uma época, há alguns anos atrás, em que andava com muitas amigas lésbicas que a faziam se sentir constrangida por gostar de homens, como se isso fosse algo errado. Entretanto, não recordou de nenhuma situação ou fala específica que tenha acontecido, relatando se tratar de algo sutil, sentido por ela.

Josyara relata que, depois de ter tido algumas namoradas e de um longo processo para conseguir se entender e se afirmar lésbica para si mesma e para a família, em 2020, se viu apaixonada por um homem cis, com quem namora atualmente. Ela sente

que passou por um novo processo conflituoso para se entender bissexual, em que teve que, mais uma vez, sair do armário.

(...) quando tu te relaciona com um cara é como se tu tivesse deixado o universo LGBT pra trás assim e agora tu te enquadrou, sabe? Agora tu voltou a ser hétero... é uma coisa meio (risos)... hum... E isso é muito no campo do sentir, né? É difícil a gente explicar assim, colocar em palavras porque é muito subjetivo assim. (...) o lugar da bissexualidade, de lembrar-se bissexual, mesmo estando em um relacionamento hétero e quando tu lembra isso parece que tu tá militando. Eu já ouvi esse comentário “ah, toda militante falando que é bissexual”. É um pouco cansativo isso, mas a militância de um modo geral é cansativa né? (...) Eu nunca havia estado em um relacionamento com um cara, chamando de namoro e... convivendo também né tão intensamente. Então eu, eu não.. Não conseguia me enxergar nesse lugar da bissexualidade assim, era... me enxergava como lésbica. Com alguns momentos assim que tinha me interessado por homens né...mas... mas é... por isso que eu digo que é um processo assim intensivo nesse período... é um processo de olhar pra dentro de mim né e me reconstruir assim, reformular essa identidade.. e, tanto que é isso, minha bandeira LGBT tá aqui na porta e eu não... e mesmo que.. que eu pense assim “estou num relacionamento estável com um cara, e... quero continuar estando”, mas eu não quero arredar o pé do lugar que eu já construí socialmente, politicamente, sabe? Eu quero ser vista tanto por ele quanto pelas outras pessoas como uma pessoa bissexual, porque esse relacionamento pode durar mais 10 anos ou também pode durar mais 10 dias, então eu vou continuar sendo uma pessoa bissexual né.. independente da pessoa com quem eu me relacione. (Josyara)

Já para Zélia, que também é bissexual e está em um relacionamento com um homem, afirmar e fazer visível sua bissexualidade não é tão importante como para Josyara, uma vez que enxerga uma linha tênue entre a invisibilidade e o privilégio da passabilidade heterossexual ao se relacionar com homens.

“(...) no meu trabalho, tipo, eu normalmente não me posiciono como bissexual, apesar de né, tipo, não faço alardes quanto a isso, porque é isso, eu sou bissexual, mas... eu tô dividindo a casa com um homem (...)”

“(...) existe um limbo né, de invisibilidade de certa forma, porque eu acho que as vezes pode ser muito confortável ser bissexual, ainda mais, tipo, bissexuais como eu, que acabaram entrando e saindo de relacionamentos com homens, então a sociedade não me vê como bissexual, a sociedade me lê como uma mulher hétero e então eu tô num lugar confortável socialmente, porque eu não sou vista e apontada na rua como bissexual (...).”

Os relatos de Josyara e de Zélia permitem observar que situações semelhantes (ser bissexual e estar em um relacionamento com um homem) podem ser sentidas e vivenciadas de maneiras diferentes.

Zélia, que inicialmente se incomodava com a presença de homens na Lez Girls por entender que eles estavam invadindo um espaço de mulheres, refere que entre suas amigas que frequentavam a festa e que, assim como ela, também não eram lésbicas, algumas vezes surgiram conversas sobre o lugar que elas deveriam ocupar na festa.

eu até lembro que rolou uma discussão e questionamentos tipo “ah, será que a gente deveria estar indo para esses espaços?” tipo, porque é isso, a maioria do nosso grupo eram mulheres que estavam pelo menos se entendendo como bissexuais, algumas como hétero, algumas lésbicas, mas inicialmente o primeiro grupo que começou a ir era majoritariamente de mulheres bissexuais e aí eu até tive aquilo “ai, será que a gente tá tipo invadindo o espaço?” Porque eu acho que também é um problema isso né.. Invadir um espaço, tipo, tavam construindo um espaço de resistência lésbica e aí dali a pouco o espaço ser invadido por um monte de mina hétero, que daqui a pouco muitas devem tá naquela coisa de “ah, eu vim aqui pra beijar mulher” e não é pra ser isso né? Então rolou também, em algum momento, essa preocupação e esse questionamento e essa discussão.. e eu lembro que eu conversei com algumas pessoas, não lembro com quem, mas tipo.. conversei tipo “vocês acham de boas a gente tá aqui e tal?” e aí as pessoas “não, só cola junto, tá tudo bem.. né, é pra ser um espaço seguro pra mulheres mesmo, então tá tudo certo” e aí a gente “tá, beleza, então.. vamos e vamos seguir”.

Outra forma de pensar as relações entre bissexualidades femininas e lesbianidades destaca que tanto lésbicas quanto mulheres bissexuais possuem em comum o fato de que se relacionam amorosa e sexualmente com mulheres, o que as colocam muitas vezes diante de violências, vivências, afetos e desejos semelhantes. Especificar se uma sujeita é lésbica ou bissexual, se se relaciona ou não com homens, deixa de ser tão relevante se as fronteiras entre o que é ser homem e o que é ser mulher deixam de ser tão rígidas e ambas identidades forem tomadas como fazendo parte de grupos que divergem da norma heterossexual e, dessa forma, compõe uma diversidade heterogênea.

Dessa forma, o clima de vigilância das sexualidades femininas existente no próprio meio sáfico foi abalado no momento em que a cisnormatividade aí operando passa a ser apontada. O crescimento da presença de pessoas transmasculinas, sapatões não-binárias, homens trans, entre outras identidades no contexto das festas, trouxeram à tona a artificialidade binária e cisnormativa de tentar definir identidades a partir do momento

em que quebram a rigidez dos conceitos “homem” e “mulher”. Esse foi um período em que frequentadoras e produtoras da festa foram convocadas a ampliar o pensamento e a refletir sobre outras perspectivas, que até então não estavam em questão nos meios em que circulavam.

4.1.1 Complexificando as tensões

Até então, nesse trabalho, na grande maioria das vezes que me referi a mulheres e homens cisgêneros escrevi apenas “mulheres” e “homens”, sem a adjetivação “cis”, pois, até certa época da festa, a cisgeneridade não era questionada por aquele público, sendo tomada como neutra. Isso não significa dizer que pessoas trans e não binárias já não existissem, mas sim que não eram percebidas naquele meio, que, apesar de ser composto por pessoas com performances de gênero alternativas em relação ao padrão cisgênero, ainda não estavam familiarizadas com a possibilidade de transicionar, tanto pela falta de convívio com pessoas trans quanto, principalmente, pela falta de referências transmasculinas.

É interessante lembrar e atentar para o fato de que, até alguns anos atrás, quando se falava sobre meio, gueto ou comunidade homossexual/LGBT, se remetia principalmente a homens gays. Até mesmo as travestis eram referidas pelo pronome masculino. Tal fato pode ser verificado na nota à quarta edição do livro *Devassos no Paraíso*, onde o autor João Silvério Trevisan explica a preferência por não alterar o pronome das travestis para o feminino quando se remete a períodos históricos mais antigos.

Pareceu-me importante que as gerações LGBT posteriores possam aferir como as gerações anteriores se expressavam, de acordo com as especificidades do seu tempo. Essa imprecisão conceitual faz parte da história das sexualidades não heteronormativas no Brasil (Trevisan, 2018, nota à quarta edição).

Com a passagem do tempo, as formas como se fala sobre gênero e sexualidade, assim como as formas de se identificar, mudam. Novos conceitos emergem e alguns passam a significar outras coisas. “As fronteiras ficcionais, criadas social, política e culturalmente, que marcam a diferença entre as diversas identificações de gênero possíveis, são constantemente desafiadas, apresentando rearranjos e até mesmo borramentos de seus limites” (Repolês, 2017, p. 71).

Na época em que a *Lez* se tornou exclusiva para mulheres, e talvez também pela forma como isso aconteceu – através de um desentendimento com homens gays, que

explanaram a situação para fora do meio sáfico –, também começaram a surgir questionamentos a respeito da presença de pessoas trans na festa. Durante esta pesquisa, não foram encontradas as publicações originais no Facebook da festa em que alguns comentários transfóbicos apareciam. É possível que as próprias donas das postagens as tenham apagado depois de um tempo. Com isso, também não foi possível localizar os comentários feitos nas mesmas, uma vez que, ao apagar a postagem, somem também seus comentários. Porém, foram encontradas postagens feitas pela produção da festa mencionando os debates, como pode ser visto nos prints que serão analisados nas próximas páginas.

Dessa forma, foi possível refletir sobre a existência de debates sobre transexualidades na festa a partir da memória das entrevistadas em relação a eles. Quando relembrou sobre o episódio do banheiro, que levou à discussão sobre a proibição da entrada de homens na festa, Produtora relatou que foi um período muito difícil para ela, pois conhecia e era amiga do homem gay que havia entrado no banheiro e a amizade dos dois foi abalada pelo referido episódio. Ele era uma pessoa bastante conhecida na noite LGBT porto alegre, pois era DJ, cantor e realizava performances como drag queen.

De acordo com Produtora:

eu senti muito essa perda porque eu gostava muito dele, mas eu falei pra ele quando rolou, tipo, toda a coisa, que ele ficou muito de cara, porque eu falei que não entrariam mais homens na festa e ele disse tipo “tu não tá acreditando em mim” e eu falei “não, não é essa questão, a questão é: eu tenho um público e essa festa existe por causa de um público e o meu único papel nesse momento é seguir a vontade desse público.

Ela também recorda ter ficado muito confusa sobre o que fazer, porque de um lado havia a pressão do público da festa, com a cobrança sobre a proibição da entrada masculina, que vinha através de postagens em grupos feministas. De outro lado, havia a pressão desse homem, que era seu amigo, e de outros amigos e amigas que discordavam da ideia de proibir a entrada de homens.

eu lembro de pedir opiniões assim de pessoas que tipo eu confiava (...) eu lembro muito assim de mandar um áudio pra X (amiga lésbica que tem bastante conhecimento sobre gênero e sexualidade) explicando toda a situação e ela já sabia porque ele é muito amigo dela e ele tinha contado e ela me mandou um áudio gigantesco assim tipo dizendo que não, que isso tava errado, que eu não podia.. que isso era hum.. esqueci a palavra, mas que era tipo dar continuidade ao preconceito e a divisão de lutas sabe?

Sendo que na verdade deveria estar todo mundo junto. E eu resolvi que não, tipo, tudo bem, eu entendo que exista a necessidade da união LGBT, mas ao mesmo tempo a Lez é o espaço das lésbicas, então.. Eu ia optar por manter esse espaço fechado pra elas. E rolou a ruptura com ele, a X eu acho que também deu uma.. em relação a isso tipo ela ficou meio de cara, mas foi.. Eu não me arrependo de ter tomado a decisão.

Produtora relata que, antes do ocorrido, não via a necessidade de proibir completamente a entrada de homens, principalmente gays, e que foi uma surpresa para ela a grande quantidade de mulheres que gostaria que isso acontecesse. Até então, ela também não havia refletido sobre as pessoas trans no contexto da festa. Entretanto, assim como a mulher envolvida na treta do banheiro publicou a sua versão em grupos feministas da cidade e foi acolhida por muitas mulheres, o homem envolvido publicou sua versão de modo público em suas redes sociais e foi acolhido por muitas pessoas, fato que acabou fazendo com que a festa se tornasse conhecida por pessoas da comunidade LGBT que não sabiam de sua existência até então. “(...) o cara tipo expôs isso em redes sociais, então, muito homem gay e muita gente da cena queer de Porto Alegre tomou consciência da existência da Lez, porque essas pessoas talvez nem soubessem direito antes, sabe? E aí começou a vir mais a questão trans.”.

Minhas entrevistadas também afirmaram que foi através dos debates que foram surgindo nas redes sociais da festa que, pela primeira vez, puderam refletir sobre questões envolvendo as transexualidades e questionar a própria cisgeneridade. De acordo com Josyara:

(...) ali estava toda uma problemática de gênero, né? Que eu realmente não estava me deparando assim, acho que como as próprias organizadoras da festa também não estavam, né, se deparando com essas questões que foram muito suscitadas assim e rolou um sacode, né? “Oi, vocês não estão refletindo o suficiente sobre isso aqui, vamos refletir”. E... foram vários comentários, foi um super debate assim, e eu lembro de ficar acompanhando e refletindo muito assim... Acho que depois, muito das leituras que eu fiz né, na faculdade em relação a gênero, foram também um pouco balizadas por aquele debate.. não aquele específico, mas por esses debates que eu vinha acompanhando nas redes e que a Lez teve uma parte importante também, né?

Josyara também menciona que, para além da reflexão individual, os debates ocorridos nas redes sociais da Lez viravam assunto entre grupos de amigas.

A gente conversava sobre esses debates, num primeiro momento meio chocadas, tipo “ohh, tu viu o que aconteceu?” (risos)... depois acho que num nível de profundidade de compreensão assim, né, do que era aquele debate, do que que estava sendo dito, o que estava sendo trazido e da importância realmente da gente ter essa reflexão coletivamente enquanto grupo de mulheres e justamente não apenas mulheres cis, trans, caras trans, pessoas não-binárias que estavam participando desse espaço e... enfim, o que que é essa classificação, né... tu está, não é mais então uma festa pra mulheres... exclusivamente de mulheres né? Como que a gente define então? E bah, quem está estudando comunicação, como eu estava naquele momento, foi super reflexivo assim também... de “tá, mas então como é que a gente chama?”. Acho que foi um pouco também do processo que as organizadoras tiveram, né?

Para Day, o debate mais marcante foi sobre a proibição da entrada dos homens trans. De acordo com ela, essa treta foi “épica”.

(...) foi uma confusão assim e aí um monte de gente dando opinião e aí eu também fiquei muito em dúvida do que talvez deveria ser feito e eu lembro que foi decidido que homens trans não entrariam.. e aí.. eu entendia por um lado, mas por outro também não entendia assim, tipo não.. era uma questão bem delicada, porque se fechou pra entrada de homens bem numa época que estava uma discussão sobre gênero bem.. assim no seu ápice assim da.. que abriu assim, então.. teve um.. lembro que foi complicado assim pra decidirem o que iria ser feito.

Ainda de acordo com a memória de Day, a entrada das mulheres trans não chegou a ser tão polêmica quanto a dos homens, pois estas foram facilmente entendidas como mulheres e, portanto, participantes da festa.

(...) acho que as mulheres trans, enfim, são mulheres né, então acho que não era muito a questão pra mim, eu sei que, claro, teve pessoas que não queriam que entrassem mulheres trans e queriam que entrassem os homens trans, daí eu.. estava complicado (risos). Mas pra mim não era, pra mim eu acho que.. entrariam as mulheres trans e acho que a questão dos homens trans deveria ser vista, não sei.. de uma forma que.. menos tão radical assim, tipo de “ai, está fechado completo”, devia ser em cada caso ser conversado assim..

As travestis foram as primeiras a reivindicarem o direito às modificações corporais e à visibilidade trans no Brasil, ainda na década de 90. Também nessa década, fundaram as primeiras organizações não governamentais “que tinham como missão a afirmação da importância da garantia de seu direito à vida, com foco no combate à violência policial praticada em locais de prostituição e garantia do tratamento adequado

para o HIV/aids” (Pereira, Gaudenzi e Bonan, 2021, p. 8). Dessa forma, travestis e mulheres trans eram mais visíveis do que homens trans e pessoas transmasculinas, quadro que tem se modificado ao longo dos anos.

De acordo com Ávila (2014), antes de 2010, os movimentos sociais de ativismo de travestis e transexuais no Brasil eram marcadamente femininos, embora já houvesse nos movimentos sociais a presença de homens trans que lutavam pelo direito aos seus corpos masculinos desde a década de 1970, como João Nery e Raicarlos Coelho. (p. 8)

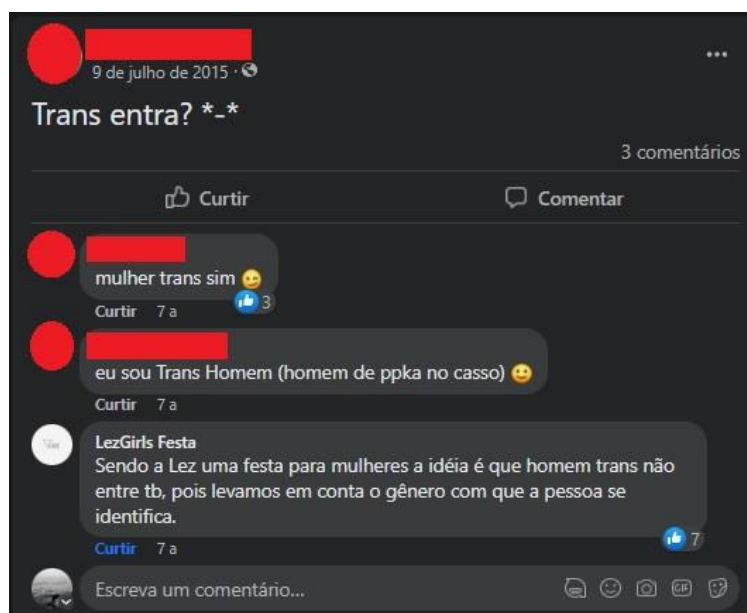
Conforme Cardoso (2022), por mais que os estudos das masculinidades tenham ganhado força nos anos 70, somente nas últimas décadas as transmasculinidades foram incluídas nesses estudos, sendo, portanto, recentes. Pereira, Gaudenzi e Bonan (2021) referem que a publicação mais antiga que encontraram em sua pesquisa sobre publicações acerca das transmasculinidades é um artigo de Guilherme Almeida, de 2012. Cardoso (2022) conceitua transmasculinidades como “um espectro que engloba múltiplas identidades, como homens trans, transmasculines, boycetas, transhomens” (p. 12).

Conforme Lauretis (2019, p. 398), “os estudos de gênero se desenvolveram mais tarde, em parte como crítica ao feminismo e à ênfase separatista nos estudos de mulheres”. A autora afirma ter inventado a expressão “teoria queer” em 1990, com a intenção de ser um projeto crítico que objetivava “resistir à homogeneização cultural dos ‘estudos de gays e lésbicas’ que estavam pela academia, tomados como um campo de estudo singular e unificado” (p. 398). Ela entendia que gays e lésbicas tinham histórias, maneiras de se relacionar e práticas sexuais diferentes, mas pretendia começar um diálogo crítico com gays e lésbicas, para que, juntos, quebrassem os silêncios sobre questões da sexualidade e suas relações com gênero e raça. Entretanto, “olhando para os caminhos atuais da teoria queer, eu já não estou mais tão certa dessa compatibilidade” (p. 399).

Também em 1990, Judith Butler lançou o livro “Problemas de Gênero”, uma das principais obras da teoria queer, onde critica a ordem compulsória entre sexo, gênero e desejo, apontando essas três categorias como constitutivas da matriz heterossexual, em que uma heterossexualidade cisgênera compulsória é apresentada como um ideal regulatório. Afirma que gênero não tem essência, pois se trata de uma performance que traz consigo a fluidez que vai além das normatizações da sociedade.

Ainda que inicialmente foram as questões sobre as mulheres trans que causaram repercussão nas redes sociais, já existiam alguns comentários mais isolados perguntando se homens trans poderiam participar da festa. Enquanto os questionamentos sobre as mulheres trans eram feitos por mulheres cis, os sobre os homens trans eram feitos por eles

mesmos e eram respondidos às vezes pelo perfil oficial da festa, às vezes por frequentadoras da festa, que já estavam por dentro da posição da produção.



A posição da produção seguia uma linha de pensamento de que, assim como mulheres trans eram mulheres, homens trans eram homens. Dessa forma, fazia sentido que, em uma festa exclusiva para mulheres, mulheres trans poderiam entrar, mas homens trans não. Ainda que se estivesse falando sobre pessoas trans, era um entendimento bastante cisnormativo e binário de gênero que predominava e ainda não se falava em não-binariedades no contexto da festa.

Somente em 2016 esse posicionamento gerou mais discussões nas redes sociais. Dessa vez, algumas mulheres sabidamente alinhadas com o feminismo radical alegavam que os homens trans deveriam poder entrar na festa, uma vez que teriam tido uma socialização feminina e, por isso, não representavam perigo. As falas dessas mulheres indicavam que elas não reconheciam homens trans enquanto homens e, por isso, para elas, eles poderiam entrar na festa. Nesse sentido, o posicionamento da festa tinha também a intenção de, ao vetar a entrada de homens trans, reconhecer que eles eram homens e ir contra o posicionamento dessas mulheres. Conforme Produtora:

Eu lembro que a questão da entrada da mulher trans na Lez não chegou a ser um problema, assim em Porto Alegre, pelo menos nunca foi nada tipo muito problemático, porque pra nós foi tipo beleza, é mulher, sabe, tipo... O que mais pesou foi tipo a questão do homem trans.. Porque daí a gente ficava naquela: não, mas se é homem... tipo, e também porque essa questão veio de uma forma

meio agressiva assim sabe, do tipo, não, mas para aí.. “eu sou homem trans, eu quero entrar”. E muita mina hum.. cis.. falando sobre a questão de porque homem trans não podia e porque mina trans podia.. E aí eu cheguei a levar essa discussão pro X (homem trans) e ele fez aquela carta, enfim.. E ele fez uma carta né, toda tipo, assim, pomposa, formal, que era uma carta do Instituto de Transmasculinidades, Transbrasilidades, hum... Mas pra mim ele basicamente falou sabe “ah, tipo essas minas que tão aí.. aloprando e dizendo que tipo homem trans tem que entrar, infelizmente essas minas elas só tão falando isso porque na real elas não acreditam no homem trans, elas só querem que a amiga delas continue indo na festa (...) E daí tipo, eu me apeguei muito ao que ele falou, muito do tipo, que ele dizia “eu não vejo motivo pra um homem trans querer ir numa festa só pra mulher”. Me apeguei muito a isso assim, ficou muito tempo batendo tipo, hum, essa tecla assim tipo, não, é pra mulheres.

No ano seguinte ocorreu um aumento da visibilidade das transmasculinidades na internet, no meio LGBT e na sociedade de forma geral, o que fez com que muitas pessoas que frequentavam a festa, que até então se identificavam como mulheres lésbicas ou bissexuais, passassem a questionar também seu gênero. O personagem trans Ivan (interpretado por Carol Duarte), da novela A Força do Querer, que foi ao ar pela Rede Globo, em 2017, foi muito importante para a ampliação desse debate, sendo uma das primeiras referências nacionais de transmasculinidade a aparecer na grande mídia.



LezGirls Festa

4 de agosto de 2016 · 🌐



NOTA DE ESCLARECIMENTO E REPÚDIO A TRANSFOBIA

Após discussão no evento da [Lez Girls Party - Lesbian Things](#) ▼    
vimos prestar esclarecimentos:

1 - SOBRE HOMEM CIS NA LEZ GIRLS:

Iniciamos por esse tópico por saber ser a discussão mais antiga. Inicialmente (lá em 2010, quando a festa surgiu e até alguns anos depois) homens cis entravam. Tentamos de todas as formas fazer uma festa segura pras minas sem excluir ninguém. Passamos por door selection (quando uma mina na porta "escolhia" qual cara entrar baseada na intenção demonstrada por ele), valores um pouco, medianamente e bem mais altos para eles, homens convidados e, por fim, barramos total a entrada de qualquer homem cis. Fizemos isso após situações em que mulheres se sentiram oprimidas e algumas conversas com algumas de vocês. Ainda hoje sofremos retaliações por isso, de caras cis que querem ir ou de meninas que querem levar amigos ou namorados cis. Não mudamos e não mudaremos essa postura enquanto entendermos que fazemos a festa para um público (mulheres) e a maioria desse público prefere assim (pelo menos nessa cidade, já que faremos a Lez também fora de Porto Alegre e analisaremos cada edição conforme o público local). Houve sim várias edições em que homens cis trabalharam no staff e isso só aconteceu/acontece pq não temos condições de alugar um espaço inteiro (sem a equipe da casa) e nunca conseguimos alugar o espaço de uma mulher (a maioria das casas noturnas e espaços para festa na cidade são de homens ;/). Na última edição ainda rolou o tecnico de som que ficou circulando, quando a combinação era que ficasse no fundo do bar quietinho, e infelizmente estávamos na porta recebendo vocês e vocês só nos falaram isso no dia seguinte, quando não podíamos fazer nada a respeito além de reclamar com os donos da casa. Na edição que se aproxima conseguimos que somente o dono da casa esteja presente e ele nos prometeu que ficará no fundo do bar. Pedimos ajuda de vocês em relação a isso, se ele circular ou olhar demais e vocês se sentirem desconfortáveis no procurem na hora. Também combinamos que haverá uma segurança mulher na porta, coisa que tentamos conseguir há bastante tempo.

2 - SOBRE HOMENS TRANS NA LEZ GIRLS:

NUNCA falamos (e nem achamos) que homens trans são opressores. Entendemos que os homens trans são um grupo que também sofre com opressões relacionadas a gênero, assim como entendemos o posicionamento daquelas que questionam sua não entrada. A decisão de não abrangê-los no público da festa se deu após conversas com homens trans que entendem que, sendo homens, não estariam mais inclusos no público feminino. Sabemos a gravidade dos abusos e do preconceito presente nas demais festas, portanto compreendemos o desejo de que todos participem de uma festa como a Lez. Porém, sendo desde sua formação uma festa pensada e articulada para mulheres, não temos a ideia de englobar homens (cis ou trans). Aqueles que na entrada mostram seu documento feminino, ou mostraram, de forma alguma serão barrados pela produção, visto que a aparência não é levada em consideração para a entrada, e sim a identidade de gênero.

Se algum homem trans entrou na festa nós não sabemos, isso é possível se ele entrou com RG feminino. Assim como sempre será possível se o RG com gênero feminino for usado, coisa que imaginávamos não acontecer, já que eles se identificam como gênero masculino. Esclarecendo dessa forma que se eles forem usando o RG feminino entrarão normalmente e de modo algum serão tratados de forma preconceituosa pela produção.

Dito isso salientamos que somos mulheres cis (bem como grande parte das meninas que participaram da discussão no evento) e não nos cabe falar pelos homens trans e por isso publicaremos mais além um posicionamento do movimento social dos homens trans.

3 - SOBRE A FESTA SER SOMENTE PARA MULHERES (LÉSBICA OU NÃO):

Inicialmente surgiu como festa lésbica. Após ouvirmos de várias mulheres bis e heteros que elas adoravam ir pra se divertir só entre minas entendemos que tinha virado algo maior e, mesmo carregando Lez no nome e tendo a temática sempre voltada para lésbicas, todas as mulheres são bem vindas, visto que a produção não faz julgamento de sexualidade.

4 - SOBRE MULHERES CIS E TRANS NA LEZ GIRLS:

Fazemos a festa para o público feminino e tomamos todo o cuidado pra vocês estarem seguras, sendo mulher cis ou trans. Não somos transfóbicas e não passaremos a ser por pressão do público.

Cuidamos muito para que não haja espaço para rompimento da segurança de vocês dentro da festa, sendo cis ou trans.

Cuidamos quando alguma menina (cis ou trans) passa dos limites com outras meninas (cis ou trans), pois nenhum tipo de abuso é tolerado na Lez. Basta vocês nos procurarem que a gente conversa com a menina e toma as medidas necessárias. Na última edição, por exemplo, uma mulher cis nos procurou pq outra mulher cis, aparentemente bem bêbada, estava passando mão em outras mulheres e tentando beija-las de modo insistente e agressivo. Na hora fomos até a mulher, vimos que ela estava muito bêbada e pedimos pra mulher que estava com ela conversar, elas conversaram e ela parou.

Seguiremos cuidando da segurança das mulheres que frequentam a festa (cis e trans).

Às mulheres trans que ainda não tem documento de genero feminino e querem frequentar a festa esclarecemos que podem entrar em contato conosco pra que evitemos que passem por constrangimentos ao entrar.

Além disso anunciamos que, abertas que somos a conversas e desconstruções, estamos articulando um encontro para debater os tópicos acima citados.

Temos já dois homens e uma mulher trans e algumas mulheres cis confirmadas e vamos chamar mais.

Assim que agendarmos dia e local convidaremos vocês.

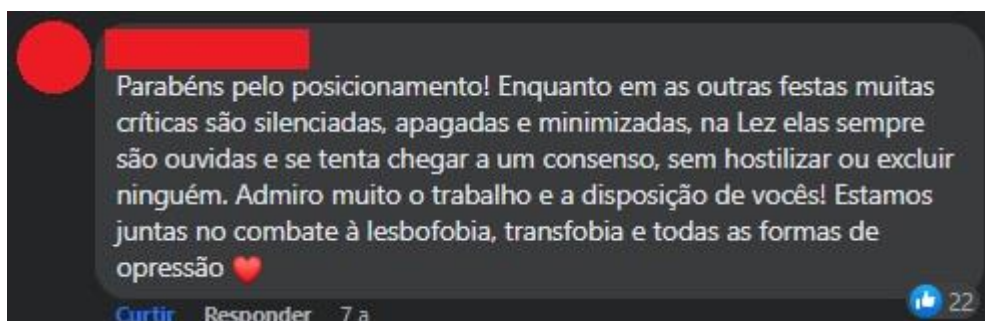
Se vocês tiverem sugestão de local para esse encontro agradecemos.

Enquanto isso fica aqui a afirmação da produção de que não compactuamos com falas de ironia e xingamentos transfóbicos e de que repudiamos a transfobia.

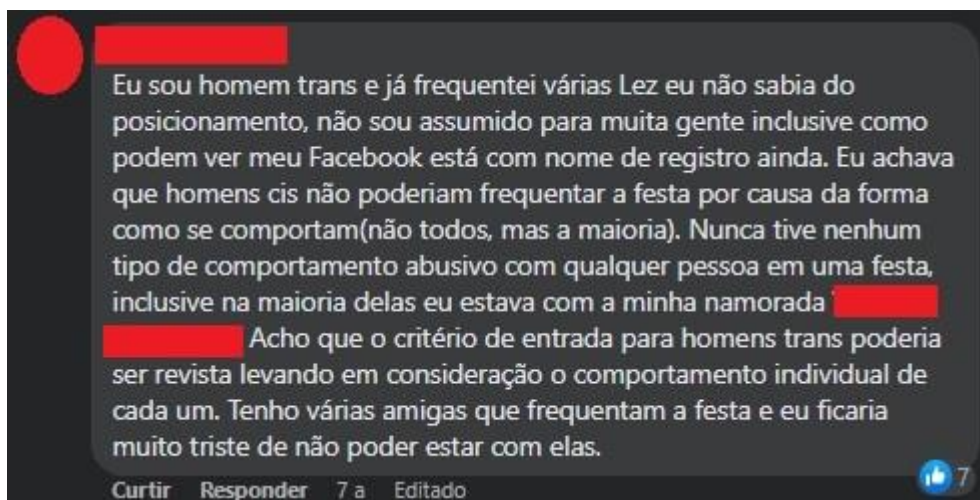
 126

28 comentários 2 compartilhamentos

A maioria dos comentários nessa publicação apoiava o posicionamento da festa e elogiava a abertura da produção em dialogar abertamente sobre as críticas que apareciam, como pode ser visto no comentário abaixo:



Entretanto, um comentário chama a atenção por vir de uma pessoa com nome feminino afirmando ser um homem trans que participava e gostaria de continuar participando da festa:



Repolês (2017) e Azevedo (2023) relatam a existência de tensões a respeito da presença de homens trans e pessoas transmasculinas em espaços feministas e, principalmente, em espaços lésbicos. De acordo com Repolês (2017), essa exclusão contribui para processos de solidão dessas pessoas, que acabam perdendo vínculos e espaços de troca e interação social que possuíam quando se identificavam como lésbicas ou sapatões.

As aproximações e distanciamentos entre as experiências lésbica, sapatão e transmasculina são geralmente cercadas de tensões, muitas vezes marcadas pela necessidade de se marcar as diferenças, justamente por habitarem lugares muito próximos, e muitas vezes circular entre esses lugares em diferentes momentos ou mesmo simultaneamente. (...) As fronteiras entre essas formas de identificação são bem menos delimitadas do que muitas vezes aparentam ser em muitas narrativas e discursos. Para algumas pessoas, é importante marcar essas diferenças, enquanto outros não o desejamos ou mesmo não conseguimos separar essas dimensões, e acreditamos estar habitando os entre lugares (...). (Repolês, 2017, p. 72).

Em muitos estudos é mencionado que homens trans se identificaram como lésbicas em algum momento da vida, ainda que essa não seja uma regra (Cardoso, 2022; Pereira, Gaudenzi e Bonan, 2021; Repolês, 2017). Repolês (2017), aponta para o caráter geracional dessa questão, uma vez que pessoas mais jovens estão podendo ter, desde os últimos anos, mais acesso a referências transmasculinas, podendo se identificar mais rapidamente dessa forma, coisa que pessoas mais velhas não tiveram, sendo então a lesbianidade e/ou a sapatonicidade as formas disponíveis na época para alguma identificação.

Pereira, Gaudenzi e Bonan (2021) mencionam que Rego (2017) busca combater a ligação entre lesbianidades e transmasculinidades, apontando ambas como expressões de sexo-gênero diferentes e independentes, enfatizando que lesbianidade é pensada a partir da orientação sexual enquanto as transmasculinidades “se situam no terreno da identidade sexual e não da orientação sexual” (p. 8).

Já a categoria sapatão pode ser compreendida “como uma outra categoria de identificação de gênero diferente de mulher cisgênero, portanto, dissidente com relação a cisonormatividade” (Repolês, 2017, p. 75).

Para algumas pessoas que se identificam como sapatão, a experiência relacionada a essa categoria diz somente a uma questão de sexualidade. Mas para outras, está associada à potência de se construir um outro corpo, de explorar outros lugares de gênero, outro modo de estar no mundo, que possivelmente afeta todas as dimensões de nossas relações sociais. Há quem compreenda que existem diferenças entre a lesbianidade, que estaria mais associada à mulheridade e à experiência de sexualidade entre mulheres, ou seja, a uma identificação como mulher lésbica, que se relaciona sexo-afetivamente com outras mulheres lésbicas ou bissexuais, enquanto a sapatonicidade representaria, em potencial, uma ruptura nesse auto reconhecimento enquanto mulher ou, ao menos, com as feminilidades mais próximas ao padrão cisonormativo – o que aproximaria essa experiência de questões ligadas ao âmbito da identificação de gênero, algo além da sexualidade. (Repolês, 2017, p. 79/80)

No contexto da festa Lez Girls, as não-binariedades e outras identidades de fronteira não chegaram a aparecer, havendo apenas a polêmica a respeito de como tratar os homens trans que costumavam frequentar a festa. Lésbicas e sapatões eram vistas como identidades equivalentes e eram entendidas como mulheres interessadas apenas em mulheres, diferentemente das bissexuais, interessadas em mulheres e homens.

Dessa forma, quando uma lésbica se relacionava com um homem trans havia uma confusão sobre como esta deveria se identificar, o que pode ser visto no relato de Day:

Eu tive um relacionamento com uma pessoa.. no início do nosso relacionamento ele se identificava como uma mulher lésbica e depois ele começou a transição assim, acho que a gente estava há uns 8 meses assim de relacionamento e aí foi na época que eu tive mais contato assim mesmo com essas questões. (...) Eu tive algumas confusões assim, não era sobre a minha identidade, era sobre como falar sobre a minha sexualidade sem ofender as outras pessoas, que no caso era ele né.. Eu não queria ofender a identidade dele. E aí isso foi bem... foi bem complicado assim porque eu sentia que eu.. eu sabia que eu era lésbica, eu não tinha nenhuma dúvida disso, pra mim era muito incômodo me referir a ele como meu namorado, era uma das coisas que mais me incomodava, eu não queria apresentar ele pra ninguém nessa época, era por isso, porque pra mim foi muito importante ter

saído do armário, foi muito importante pra mim, pra quem eu era.. então era como se eu tivesse sido jogada pra dentro do armário de novo, eu sentia assim.. humm.. e inclusive quando ele mudou o nome nas redes sociais, familiares meus vieram me dar os parabéns pelo namoro né, porque lá no Facebook era “Day em um relacionamento sério com fulano” e aí tipo vieram me dar parabéns e tal, então, ou seja, todo mundo estava vendo que eu tinha um relacionamento com uma pessoa antes com um nome feminino e aí quando mudou pra masculino aí foram me parabenizar, então pra mim foi muito simbólico nesse momento de que as pessoas iriam me aceitar e gostar mais de mim e aceitar os meus relacionamentos se fosse com um homem assim.. e.. e aí pra mim foi muito difícil. Eu tentava falar sobre mim sem.. sem falar a palavra “lésbica” porque.. amigos dele diziam que se eu estava com ele era porque eu era bissexual.. e aí.. eu não queria esse embate assim com as pessoas, eu tentava evitar (...) [Esses amigos dele] eram todas pessoas trans. Nessa época ele buscou muito amizades que.. com quem ele podia contar né, dividir essas questões, e eram esses amigos que me pressionavam bastante assim pra me definir e também que eu não podia terminar o namoro porque seria transfobia da minha parte e tinham coisas bem complicadas assim nos discursos.

Dri Azevedo (2023) reflete sobre a emergência do termo “sapatão-não-binária” – e também seus equivalentes “sapatrans-não-binária” ou apenas “não-binária”. Conforme o autor, se trataria de “um corpo de fronteira, um corpo que não está lá-nem-cá, um corpo que está lá & cá” (p. 1), havendo, dessa forma, uma possibilidade de escapar dos gêneros binários feminino/masculino, desafiando inclusive identidades trans, que “por vezes enrijecem as possibilidades de vivenciarmos nossos corpos de forma livre e criativa dentro das narrativas de transição e das fórmulas do antes e depois” (p. 3).

No Brasil temos a figura da “sapatão”, ou “mulher-macho”, que faz parte de um imaginário social popular. A sapatão é percebida no nosso território cultural como a lésbica que possui uma expressão de gênero que passeia por entre os gêneros e que desafia os comportamentos cisheteronormativos próprios das mulheres no mundo patriarcal (p. 1).

Conforme Azevedo (2023), haveria no termo “lésbica” certa dimensão higiênica, não compartilhada pelo termo “sapatão”.

A figura da lésbica se cristaliza a partir dos anos 1990 como um termo politicamente correto, típico da expressão da sexualidade de mulheres brancas, femininas, “que amam mulheres”. A sapatão é associada a sujeitos racializados, que vivem nas periferias, e que sofrem menos aceitação social por engendram expressões corpóreo-discursivas que desafiam as expressões de gênero bem aceitas pela branquitude cisnormativa. (Azevedo p. 2).

A literatura indica que mulheres de camadas médias e altas, que se relacionam com mulheres, preferem não assumir uma identidade lésbica. (Muniz, 1992; Heilborn,

1996; Meinerz, 2008; Almeida e Heilborn, 2008). Isso aconteceria por vários motivos. Um deles perpassa a rejeição do modelo de lésbica que povoa o imaginário social, a “sapatona”, e do estigma que a acompanha. Para isso, essas mulheres adotam um estilo de agir e vestir mais próximo do que é esperado para o gênero feminino. Esse estilo também é valorizado nas parceiras, visando a adoção de um estilo de casal igualitário, em que não fique tão explícito os papéis desempenhados por cada uma, tanto na esfera sexual quanto social. Muitas defendem que a identidade sexual não é algo tão relevante em relação à identidade social, e que se definir, de certa forma, as limitaria. Outras referem não querer descartar completamente a possibilidade de virem a se relacionar com homens no futuro. (Heilborn, 1996).

Entretanto, é importante atentar que poder escolher se se quer ou não afirmar e tornar pública a lesbianidade também pode ser entendido como um privilégio de raça, classe e performance de gênero. Muitas mulheres são xingadas, agredidas e perseguidas por serem socialmente lidas como lésbicas, “sapatonas”, inclusive antes que elas mesmas tenham refletido a respeito de como querem – e se querem – se identificar. Nesse sentido, poder “escolher” silenciar a respeito da própria lesbianidade/bissexualidade aparece como uma estratégia de segurança possível somente para algumas mulheres – geralmente brancas, magras e de classes médias – de seguir contando com os privilégios destinados a pessoas que estão dentro dos padrões tradicionais de gênero e não rompendo com eles, ainda que este silenciamento possa acarretar um custo à saúde mental dessas mulheres e, portanto, possa ser problematizado enquanto uma simples “escolha”.

Um trecho da fala de Ludmilla diz respeito a isso. Assim que conseguiu se entender enquanto lésbica, refere ter mudado seu estilo e sua performance de gênero para algo bem mais feminino do que era até então, porque não queria aparentar ser sapatona.

Eu era lésbica, mas eu não tinha que demonstrar que eu era sapatão assim, eu tinha que performar feminilidade, a feminilidade vista como a sociedade vê assim, tipo, de usar salto, cabelo comprido, essas coisas assim, tipo, “ah, tudo bem tu gostar de mulher, mas não demonstra isso assim”. Eu acho que eu entrei nessa caixinha, porque eu nunca fui de exercer tanto a feminilidade.. essa, construída social assim.. sempre, desde pequena, nunca fui assim, só que eu comecei a ser justamente porque eu me reconheci como lésbica, daí eu fiquei com mais medo ainda, daí eu entrei numa caixinha que eu não era, daí depois entrei em outra que eu também não era, que era de performar uma masculinidade que nem era tanto assim, ou nem tinha isso.. daí até descobrir que não era isso, tava entre e... tava tudo bem.

Entretanto, em meados da década de 2010, o termo “sapatão” foi sendo ressignificado pelas próprias lésbicas, passando a ser utilizado como um termo positivo, que remetia à resistência e à busca por visibilidade. Azevedo (2023) cita a importância do rolê de rua “*Isoporzinho das Sapatão*” como um espaço em que isso pode acontecer na cidade do Rio de Janeiro. Essa ressignificação também já podia ser observada nos rolês de rua de Porto Alegre, nas edições da Lez Girls Party, e nas redes sociais. Com isso, o termo perdeu algumas conotações, principalmente as que dizem respeito à ruptura de gênero. “É muito comum hoje, no Brasil, lésbicas femininas brancas se referindo a si mesmas como sapatão” (Azevedo, 2023, p. 2).

Para Azevedo (2023), essa reapropriação do termo aumentou a marginalização de sapatonas gênero-dissidentes. “Por conta disso, está em emergência no Brasil uma nova identidade política contemporânea, a sapatrans-não-binária, ou sapatão-não-binária” (p. 2), que entenderia o conceito de sapatão para além da orientação sexual lésbica, englobando também aspectos relativos às performances de gênero de um sujeito. “Sapatrans não são mulheres que amam mulheres, são trans e sapatão” (Azevedo, 2023, p.3)

Entretanto, para algumas de minhas interlocutoras, segue sendo importante serem reconhecidas enquanto mulheres, mesmo não performando feminilidades hegemônicas.

Ludmilla: Me identifico como mulher lésbica. Acho bem mais importante me identificar assim, mais, muito mais politicamente pra mim assim.

V: Porque?

L: É porque eu fiz meu TCC como o tema era desconstruindo a feminilidade contrapondo com o teatro, coisas assim, e.. pra mim foi importante me identificar como mulher naquele momento assim, porque não teria problema de eu me identificar como gender fluid, alguma coisa assim, mas, eu senti a necessidade de me afirmar como mulher e como mulher lésbica.

V: Como assim? Como que tu vê essa importância de se identificar como mulher e não como gender fluid ou de outras formas?

L: Ah, questão de minoria, das questões que as mulheres já passam só por ser mulher, só por nascer mulher na sociedade e tal e por ser lésbica muito mais né, só por tu ser lésbica já é uma questão de tu não ser considerada mulher, não ter feminilidade, não exercer a feminilidade, não performar a feminilidade, eu acho um absurdo, ser menos mulher que sei lá, um homem gay, então.. isso pra mim me machucava bastante assim e eu, hoje em

dia eu bato o pé pra afirmar isso e também pra.. pra ter essa luta né.

A fala de Ludmilla remete a algo que, na época do crescimento da Lez, era muito importante para muitas lésbicas, principalmente para lésbicas *desfem*, que era sinalizar que lésbicas são mulheres e que, portanto, queriam ser tratadas como tal. Se tentava afirmar que ter uma aparência e/ou uma performance consideradas masculinas não as tornava menos mulheres, visto que ser mulher não significava, necessariamente, ser feminina.

No contexto da festa, também é importante lembrar que um dos motivos de sua criação foi a dificuldade que lésbicas tinham de encontrar outras mulheres interessadas em mulheres, uma vez que as festas LGBTs eram predominantemente frequentadas por homens gays, conforme já apresentado nesta dissertação. Nesse sentido, afirmar a mulheridade no meio LGBT também era algo importante para as lésbicas daquela época.

De acordo com Juliana:

Eu acho que a gente foge muito disso assim, sabe. Eu mesma, várias vezes sou confundida com o sexo masculino e a gente busca muito essa identidade né, de “sim, eu sou mulher e sou lésbica e tenho minhas questões que talvez não sejam compreendidas da forma que eu gostaria”, como é que eu vou explicar isso? Eu acho que a gente parou de falar abertamente sobre essas coisas, não sei explicar assim... (silêncio). (...) porque eu tenho que lutar pra me reconhecerem como mulher enquanto outra pessoa não quer ser reconhecida como mulher, sabe? Então... é uma briga diferente, sabe, eu tô aqui, tipo, todos os dias eu tenho que mostrar pra alguém que eu sou sim mulher, sabe? E... eu não quero ser confundida com um homem, porque é uma coisa que eu execro horrores (...) (Juliana)

Uma parte da fala de Juliana vai de encontro ao que Repolês (2017) e Pereira, Gaudenzi e Bonan (2021) referem, quando discorrem sobre o fato de identidades muito próximas poderem ter lutas diferentes, uma vez que, para Juliana, é importante lutar para ser reconhecida como mulher, enquanto para outras pessoas a luta é outra.

Juliana também revela certo desgosto em ser confundida com homem, uma coisa que ela “*execra horrores*”. Novaes (2023) refere que muitas lésbicas *desfem* se incomodam quando suas identidades e vivências são interpretadas como masculinas.

Os estereótipos projetados sobre as lésbicas *desfem*, que nascem de uma visão binária de gênero, fazem com que estas vivenciem relações afetivas e situações sociais nas quais é esperado que assumam o papel de “homem” da relação, ou seja, o papel que é imposto a homens cisgênero heterossexuais (como a

expectativa de que sejam as figuras ativas e cuidadoras da relação, nunca ocupando a posição de quem é cuidada). (NOVAES, 2023, p. 6-7).

As expressões de gênero não são necessariamente indicativas de uma orientação sexual ou identidade de gênero. Essas três coisas podem ser vividas de formas diferentes por diferentes pessoas, dependendo da subjetividade de cada uma. Dessa forma, ter uma expressão de gênero considerada mais masculina não é algo exclusivo de lésbicas ou pessoas transmasculinas. Tanto Josyara quanto Zélia, ambas mulheres cis, bissexuais, referem que já passaram por situações em que seu gênero não foi compreendido por outras pessoas. De acordo com Josyara:

Teve um período que eu usava meu cabelo mais curto, enfim, eu gosto de usar umas roupas mais largas assim, acho que... transito um pouco entre essa coisa mais feminina e esse.. roupas mais boy assim.. e tiveram duas vezes assim em que... as pessoas duvidaram do meu gênero.. primeiro um cara perguntou “o que que é isso?” pra um amigo meu.. eu tava chegando de bicicleta assim e aí ele ficou “o que que é isso?” (risos) foi meio estranho assim... E uma vez uma senhora perguntou também no mercadinho da minha tia. Eu tava lá e ela disse “ah, o que que é isso aí? Mas é um menino ou uma menina?” E enfim, aquilo abalou muito minha tia, ela chorou, ah.. minha família é muito chorona.. (risos).. mas assim.. eu não me senti afetada diretamente por essas falas, muito tranquilo assim.. porque.. eu tava muito tranquila com a minha roupa e com meu jeito e.. me sentindo muito livre, sabe? Confortável.. Enfim, não me afetou. Me afetou mais ter que lidar com a reação das pessoas, tipo a minha tia, que é uma pessoa por quem eu tenho afeto e não queria que ela se sentisse, se atingisse tanto por isso, porque pra ela.. ela chora porque pra ela é um sofrimento né, me ver assim.. Minha mãe também já disse “ah, tu é tão bonitinha, pena que te veste desse jeito, te enfeia..” a pessoa tem uma expectativa criada em cima de ti né, e aí tu quebra com essa expectativa e ela se frustra e chora, mas é ela que tem que lidar com esse sentimento no final das contas, né? É isso, é mais cansativo ter que lidar com as pessoas com quem tu tá próxima assim.. (Josyara)

Conforme Zélia:

Eu sempre tive tipo, a minha aparência.. não é a esperada da mulher heterossexual, tipo.. não por ser heterossexual, mas aquela coisa do padrão de conformidade com essa norma heterossexual, né, tipo, sempre tive uma aparência um pouco menos feminilizada do que muitas mulheres e isso em alguns lugares faz com que as pessoas me vejam como lésbica. (...) Eu acho que até me importo mais em ser lida como a heterossexual boazinha conforme, tipo, eu gosto do lugar de não-conformidade, mas enfim, acho que mais por uma.. rebeldia pessoal mesmo de não querer, de deixar bem claro que eu não vou me submeter ao

que se espera de mim enquanto mulher, então acho que é, é antes de ser heterossexual ou não, mas ao lugar de mulher submissa.

Os relatos de Josyara e Zélia remetem a expectativas sociais e familiares cisheteronormativas que recaem sobre as mulheres. Para Zélia, não performar uma feminilidade hegemônica tem o valor de ir contra o que entende como submissão, enquanto Josyara percebe a pressão familiar para que se feminilize e, assim, se enquadre na cisheteronorma.

A forma como as violências recaem sobre mulheres dissidentes da heterossexualidade também diferem de acordo com suas performances de gênero. Conforme Ludmilla:

(...) saí de uma caixinha que era totalmente feminina pra uma caixinha que era super masculinizada e tipo, de.. usar cueca e ver isso como um símbolo de.. até uma proteção pra andar na rua assim. Eu me sentia muito menos agredida por não performar feminilidade, porque daí os homens iam mexer muito menos comigo, mas iam ficar com ódio por ser lésbica, como muitas vezes já aconteceu quando eu morava na Cidade Baixa, eu voltava sozinha pra casa, um homem pegava e “ô sapatão filha da puta, eu vou te bater”, tipo, coisas assim absurdas, só por eu tá ali performando aquilo que não era uma coisa boa pra eles, né? Então daí nesse processo.. eu me vi assim tipo “ah, mas eu gosto muito de ser reconhecida como mulher, eu quero ser reconhecida, não quero parecer um homem” e daí eu fiquei pensando “tá, então.. só que tem vezes que eu gosto”, (...) e em algum momento eu pensei “ah, eu posso ser um gender fluid, um.. sei lá.. um andróide, algo assim sabe?” E tava tudo bem, tipo, eu pensei até em me assumir assim... ter essa coisa de não-binaridade no meu nome, mas.. eu depois de um tempo pensando e estudando eu vi que era importante pra mim me afirmar como mulher lésbica. Pelo menos pra minha história assim, eu acho que era o canal que eu queria seguir. (Ludmilla).

O relato de Ludmilla remete a sentimentos ambíguos e não excludentes em relação à ideia de “parecer um homem”. Por um lado, ela entende que ser lida como homem nas ruas pode a proteger de assédios sexuais masculinos até certo ponto, fato que gosta, por se sentir mais segura. Por outro lado, quando é lida como uma mulher que não está performando feminilidade, ou como sapatão, acaba se tornando um alvo de outros tipos de violências. Apesar de ter questionado sua cisgeneridade e cogitado se identificar como não-binária, seguiu sentindo ser importante se identificar como mulher lésbica, mostrando que a questão da identificação entre uma ou outra identidade tem mais relação

com formas subjetivas de se sentir do que necessariamente com performances de gênero ou orientação sexual.

Assim como Ludmilla, Juliana também relata ver diferenças na forma como as violências são dirigidas às mulheres de acordo com suas performances de gênero.

(...) quando tu é a lésbica passável eu acho que tu não sofre tanto assim essas questões, sabe.. porque.. pros caras tu ainda é o que dá tesão né? Tipo, uma mulher feminina beijando outra e tal, os caras podem até fazer uma arriadinha e tal, mas não é uma coisa que.. rola agressão né? E ao mesmo tempo né, que eu ganhei espaços [por ser desfem] eu acho que eu perdi autonomia, exatamente por ter me transformado nisso que eu queria ser né.. que era uma mulher não feminina né? Então.. hoje eu sofro agressões que eu não sofria antes né? (...) Porque antes eu escutava tipo “ah, um dia vai encontrar um pinto duro que goste”, “um dia vai encontrar um cara que vai se apaixonar, que vai te fazer mulher, tudo mais” né? Mas o que eu escuto hoje é “quer ser macho”, “daria tudo pra ter um pau”, então essas coisas assim são bem mais agressivas assim de se escutar. (...)tem o rolê corretivo né, que eu acho que quem sofre mais hoje são as minas que não performam [feminilidade], inclusive tem até relatos de casais que apanharam na rua e quem apanhou foi a mais masculina né? A outra tipo, eles seguram e a mina fica vendo, sabe?

Por conta das mudanças no público da Lez, que passou a contar com mais homens trans e pessoas não-binárias, em 2019, a festa deixou de ser exclusiva para mulheres e passou a se apresentar no Instagram como uma festa “livre de homens cis”, tendo mudado também seu nome de “Lez Girls Party” para apenas “Lez Party”. Apesar de essas mudanças terem acontecido somente em 2019, na prática, nas edições de anos anteriores algumas pessoas não-binárias já estavam entrando na festa, sem que se criassem discussões em relação a isso.

Sobre a mudança de nome da festa, Day reflete:

Eu acho que.. eventualmente ia acontecer isso, acho que.. por um lado hum.. é legal que existam espaços que.. que tentem agregar as pessoas assim, em relação.. a uma outra visão em relação ao gênero assim.. eu acho que é legal, só que ao mesmo tempo.. é.. esses espaços que eram então de mulheres eles vão sendo tomados, porque os espaços héteros eles não são tomados pra serem lugares de exclusão de homem cis né? Mas só os espaços das lésbicas (risos).. Então.. por um lado eu entendo que acaba acontecendo uma necessidade até porque, em relação a gênero as mulheres tão se questionando seu papel enquanto.. que tipo se ser mulher sendo algo que realmente abarca elas.. mas ao mesmo tempo.. eu acho um pouco triste assim dizer que vão desaparecer

assim esses espaços exclusivos assim.. (...) Acho que a comunidade lésbica vai passar por esse processo de também ir entendendo a identidade lésbica pra além do ser mulher, porque acho que a questão da mulheridade tá se transformando muito. Acho que existe espaço pras pessoas, mas.. não sei, as vezes eu fico incomodada mais com.. com o conflito que gera assim de que nós não podemos falar de mulheridade enquanto uma comunidade lésbica, porque nós estaremos excluindo pessoas não binárias e eu acho que não, eu acho que a gente pode falar sobre todas essas coisas assim. Acho que quanto mais fica.. hum.. parece que existem muitas proibições do que as lésbicas podem falar, ou do que elas podem fazer enquanto comunidade pra não ferir os sentimentos de outras categorias o tempo todo assim.. e aí acaba que a gente vai se isolando cada vez mais e diminuindo os nossos espaços pra tá só com algumas poucas amigas e que isso não vá ofender outras pessoas, mas assim, a existência de pessoas não-binárias não é um problema, acho que não é essa a questão. (Day).

A percepção de Day é de que falar sobre mulheridades na comunidade lésbica passou a ser algo que gera tensão. Para ela, seria ideal que se achasse um meio em que fosse possível falar sobre isso, sem necessariamente excluir as não-binariedades. Ela também percebe que a pluralidade, muitas vezes, acaba dificultando diálogos em vez de ampliá-los. Essa sensação subjetiva de que existem coisas que lésbicas não podem falar também é sentida por Juliana: “(...) hoje em dia a gente tá.. eu e minhas amigas, falo por elas também nesse sentido assim, com medo de.. ser errada sabe assim?”.

(...) eu acho que.. quando a gente vai debater.. se eu vou debater com homem, eu não vou debater da mesma forma que eu vou debater com uma mulher lésbica que não tem tanto conhecimento quanto eu, sabe? Só que eu já fui a pessoa que não tinha o tanto quanto conhecimento que outra pessoa que tá lá, enfim, na vida acadêmica e acho que muitas vezes tentei conversar e entender sobre várias coisas e.. enfim, fui julgada né? Porque “ah, não pode falar isso, não pode falar aquilo” e acho que a gente foi.. silenciada né, de diversas formas e até hoje sinto isso assim no movimento, que tu não pode falar certas coisas porque.. tu vai ser.. vai ter linchamento virtual, sabe?

V – Tu consegue pensar num exemplo?

J – Eu acho que as dúvidas sobre questões de gênero são um rolê bem.. bem difícil assim de tu esclarecer e.. buscar saber da forma correta assim como tem que se tratar e tudo. E acho que virou isso assim né, acho que muitas lésbicas.. queriam conversar sobre isso e não conversaram pelo medo do julgamento né? “Ah, vão me taxar de transfóbica, vão”.. enfim.. radfem.. e.. enfim.. dentro do movimento acho que a gente.. virou muito juiz né e pouco.. solidário mesmo com a questão do outro né?

Esse “*medo do julgamento*” e do “*linchamento virtual*” mencionados por Juliana, e a sensação de que “*existem muitas proibições do que as lésbicas podem falar*”, mencionada por Day, também podem ter interferido na busca por mulheres lésbicas que topassem participar dessa pesquisa, como já mencionado no capítulo metodológico, e parecem indicar haver uma dificuldade na escuta de lésbicas.

O desconforto em relação à tensão no diálogo com pessoas com vivência acadêmica, mencionado por Juliana, também é sentido por Letícia. É importante retomar nesse momento que, entre minhas interlocutoras, apenas Juliana e Letícia não concluíram uma graduação e nem se encontram cursando uma no momento da pesquisa. Letícia relembra de um debate que teve com uma mulher trans em um grupo feminista do Facebook:

(...) era uma mina que tem doutorado, ela é super academicista, assim, e ela vinha muito com essa linguagem de embate acadêmico, assim sabe, que é uma coisa que se tu não tem uma vivência e um vocabulário acadêmico, tipo, tu desmonta né, porque tipo... meu, tem uma mina ali que tá basicamente te dizendo que tu é um lixo porque tu não sabe sobre a vivência dela, só que ela tá fazendo isso de um jeito muito formal e bem escrito.

Em contraponto a essa lembrança, Letícia traz outra, em que se sentiu acolhida para dialogar em um espaço informal.

(...) foi numa mesa do Tapas [bar localizado no bairro Cidade Baixa] e foi um menino trans muito querido (...) ele explicou a real diferença sabe assim do tipo.. não, porque até então era tipo muito a questão de todo mundo falando muito... mas eu não tinha vivência com ninguém [trans] e de repente eu tava tomando uma ceva num bar com um cara trans, que conversou comigo sem me julgar.

Essas sensações podem refletir a dificuldade de diálogo a respeito de conceitos que estão em disputa, principalmente quando esse se dá em espaços que contam com plateia, como é o caso das redes sociais. É comum que, muitas vezes, conversas sobre temas complexos esbarrem em disputas entre quem sabe mais sobre um assunto, e apontar o erro do outro se torna mais importante do que a construção de conhecimentos de forma conjunta. Uma conversa simples, pessoal, em uma mesa de bar, sem espectadores, foi mais enriquecedora para Letícia do que a troca com pessoas acadêmicas nas redes sociais.

As falas de Day e Juliana também evidenciam a sensação de uma precariedade de espaços acolhedores para dúvidas ou questionamentos vindos de lésbicas a respeito de questões de gênero. O receio de acabar falando algo considerado preconceituoso faz com que silenciem, transformando em tabu aquilo que não pode ser debatido. As falas de Letícia e Juliana contribuem para a localização dessa tensão, uma vez que trazem o recorte de uma militância acadêmica, supostamente intelectual e progressista, que, nas redes sociais, muitas vezes atropela vivências e expressões corriqueiras de mulheres lésbicas, na ânsia de apontar cisheteronormatividades.

Em 2020, a Lez criou apenas um evento no Facebook, de uma edição chamada Equinox, que aconteceria em março daquele ano, marcando o fim do verão e o início do outono. Essa edição acabou não acontecendo por causa do início da pandemia de Covid-19. Houve a tentativa da realização de uma festa online, em meados de 2020, entretanto, não havia clima para isso, e a festa foi cancelada. A Lez acabou encerrando suas atividades antes que pudesse realizar uma edição comemorativa de 10 anos, que aconteceria em maio de 2020, e sem a possibilidade de uma edição de despedida. Tal fato deixou no ar, por algum tempo, a esperança de um retorno. Mesmo que isso não aconteça, a Lez marcou uma geração de lésbicas e bissexuais na cidade de Porto Alegre, que agora conta com outras festas voltadas a esse público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa teve como objetivo analisar diversas dinâmicas políticas, culturais e subjetivas acerca de negociações identitárias, performances de gênero e sexualidades no meio lésbico, a partir da história de uma festa – a Lez Girls Party –, que aconteceu em Porto Alegre/RS, entre 2010 e 2020, sendo, portanto, datada e localizada. Apesar da festa já ter encerrado suas atividades, algumas questões com as quais acabou se envolvendo seguem existindo e se modificando. Ao chegar nas últimas páginas, sinto que aqui não se esgotam as discussões e as possibilidades de análise em torno das inúmeras tensões identitárias nesse meio.

A partir da análise de postagens em redes sociais e da escuta de minhas entrevistadas, foi possível perceber que a festa as mobilizou e as aproximou de diversas reflexões ao longo dos anos. Dessa forma, ela também pode ser entendida como agente de produção de subjetividades, uma vez que estar na festa, ser vista nela, interagir com as outras frequentadoras, conversar sobre o que nela acontecia e participar dela, com todas as possibilidades que oferecia, fez com que suas frequentadoras se vissem diante de situações que proporcionaram reflexões acerca de si mesmas e das formas que se relacionavam, que iam para além da festa.

Mais do que apenas um local de diversão, a Lez foi um espaço que contribuiu para a visibilidade lésbica na cidade. Através dela, muitas lésbicas foram convocadas a pensar, e encontraram um lugar para poder falar, sobre as especificidades da letra L da sigla LGBT. Além disso, a festa acabou chamando a atenção de movimentos feministas e LGBTs a respeito da existência e da necessidade de maior inclusão de mulheres lésbicas em suas pautas. Dessa forma, fazer com que a festa crescesse e se tornasse cada vez mais conhecida não esteve relacionado apenas ao desejo de lucro das produtoras ou do reconhecimento pessoal de quem nela trabalhava. A implicação em seu sucesso, por parte de produtoras, trabalhadoras e frequentadoras, se deu principalmente pelo fato de que, através dela, foi encontrada uma forma potente para falar, sem que individualmente fosse preciso se expor. Foi um jeito encontrado para que, coletivamente, se fizesse com que uma parte da cidade olhasse para as lesbianidades.

A festa também serviu como uma referência lésbica em Porto Alegre, uma vez que foi responsável por acolher uma geração de meninas e mulheres lésbicas/bissexuais que, muitas vezes, se sentiam isoladas, deslocadas e solitárias e, com a festa, puderam perceber que não estavam sozinhas e criar laços afetivos com outras

mulheres interessadas em mulheres. Além disso, mulheres heterossexuais também puderam refletir sobre suas próprias sexualidades a partir do conhecimento da existência e da visibilidade de uma festa lésbica e das lesbianidades em sua cidade.

Conforme foi se formando um clima de “comunidade Lez” entre suas frequentadoras, onde se buscava festar entre iguais, também foi possível que emergissem inúmeras diferenças entre as pessoas envolvidas, sendo possível concluir que essa se trata de uma comunidade heterogênea, composta por pessoas que são atravessadas por diferentes recortes de raça, classe, estética, performances de gênero, entre outros marcadores. Sendo assim, as formas como essas pessoas se identificam também não é única.

As diferentes formas de identificação nesse meio podem, por um lado, ser vistas como algo positivo, uma vez que existe a importância de demarcar sua heterogeneidade e apontar que alguns corpos – geralmente negros, periféricos e/ou desfeminizados – se encontram em lugares de vulnerabilidades e exclusões maiores que outros, sendo marginalizados e vistos como menos desejáveis, inclusive entre lésbicas e bissexuais. Por outro lado, é necessário atentar para que essa não se torne uma estratégia que promova distanciamentos e fragmentações, criando desconfortos e silenciamentos, que impediriam a existência de debates e construções conjuntas.

A festa também se mostrou aberta às problematizações acerca do status de neutralidade conferido à cisgeneridade, uma vez que promoveu condições para que discussões envolvendo as transidentidades existissem, em vez de buscar abafá-las ou silenciá-las, postura adotada por inúmeras festas existentes em Porto Alegre, na época da Lez. A partir disso, permitiu que seu público pensasse, conversasse e se interrogasse sobre as transidentidades, e percebesse que essas estavam muito mais próximas de suas realidades do que imaginavam até então.

Inicialmente, um dos principais motivos que influenciou a necessidade da criação da Lez, foi o incômodo de mulheres lésbicas e bissexuais com o comportamento de homens cis heterossexuais em relação a elas, em muitas festas que frequentavam. Esses homens se sentiam livres para assediá-las ou xingá-las e ameaça-las diante da recusa de suas abordagens de flerte. Com o passar do tempo, incômodos referentes a outras masculinidades foram aparecendo na festa, como os embates com homens cis gays, que muitas vezes tiveram dificuldades em reconhecer seus privilégios e atitudes misóginas e lesbofóbicas. Por fim, o embate em torno das transmasculinidades escancarou a dificuldade das próprias lésbicas lidarem com o fato de que nem todas as pessoas lésbicas

se identificam como mulheres, o que foi indicado como uma novidade por minhas entrevistadas. Além disso, as masculinidades encarnadas em corpos de mulheres cisgêneras também aparecem como geradoras de tensão, uma vez que deixam evidente que não se tratam de atributos exclusivos dos homens, além de revelarem, por vezes, outros atravessamentos, como as desigualdades de classe e aquelas relacionadas aos distintos modos de ser e de se apresentar como mulher. Dessa forma, é possível perceber, que muitas das tensões ocorridas na Lez, de certo modo, envolveram as masculinidades, seja ao barrar homens de entrar na festa, seja com as masculinidades dos homens gays cis, seja no debate sobre transmasculinidades e também no desconforto com mulheres que não encarnam uma certa norma de feminilidade.

Além desses, os embates com as bissexualidades femininas também puderam ser observados nesse meio, principalmente no que diz respeito a buscas por representatividade e por maior visibilidade de ambas identidades. Ao longo da pesquisa, puderam ser encontrados indícios de que existem angústias referentes à autoidentificação enquanto lésbica ou bissexual, se tratando, portanto, de dúvidas referentes à orientação sexual, relacionadas, principalmente, à existência ou ausência de interesse em homens. Angústias também puderam ser identificadas a respeito da autoidentificação enquanto mulher lésbica ou pessoa não-binária, ainda que algumas pessoas adotem concomitantemente a não-binariedade e a lesbianidade, se tratando, portanto, de dinâmicas referentes à identidade de gênero.

Ainda que a dicotomia assumir/não assumir alguma identidade seja possível para alguns corpos, outros, principalmente aqueles em desconformidade com os padrões cisheteronormativos, independente de um caráter identitário ou não, estarão sujeitos a maiores violências externas em função da performatividade de gênero, conjugada a outros marcadores sociais. Desse modo, mais do que exigir que as pessoas se identifiquem de um modo ou de outro, questionar os efeitos de poder, segurança, passabilidade e oportunidades que as identidades sociais implicam, é fundamental.

Também considero importante retomar e refletir sobre a recusa de algumas mulheres lésbicas em participarem dessa pesquisa, somado ao fato de que três das cinco lésbicas entrevistadas mencionaram desconforto em falar a partir de uma perspectiva lésbica. Para essa reflexão, não se pode ignorar o fato de que ser uma mulher que não se relaciona com homens, em uma sociedade patriarcal, que historicamente invisibilizou essa forma de existência, não é tarefa fácil, considerando todas formas de violências lesbofóbicas vindas de uma cultura cisheteronormativa. Entretanto, ao ouvir minhas

entrevistadas foi possível identificar um receio em falar, que não diz respeito apenas a essas questões. Dificuldades de escuta em relação às falas lésbicas parecem estar permeando o meio LGBT.

As falas das entrevistadas Day, Juliana e Letícia, quando referem sentir medo de julgamentos e linchamentos virtuais, e sensação de que lésbicas não podem falar, podem estar apontando para a dificuldade de se expressar a partir do lugar de mulher lésbica, em que, quando se aponta a misoginia vinda dos homens gays, se corre o risco de ser homofóbica; quando se aponta as dificuldades enfrentadas por ser mulher em uma cultura patriarcal se corre o risco de cair em discursos essencialistas e transfóbicos; e quando se aponta o privilégio de não romper completamente com a possibilidade de se relacionar com homens se corre o risco de ser bifóbica. Tais dificuldades trazem à tona o fato de que uma mesma pessoa pode ocupar uma posição de oprimida e de opressora, dependendo da forma como se coloca frente aos privilégios e/ou das vulnerabilidades decorrentes dos marcadores sociais que as constituem. O risco em questão é maior do que individualmente “ser julgada como” (homofóbica, transfóbica, bifóbica e afins), mas não considerar a trama complexa que articula relações de poder e possibilidades de ação e reação na sociedade.

Refletem o mal estar em se deparar com a diferença, com a pluralidade de possibilidades e, principalmente, com a tomada de consciência de que a cisgeneridade não é neutra. Isso implica que pessoas cis se reconheçam em posição de privilégio, podendo estar ocupando uma posição opressora ao ignorar outras vivências dissidentes da cisnorma.

Por outro lado, também traduzem a facilidade com que mulheres lésbicas são vigiadas na expressão de seus desejos e autoidentificações e apontadas como pessoas intolerantes, raivosas, agressivas e “fóbicas”, uma vez que tais acusações nem sempre aparecem tão rapidamente e com tanta frequência diante de discursos cisheteronormativos de pessoas com outras orientações sexuais. A mistura de acusações, silenciamentos, agressões, desconfortos e denúncias indicam haver disputas em torno de termos, conceitos, categorias que estão em movimento, por vezes tensionando normatividades já estabelecidas e criando novas.

Os debates envolvendo esse tema de pesquisa são complexos, polêmicos e parecem ser infinitos, entretanto, acredito que muitos tópicos importantes puderam ser aqui analisados e registrados. Nada impede, contudo, que aspectos que não foram tão explorados possam ser mais aprofundados em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Gláucia; HEILBORN, Maria Luiza. Não somos mulheres gays: Identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. **Revista Gênero**. v. 9, n. 1, p. 225-249, 2008.

AZEVEDO, Adriana. Corpo-atritável ou uma nova epistemologia do sexo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1ª edição, 2020. p. 273-282.

AZEVEDO, Adriana. A emergência do termo “sapatao não-binárie” como disputa discursiva no Brasil contemporâneo. *Revista Z Cultural: Programa Avançado de Cultura Contemporânea*. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/a-emergencia-do-termo-sapatao-nao-binárie-como-disputa-discursiva-no-brasil-contemporaneo/> Acesso em 02 out 2023.

BENIN, Laura Carniel. Engajamento e mobilização social no Facebook: uma análise da página “Defesa Pública da Alegria”. Orientadora: Camila Cornutti Barbosa. 85 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Relações Públicas). Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação – UFRGS, 2013.

BERNARDO, Gabriel Vargas. Trabalho de pista: a micropolítica das cidades nas festas de rua. Orientador: Luís Artur Costa. 2021. 137 f. Monografia (Graduação em Psicologia). Instituto de Psicologia – UFRGS, Porto Alegre, 2021.

BOGADO, Maria. Rua. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Explosão Feminista: Arte, cultura, política e diversidade**. Companhia das Letras, 2ª edição, São Paulo, 2019.

BURIGO, Joanna. BUENO, Winnie. Teias de saberes, redes de partilhas: o Facebook como ferramenta de construção e compartilhamento de conhecimentos entre mulheres. *In: MUNDOS DE MULHERES*, 13; *SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO*, 11., 2017, Florianópolis. **Anais**. Disponível em: [https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469287_ARQUIVO_\[FINAL\]TEIASDESABERESREDESDEPARTILHASOFACEBOOKCOMOFERRAMENTADACONSTRUCAO.pdf](https://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469287_ARQUIVO_[FINAL]TEIASDESABERESREDESDEPARTILHASOFACEBOOKCOMOFERRAMENTADACONSTRUCAO.pdf). Acesso em 23 set 2023.

CAMPOS, Marcello. A história da Flower’s, a primeira boate gay de Porto Alegre. https://www.jornaldocomercio.com/_conteudo/especiais/reportagem_cultural/2022/05/848521-a-historia-da-flowers-primeira-boate-gay-de-porto-alegre.html

CARDOSO, Thomas Victor Barreto. Construção das transmasculinidades: memórias e narrativas. Orientadora: Kellen Christina Leite. 2022. 104 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Condição Humana). Centro de Ciências Humanas e Biológicas – Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2022.

COELHO, Mônica Saldanha. Processos de identificação lesbiana no espaço universitário: Relatos de pertencimento, acolhimento, reelaboração, disputas e politização. Orientadora: Cláudia Pereira Vianna. 2021. 183 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação – USP, São Paulo, 2021.

CONEGATTI, Daniela; FELIPE, Jane. O que podem duas vulvas? *Sexo feminino, gênero lésbico*. **Revista Periodicus**. v. 1, n. 7, p. 215-235, 2017.

COSTA, Cristiane. Rede. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Explosão Feminista: Arte, cultura, política e diversidade**. Companhia das Letras, 2ª edição, São Paulo, 2019.

DALPIAN, Paulo Roberto Chaves; SILVEIRA, Teniza. Locais de mercado, diversidade e exclusão interseccional. **Cadernos EBAPE**. v. 18, n. 2, p. 377-390, 2020.

DE CUNTO, Julia; BOGADO, Maria. Na música. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Explosão Feminista: Arte, cultura, política e diversidade**. Companhia das Letras, 2ª edição, São Paulo, 2019.

DELL'AGLIO, Daniela Dalbosco. *Marcha das Vadias: Entre tensões, dissidências e rupturas nos feminismos contemporâneos*. Orientadora: Paula Sandrine Machado. 2016. 139 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional). Instituto de Psicologia - UFRGS, Porto Alegre, 2016.

FACCHINNI, Regina. *Entre umas e outras: Mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Orientadora: Maria Filomena Gregori. 2008. 323 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, Campinas, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FRANÇA, Isadora Lins. Sobre “guetos” e “rótulos”: tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. **Revista Cadernos Pagu**. v. 1, n. 28, p. 227-255, 2007.

FREIRE, Lucas; CARDINALI, Daniel. O ódio atrás das grades: da construção social da discriminação por orientação sexual à criminalização da homofobia. **Sexualidad, salud y sociedad - Revista Latinoamericana**. v. 1, n. 12, p. 37-63, 2012.

GIMENO, Beatriz. Onde estão as lésbicas? O problema da identidade desde o ativismo. In: **Historia y análisis político del lesbianismo: la liberación de una generación**. Barcelona, 2005, Editorial Gedisa. p. 33-47. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/459403/GIMENO-Beatriz.Donde-estan-las-lesbianas.pdf> Acesso em: 26 dez 2020.

GOMIDE, Silvia. Formação da identidade lésbica: do silêncio ao queer. In: GROSSI, Miriam; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz. **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Editora Garamond, Rio de Janeiro, 2007.

GUMES, Nadja Vladi. Eu sou mais indie que você! As disputas do indie rock para se afirmar como rock autêntico. **Teoria e Cultura**. v. 13, n. 2, p. 257-268, 2018.

HECK, Marcelo Arioli. Espaço público e as manifestações urbanas – o caso de Porto Alegre: cartografias e discursos. Orientador: Eber Pires Marzulo. 2015. 352 f. Dissertação

(Mestrado em Planejamento Urbano e Regional). Faculdade de Arquitetura – UFRGS, 2015.

HEILBORN, Maria Luiza. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção da identidade social. In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina. **Sexualidades Brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 136-145.

HOFFMANN, Ana Cleia Christovam. À moda da casa: éticas e estéticas da cultura jovem no cenário contemporâneo do bairro Bom Fim, Porto Alegre. Orientadora: Elisabete Maria Garbin. 2011. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Pedagogia da Arte). Faculdade de Educação – UFRGS, Porto Alegre, 2011.

JUNIOR, Dalton. Centenas protestam contra Estatuto do Nascituro em Porto Alegre. *Jornal Correio do Povo*. 2013. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/centenas-protestam-contr-estatuto-do-nascituro-em-porto-alegre-1.119831> Acesso em 11 out 2023.

KVELLER, Daniel Boianovsky. Dissidências sexuais, temporalidades queer: uma crítica ao imperativo do progresso e do orgulho. Orientador: Henrique Caetano Nardi. 2021. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia – UFRGS, Porto Alegre, 2021.

LACOMBE, Andrea. Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins. Orientadora: Adriana de Resende Barreto Vianna. 2010. 192 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional - UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

LAHNI, Cláudia Regina; AUAD, Daniela. Não é mole, não, ser feminista, professora e sapatão: apontamentos de uma história a partir do espaço das lésbicas e da lesbianidade na produção de conhecimento sobre mídia. **Revista Anos 90**. v. 26, p. 1-18, 2019.

LAURETIS, Teresa de. Teoria Queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LENZI, Maria Helena; SILVA, Joseli Maria. ‘Faço de conta que eu não existo e você faz de conta que não me vê’: Geografias lésbicas na Ditadura Militar em Florianópolis – SC, Brasil. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**. v. 9, n. 2, p. 114-152, 2018.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: Uma política pós-identitárias para a educação. **Revista Estudos Feministas**. v. 2, n. 9, p. 541-553, 2001.

MARASCIULO, Marília. O que é sororidade? Entenda a origem e o significado do termo. *Revista Galileu*. 2020. Disponível em <https://revistagalileu.globo.com/sociedade/noticia/2020/03/o-que-e-sororidade-entenda-origem-e-o-significado-do-termo.ghtml> Acesso em 09 out 2023.

MEINERZ, Nádia Elisa. Entre mulheres: estudo etnográfico sobre a constituição da parceria homoerótica feminina em segmentos médios na cidade de Porto Alegre-RS. Orientadora: Daniela Riva Knauth. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UFRGS, Porto Alegre, 2005.

MEINERZ, Nádia Elisa. Entre mulheres. A constituição de parcerias sexuais e afetivas femininas. **Revista Latitude**. v. 2, n 1, p. 124-146, 2008.

MELLO, Fernanda de Carvalho Azevedo. Uma reflexão sobre a ausência de lésbicas e mulheres bissexuais em festas LGBTIAQ+ na cidade de Recife. In: **Estudos sobre gênero**. Editora Poisson, 1ª edição, 2020. Disponível em: <http://fabioperiandro.adv.br/wp-content/uploads/2020/10/2020-Artigo-em-Coletanea-ESTUDOS-SOBRE-GENERO-Ed.-Poisson-Com-Iarlis.pdf> Acesso em 26 dez 2020.

MOITA, Júlia; AHLERT, Martina. Lesbianidade, identidade e Teoria Queer. **Caderno Espaço Feminino**. v. 36, n. 1, p. 189-202, 2023.

MORITZEN, Karina. “Minha resistência é minha revolução”: feminismo interseccional, branquitude e *Riot Grrrl*. **Revista Tropos: Comunicação, sociedade e cultura**. v. 9, n. 2, p. 1-24, 2020.

NAVARRO-SWAIN, Tania. **O que é lesbianismo?** São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

NOGUEIRA, Nádia. Lota Macedo Soares e Elizabeth Bishop: Amores e desencontros no Rio dos anos 1950-1960. Orientadora: Margareth Rago. 2005. 314 f. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, Campinas, 2005.

NOVAES, Beatriz Bannwart. Estes sapatos são grandes demais para um armário: Uma análise sobre a vivência lésbica *desfem* e suas “fronteiricidades”. Orientador: Plínio de Almeida Maciel Jr. 2023. 66 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia). Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde – PUCSP, São Paulo, 2023.

NUNES, Caroline Govari. As próximas horas serão muito boas: materialidades e estéticas da Comunicação em duas apresentações ao vivo da banda Cachorro Grande. Orientador: Fabrício Lopes da Silveira. 2016. 171 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação – UNISINOS, São Leopoldo, 2016.

OLIVEIRA, Luana Farias. Quem tem medo de sapatão? Resistência lésbica à Ditadura Civil-Militar (1964-1985). **Revista Periódicus**. v. 1, n. 7, p. 06-19, 2017.

OLIVEIRA, Vanilda Maria. Precisam as lésbicas de identidade? In: SOARES, Mayana Rocha; BRANDÃO, Simone; FARIA, Thais. **Lesbianidades plurais**: outras produções de saberes e afetos. Editora Devires, 1ª edição, Salvador, 2019.

OLIVEIRA, Lorena. A sexualidade feminina no Brasil: Controle do corpo, vergonha e má-reputação. **Revista Direito e Sexualidades**. v. 1, n. 2, p. 99-117, 2020.

OLIVEIRA, Luana Farias. Imposição hétero, interdição lésbica: a heterossexualização de mulheres. Orientadora: Maíra Kubík T. Mano. 2020. 98 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA, Salvador, 2020.

PEREIRA, Angélica Silvana. Somos expressão, não subversão! A gurizada *punk* em Porto Alegre. Orientadora: Elisabete Maria Garbin. 2006. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação – UFRGS, Porto Alegre, 2006.

PEREIRA, Pamella Liz Nunes; GAUDENZI, Paula; BONAN, Cláudia. Masculinidades trans em debate: uma revisão da literatura sobre masculinidade trans no Brasil. **Saúde e Sociedade**. v. 30, n. 3, p. 1-15, 2021.

PINAFI, Tânia. Assimetrias de poder na militância entre gays e lésbicas. In: COSTA, Horácio (Org.). Retratos do Brasil homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo, SP: Edusp, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/2409599/Assimetrias_de_poder_na_milit%C3%A2ncia_entr_e_gays_e_l%C3%A9sbicas Acesso em 02 out 2023.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos “anormais”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 397-409.

REPOLÊS, Sofia Gonçalves. Recalculando rotas: uma etnografia sobre trânsitos de corpos, afetos e sexualidades em vivências transmasculinas. Orientadora: Érica Renata de Souza. 2017. 200 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, Belo Horizonte, 2017.

RESENDE, Adriana Agostini de. The L Word – eLas por eLas: e o universo lésbico se faz presente na TV. Orientador: Bruno Souza Leal. 2010. 201 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, 2010.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [S. l.], v. 4, n. 05, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>. Acesso em: 14 dez. 2021.

ROCHA, Izabela Assis; SOUZA, Tatiana Machiavelli do Carmo; FRANCO, Mariana Neves. Investigando as violências sofridas por mulheres lésbicas universitárias. **Psicologia em Revista**. v. 27, n. 1, p. 39-57, 2021.

RUBIN, Gayle. **Pensando o sexo: Notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade**. 1984. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_osexo.pdf f Acesso em: 26 dez 2020.

RUIZ, Guilherme de Oliveira. Mercado GLS: como obter sucesso com o público de maior potencial da atualidade. Orientadora: Maria Cristina Gobbi. 2011. 127 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação Social – Relações Públicas). Faculdade de Artes, Arquitetura e Comunicação – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Bauru, 2011.

SAPA JUSTA: autoestima com Ana Claudino (@sapataoamiga) e Mafê Motta (@mafe_mottag). [Locução de]: Letícia Martins, Ana Claudino e Mafê Motta. [S. l]: Sapa Justa, 8 jun. 2022. *Podcast*. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/56xP5U0cJPJal1debqMTL6?si=GjpTY7pMSRekAr9LOiLiWA>. Acesso em 22 abr. 2023.

SAPA JUSTA: uma discussão sobre o feminismo radical e transfobia – Jana Viscardi e Sald Coelho. [Locução de]: Letícia Martins, Jana Viscardi e Sald Coelho. [S. l]: Sapa Justa, 19 mai. 2023. *Podcast*. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/12k5PY8hSsMATK8P5vLQC3?si=AhyAE3oVSGO32Hxf_NwS2g. Acesso em 13 set. 2023.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, v. 28, n. 1, p. 19-54, 2007.

SILVA, Camila Farias. Dinâmicas da ação coletiva: as inovações nos repertórios de contestação nos eventos Defesa Pública da Alegria e Largo Vivo. Orientador: Marcelo Kunrath Silva. 2013. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UFRGS, Porto Alegre, 2013.

SILVA, Fernanda Nascimento. Sapatões e mídia: produções de identidade a partir de práticas de recepção. Orientadora: Joana Maria Pedro. Co-orientadora: Alinne de Lima Bonetti. 2020. 261 f. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFSC, Florianópolis, 2020.

SOARES, Gilberta Santos; COSTA, Jussara Carneiro. Movimento lésbico e movimento feminista no Brasil: recuperando encontros e desencontros. Labrys, estudos feministas. 2012. Disponível em: https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitos-da-populacao-lgbt/artigos_teses_dissertacoes/movimento_lesbico_e_movimento_feminista_no_brasil_recuperando_encontros_e_desencontros_1.pdf Acesso em 3 jan 2021

SOUZA, Luiz Henrique Braúna Lopes de Souza. Festa no Gueto? Memórias e discursos em torno do “Mercado GLS” em Recife-PE. Orientador: Benedito Medrado. 2016. 136 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas - UFPE, Recife, 2016.

SOUZA, Simone Brandão. Lésbicas, entendidas, mulheres viados, ladies: as várias identidades sexuais e de gênero que reiteram e subvertem a heteronorma em uma unidade prisional feminina da Bahia. Orientador: Leandro Colling. 2018. 308 f. Tese (Doutorado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade). Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos - UFBA, 2018.

TOLEDO, Livia Gonsalves. TEIXEIRA FILHO, Fernanda Silva. Lesbianidades e as referências legitimadoras da sexualidade. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 10, n. 3, p. 729-749, 2010.

TREVISSAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record, 2000.

ZILLER, Joana; BARRETOS, Dayane do Carmo; XAVIER, Kellen; HONKI, Leíner; BONDENMULLER, Luiza; DIAS, Mônica França. Visibilidades lésbicas em

plataformas de mídias sociais: heteronormatividade e resistências no Youtube, Instagram e TikTok. **Revista Eletrônica Interações Sociais**. v. 5, n. 1, p. 51-78, 2021.

ANEXOS

ANEXO 1



Nota de posicionamento do IBRAT RS referente à participação de homens trans na festa LezGirls

O IBRAT – Instituto Brasileiro de Transmasculinidades é um órgão que se articula nacionalmente em núcleos por estado e/ou região, e representa o movimento social dos homens trans. Devido à uma discussão referente à participação de homens trans na festa “LezGirls”, que ocorre em Porto Alegre, foi compreendida como necessária uma manifestação deste núcleo sobre a compreensão dos locais a serem ocupados pelos homens que se identificam como homens trans.

A festa é promovida como uma festa para mulheres. Essa é uma proposição da organização da festa. Não questionamos aqui, os méritos dessa decisão, e sim a possibilidade de entrada de homens trans numa festa que já tem esse critério precedente. O IBRAT considera que homens trans devem ser reconhecidos como homens, em função disso, homens trans não devem ser considerados como público-alvo dessa festa, uma vez que a festa é voltada para mulheres, sendo solicitado, inclusive, a documentação e identificação de acordo com o gênero feminino. Entretanto, existe uma diversidade de experiências de vida entre homens trans. Para alguns, pode ser importante a possibilidade de frequentar espaços como este, já que pode ser difícil encontrar espaços de sociabilidade seguros e que contemplem a experiência de gênero de cada um. Logo, se algum desses homens quiser utilizar-se de um documento de registro feminino para acessar esse tipo de ambiente, abdicando do seu reconhecimento enquanto homem ele é livre para o fazê-lo. Entretanto, esse fato individual não deve refletir, e muito menos invalidar, o reconhecimento da identidade dos homens trans como homens e como grupo.

O reconhecimento de homens trans enquanto homens não significa que não existam diferenças estruturais no acesso à construção de identidade de gênero entre homens trans e homens cis (aqueles homens que não são trans, que quando nasceram foram designados como homens e estão em concordância com essa designação). Para os critérios da festa, não parece

fazer diferença o momento em que a pessoa consegue assumir sua identidade de gênero, seja ao nascer (pessoas cis) ou em algum outro momento da vida (pessoas trans). O critério que define o público-alvo é a identificação da pessoa enquanto mulher, por entender que é necessário que mulheres tenham um espaço só delas (sejam elas cis, trans, lésbicas, heterossexuais, bissexuais, pansexuais ou assexuais).

Não compactuamos com a ideia de que os homens trans possam ser representados e resumidos por um órgão genital. Cada um escolhe como melhor representar e construir seu corpo, e isso envolve não ser identificado automaticamente como alguém que tenha “vagina”, já que essa associação frequentemente carrega uma simbologia, ou uma essência que não nos representa necessariamente. Isso não impede que faça parte da pauta de luta dos homens trans, enquanto grupo político, o reconhecimento da legitimidade social dos homens trans que possuam essa forma genital. Ou seja, podem existir homens que têm vagina, mas homens trans não são automaticamente ou necessariamente homens que têm vagina.

A experiência de vida de cada um relativa à designação de sexo no nascimento pode variar. Portanto, também não acreditamos que o ato de designar alguém de acordo com algum sexo vá definir completamente características ou comportamentos. Desse modo, possuir ou não um determinado órgão genital, ter alguma experiência coercitiva, ou ter vivenciado alguma forma de opressão não isenta essa pessoa de perpetuar outras formas de opressão em relação a outros grupos identitários. Em questões estruturais, homens trans não têm os mesmos acessos à sociedade e recursos que homens cis têm, mas faz parte da luta do grupo que todos possam ter o mesmo acesso à masculinidade, repudiando sexismo e hierarquias entre homens e mulheres. Ainda assim, isso não significa reduzir os comportamentos e possibilidades de vida de alguém a esses marcadores.

IBRAT – Instituto Brasileiro de Transmasculinidades, núcleo Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 09 de agosto de 2016



ANEXO 2

As artes dos flyers da primeira fase da festa, quando ela acontecia na casa noturna Casa do Lado, eram criadas por uma designer profissional. Com o passar do tempo as artes passaram a ser feitas pelas próprias produtoras, DJs e amigas da festa, como forma de diminuir o custo de produção. Nas últimas edições, não havia mais flyer, apenas uma capa do evento do Facebook.

Imagem 1: Flyers de julho de 2010 à janeiro de 2011.

Imagem 2: Flyers de setembro de 2014 à maio de 2015.

Imagem 3: Flyers de junho de 2015 à fevereiro de 2016.

Imagem 4: Flyers de março à outubro de 2016.

Imagem 5: Flyers de novembro de 2016 à junho de 2017.

Imagem 6: Capas dos eventos do Facebook de setembro de 2017 à abril de 2019.

Imagem 7: Capas dos eventos do Facebook de junho de 2019 à março de 2020.

LEZ girls
uma festa feita por meninas para meninas

09/julho sexta 23 horas

Casa do Lado
R. da República, 546

RS 12 na lista em cassafolada.com.br
RS 15 na hora *homens só entram com nome na lista

RS 15 na lista em cassafolada.com.br
RS 18 na hora
RS 35 homens

nos decks, as residentes:
Juli Baldi (oi tm i party up)
Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Cris Skirings (you decide)
e mais a convidada: Turiê (causa)

cabeleas das DJs e distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty@lezzzparty

by shuna

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

13/agosto sexta 23 horas

Casa do Lado
R. da República, 546

RS 15 na lista em cassafolada.com.br
RS 18 na hora
RS 35 homens

nos decks, as residentes:
Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Juli Baldi (oi tm i party up)
Cris Skirings (you decide)
e a convidada:
Lara e Betta (redings)
Marli (sex on the beat)
Turiê (causa)

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty@lezzzparty

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

by shuna - @lezzzparty

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

Edição Argentina

RS 15 na lista em lezparty@gmail.com
RS 18 na hora
RS 35 homens

nos decks, as residentes:
Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Juli Baldi (oi tm i party up)
Cris Skirings (you decide)
e a convidada:
Manu Nels (okkpop)

Casa do Lado
R. da República, 546

10/set sexta 23 horas

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty@lezzzparty

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

SOMOS

by shuna

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

08/out sexta 23 horas

Edição Sapatinho de Cristal

nos decks, as residentes:
Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Juli Baldi (oi tm i party up)
Cris Skirings (you decide)
e a convidada:
Dani Hyde (roque totem)

RS 15 na lista em lezparty@gmail.com
RS 18 na hora
RS 35 homens

mulheres de salto alto ganham Pumpkin Drink

Casa do Lado
R. da República, 546

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

SOMOS

by shuna

THE CHART

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

12/NOV SEXTA 23 HORAS

CASA DO LADO
R. da República, 546

RS 15 NA LISTA lezparty@gmail.com
RS 18 NA HORA
RS 35 HOMENS

nos decks, as residentes:
BABI MABIVRY (mygood decADANCE)
JULI BALDI (oi tm i party up)
CRIS SKIRINGS (you decide)
E A CONVIDADA:
NANA GODINHO (ALISA DE TELEVISION)

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

by shuna - @lezzzparty

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

10/dez sexta 23 hrs

Edição Maniae Noel

Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Juli Baldi (oi tm i party up)
Cris Skirings (you decide)
Marli (sex on the beat)

RS 15 na lista em lezparty@gmail.com
RS 18 na hora
RS 35 homens

mulheres de gorro ganham Drink

CASA DO LADO
R. da República, 546

mas? lezparty@gmail.com
lezzzparty

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

by shuna

LEZ girls
uma festa feita de meninas para meninas

Edição Topicalente

13/jan quinta 23 hrs

Babi Mabivry (mygood decADANCE)
Juli Baldi (oi tm i party up)
Cris Skirings (you decide)
Marli (sex on the beat)

RS 15 na lista em lezparty@gmail.com
RS 18 na hora
RS 35 homens

distribuição de 3 cortes por Luciana Caga do **SEXTON**

by shuna

Lez girls

12 SET

DJ'S
DOUBLE TROUBLE
MARIE COVER

R\$ 25,00 na lista
R\$ 30,00 na porta
HOMENS R\$ 70,00

Laika

Lez Girls edition **Barbie Gay**

10 outubro

R\$25 na lista
R\$30 na porta
R\$70 homens

DJ'S
KarolLima
ViviTesché
Double Trouble
(Camila Vargas e Fran Souza)

Laika

Lez Girls summer edition

Gostosa é Você!

SACOLÉS, COMBO, BOIAS
ALCOÓLICOS DUPLA ATÉ A 1H PISCINA

14.11.2014

R\$20 R\$25 R\$30
DE BIQUINI NA LISTA SEM LISTA
R\$70 PARA HOMENS CURIOSOS

CAMILA VARGAS, GABI MENONCIN
AGNES DAYS, KAROL LIMA, VIVI TESCHE

Laika

LEZGIRLS EDICAO

SOMOS LEZ

12. DEZ. 2014

SHOW
PUTINHAS ABORTEIRAS

DJ'S
BETAC, KAROL LIMA, VIVI TESCHE
GABI MENONCIN, PAULAPIMPÃO

R\$25 LISTA
R\$30 PORTA
R\$70 HOMENS

Laika teteia

LEZ girls

SAPACAXA do agreste

09 / Jan
R\$ 20 na lista
R\$ 25 na porta
homens R\$ 70

Karol Lima + Vivi Tesche + Kei Kichel
brasilidades + catuaba na boquenha

Laika

13/02

LEZ girls

sacolé de caipirinha

combo duplo

Empodera

catuaba

KAROL LIMA + VIVI TESCHE + PIM

R\$ 20 com fantasia
R\$ 30 sem fantasia
HOMENS PAGAM 90

Laika

LEZ girls

DUR Love IS militant

NÃO É BAGUNÇA!

20/03 ÀS 23H

VIVI TESCHE R\$ 20 ATÉ 0H
KAROL LIMA R\$ 25 ATÉ 1H
PIMPÃO R\$ 30 APÓS

UMA FESTA FEITA DE MENINAS PARA MENINAS
HOMENS PAGAM 90 REAIS

Laika AVENIDA AURELIANO DE FIGUEIREDO PINTO, 864

Sapa Encantada

Um conto de Meninas para Meninas

SEXTA - 10 DE ABRIL - 23H

KAROL LIMA - VIVI TESCHE - PIMPÃO

COMBO DUPLA

Laika Club

LEZ girls

UMA FESTA FEITA DE MENINAS PARA MENINAS

5 ANOS

Karol Lima | Raquel T | Vivi Tesche

15 DE MAIO - SEXTA - 23H

R\$20 ATÉ 00H OU COM O FLYER
R\$30 APÓS 00H
R\$30 SEM FLYER

LAIKA CLUB

ARRAIÁ DAS MINA

19/06 23H

LEZ girls

VIVI TESCHE
KAROL LIMA
RAQUEL T.
NAVARRO

R\$ 20,00 USANDO MADREZ
R\$ 25,00 CONFIRMADA NO EVENTO
R\$ 30,00 NA PORTA

Laika
Aureliano de Figueiredo Pinto

LEZ girls

KISS ME?

10/07

Karol Lima
Vivi Tesche
Raquel T.
Pietra Costa

POUSSEI

Laika
Aureliano de Figueiredo Pinto, 984

R\$ 20 com livro
R\$ 30 sem

LEZ girls

KAROL LIMA ♥ VIVI TESCHE ♥ PIETRA COSTA ♥ MARIE

COMIDA DUPLO ♥ INSTACRUSH

14 DE AGOSTO ♥ 23H 20 COM DORCÃO 30 SEM DORCÃO

LAIKA CLUB

LEZ girls

LEZ31C1 FUTURISTA 12:09

NEON BALAS ALCOÓLICAS
KAROL LIMA
VIVI TESCHE
RAQUEL T.
POCAH

R\$ 20 ANTECIPADO
R\$ 30 NA HORA

AV. VENÂNCIO AIRES, 912 - 23 HORAS

17.10 **LEZ girls** 23h

REUNIÃO DAS BRUXAS

VIVI TESCHE
SILVIA PONT
RAQUEL T.
POCAH

RITUAL DE UNIÃO
POÇÃO DO AMOR
TOCHA MÁGICA

Verâncio Aires, 912

NÃO ME KAHLO

14 DE NOVEMBRO - 23HS

LEZ girls

RODADAS DE TEQUILA

VIVI TESCHE
SILVIA PONT
RAQUEL T.
POCAH

19/12 **Santa Vulva**

LEZ girls

Sah Chagas
Pocah
Vivi Tesche
Karol Lima
Pietra Costa

Portal Vaginal
Fotos 2015
Shots de Sangria
#amigasecreta

LEZ girls

projeto verão

23 jan.

Sah Chagas
Vivi Tesche
Carol Lettina
Bre Segobina
Guati

pisatina
racoles alcoólicas
melancia atômica
boias biquinis
nessas corpos

LEZ girls

A fantasia

20 de fevereiro - 23 horas

Sah Chagas
Vivi Tesche
Silvia Pont
Karol Lima
Carou Correa
Bre Segobina

LEZ girls

12 de março - 22h30
na Casa Frasca: R. Independência, 426
Vigo Cigolini * Sah Chagas
Vivi Tesche * Karol Lima * Carou Corrêa

NO EL PASITO JOSÉ DO PATROCÍNIO, 824

LEZ girls 16 de abril

SAH CHAGAS, CAROU CORREA, VIGO CIGOLINI
AMANDA LIMA, VIVI TESCHE

INGRESSOS 20, 25 OU 30

LEZ girls

Araraúno

26 de junho - 16 até 0h
R\$ 10,00 ou 15,00

Rua José do Patrocínio, 632

25.05 23H

LEZ girls

SAH CHAGAS CAROU CORREA VIGO CIGOLINI VIVI TESCHE

CUPPK'S PREMIADOS

NA CASA FRASCA

JELLY SHOTS PLAY ROOM

10-15,00 R\$ 20,00 R\$ 25,00 R\$ 30,00

LEZ girls

DIAS PISTAS CRACKS MIGHTSHOT
POUSSET'S DRINKS MIGHTSHOT
POUSSET EM TAMANHO REAL

15.07 23H

20 ANTECIPADO 25/30 NA HORA

SAH CHAGAS VIVI TESCHE
NATI LESCHANO FUNEZ
VIGO CAROU CORREA PIG & BRE

NA CASA FRASCA
Av. INDEPENDENCIA 426

LEZBIAN THINGS

13 AGO

FIGHT LIKE A GIRL

16/08 Lez Girls Party 23h

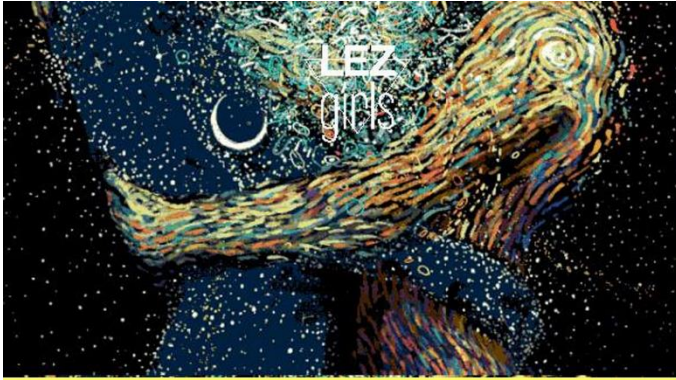
Bre Segobia	Open Glitter
Carou Corrêa	Warrior Gallery
Funez	Shot Fight
Sah Chagas	Combo Duplo
Vigo Cigolini	R\$ 20 / R\$ 30
Vivi Tesche	99 Club Alternative

LEZ girls

SALADA

09h

20 25 30



LEZ girls

SABADO 17/12/16 - 23 HORAS
AV. OSVALDO ARANHA, 790
ANTECIPADOS 15,20 E 25
NA HORA 25 E 30

ESPUMANTE NAS BOKINHAS
OPEN GLITTER E NEON PAINT
FLASH TATTOO E PIERCING
ARMINHAS COM VODKA

LEZ

POOL PARTY

18.02 - 20H - NO PARQUE AQUÁTICO
INGRESSOS SOMENTE ANTECIPADOS
SOMENTE MULHERES



Arriá das MINA
especial feminejo

pipoca
 karaokê
 quentão
 sofrência
 sarração
 pop



