

UM LUTO QUE DANÇA: O FESTEJAR LÉSBICO E NEGRO EM MEMÓRIA A LUANA BARBOSA

A MOURNING THAT DANCES: THE BLACK LESBIAN CELEBRATION FOR THE MEMORY OF LUANA BARBOSA

Isadora Façanha Gurgel Freire¹

¹Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

RESUMO

O artigo a seguir se orienta a partir da dissertação da autora acerca das consequências morais, simbólicas e afetivas após um episódio criminoso de violência policial que ficou conhecido como Caso Luana Barbosa, ocorrido em 2016, no estado de São Paulo. Enquanto à dissertação coube analisar materiais discursivos constituintes de versões que abrangiam a ocorrência por parte da defesa e da acusação, o trabalho a seguir traz a análise sobre um fenômeno que marcou e continua, insistentemente, a singularizar o processo de luto e de reconhecimento da vítima enquanto uma bandeira do maior movimento lésbico de São Paulo: o acontecimento da festa Sarrada no Brejo. A festa, em si, trata-se de uma realização originalmente centrada no encontro de ativistas lésbicas e periféricas em homenagem à Luana Barbosa, no entanto, por meio de deslocamentos de relações de sentido entre as participantes entorno do luto, promove a produção de um novo território para pensar e viver erotismos lésbicos, pretos e periféricos – sempre em estado de alerta. Ao observar as adjacências do *funk* e do pagode, os dois gêneros musicais que fluem e garantem o evento e suas condutas, analiso de que forma a performance sensual e os conjuntos de práticas envolvidas na festa Sarrada no Brejo redefinem estereótipos e recolocam a pessoa de Luana Barbosa como uma existência de vida e de gozo, e não só mais uma vítima da violência policial e opressão racista paulistana.

Palavras-chave: Lésbicas; Negritude; Vítima; *Funk*; Violência.

ABSTRACT

The following article is based on the author's dissertation on the moral, symbolic, and emotional consequences of a criminal episode of police violence that became known as the Luana Barbosa case, which occurred in 2016 in the state of São Paulo. While the dissertation analyzed discursive materials from versions covering the occurrence from the defense and prosecution, the following work brings an analysis of a phenomenon that marked and continues to singularize the mourning and recognition process of the victim as a banner of the largest lesbian movement in São Paulo: the event of the Sarrada no Brejo party. The party, in itself, is an original gathering of lesbian and peripheral activists in homage to Luana Barbosa, but through the displacement of relationships of meaning among the participants around mourning, it promotes the production of a new territory for thinking and living black, peripheral, and lesbian erotisms - always in a state



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

of alert. By observing the surroundings of funk and pagode, the two musical genres that flow and guarantee the event and its behaviors, I analyze how the sensual performance and sets of practices involved in the Sarrada no Brejo party redefine stereotypes and reposition Luana Barbosa as a life and pleasure existence, and not just another victim of police violence and São Paulo's racist oppression.

Keywords: Lesbians; Blackness; Victim; Funk; Violence.

O presente artigo se origina da dissertação da autora, defendida em março de 2022, que discorre acerca do tema da violência nas interfaces do feminismo interseccional, dos estudos de gênero, das relações raciais no Brasil e de um Estado jurídico ora aliado, ora negligente com as famílias enlutadas pela perda de parentes em conflitos armados contra a polícia militar de São Paulo. Como tônica da pesquisa realizada, o assassinato de Luana Barbosa protagoniza um acontecimento de muita importância para determinado grupo de mulheres periféricas reunidas sob a militância de um grupo, posteriormente mentor de realizações culturais plurais (cênicas; festivas; militantes; intelectuais etc.), denominado Coletiva Luana Barbos¹.

Embora alguns autores não considerem que a pesquisa de estudo de caso seja uma metodologia em si, o presente trabalho desenvolve-se processualmente à luz do pensamento de Creswell (2014), pela qual o estudo de caso, como o assassinato de Luana Barbosa, se enquadra em um projeto de pesquisa qualitativa que pode ser tanto um objeto de estudo quanto um produto de investigação. Ou seja, a pesquisa de caso aqui significará uma abordagem qualitativa na qual a autora tenta explorar um sistema da vida real, um caso jurídico e comunitário, delimitado ao longo do tempo e por meio da coleta de dados detalhada com profundidade (Creswell, 2014). No entanto, é válido ressaltar que a coleta de dados realizada para o desenvolvimento deste artigo tem início em maio de 2021, isto é, em meio ao contexto pandêmico da Covid-19 no Brasil em seu estado mais devastador, o que acarretou algumas particularidades em campo. Impossibilitada de encontrar presencialmente as três mulheres interlocutoras (doravante identificadas), tornou-se necessária a criação de um espaço digital pelo qual não só fosse possível a realização de entrevistas semiestruturadas, mas que também se estabelecesse como único território possível de concentração e qualquer outra forma de vínculo entre as integrantes da Coletiva e, claro, entre mim e elas. Eram elas a assistente social, gerenciadora da Coletiva Luana Barbosa, Fernanda Gomes e as multiartistas Bárbara Medina e Mayana Vieira que, no momento, coordenavam algumas atividades do cineclube Cine no Brejo, uma realização que partia da vontade de integrar mulheres lésbicas da periferia de Grajaú à cultura audiovisual marcada pela diversidade sexual feminina.

Desta maneira, conectadas ao compromisso de garantir encontros sem os riscos da presencialidade – sob o contexto da maior crise sanitária já enfrentada por esse país –, as interlocutoras possibilitaram a elaboração

de uma rede digital de vínculos movimentada pelo sentimento do prazer em compartilhar a vida de sapatão de quebrada como emoções substitutas do medo.

Quando submetido o primeiro esboço deste trabalho à avaliação teórica e metodológica da professora dra. Vera Rodrigues (Unilab/UFC), foi proposta a condição de situar a concretude da pessoa de Luana Barbosa em vida para, posteriormente, conseguir explicar os efeitos e o trabalho de resgate de sua memória em condição de vítima. O que, afinal, movimenta as estruturas fundantes da Coletiva Luana Barbosa senão os efeitos de sua própria história de vida? E de que vida é possível agora escrever? Quem foi esta mulher e quais os impactos representativos e simbólicos de sua morte para a comunidade lésbica de São Paulo e, logo, para a autora? Fiquei pensando em como começaria a escrever sobre isso, o que veio a se tornar, temporariamente, um enorme desafio. Explico: o desafio servia como uma espécie de retorno comparativo a um sentimento compartilhado de dor; afinal, de que forma me impactou a notícia da morte brutal de Luana Barbosa quando a ouvi pela primeira vez, em abril de 2016?

A verdade é que não há recurso nem memória consolidada em mim sobre sentimento que me ocorreu para além de uma indignação arracializada (ver Schucman, 2012), distanciada e pouco entorpecida pela dor da ausência. Provavelmente, o distanciamento dessa dor se conecte à posição que eu ocupo, sob um consenso de racialidade branca no Brasil, podendo ser explicada da seguinte forma por Frankenberg (1999). A autora definiria esta posição como um lugar estrutural de onde o sujeito branco tem acesso à alteridade e a si próprio, uma posição de poder demarcada pelo conforto do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si (Frankenberg, 1999). Todavia, considero que me ocorreu o contrário. Ao me deparar com a notícia de morte de Luana Barbosa, em 2016, não atribuí imediatamente a outrem o que poderia, um dia, atribuir a mim mesma: a dor como pano de fundo político para luta coletiva. Desta forma, é possível dizer que este trabalho, em sua metodologia, revela aspectos particulares que o racismo à brasileira é capaz de oferecer a pesquisadores brancos em contextos periféricos, negros e lésbicos: o racismo estrutura os atos de atribuir e significar a dor da ausência e do enlutamento em campo.

A pesquisa de estudo de caso começa com a identificação de um caso específico. Esse caso pode ser uma entidade concreta, como um indivíduo, um pequeno grupo, uma organização ou uma parceria. Em nível menos concreto, ela pode ser uma comunidade, um relacionamento, um processo de decisão ou um projeto específico (Creswell, 2014, p. 83 *apud* Yin, 2009).

É possível dizer que a pesquisa de estudo de caso em questão começa com a identificação de um espaço nada banal: a realização de uma festa, chamada Sarrada no Brejo, originalmente criada diante da dor eminente

do luto por Luana Barbosa, voltada exclusivamente para o público lésbico, bissexual, negro, gordo e periférico de São Paulo (ver Martins, 2022) que não encontra no centro da cidade um território competente para o usufruto de um espaço protegido de perseguições e abordagens truculentas da polícia, fora outras formas impactantes de intimidação. A festa Sarrada no Brejo, logo, tem seu início em 2016, ano da morte de Luana, e leva consigo as marcas do medo da repetição do caso, mas, para muito além, se estabelece como um território proporcionador de encontros, formas de criação (musical, enfaticamente nos estilos *rap*, *funk* e pagode; e cênica, como dança, performance sensual e teatro) e fortalecimento da frequência assídua de mulheres negras com faixa etária variável entre 20 e 30 anos, moradoras de bairros distantes do centro, a exemplo da zona sul e leste da cidade (Carapicuíba, Grajaú, Jardim Ângela e Jardim São Luís).

A totalidade do grupo que compartilha a dor pode ser considerada uma tônica, no entanto, o objetivo específico do presente artigo foi analisar como a cultura dos bailes *funk* realizados pela Sarrada no Brejo e direcionada ao público restrito de mulheres negras funciona em relação aos efeitos de morte da vítima. A partir disso, dois instrumentos de pesquisa foram utilizados. A pesquisa bibliográfica da jornalista brasileira Tatiana Merlino, responsável pelo registro da história e da concretude pessoal de Luana Barbosa no Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata e, também, algumas entrevistas roteirizadas com esquemas semiestruturados com participantes da Coletiva Luana Barbosa, apresentadas anteriormente.

O trabalho escrito pela jornalista brasileira Tatiana Merlino², então fundadora da Agência Pública e do canal de comunicação Ponte Jornalismo, para o livro Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata (doravante, referido apenas como DFIM), ajuda a entender como e por qual motivo o crime cometido contra Luana Barbosa tomou proporções extraordinárias mesmo dentro de um território no qual os crimes cometidos pela polícia militar fazem parte da paisagem ordinária da vida. O que há na concretude de Luana Barbosa capaz em nos oferecer uma ampla compreensão de elementos essenciais para que sua existência seja, até hoje, entoada como semelhante à de muitas mulheres periféricas da zona sul e leste de São Paulo?

Em parceria com o Instituto Patrícia Galvão e a Fundação Rosa Luxemburgo, Tatiana Merlino, em um capítulo intitulado Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica, transforma os aspectos da vida da vítima em alguns fundamentos associados aos seus anos de infância, passando pela turbulência das prisões na juventude e finalizando em sua morte, entendida pela família e amigos de Luana, então interlocutores da autora, como prematura ou, mais ainda, como um evento extraordinário que forçou a reorganização da vida de quem foi duramente obrigado a conviver com o luto.

Segundo o DFIM, nascida no dia 12 de novembro de 1981 em uma periferia violenta de Ribeirão Preto, Luana Barbosa chegou ao mundo

apenas dois dias depois do assassinato de seu pai, aos 34 anos, morto com três tiros e enterrado como indigente no cemitério de Perus, região norte da capital paulista. Filha mais nova de cinco irmãos, sendo eles Roseli, Lolita, Nathan e Irani, Luana Barbosa ganhou o apelido afetivo de fuguinho por ter se tornado uma criança conhecida na família e no bairro pelo gosto por brincadeiras diretamente associadas ao universo masculino, como correrias na rua e o tradicional futebol no fundo do quintal de casa. Devido ao histórico de prisões que enfrentou na juventude, o futebol serviu como uma boa proposta para reaproximação do filho, Luan, fruto do único relacionamento heterossexual que Luana Barbosa teve na vida. “Minha irmã lutou muito para sobreviver. O histórico da nossa família, seu nascimento, prisões, a volta por cima para o caminho do bem.” Essa frase, de uma entrevista com Roseli Reis transcrita para o artigo publicado por Merlino (2017), traz, de forma muito generosa, o elemento frequente na elaboração da personalidade da pessoa de Luana: a luta como uma constante por sobrevivência.

Depois de anos de trabalho após um período extenso de prisões, Luana conseguiu juntar dinheiro suficiente para comprar uma motocicleta, a mesma que usava no momento de ser assassinada. Ao contrário do que Luana esperava, a família não comemorou a aquisição do veículo, que era um dos seus maiores desejos – depois de entrar na faculdade e se tornar, como a irmã Roseli, a segunda pessoa formada da família. Segundo Roseli, a única irmã que concedeu entrevista para o artigo, a compra da motocicleta parecia representar um risco a mais para Luana ser abordada pela polícia na comunidade onde morava. Afinal de contas, sendo mulher negra que recusava feminilidade, a posse do veículo implicava a perigosa visibilidade de um sucesso sempre questionado e visto com desconfiança pelas rondas diárias da polícia militar na comunidade do Jardim Paiva II.

Era fim de tarde quando os moradores da comunidade puderam ouvir a cobertura dos gritos de Luana por muitas vozes masculinas que não paravam de repetir: “cala a boca, sua sapatão!”. Mulher preta, moradora de periferia e lésbica, Luana Barbosa costumava ser um alvo frequente de abordagens policiais. No dia em que foi assassinada, segundo a pesquisa de Merlino (2017), por exemplo, já havia sido abordada quatro vezes. Mais um enquadro. Leva chute para abrir as pernas. Cai. Levanta e dá um soco em um dos policiais militares e um chute em outro. Começa a ser espancada com cassetetes e com seu próprio capacete. Machucada, pés e mãos são algemados. É jogada dentro da viatura. Do lado de fora, com a cabeça na janela do carro, seu filho de 14 anos ouve de um dos PMs: “Sua mãe já era [...]”. Em um vídeo gravado por familiares após as agressões, Luana conta que os policiais a mandaram abaixar a cabeça e colocar as mãos para trás:

Aí eu comecei a apanhar, já me deram um soco e um chute. [...] Falou que ia me matar e matar todo mundo da minha família. Eu vomitei até sangue. Falou que vão matar todo

mundo. Não é só eu não, vão matar até meu filho (Por Tatiana Merlino para Femicídio #InvisibilidadeMata, 2017).

Como reação à negativa dos homens, Luana Barbosa ergueu a camisa, de modo a deixar os seios à mostra – não era ela, afinal, uma mulher? – acabando por receber, com exclusiva finalidade de retaliação, fortes golpes de cassetete na região da cabeça e do abdômen, para além de socos e chutes. Adiante, durante a primeira audiência, a defesa dos acusados atribuiria à situação um completo desacato à ação penal pública, referindo-se à atitude da vítima em evidenciar os seios e também em revidar alguns golpes, principalmente com empurrões e socos. Mesmo que tenha saído do local da agressão viva e ainda prestado queixa contra os policiais em uma delegacia, Luana Barbosa não sobreviveu às pancadas e morreu cinco dias depois do ocorrido. “Ela pagou o preço por parecer um homem negro e pobre, ela foi abordada como outros homens da periferia são. Lésbica, negra e periférica com passagem pela polícia, ela já era considerada culpada” (Relato da irmã de Luana Barbosa, Roseli dos Reis, para o jornal Ponte Jornalismo em 08 de fevereiro de 2022).

Dessa forma, a família se torna um canal discursivo potente para pensar nos processos cruéis de produção de corpos e vidas dispensáveis pelo Estado, aqui corporificado especialmente pela polícia militar. Assim como analisado em Veena Das (2011), o papel da família é evidenciado pelo modo com o qual histórias são contadas, sempre narradas a partir de um evento extraordinário que rompe com o imaginado curso natural das relações, logo, provocando feridas abertas nos processos de reabilitação social desses sujeitos. Para além da noção de família cisheterocentrada, dotada de parentesco de sangue, é importante que outro sentido parental seja acionado com certa urgência: aquele pensado a partir das práticas de convívio e experiências no âmbito da cultura lésbica e preta de periferia. O conceito de família, neste caso, se correlaciona à ligação entre mulheres da coletiva sob o pretexto de irmandade, bastante comum em esferas da luta pública feminista. Segundo Strathern (2000), este efeito, de fazer parente, baseia-se em descrições de relacionalidade e suas decorrências, de modo a distanciar-se de análises mais tradicionais empoderadas pelo dualismo natureza-cultura e pela reafirmação social-biológica do parentesco. Desta forma, fazer-se irmãs, dentro da coletiva Luana Barbosa, está ligado à dimensão processual das relações de sentido entre as ativistas, do modo como a irmandade é produzida e atualizada a partir da comensalidade, das concepções de locais, de crime, e, principalmente, do compartilhamento de um luto concretizado na realização de múltiplas eventualidades que ascendem desde as marchas fúnebres nas ruas até a realização de bailes *funk*.

Se como já orientou Sahlins (2013) sobre a classificação possível de parentalidade, em um paralelo interessante entre parentesco e magia, podemos compreender o ato de fazer parente como “uma técnica para

imposição transpessoal do ser em outros assuntos” (Sahlins, 2013, p. 58), portanto, lutar, no sentido êmico relacional de fazer-se irmãs, trata-se de uma circunstância admitida quando estar presente passa a ser, de algum modo, uma forma de se relacionar com a gramática emocional da dor da perda, da saudade e, principalmente, da revolta contra o descaso institucional de justiça social. Outro sentido dado à ação política da luta entre as mulheres se debruça em uma dupla atividade ajustada à rotina da vida ordinária, como manter acesa a revolta no decorrer da gestão da vida comum, da jornada de trabalho, dos momentos de lazer, e também no cuidado de si e das outras. Este cuidado é aqui compreendido como o principal fator na gerência do luto e na necessária reorganização da vida cotidiana entre mulheres negras, que historicamente estão submetidas a uma significativa obrigação com deveres trabalhistas em oposição ao gozo, ao lazer e ao festejo.

Em pesquisa divulgada em 2019, o IBGE constatou que no ano anterior (2018) a desigualdade por cor ou raça persistia na população brasileira. A taxa de analfabetismo entre pretos e pardos chega a 9,1% somadas as populações urbanas e rurais para 3,9% entre brancos. Além disso, ao observar o topo das ocupações em empresas, tem-se que 68,6% dos cargos gerenciais são ocupados por brancos. A discrepância existe também no que concerne ao rendimento, em que homens brancos estão em vantagem sobre os demais grupos com maior distância em relação às mulheres negras que chegam a ganhar menos da metade que os primeiros (44,4%) (Côrtes, 2021, p. 28).

Estas informações, trazidas a partir da tese de Jéssica Côrtes (2021), aponta um quadro histórico social, mantido como projeto³, que evidencia a brutal desvantagem que a população preta brasileira enfrenta em relação aos outros grupos étnicos, mas, em especial, as mulheres negras que, além das mesmas desigualdades, possuem maior carga horária de trabalho não remunerado e, por consequência, não disponibilizam de condições para consumo de lazer, que acabam por absorver valores simbólicos e significados especiais para elas.

Apesar do constante interesse do mercado publicitário contemporâneo em amenizar os sofrimentos e conquistar essa parcela da população, mulheres negras ainda são sistematicamente identificadas muito mais como prestadoras de serviços (em ênfase, de características braçais) do que como consumidoras de um produto atribuído ao lazer, especialmente quando este produto reforça e toma para si facetas eróticas mobilizadas e mobilizadoras de sujeitas submetidas ao fascínio da festa noturna e ao poder simbólico agregador do encontro. Vale ressaltar ainda que, segundo Côrtes (2021), sociohistoricamente, no Brasil, mulheres negras periféricas sempre uniram atividades de compras cotidianas, como idas ao mercado, por exemplo, como atividades de lazer. Isto reflete a condição multifacetada de segregação que essas mulheres passaram e ainda passam,

de modo a sempre assumirem e alinharem cuidados domésticos com sua própria diversão.

Em sentido opositor à conjuntura apresentada acima, pelo pensamento de Côrtes (2021), o cenário dos festejos da Sarrada no Brejo produzidos pelo grupo antes da pandemia enfatizava nitidamente a prioridade da presença de mulheres negras identificadas entre si enquanto sapatonas de quebrada, isto é, um compartilhamento êmico de identidade de intenso valor autorreferencial para mulheres lésbicas e moradoras da periferia na zona sul paulistana. A seguir, uma fala de Fernanda Gomes traduz a relação enfaticamente marcada pela disputa simbólica, entrecruzada por conceitos de território e reparação, entre mulheres lésbicas brancas e negras no tocante à experiência urbana do musicar local paulistano, também compreendida, conforme explica Small (1998), como a experiência de tomar parte, em qualquer nível, de uma performance musical capacitada em atributos que podem ser marcados ora pelo cunho erótico, a exemplo da performance de danças sexuais características do *funk*, ora por contribuições menos lúdicas e mais conectadas à esfera politizada dos encontros.

A noção de musicar local, para este trabalho, nos auxilia na observação de como o espaço físico e simbólico da festa Sarrada no Brejo se relaciona com as práticas de extraordinárias da vida de jovens participantes da Coletiva, e de que forma todo esse valor afetivo se transmuta em reverência à memória de Luana Barbosa como sujeita protagonista do lúdico, do gozo e da vivência funkeira. O que se entende é que, durante a pandemia, apesar das festas terem sido suspensas, o modo que as ativistas recordam delas é uma forma de garantir o engajamento do grupo e também de produzir relações fortemente marcadas pela localidade e pelo letramento racial das envolvidas, como veremos a seguir.

porque como no começo a gente botava 900 pessoas pra dentro e tinha casa que não comportaria 1000 pessoas dentro. Então elas entravam primeiro e se ficasse muito apertado, as mulheres brancas ficavam de fora e não entravam. E tudo bem, pra gente era tudo bem, tudo tranquilo, sempre privilegiando as mulheres negras. Porém durante um tempo, um período, as mulheres brancas passaram a questionar esse lugar também: em que lugar a gente estava colocando elas? Por que a comparação, esse separatismo? E aí foi muito difícil segurar essa “marimba” e dizer que não foi separatismo o fato de dar prioridade às mulheres negras. E rolou durante algum tempo, principalmente entre as mulheres negras mais novas. Tem uma disputa né, tem uma mágoa, um ressentimento histórico e que a gente não conseguia controlar tudo (...). Alertamos para que elas não atravessassem o corpo da outra, que não fossem assediadoras, racistas. Em razão disso, algumas mulheres negras pararam de frequentar ou foram frequentar outras festas. A gente tentava mediar esse conflito no sentido: a

prioridade (Fernanda Gomes em entrevista para Raquel Mendonça Martins, em 2020; Martins, 2021, p. 17).

O que fica claro é que a solidariedade entre mulheres que desejam integrar ou participar do grupo é valorizada, mas não estabelece, de nenhuma forma, o mesmo tipo de vínculo atribuído entre as mulheres negras que já construía o espaço desde o início, algo que só o compartilhamento daquilo que é tomado como uma dor singular pode fazer. A dor da qual menciono tampouco deve ser considerada um sentimento rebaixado ao fracasso ou à desilusão política. Ao contrário disso, a dor, facilmente transmutada em um forte sentimento de indignação e revolta pelo grupo, funciona mais como um conectivo formador de prioridades bem definidas, e são elas as vidas de mulheres negras, periféricas e lésbicas de São Paulo. Não é intenção aqui amenizar os impactos que a lesbofobia causa nas vidas de mulheres lésbicas brancas, nem colocá-las na situação irrisória de segregadas ou oprimidas diante da Coletiva Luana Barbosa, mas é necessário lançar luz ao abismo social que distingue suas histórias da realidade enfrentada pelas mulheres negras lésbicas atualmente no Brasil.

O conceito de território para Souza (2013) revela que relações de poder são exercidas de modo desigual quando materializadas no espaço. Dessa forma, compreende-se que as experiências de mulheres lésbicas jovens, pretas e periféricas podem ser traduzidas enquanto relações sociais especializadas. Para além disso, é sabido que as diferentes dimensões de apropriação e ocupação de um mesmo espaço geográfico podem ser territórios produtores de conflitos, como também de negociações e mudanças nos recintos atribuídos de significados pelos sujeitos que nele estão. Sendo assim, entende-se que a festa, no sentido de espaço, é produto social que demanda o sentido de produção de suas próprias relações. Por esse motivo, ao tentar compreender e analisar como acontecem os bailes *funks* em memória de Luana Barbosa é que pretende-se apreender quais os sentidos e significados disponíveis para a parcela de jovens negras que participam e protagonizam seu momento de lazer, luta e gozo na periferia de São Paulo.

ao criminalizarem o funk, e o estilo de vida daqueles que se identificam como funkeiros, os que hoje defendem sua proibição são os herdeiros históricos daqueles que perseguiram os batuques nas senzalas, nos fazendo ver, de modo contraditório, as potencialidades rebeldes do ritmo que vem das favelas (Facina, 2009, p. 1).

Um estigma é, então, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e conceito, embora eu proponha a modificação desse conceito, em parte porque há importantes atributos que em quase toda a nossa sociedade levam ao descrédito. (...) O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações

e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso (Goffman, 1988, p. 13).

Fora a temática da opressão ao estilo de vida ostensiva do *funk*, muitas vezes associado ao estigma⁴ da pobreza e da pornografia, este trabalho reconhece o gênero musical como propiciador de experiências e performances corporais com potencial de impacto nas subjetividades dos sujeitos participantes, no caso, especificamente das mulheres pretas em processo de aceitação do corpo desfeminilizado, lésbico, gordo e negro – enfim, do corpo atribuído personificação da sapatão de quebrada, segundo Mayana Vieira e Bárbara Medina durante entrevista em julho de 2021. Embora a presença do *funk* e seu gingado seja essencial para a permanência da cena lésbica de desfrute sonoro e corporal em São Paulo, é importante dizer que são as mulheres pretas, sapatonas de quebrada, as protagonistas do evento e as responsáveis pela manutenção do sucesso dos episódios de festa. Juntas, em um espaço privado e distanciado do centro da cidade, elas vivenciam o que Martins (2021, p. 20) chamou de “experiências com o corpo a partir da dança característica do funk, da performance sensual e dos encontros afetivos”.

Segundo outra estudiosa da identidade feminina no *funk* e suas consequentes subversões às categorias hegemônicas de feminilidade, Gomes (2015) atualiza que, para além da indumentária característica das mulheres do *funk*, “é importante ressaltar que a negociação com a sexualidade - ou a sensualidade, o erotismo e a pornografia - por parte das mulheres funkeiras é um aspecto da identidade das funkeiras como artistas” (Gomes, 2021, p. 71). No entanto, faz-se importante reconhecer a pluralidade de feminilidades negras e periféricas existentes e em disputa pelo território do gozo, do erótico e da festa. No caso da Sarrada no Brejo, um evento extensivo ao caso Luana Barbosa e parte das produções da Coletiva Luana Barbosa, é um exemplo onde a performatividade *queer* apresenta infinitas construções de sensualidade e atua diretamente na ressignificação de estereótipos cisheteronormativos das esferas de dentro e de fora do *funk*.

‘Sapatona’ passa de um insulto pronunciado pelos sujeitos heterossexuais para marcar as lésbicas como “abjetas”, para se transformar, posteriormente, em uma autodenominação contestadora e produtiva de um grupo de ‘corpos abjetos’ (Preciado, 2019, p. 416).

Acerca da importância da ressignificação de estereótipos pejorativos pensados a partir do estigma da economia sexual e ostensiva do *funk*, a Sarrada no Brejo destaca o potencial subversivo com o qual as feminilidades lésbicas abjetas e de quebrada se apresentam. Um dos desafios relatados pela interlocutora Fernanda Gomes, ou apenas Fernanda Sarrada, como é reconhecida entre a coletiva, é assegurar a manutenção de um dos

aspectos originários da criação do evento: o protagonismo negro e a segurança para filhos de mães lésbicas que não contam com nenhum apoio familiar para abrigá-los em momentos de distração, a exemplo de uma festa noturna. Em uma entrevista em 2021, Fernanda Gomes conta que a ideia da criação da festa partiu da organização dos ânimos para a caminhada, em referência à 15ª Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo. “Embora esta tenha sido a motivação originária do evento, a festa passou a acontecer apenas na capital de São Paulo e acolhia muitas mulheres vindas do interior de outras cidades e também de outros estados” (Freire, 2022, p. 90). Como resultado do aumento significativo da procura pela participação da Sarrada no Brejo, foi criada a creche Brejinho do Pijama, um suporte realizado pela gerência da Coletiva Luana Barbosa, comandada majoritariamente por mulheres pretas a fim de acolher e priorizar mães negras a partir da asseguaração do conforto de seus filhos durante a madrugada.

O ponto alto do nosso evento é a creche Brejinho do Pijama, essa ação proporciona as mães que frequentam a festa a oportunidade de experimentar uma noite tranquila e feliz pois sabem que seus girininhos (como chamamos os bebês) estarão seguros, a creche funciona das 21 as 6 da manhã nas proximidades da festa ou próxima à alguma estação de metrô. Nos preocupamos em ter o olhar e a sensibilidade de tornar a Sarrada no Brejo um local seguro, livre de preconceitos, um espaço de empoderamento, resistência e visibilidade LB (lésbica e bissexual) preta e periférica. Toda quantia arrecadada na festa é para viabilizarmos a ajuda financeira às mulheres que nos procuram diariamente pedindo algum tipo de ajuda, além de nos respaldar também porque estamos praticamente todas desempregadas. A festa acontece mensalmente e por enquanto é a única exclusiva para mulheres. Destinada para o público Lésbico e Bissexual, mas todas as mulheres são bem vindas (Trecho da entrevista de Fernanda Gomes ao Jornal Esquerda Diário, em 31 de março de 2017).

A descrição de Fernanda Gomes conecta-se ao que Bárbara Medina e Mayana Vieira já haviam comentado, anteriormente, em relação aos direitos sobre a fruição plena da vida em contextos maternais lesbocentros, como também acerca do proveito do gozo e do erotismo lésbico e negro, tão determinante para o acontecimento da Sarrada. Apesar dos aspectos concretos de Luana Barbosa não se apresentarem com frequência nas falas de pessoas que montam os detalhes de um evento em sua memória, é possível perceber a criação, a partir do emblema de sua morte – da forma como aconteceu, dos fatores marcados pela raça, gênero e localização durante a abordagem policial – uma noção pessoalizada de sua história e personalidade, encarnada por um grupo de mulheres das periferias da zona sul paulistana como fiéis aos seus cotidianos. Essa personalidade, que se apresenta como de periferia, com viés fortemente paulistano de

quebrada, é engendrada em corpos majoritariamente pretos, de mulheres pouco feminilizadas, gordas, lésbicas e, não menos importante, assim como a vítima, mães.

É notória e frequente a grande escassez de festividades voltadas ao público estritamente lésbico, e maior ainda a realização de festas voltadas ao público lésbico e negro, tendo em vista que historicamente esses eventos sempre se dirigiram ao cenário masculino, branco e gay. Conforme argumenta Braga (2017), as políticas do corpo em espaços de sociabilidade noturnas em São Paulo “dialogam com versões de homossexualidade, especialmente a masculina, visto que a grande maioria do público de todos os espaços é pertencente a homens” (Braga, 2017, p. 18.) Ainda em acordo com Braga (2017) e com a hipótese de Tota (2021)⁵, é possível concluir que as mulheres participantes da Sarrada no Brejo, as sarradoras, como se chamam, enquanto consumidoras da cultura do *funk* têm maior envolvimento com bens materiais de alto valor simbólico durante a experiência noturna a fim de evidenciar pertencimento a nivelamentos hierárquicos equiparáveis ou até mais altos que as consumidoras não negras do baile.

A festa Sarrada no Brejo, para além de tentar promover a existência de espaços corriqueiros de consumo do erótico e do prazer do encontro fora das bordas da vida ordinária às mulheres negras, acaba por se transformar, ela mesma, em uma forma de expressão de identidade de autorreconhecimento estendido e compartilhado entre estas sujeitas (Louro, 2004). Se a autodeclaração de pessoas negras é um processo complexo de afirmação de identidades étnicas e ancestrais, a festa da Sarrada no Brejo se mostra ativa dentro deste processo já que demonstra, desde sua criação, um posicionamento político com base em critérios estabelecidos por um grupo dominante e preto, que visa manter suas estruturas de poder dentro de um ambiente concreto e seguro para mulheridades negras periféricas.

É certo que as letras do *funk*, muitas vezes, fazem circular um discurso da heteronormatividade, carregados de continuidades atribuídas e relacionadas entre sexo, gênero, desejo e prática sexual. No entanto, na Sarrada do Brejo, a dinâmica entre corpos, dança e motivações políticas de justiça social por aquelas que não puderam estar vivas entre nós, atribui novos significados ao evento, aos corpos que nele habitam, podendo, claro, sempre subvertê-los. É neste sentido que Butler (2008), ao propor que a materialidade dos corpos seja desconstruída, inclui em sua teoria que esta desconstrução não sirva como uma negação ou recusa do gênero, mas como uma estratégia de luta que permita o deslocamento e a subversão dos contextos nos quais estes corpos foram inseridos como instrumentos de poder dominador.

Os corpos são ‘dados’, ganham um valor que é sempre transitório e circunstancial. A significação que lhes atribui é arbitrária, relacional e é, também, disputada. Para construir

a materialidade dos corpos e, assim garantir legitimidade aos sujeitos, normas regulatórias de gênero e de sexualidade precisam ser continuamente reiteradas e refeitas. Essas normas, como quaisquer outras, são invenções sociais. Sendo assim, como acontece com quaisquer outras normas, alguns sujeitos as repetem e reafirmam e outros delas buscam escapar. Todos esses movimentos, seja para se afastar das convenções, seja para reinventá-las, seja para subvertê-las, supõem investimentos, requerem esforços e implicam custos. Todos esses movimentos são tramados e funcionam através de relações de poder (Louro, 2004, p. 89).

Para além daquilo que é visto e ouvido por meio de performances de sensualidade e certa agressividade do público feminino movido pelas letras de *funk*, como a exemplo de Valesca Popozuda em *My Pussy é o poder* (“Por ela o homem chora/Por ela o homem gasta/ Por ela o homem mata/ Por ela o homem enlouquece/(...) Você que não conhece, eu apresento pra você/Sabe de quem tô falando?/ *My-mu pussy* é o poder”), para situar a Sarrada do Brejo, deve-se levar em conta as redes de socialização que lá são construídas, com seus valores e afetividades, incorporadas sempre à administração de uma memória ora fúnebre, ora festiva por Luana Barbosa, personificada, a partir de então, não mais como apenas vítima, mas como potencial de vida negra: mãe, sapatona, independente e, principalmente, reativa às forças do poder lesbofóbico e do uso racista da força da polícia militar, em sua essência, masculina⁶.

Se no início eu me interessava apenas pelos modos como a concretude de Luana Barbosa ressoava e circulava no contexto referente à vivência lésbica e periférica entre mulheres da zona sul, hoje, a questão da localidade, da gestão da geografia da cidade para a realização do evento e todas as intersecções que ela exigia começou a provocar muito mais a atenção. Isto porque, devido aos diferentes deslocamentos e distâncias trafegadas pelas participantes da festa, percebe-se que algo para além de um memorial a Luana Barbosa fica subjacente: a diferença marcadora de raça e de classe que se perpetua não apenas fora da festa, mas dentro também, e diante disso, a formação de uma atitude questionadora e impregnada de autoafirmação por parte das mulheres gerenciadoras. A seguir, um trecho da observação de Mayana Vieira a respeito de características de mulheres lésbicas e bissexuais do centro de São Paulo em contraste ao público da Sarrada no Brejo.

É, com as (mulheres lésbicas) do centro a gente sabe pelo cabelo, né? Com aqueles cabelinhos estranhos (pausa) parece que tá na Europa... (ela continua, com risos) quando anoitece, elas começam a aparecer também (Mayana Oliveira em entrevista em 2021; Freire, 2022, p. 68).

Não por acaso, a maioria do público da festa da Sarrada reside em periferias, principalmente da Zona Leste e Sul do estado. Não à toa, também, todas as organizadoras se reconhecem como mulheres pretas e

de quebrada, de modo assumirem uma personificação sapatona de perifa e pouco aberta ao cruzamento com a ordem simbólica da classe médica lésbica e branca em momentos de desfrute erótico e sonoro. Hermano Vianna (2014), um dos maiores pesquisadores e observadores sobre os primeiros bailes *funk* cariocas, aponta que as pessoas iam para aquele lugar para dançar, não para estudar ou ouvir discursos. No entanto, este trabalho, por uma questão de escolha epistemológica e teórica, prefere compreender o baile *funk* apreendido na Sarrada do Brejo em suas dimensões afetivas e simbólicas que, quando embaladas pela música, criam uma espécie de engajamento entre os sujeitos denominado por Arjun Appadurai (2010[1996]) como estrutura de sentimento. Segundo o autor, essa ordenação afetiva é elaborada a partir de formas particulares de organização e produzem efeitos concretos na vida das pessoas, “que não podem ser separadas do ambiente real onde a vida social se constitui” (Martins, 2022, p. 6).

Durante a festa, essa estrutura de sentimentos é produzida por meio de uma feitura de redes múltiplas de afeto, que vai da disposição de creches até a priorização da entrada de mulheres negras nas bilheterias. No ensaio Da representação à auto-apresentação da mulher negra, da escritora contemporânea Conceição Evaristo (2005), é identificada uma ausência persistente da figura da mulher negra mãe dentro do universo canônico da literatura brasileira. Pela definição de Evaristo (2005), esta ausência se dá devido a um tipo de matança, no discurso literário, da prole da mulher preta, costumeiramente transformada no emblema promissor de cuidadoras dos filhos de pessoas brancas. Ainda sobre o pensamento da autora, é costumeiro que, em obras fictícias, mulheres negras apareçam como inférteis e, portanto, perigosas (Evaristo, 2005). A ameaça, por sua vez, intimida o imaginário cristão e ocidental, no qual a salvação da mulher se dá pela maternidade, e a ausência dessa via salvatória acaba por fixar as mulheres negras na posição de um mal impossível de ser redimido. De outro modo, quando não condenadas à infecundidade, a maternidade de mulheres negras se associa, dentro do escopo canônico da literatura nacional, à figura da ama de leite, à doação de cuidado para com os filhos de outrem e à abdição do próprio rebento (Evaristo, 2005). Para concluir, pensei em relacionar o pensamento de Conceição Evaristo (2005) à ideia trazida por Fernanda Gomes de uma expressa negação da maternidade biológica às mulheres negras. Mas antes disso, será preciso retornar ao primeiro documento que recorri para construir o início deste artigo, o trabalho escrito da jornalista Tatiana Merlino (2017) sobre a presença, a vida e os caminhos afetivos de Luana Barbosa.

Assim como a realidade de muitas colaboradoras da Coletiva Luana, entre elas da própria Fernanda Gomes – a quem este capítulo é reservado –, Luana estreia a maternidade ainda no fim da adolescência, depois de um relacionamento breve com um homem, a única relação heterossexual que teve na vida. Tendo que passar grande parte do período da infância

do filho, Luan, encarcerada, Luana passou por uma espécie de resistência evocada por Fernanda Gomes como “a resistência maternal solitária de mulheres pretas de quebrada”. Isto porque na quebrada, como a maioria das mulheres da Coletiva Luana Barbosa se referem ao próprio bairro, Fernanda conta que são as mulheres negras quem sustentam a família, geralmente sem a ajuda emocional e financeira dos progenitores dos filhos. Quando não as únicas, elas são também as responsáveis pelo cuidado doméstico e com a família. Se, por um lado, a creche Brejinho Do Pijama tenta desnaturalizar a ligação direta entre mulheres negras e maternidade, por outro, os bailes possuem uma função de amenizar as condições da existência solitária, liberando-as temporariamente do peso que esse trabalho de cuidadoras pode representar em termos simbólicos do racismo em nossa sociedade.

Entende-se que são múltiplos, socialmente compartilhados e culturalmente construídos os processos de luto e de produção de memoriais, sendo estes últimos veículos para a comemoração metafórica do elo entre a vida e a morte. Nas últimas três décadas, foram mais frequente a criação de memoriais ou altares vinculados a eventos traumáticos, mortes violentas ou de pessoas consideradas vítimas (Grisales, 2016, p. 86). Peças como altares em locais onde as mortes foram executadas SÃO exemplos de como costumamos metaforizar, relacionar-nos e construir memória em torno relação presença-ausência de vítimas de tragédias. No entanto, este artigo se mobiliza a teorizar que essa prática fúnebre, comum em outras instâncias, não se relaciona com a proposta de construção de memória sugerida pela festa Sarrada no Brejo.

Dessa forma, considero que a festa Sarrada no Brejo consegue administrar em si todos os sentidos coletivamente elevados pelo grupo Coletiva Luana Barbosa como uma proposta para a construção de uma memória não da vítima, mas também de sua lesbianidade, já comentada neste artigo. Esta memória, no entanto, me parece não ser um termo associado e definido apenas e diretamente pela lembrança, pelo testemunho do passado ou outros modos de criar uma imagem de mundo para posteridade. Ao contrário disso, uma memória sapatão, pela definição de Mayana, Bárbara e Fernanda, aproxima-se mais de uma espécie de legado para o presente, contornado por aspirações de liberdade e conexões profundas entre mulheres negras que compartilham, para além da dor e do sentimento de uma morte próxima e parecida com a de Luana Barbosa, a vida enquanto um espaço a ser vigiado, cuidado e transformado em gozo o mais rápido possível, sem grandes esperas da ação do Estado a tornar a realidade das vivências das sapatonas de quebrada mais valorizada.

A Coletiva Luana Barbosa, ao traçar planos de gestão, quando inspirada pelo encontro, transforma a esfera privada da vida em um projeto para fora dos eixos de comando do Estado. Finalmente ali, entre mulheres pretas em compromisso com a prioridade de vidas negras, é possível desalinhar a cabeça do privilégio de mulheres lésbicas brancas,

historicamente construído, e da submissão ao Estado, ao Governo, ao Ministério Público, enfim, às figuras entendidas pelas mulheres como antropomorfas, representativas de homens brancos, héteros e cisgêneros que custam a agir. A ação política da memória sapatão, portanto, conecta mulheres negras em sofrimento ao mais alto nível de poder que a vida pode dar: o encontro como provedor do desejo, do prazer em se saber seguras e suficientes, aquilo tudo que pode ser traduzido na corriqueira expressão da periferia da zona sul paulista: “tudo o que nós tem é nós”. O desfrute deste tipo de devir da boa vida em si é, para essas mulheres, a matéria inédita para a construção de uma memória lésbica do presente e ao mesmo tempo do porvir, um fio a se desenrolar em direção ao futuro das mulheres pretas, sapatonas de quebrada, finalmente privilegiadas e prioritárias.

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. The Production of Locality. *In*: APPADURAI, Arjun. **Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010 [1996]. p. 178-199.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa Com Imagem, Texto e Som - Um Manual Prático**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2003.
- BRAGA, Gibran T. **O fervo e a luta: políticas do corpo e do prazer em festas de São Paulo e Berlim**. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102018-115157/pt-br.php>. Acesso em: 20 abr. 2023.
- BUTLER, Judith. Corpos que importam/Bodies that matter. **Sapere Aude**, [s. l.], v. 6, n. 11, p. 12-16, jul. 2015a.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
- CÔRTEZ, Jéssica Maria Muniz *et al.* Racialização social do consumo: um estudo interseccional sobre consumo de lazer de mulheres negras. **Revista de Administração e Negócios**, [s. l.], v. 8, n. 4, p. 89-104, out./dez. 2022.
- CRESWELL, John W. *et al.* Qualitative research designs: Selection and implementation. **The counseling psychologist**, [s. l.], v. 35, n. 2, p. 236-264, 2007.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, [s. l.], p. 9-41, 2011.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A sexualidade nas ciências sociais: leitura crítica das convenções. *In*: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (orgs.). **Sexualidade e saberes:**

convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 39-80.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da mulher negra brasileira na literatura. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, v. 1, p. 9-13, 2005.

FLAUZINA, A. L. P. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

FONTES, Elisa. Defensoria Pública pede responsabilização de PMs acusados de matar Luana Barbosa. **Ponte Jornalismo**, São Paulo, 08 de fevereiro de 2022.

FRANKENBERG, R. **White Women, Race Matters**. The Social Construction of Whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

FREIRE, Isadora Façanha Gurgel. **Lesbianidades negras, periféricas e enlutadas em compromisso com a memória**: o caso Luana Barbosa. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/73990>

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

GOMES, Jaciara. “Do Recife para o mundo”: os significados do (brega) funk pernambucano. **Pimenta Cultural**, Recife, v. 2, n. 2, p. 142-151, 2021.

GRISALES, Sandra Patrícia Arenas. Fazer visíveis as perdas: Morte, memória e cultura material. **Tempo Social**, [s. l.], v. 28, n. 1, p. 85-104, jan. 2016.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MARTINS, Raquel Mendonça. Espaços físicos e afetivos do funk: o musicar local das festas lésbicas de São Paulo. **GIS**, [s. l.], v. 6, n. 1, 2021.

MERLINO, Tatiana. Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica. In: MERLINO, Tatiana. **Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata**. [S. l.: s. n.], 2017. p. 43-5.

MIRANDA, Danielle; DO ROSÁRIO, Nísia Martins. Comunicação nos espaços da periferia: os agenciamentos presentes na formação de estigmas e o exemplo da possibilidade de linhas de fuga e desterritorialização. **Revista Interinstitucional Artes de Educar**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 149-164, 2019.

NONATO, Luisa Cristina; REIS, Juliana Batista dos. Territórios juvenis negros: sentidos das experiências em um baile funk no aglomerado da

Serra/BH. **Continentes**, [s. l.], v. 1, n. 21, p. 155-181, mar. 2023. ISSN 2317-8825. Disponível em: <http://www.revistacontinentes.com.br/index.php/continentes/article/view/357>. Acesso em: 05 abr. 2023. doi: <https://doi.org/10.51308/continentes.v1i21.357>.

PERES, Milena Cristina Carneiro; SOARES, Suane Felipe; DIAS, Maria Clara. **Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil**. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PRECIADO, Paul. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

SAHLINS, Marshall. **What Kinship Is—and Is Not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia: Salvador**, [s. l.], n. 27, p. 29-61, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SMALL, Christopher. **Musicking: the meanings of performance and listening**. Middletown, Ct: Wesleyan University Press, 1998.

STRATHERN, Marilyn. **Parentesco, Direito e o Inesperado: Parentes são sempre uma surpresa**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

TOTA, Martinho. A história de Joana, ou da (in) explicável invisibilidade do L do LGBTQIA+: refletindo a partir de Catolé do Rocha/PB. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, v. 37, 2021.

VIANNA, Hermano. Funk e cultura popular carioca. **Revista Estudos Históricos**, [s. l.], v. 3, n. 6, p. 244-253, 1990.

VIANNA, Hermano. **O mundo funk carioca**. [S. l.]: Editora Schwarcz; Companhia das Letras, 2014.

YIN, R. K. **Case study research: Design and method**. 4. ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2009.

Submetido em: 24/04/2023

Aprovado em: 26/09/2023

Isadora Façanha Gurgel Freire

isadorafgf@gmail.com

Professora universitária mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Ceará. Pesquisadora do LAMORT (Laboratório de Antropologia da Morte). Interessada nas áreas de estudos de gênero, direitos humanos, memória, dinâmicas de reparação e mobilizações sociais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0873-1169>

NOTAS

- ¹ No decorrer da pesquisa, tornou-se comum a derivação feminina de alguns substantivos marcadamente masculinizantes sob a perspectiva da norma culta da língua portuguesa. A aparição corriqueira de sujeitas em vez de sujeitos ou da expressão coletiva, em vez de coletivo, para referir-se a organizações sociais, tornou-se tão comum durante a manifestação de eventos e entrevistas que dispensou espanto ou dúvida. A frequência do termo tomou a dimensão conceitual do que é composto restritivamente às mulheres, ou o que é interno à negociação de termos entre mulheres. O uso da palavra *corpas*, em vez de *corpos*, também foi um acontecimento que surpreendeu aos ouvidos ao longo da trajetória dos contatos com as interlocutoras, referente dentro do contexto de suas falas enquanto corporalidades dissidentes de gênero ou sexualidade. Outra ocasião em que o mesmo fenômeno se repetiu, ficando conhecido nacionalmente, foi a transformação do gabinete da deputada federal Áurea Carolina, eleita pelo PSOL em Minas Gerais, que ficou conhecido durante o mandato como Gabinetona de Luta.
- ² Dito isso, é relevante reforçar que, especialmente para este capítulo, qualquer informação acerca das experiências de vida de Luana Barbosa tem procedência do texto escrito pela jornalista Tatiana Merlino (2017) acima já citada. Reforço, também, que o livro ao qual me refiro, *Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata*, está acessível para o público pela ação da Agência Patrícia Galvão e o link pode ser encontrado na seção de referências do presente trabalho.
- ³ A ideia aqui pretendida é suscitar, a partir de uma abordagem calcada em pressupostos teóricos e epistemológicos de uma criminologia crítica e pensante, a existência, no Brasil de um projeto de Estado com fortes características genocidas dirigidas à população preta do país. Com ancoras em múltiplos âmbitos da atuação pública administrativa, "esse empreendimento, resguardado pela simbologia do mito da democracia racial, vai se materializando nas vulnerabilidades construídas em torno do segmento negro" (Flauzina, 2006, p. x) de modo a atravessar praticamente todas as interdições quanto à formulação de uma identidade negra.
- ⁴ Para este artigo, os estudos sobre os desdobramentos da identidade funkeira assumirão os pressupostos de Goffman (1998) que estabelece a ambiência social como meio de classificação, categorização de atributos associados a uma característica esperada, ou seja, papéis cristalizados que sempre geram no outro uma identidade social virtual não necessariamente correspondida pelo sujeito. É sugerido neste artigo que as decorrentes concepções negativas associadas ao funk resultam em comunicações impróprias consequentes da manipulação de características atribuídas aos sujeitos com forte sentimento depreciativo e estigmatizante.
- ⁵ A respeito dos diversos graus da concretude de pertencimentos lésbicas à esfera pública da vida, assim como a invisibilidade e escassez literária sobre sociabilidades lésbicas, o autor associa o fato como proporcional à característica da sexualidade masculina ser imensamente mais

desentranhada que a feminina, que por sua vez permaneceria entranhada por diversas macroestruturas sociais e históricas. Vale ressaltar a importância da ideia de Duarte (2004), acerca das rígidas noções binárias entre público e privado e suas conexões ao binarismo de gênero imposto socialmente.

- ⁶ Com o uso da expressão força da polícia militar, em essência, masculina, busca-se conectar os significados atribuídos pelas interlocutoras em pauta, Bárbara, Fernanda e Mayana, aos aspectos da chamada violência policial. Ao que parece, as figuras de policiais militares, em contraste com o ethos simbolizado pela festa Sarada no Brejo, tomam a forma de uma personificação ligada a um homem cruel, pouco engajado aos movimentos sociais progressistas e, curiosamente, branco. Interessante relacionar este pensamento ao do autor Livio Sansone (2002), que pensa a polícia militar, na região sudeste do Brasil, como um veículo historicamente responsável para mobilidade social e ascensão de homens negros, do “mesmo modo que vários outros tipos de empregos de uniforme” (Sansone, 2002, p. 518).