



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFANIA AFRO-
BRASILEIRA
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA (UFC/UNILAB)

ISADORA FAÇANHA GURGEL FREIRE

LESBIANIDADES NEGRAS, PERIFÉRICAS E ENLUTADAS
EM COMPROMISSO COM A MEMÓRIA: O CASO LUANA
BARBOSA

FORTALEZA/REDENÇÃO

2022

ISADORA FAÇANHA GURGEL FREIRE

LESBIANIDADES NEGRAS, PERIFÉRICAS E ENLUTADAS EM
COMPROMISSO COM A MEMÓRIA: O CASO LUANA
BARBOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Martinho Tota Filho de Araújo.

FORTALEZA/REDENÇÃO

2022

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Freire, Isadora Façanha Gurgel.

F9331

Lesbianidades negras, periféricas e enlutadas em compromisso com a memória: o caso Luana Barbosa / Isadora Façanha Gurgel Freire. - Redenção, 2022.

104f: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia, Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Martinho Tota Filho Rocha de Araújo.

1. Movimento social. 2. Violência. 3. Lesbianidade. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 306.76

ISADORA FAÇANHA GURGEL FREIRE

LESBIANIDADES NEGRAS, PERIFÉRICAS E ENLUTADAS EM
COMPROMISSO COM A MEMÓRIA: O CASO LUANA
BARBOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Ciências Sociais.

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Martinho Tota Filho de Araújo (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dra. Vera Regina Rodrigues Silva
Universidade Federal do Ceará (UNILAB)

Prof. Dra. Paula Mendes Lacerda
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

***In Memoriam* de Luana Barbosa dos Reis Santos.**

Para minha mãe, Regina, de quem espero herdar a coragem de levar as coisas até o fim.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer profundamente aos meus pais que, em amplos sentidos, me abrigaram durante a realização deste trabalho, revelando-me a habilidade de confiar nos meus caminhos quando eu mesma fui incapaz. Também a minha tia favorita, a Tita, minha vizinha de quarto, que comigo compartilhou tantas noites de insônia e incontáveis tardes ansiosas, cada uma no seu canto, carregadas dos próprios pensamentos por trás da porta. Ela vive a se rir que “tias não valem de nada”, mas isso é uma mentira. Tita é o meu espelho vivo, e eu considero qualquer tipo de reflexo uma magia poderosa. Preciso expressar, também, meu agradecimento a Cléo, minha sobrinha, quem graciosamente encheu meus dias mais obscuros de alegria e leveza.

Enormemente, agradeço a todas as mulheres que aceitaram participar deste trabalho, em especial às integrantes da Coletiva Luana Barbosa, sem as quais a realização da pesquisa seria impossível. Espero que o tempo seja generoso e nos traga em breve um encontro permeado de abraços calorosos, lutas, conversas e, claro, muita festa.

Obrigada especialmente às professoras dras. Paula Mendes (UERJ) e Vera Rodrigues (UNILAB), colaboradoras generosas durante o processo avaliativo deste trabalho. Por meio das orientações bibliográficas e boas problematizações por elas evidenciadas na qualificação, foi possível redesenhar algumas das estruturas do texto, que não lhe seriam sustentáveis a longo prazo. Espero ter, de alguma forma, também contribuído para o exercício de evidenciar e definir bem as disputas que estão construindo o mapeamento político da atualidade brasileira, assim como também contribuindo para o desmonte do Estado democrático de Direito.

Também agradeço aos professores do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (UFC/Unilab), com ênfase ao meu orientador, amigo e professor, prof. dr. Martinho Tota, com quem, em contexto de pesquisa em meio a uma pandemia devastadora, senti-me várias vezes à vontade para compartilhar muito além de textos e orientações. Posso dizer que sempre depois de uma conversa acompanhada do nosso tradicional cafezinho, a vida se tornava um pouco mais fácil e menos comprometida com uma espécie de solidão que só o ambiente da academia é capaz de oferecer. Se a universidade é uma máquina voraz de criar monstros, como dizem por aí, é possível dizer que Martinho foi capaz de espantar muitos deles para longe.

Agradeço, também, ao meu colega de trabalho, amigo e irmão, Hércules Lima. Tem

aquele poema minúsculo – apenas em seu tamanho - da Adélia Prado, que diz: “De vez em quando Deus me tira a poesia. Olho pedra, vejo pedra mesmo.” (PRADO, 2016) Creio que se Hércules tivesse aparecido naquele instante para a autora, mesmo em um dia cinza, contra toda a poesia, ela teria visto a pedra se transformar num tigre, num oásis, em qualquer coisa assim. Esse menino transforma as coisas ao redor. Ser amiga do Hércules é ganhar um alquimista dos muitos mundos, que nascem e morrem o tempo inteiro, sempre tão perto de nós. Agradeço, também, aos meus melhores amigos, Léo Fabrício, Lua e Dandara Leite, por serem o meu chão há tantos anos de estrada, muito antes de eu saber que a tal estrada seria tão longa.

Finalmente, também agradeço ao apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), sem o qual este trabalho não seria realizado.

Encargos

minha mãe
reclama não
adianta minha postura
é essa eu uso sapatos
maiores pra tropeçar mãe eu estou
decididamente
inclinada a cair
(IORIO, 2019, p. 51)

RESUMO

O trabalho a seguir pretende compreender quais constituintes discursivos e materiais das versões que abrangem o “caso Luana” - como ficou conhecido o episódio de morte de Luana Barbosa dos Reis Santos, em 2016, no estado de São Paulo, durante uma abordagem da Polícia Militar. Para isso, vale-se do acompanhamento das atividades do principal grupo de mulheres organizadas em torno do evento, a Coletiva Luana Barbosa, devido ao intenso engajamento do grupo pela causa dos direitos humanos a partir da sensação contínua de luto e do medo da repetição, entre elas, de mais casos semelhantes ao de Luana. Partindo das vivências, noções de si e descrições narradas por algumas das ativistas envolvidas na organização, como também dos embates movidos pelas rotinas burocráticas e artefatos judiciários por parte da defesa dos policiais, são múltiplas as “apreensões de realidade” que circulam em todos os capítulos deste trabalho. São elas as falas de protestos contra o processo lento de um Estado ora aliado, ora negligente, de um lado, e as visões discordantes sobre a presença, atividades e abordagem dos Direitos Humanos na Justiça, de outro. Cabe a esta pesquisa o levantamento e a análise das múltiplas e polissêmicas relações que dão coerência e consistência às versões construídas no decorrer dos anos após a morte de Luana Barbosa e, dessa maneira, das diferentes perspectivas de realidade instituídas acerca de quem pode ser vítima no Brasil.

Palavras-chave: Estado; movimento social; violência; lesbianidade; conflito.

RESUMÉ

Ce travail suivant vise à comprendre quels constituants discursifs et matériels des versions qui couvrent le "cas Luana" - comme l'épisode de la mort de Luana Barbosa dos Reis Santos s'est fait connaître, en 2016, dans l'État de São Paulo, lors d'une approche de la police militaire. Pour cela, il convient de surveiller les activités de la principale communauté de femmes organisée autour de l'événement, la "Coletiva Luana Barbosa", en raison de l'engagement intense du groupe dans la cause des droits de l'homme, du sentiment continu de deuil et, aussi, de la peur de la répétition, parmi eux, de plusieurs cas similaires à celui de Luana. Partant des récits et des descriptions narrés par certains des militants impliqués dans l'organisation, et des affrontements entraînés par les routines bureaucratiques et les artefacts judiciaires de la part de la défense de la police, ce sont de multiples "appréhensions de la réalité" qui circulent dans tous les chapitres de ce travail. Ce sont les discours de protestation contre la lenteur d'un État tantôt allié, tantôt négligent, d'une part, et les points de vue discordants sur la présence, les activités et l'approche des Droits de l'Homme dans la Justice, d'autre part. Il appartient à cette recherche d'enquêter et d'analyser les relations multiples et polysémiques qui donnent cohérence et cohérence aux versions construites au fil des années après la mort de Luana Barbosa et, de cette manière, les différentes perspectives de la réalité instituées sur qui peut être victime au Brésil.

Mots-clés: État, mouvement social, violence, lesbianisme, conflit.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	11
2	“SOU MULHER E NÃO VOU OBEDECER!”: LESBOCÍDIO COMO CATEGORIA DISCURSIVA DO FEMINISMO LÉSBICO	21
2.1	A construção de um corpo perigoso: conjugações entre o racismo e a lesbofobia	21
2.2	Os sentidos de uma vida arrancada	38
2.3	Movimento em redes (digitais) de indignação e a luta política pela significação da vítima	46
3	ESTRATÉGIA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL A PARTIR DA FORMAÇÃO COLETIVA: MULHERIDADES LÉSBICAS, NEGRAS E ENLUTADAS EM COMPROMISSO COM A MEMÓRIA	56
3.1	Brejo Produções e a apresentação do documentário Eu Sou a Próxima: previsibilidade de um futuro compartilhado	56
3.2	Sair do armário como modus operandi para uma metodologia do interagir em videochamada	61
4	CONTINUAR VIVAS É UM ATO REVOLUCIONÁRIO: REPRESENTATIVIDADE, MATERNIDADE POSSÍVEL E CONTINUIDADES DE VIDAS NEGRAS COMO PRINCÍPIO LÉSBICO E FEMINISTA	73
4.1	“Nossos passos vêm de longe”: a luta contra o terror (racial) como modo de fazer política nas quebradas de São Paulo	73
4.2	Considerações finais: legado, memória e maternidade	82
4	CONCLUSÃO: “nossa vida é o nosso encontro”	95
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

De antemão, gostaria de afirmar que, em relação ao ritmo de desenvolvimento das demais partes deste trabalho, a artesanania da escrita para a presente introdução demorou para ser tecida. O motivo pareceu ser simples no início: o interesse pela temática da minha pesquisa ultrapassava, em muitos sentidos, a minha vida na academia. Movida por fatores notoriamente autobiográficos, que envolvem desde minha orientação afetiva e sexual até a relação em curso que construo com minha própria identidade de gênero, posso dizer que a partir dos anos de graduação em Ciências Sociais (2014-2018), pela UFC, sempre me interessei pelas disciplinas cujas ementas me permitiam o acesso para as literaturas acerca das homossexualidades. O que foi percebido ao decorrer dessa formação voltada aos estudos sociais de gênero e de sexualidade é que, de fato, a maioria das produções literárias se detinham no foco das sociabilidades homoeróticas masculinas, principalmente sobre o contexto brasileiro.

Já depois da minha entrada no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (UFC-Unilab), conheci com mais profundidade o debate promovido sobre a questão da escassez de produções acadêmicas acerca dos desejos e das práticas homoeróticas femininas, como também estreitei relações com a hipótese de Tota (2021) em relacionar o tema desta (in)visibilidade literária de modo proporcional à característica da sexualidade masculina ser largamente mais “desentranhada” que a feminina que, por sua vez, permaneceria mais “entranhada” por diversas razões macroestruturais e históricas. Entre elas, por exemplo, as rígidas noções dualistas de público e privado e as ligações por elas atribuídas ao binarismo de gênero masculino e feminino (ver também Duarte, 2004).

Seria um tanto mais fácil admitir que minha intenção em abordar o caso de morte de uma mulher lésbica e, conseqüentemente, de me debruçar sobre os estudos das muitas lesbianidades, em ênfase da lesbianidade negra, periférica e ativista em São Paulo, fosse parte de uma estratégia pessoal e política para inverter um quadro dominado por pesquisas sobre homossexualidade masculina realizadas majoritariamente por homens acadêmicos. No entanto, essa não pode ser considerada uma conexão tão lógica como tentei insinuar para mim mesma.

Devido a uma quantidade evidentemente maior de trabalhos antropológicos produzidos por homens sobre homossexualidades masculinas, quando comparados às femininas, enquanto estudante de pós-graduação em Antropologia sempre me questioneei de

que forma e em que momento a academia poderia ser capaz de produzir e levar a sério materialidades mais objetivas sobre os modos em que mulheres lésbicas operam a vida social. No entanto, como uma espécie de orientação acadêmica mobilizada pelo desejo antagônico dessa perspectiva, interessei-me pelas formas de abordagem aos modos como mulheres lésbicas poderiam protagonizar a mortalidade em decorrência da violência de gênero e também daquela movida contra mulheres em razão de sua sexualidade. Sendo assim, a disciplina "Antropologia das Sexualidades", ministrada pelo professor, amigo e orientador desta pesquisa, professor dr. Martinho Tota, em 2019, trazia à tona, atravessando o escopo intelectual de muitos autores brasileiros - com ênfase, em termos de grande importância para a minha trajetória na universidade, os estudos de Duarte (2004), Trevisan (2018) e de Simões e Carrara (2014) -, a mudança radical e sem precedentes das normas públicas discursivas acerca das práticas homoeróticas devido à explosão da epidemia de HIV-Aids no Brasil, na década de 1980. Como ressaltou Trevisan (2018), a doença física da AIDS em pouco tempo foi associada, pelo senso comum, à homossexualidade masculina, tornando-se enfim o que chamou de "doença moral".

Muitas vezes, durante as aulas, eu refletia silenciosamente sobre a ironia da chegada da Aids ter coincidido com a prosperidade do período em que a homossexualidade ganhava grande visibilidade nacional, tanto pela experiência antecedente da militância política pelos direitos civis dos homossexuais - mobilizada, principalmente, pelo Grupo Gay da Bahia -, quanto pela ampliação do mercado voltado ao público assumidamente *gay* e masculino. De toda forma, a mobilização de prevenção e combate à doença no Brasil organizou-se sobre o plano de fundo do preconceito e da recusa às identidades de gênero e de sexualidade dissidentes, fazendo da militância em convivência com a crítica acadêmica dos anos de 1970 e 1980, uma grande base para importantes alianças políticas com agências governamentais e organizações internacionais.

Embora a descoberta do vírus HIV e a dispersão do conhecimento científico acerca das vias de transmissão tenham questionado profundamente as categorias iniciais de grupos de risco, muito associadas à comunidade homossexual masculina na época, a estreita relação da enfermidade com práticas sexuais entre homens permaneceu e continuou a justificar mortes e outros acontecimentos ligados aos usos da violência. O estilo de vida - ou seja, as diversas formas de sociabilidade homoerótica - começou, então, a ser encarado como uma hipótese de desencadeamento de patologias e acontecimento de violência voltados aos sujeitos homens identificados como *gays*, de modo a sustentar a associação entre ameaça e determinados tipos de corpo e, portanto, de sujeitos. Isto porque, como Manuela da Cunha

(1996) comenta, o corpo é a base de enraizamento do eu, pelo menos no ocidente, onde a noção de pessoa é individuada (CUNHA, 1996, p. 93). Nesse contexto de associação do perigo iminente a um determinado tipo de corpo, também é possível fazer conexões com a visão de impureza bramânica que Nélia Dias (1996) traz em seu trabalho sobre o conceito de intocabilidade das mulheres indianas. Segundo a autora, a ideia de impureza, no caso das mulheres e de intocáveis na Índia, está associada ao contato regular com matérias resultantes da morte e da degradação humana, a exemplo da menstruação e do parto. Penso que podemos aqui fazer uma ponte entre esta situação que Nélia Dias nomeia de intocabilidade com o *status* que alcançaram os homossexuais a partir da década de 1970 no Brasil, condenados socialmente por transportar o estigma do perigo e da vergonha.

Debruçada sobre esse tema, fui tomando consciência de que este momento, de forma cruelmente interpelado pelo sentimento de trauma e de ruptura devido à circulação do vírus HIV, dispara entre nós, pesquisadoras e pesquisadores de estudos de gênero e sexualidade, uma nova forma de estar no mundo. Diante desse momento, questiono-me por que o lugar ao enfrentamento da mortalidade assumiu um protagonismo tão masculino, de modo tão consolidado não só em relação ao enfrentamento da Aids e de sua prevenção, mas em esferas mais amplas do sofrimento e do luto enfrentados pela comunidade LGBTQIA+. Por que, enquanto figuras representativas da contaminação ameaçadora, as lésbicas não foram julgadas da mesma forma que os homens *gays* naquele período de trevas? Seria a hipótese de Duarte (2004) também válida para essa questão, ou seja, por em nossa sociedade mulheres serem acostumadas, em níveis macroestruturais, a permanecerem “entranhadas” em termos de liberdade sexual?

Com esta ideia, ampliei meu interesse para as questões acerca da mortalidade, do sofrimento e das afirmações de um tempo marcado, como Das (1999) aponta, pelo sentimento extraordinário de ruptura, mas também de união e de solidariedade entre mulheres lésbicas que encarnam o protagonismo das dores do luto e da vitimização imposta. Comecei a pensar em como determinadas experiências traumáticas de profunda consternação e solidão, como as que inundam as produções acerca da experiência social da homossexualidade masculina e da epidemia de HIV-Aids, podem se aproximar - em realidades comparadas aos dramas experienciados por um “corpo perigoso” e por um grupo vitimado e enlutado - da vida de mulheres lésbicas negras em movimento social pela busca por justiça nas periferias de São Paulo.

Dessa maneira, tento neste trabalho compreender a dor como uma linguagem política com força simbólica suficiente para criar laços sociais entre pessoas diversas e, finalmente,

produzir entre elas uma espécie de compartilhamento da “verdade” a respeito de uma violência ocorrida. Assim, esta pesquisa reconhece que o ato de produzir versões compartilhadas sobre o assassinato de Luana Barbosa, em 2016, serve como um potente alicerce para ações de protesto e da luta por reparação.

Quando submeti o primeiro esboço deste trabalho para a banca de qualificação, em maio de 2021, lembro que a prof. dra. Vera Rodrigues (Unilab/UFC) me convidou a tentar situar minha concretude enquanto pessoa relacionada ao tema dentro do meu próprio campo de pesquisa. Afinal de contas, para além das motivações puramente teóricas, seria interessante algum comentário sobre a minha relação com o assunto abordado. Uma pista, uma origem? Fiquei pensando em como começaria a escrever sobre isso, o que veio a se tornar, temporariamente, um desafio.

No entanto, não me lembro exatamente onde eu estava e como me impactou a notícia da forma truculenta que Luana Barbosa, a pessoa a quem dedico este trabalho e pela qual cheguei ao tema da minha pesquisa, morreu pela ação da polícia militar de São Paulo. Provavelmente o distanciamento dessa dor se conecte à posição que eu ocupo, sob um consenso de identidade social 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, p. 70). Todavia, no caso desta pesquisa de mestrado, 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.

Aliás, enquanto agora escrevo, tento recordar-me se um dia, antes de mergulhar no universo concreto do campo desta pesquisa, alguma vez o sofrimento foi convertido em um emblema de reivindicação de direitos, como uma característica peculiar que permite reunir o subjetivo com a ação pública. Onde residiam, em mim, as razões para uma ativa mobilização acadêmica em congressos ou para formação de espaços coletivos na universidade? Sei que provavelmente estas últimas perguntas beiram a uma reflexão digna de divã em uma sessão de psicoterapia, mas, na verdade, estou tentando elevar um questionamento aparentemente pessoal a um empreendimento empírico e teórico que só compreenderia cinco anos depois, em 2020, já em processo para formação o corpo textual deste trabalho.

Desta maneira, é possível dizer que por causa da entrada no mestrado em Antropologia e, enfaticamente, pela introdução ao meu campo de pesquisa, iniciei uma forma

de primeira experiência de racialização branca enquanto mulher, lésbica, ativista e pesquisadora. Ao viver o impacto de não me perceber parte daquele modo de compartilhamento de uma gramática social da dor entre mulheres negras enlutadas por Luana Barbosa, atentei para o cerne da maneira como nós, pessoas brancas, somos capazes de reproduzir racismo no Brasil. Como pesquisadora branca, até então eu não assumia, de muitas maneiras, os muitos comportamentos internalizados que me relacionavam com os benefícios concedidos por uma estrutura racista. Durante a minha entrada no primeiro encontro digital, por meio da plataforma *Google Meeting*, realizado pela Coletiva Luana Barbosa - possível apenas por meio de um formulário onde devíamos publicar nossa etnia, orientação sexual, definições de gênero, idade e cidade -, lembro da sensação impactante de culpa e de fragilidade em abrir a câmera ou iniciar uma fala. A paralisia diante dessas primeiras situações de convivência, à distância, com o grupo me impulsionou, durante os meses seguintes, a elaborar de melhor forma o significado simbólico daquele sentimento.

As “perguntas do divã”, como comparei ironicamente acima, pareceram se diferenciar nesse momento. Em vez de me questionar “onde estão meus motivos para continuar pesquisando lesbianidades negras, sendo eu uma mulher branca?” passaram para “quais as responsabilidades que necessito estabelecer, enquanto pesquisadora que não compartilha as mesmas experiências da dor e do luto de mulheres negras, diante da experiência de quem sofre racismo?”. Por dentro do escopo de diálogos realizados com as interlocutoras desta pesquisa, de fato, como demais pessoas brancas, eu era lida como um alvo de desconfiança em termos do meu real compromisso com a luta antirracista e com a memória de Luana Barbosa, ou seja, com a minha intenção pessoal de lutar para que o caso vá a júri popular e a condenação dos réus seja realizada o mais rápido possível. Tomar consciência crítica da branquitude e adotar um comportamento combativo contra o racismo conjugado à lesbofobia exige, realmente, certa resistência contra os limites frágeis pelos quais nós, mulheres brancas, podemos ir e vir de maneira até mesmo inconsciente (ACCIOLY; MATTOS; 2021, p. 9).

Em resumo, creio que meu comprometimento, sobretudo, se consolidou ao perceber que, apesar de ser consciente que a estrutura racista tem em nós, pessoas brancas, raízes complexas e profundas, ela deve, ao contrário de nos afastar do interesse pela pesquisa acerca das consequências do racismo, convidar-nos a ocupar uma posição de escuta e imersão em uma prática efetivamente antirracista, mesmo sabendo que jamais encontraremos, por nós mesmos, uma resolução final, muito menos para diminuir qualquer vestígio do que DiÂngelo (2018) chamou de fragilidade branca. Segundo a autora, a fragilidade branca trata-se de um estado no qual qualquer mínima proporção de estresse racial, ou seja, de assumir uma posição

racial de privilégios, torna-se intolerável, podendo estimular uma série de comportamentos defensivos. Desta forma, creio que trata-se de compreender que esta posição, que aqui procuro ocupar, de uma luta compromissada contra o racismo (com ênfase quando conjugado à lesbofobia), trata-se de um projeto com continuidade direcionada para minha vida inteira. E, não menos importante, que essa continuidade precisa atravessar visões, revisões e construções críticas de minha própria trajetória, desde que sempre acompanhada por colaborações de pessoas que sofrem racismo antinegro.

Tendo em vista o que já foi dito sobre as manifestações políticas do ativismo homossexual masculino brasileiro na década de 1980, em plena campanha pela prevenção da Aids, assim também como meu acesso a uma literatura, durante anos de graduação e pós-graduação, que me abriu canais a respeito dos acontecimentos trágicos expressivamente marcantes na vida social dos contaminados pelo vírus HIV, gostaria de relacionar os aspectos traumáticos registrados sobre este período, principalmente por Júlio Assis Simões (2018), a uma série de falas e descrições no decorrer deste trabalho analisadas pelas interlocutoras ligadas à Coletiva Luana Barbosa que me concederam entrevista¹. A Coletiva Luana Barbosa trata-se de um grupo autogerido por mulheres negras lésbicas e bissexuais em São Paulo, desde 2017, que, quando juntas sob formas plurais de protesto, são responsáveis pela ampla divulgação e luta pelo reconhecimento de Luana Barbosa como vítima do Estado - nesse caso, corporificado pela polícia. Doravante, com o espaço compromissado dos capítulos com o campo, trago mais detalhes sobre a importância da articulação deste grupo fundamental para a existência da presente pesquisa.

Como apontou Fassin e Rechman (2009), a ideia de que episódios dolorosos deixam marcas psicológicas equivalentes a cicatrizes corporais na mente de pessoas que, portanto, são capazes de mobilizar grupos sociais em demanda de direitos de reparação por aquelas percebidas como vítimas de violência. Com isso, uma nova categoria é produzida a partir do conceito de “trauma”, que, por sua vez, é deslocado a um novo estatuto político. Em outras palavras, os maiores efeitos da dor compartilhada - como veremos a seguir, o principal tema dessa dissertação de mestrado - é torná-la parte desse estatuto, de modo a conceder, também, um novo parâmetro de reconhecimento e de legitimidade à vitimização por uma experiência que suscita empatia e que merece, fundamentalmente, reparação. Como sabemos, a vítima é um lugar que abriga, sobretudo, uma queixa, e que pode a partir dela sofrer de modo preso e isolado na dor que experimenta. A vítima pode, também, não se queixar e apenas sofrer sem

¹Mayana Vieira, Bárbara Medina, Juliana de Borba e Fernanda Gomes.

ruídos. O silêncio, nesse caso, também é um poderoso produtor subjetivo de lástima. Não esqueçamos que, como nos ensina Veena Das (2007), o silêncio pode ser compreendido como uma maneira pela qual sujeitos podem vir a habitar um mundo destruído e irrestituível à sua forma original (DAS, 2007, p. 2). Dessa forma, podemos entender que ele não significa, portanto, uma memória reprimida, uma interlocução não-dita sobre os fatos, mas uma espécie do que a autora chama de “conhecimento venenoso”, uma experiência subjetiva que só pode ser moldada e compreendida pelo que não é dito. No entanto, quando iniciei, em 2020, as visitas ao campo, no caso, possibilitadas apenas pelas plataformas digitais do *google meeting* e do *Zoom*, reconheci na experiência das mulheres que ali estavam presentes o lugar de vítimas em potencial. Falo das participantes da primeira reunião da Coletiva Luana Barbosa, da qual participei, no dia três de maio de 2020, para a exibição do filme “Eu sou a Próxima” (2017). Essa experiência me introduziu ao universo de quem, mesmo sem ter sofrido diretamente as violações do racismo e da lesbofobia, constrói em camadas de subjetividade o medo e, fundamentalmente, a sensação de que revidar deve ser, sempre, uma reação política de reabilitação.

Além disso, nesse espaço compartilhado entre vítimas e vítimas em potencial da violência, percebi pela primeira vez a maior intenção do grupo, que se baseava na edificação do que todas as participantes entendiam como “memória sapatão”, uma espécie de elaboração do presente sedimentada em uma figura do passado, corporificada por Luana Barbosa, de quem o esquecimento se assemelharia a uma forma de destruição da existência de muitas que ainda vivem. Próximo a essa questão de memória, existência e identidade, Michael Pollack (1992) contribui com sua análise do conceito de memória coletiva.

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLACK, 1992, p. 204)

Ao som da música “Máquina que Gira”, composta pela rapper Bê-O (Beatriz D’Oxum), a integrante Nathalia Dezoti falou que, apesar de muito nervosa para naquele dia falar em público, estava também muito orgulhosa de ver o documentário ser lançado em primeira mão e na presença de “gente tão importante” (referindo-se às outras participantes da Coletiva Luana Barbosa). “Afim de contas”, ela continuou, “tudo o que Luana passou mexe com a nossa vida e com a nossa morte.” Desse modo, conectando ao que Pollack (1992) considerou como reconstrução de si, a introdução ao tema do documentário se convergia em razões políticas suficientes para quebrar o silêncio. Entendi que naquele instante as mulheres

se viam como possíveis vítimas não só da violência lesbofóbica, mas do desaparecimento de si. No momento em que as integrantes previam a possibilidade de desaparecer em breve, sentiam-se na obrigação de inscrever as lembranças do que viviam como uma forma de lutar contra o esquecimento. E é a partir daí, cercada dos olhares de mulheres negras colaboradoras para meu pensamento, que pude começar a investigar o que nomeavam de “memória sapatão”.

Após uma rápida apresentação de si e do grupo, esta fala de Nathalia Dezoti torna evidente que estas duas posições, de vítima e de potencial vítima, criam em atos abertos ao público, ao contrário do silêncio, uma espécie de “trilha da palavra” ao seu modo, obtendo uma forma de convocação de solidariedade para com Luana Barbosa, mas também para consigo mesmas. Parece-me, aparentemente, que a fusão entre as ideias de vítima e vítima em potencial não se estabelece para confundir posições, mas para fazer com que a categoria de vítima e, logo, de verdade sobre si se produza com legitimidade por meio da fala dessas pessoas. Por meio de testemunhos de histórias de vida, relatos de ex-relacionamentos abusivos, ou de situações já vividas e parecidas com as quais Luana Barbosa tenha passado, vi e ouvi naquele dia mulheres capazes de atingirem uma verdade que não é a jurídica e que, no entanto, fazia emergir um feixe de luz de entendimento sobre o que Giorgio Agamben (2002) denominou de “incompreensível do terror”. Em vias de concluir esta pequena introdução ao tema, aos meus caminhos e origens de pesquisa, quero expressar que este trabalho procurou analisar e compreender os efeitos políticos construídos quando mulheres têm poder de compartilhar falas sobre violência. O principal argumento que trago, de início, é que reconheço a produção destas versões como uma linguagem para movimentação de ações políticas de protesto e de reparação, visto que as vivências “faladas” funcionam como potentes mediações simbólicas entre subjetividade e a efetivação de transformação social. Sendo assim, o objetivo do texto que se adianta buscou refletir sobre o sofrimento gerado pelo assassinato de Luana Barbosa em uma comunidade lésbica, negra e periférica, atualmente ligada à Coletiva Luana Barbosa. Por meio da análise da construção de figuras significativas que perpassam o contexto sobre a violência contra mulher lésbica, negra e periférica em São Paulo, este trabalho propõe, com ênfase, evidenciar como se constituem, entre as mulheres interlocutoras ligadas ao grupo (Bárbara Medina, Mayana Vieira, Fernanda Gomes e Juliana de Borba), a categoria de vítima e a ideia exploratória de um Estado algoz, muitas vezes - como veremos adiante - antropomorfizado numa figura masculina, preguiçosa e negligente. Busquei, também, investigar como e o que essas mulheres pensam sobre a legitimidade das “formas” de reparação da violência sofrida e o que esperam do fim do

processo criminal que envolve a morte de Luana Barbosa.

Para finalizar, basta ressaltar a importância da ideia de compromisso que o grupo estabelece com a memória da morte e da vida de Luana Barbosa, sempre mediada pelo modo que as periferias paulistanas, principalmente as localizadas no extremo sul da cidade, são habitadas no presente. A partir do reconhecimento da necessidade do que Cynthia Sarti (2014) chama de “políticas da memória e da reparação”, o sofrimento compartilhado por um grupo passa a ser relacionado como indissociável do reconhecimento público e oficial da violência que o gerou (SARTI, 2014, p. 78). Com isso, espero que com o desenvolvimento desta pesquisa, em colaboração com algumas mulheres que estão presentes, desde 2017, na produção de materialidade e conhecimento sobre o caso Luana, as possibilidades de elaboração da memória e do luto no plano subjetivo sejam diretamente associadas à posição de poder que os acontecimentos adquirem no plano político da esfera pública.

O primeiro capítulo detém-se em traduzir uma possível leitura sobre os significados e impactos da lesbofobia no contexto da morte de Luana, apontando as justificativas que a torna inseparável do racismo no caso em específico. Por esse caminho, o capítulo traz a tônica da construção de um “corpo perigoso” do ser lésbico, negro e masculinizado enquanto um vetor de ameaça e representante do risco à reiteração moral heteronormativa e branca do Estado. Nos últimos subcapítulos, “Os sentidos de uma vida arrancada” e “Movimento em redes (digitais) de indignação e a luta política pela significação da vítima”, tentei me apropriar, em termos simbólicos, do complexo papel do Estado na produção das subjetividades das vítimas em potencial, da vítima em particular e também dos algozes. Para isso, o pensamento de autoras como Márcia Leite (2012), Adriana Viana e Juliana Farias (2011) ajudam no entendimento das manifestações civis, políticas e militares inculcadas sob os termos do que conceituam como “metáfora da guerra”.

O segundo capítulo traz em seu horizonte as vivências de três mulheres ligadas à Coletiva Luana Barbosa (Juliana, Bárbara e Mayana), apresentando os modos como operam e contribuem de formas plurais para a construção de um alicerce moral e jurídico pela honra da vítima. No início, de antemão é apresentada a estrutura básica da metodologia escolhida para este trabalho, considerando todos os aspectos da vida intelectual que o ofício de pesquisadora exige durante uma pandemia. Devido ao isolamento social rígido, muitos desses aspectos, como veremos adiante, serviram-me como garantia da minha presença em espaços coletivos e virtuais, com as plataformas online do *Meeting Google* e *Zoom* servindo como espaços para a realização de entrevistas. Dividido em duas partes, o capítulo surge com força necessária para pensar as marcas de diferenciação social no que diz respeito à personificação da “sapatão de

quebrada”, expressão êmica de intenso protagonismo autoreferencial que garante, em amplo sentido, valor e afeto para a categoria da identidade lésbica negra na periferia. Outro marco do mesmo capítulo é como essa mesma categoria autorreferenciada implica diretamente em um estado de alerta e pânico da ocorrência de mais casos parecidos com o de Luana, denominado por mim como “previsibilidade do futuro compartilhado”. É notório e proporcional que quanto mais perto de identificar-se com o perfil categórico de sapatão de quebrada – masculinizado, negro e lésbico –, maior é o vínculo com a sensação constante de assédio policial e, portanto, da morte como uma possibilidade a curto ou a médio prazo.

O terceiro e último capítulo, que em si já carrega a potência de direcionar resultados, tem em foco a produção de subjetividade lésbica construída por meio da mobilização social de mulheres a partir da experiência da festa (Sarrada no Brejo) e da maternidade - o que coloca o Estado, enquanto uma fonte capital de subjetividade para o caso, em segundo plano. O capítulo tem concentração em uma entrevista sobre as experiências recentes de Fernanda Gomes, assistente social e gerenciadora assídua da Coletiva Luana Barbosa. A partir de uma conversa, e contando também com o acompanhamento de outras pesquisas de mestrado realizadas sobre a participação de Fernanda enquanto ativista sapatona de quebrada - em especial a de Raquel Martins (2021) sobre o impacto da festa Sarrada no Brejo -, acompanha-se a elaboração da noção específica e local de “memória sapatão”. Este último conceito, inculcado numa noção de memória que escapa à ideia habitual alinhada ao ato de resgatar lembranças do passado, firma-se como um conectivo poderoso entre os temas mais relevantes espalhados pelos três capítulos desta dissertação. Em poucas palavras, o capítulo assume a posição de identificar, como uma prévia de conclusão, o que as lesbianidades pretas e periféricas estão pensando sobre as formas de reparação da violência assumida pela história de morte de Luana Barbosa, a exemplo da condenação dos réus, da significação da vítima e da criação - ou ausência - de políticas públicas provedoras de segurança para a população LGBTQIA+ no Brasil, com ênfase na comunidade lésbica.

2 “SOU MULHER E NÃO VOU OBEDECER!”: LESBOCÍDIO COMO CATEGORIA DISCURSIVA DO FEMINISMO LÉSBICO

2.1 A construção de um corpo perigoso: conjugações entre o racismo e a lesbofobia

“Mãos para trás, cabeça baixa!”

Luana: “O que que eu estou fazendo?”

E eles: “Mãos para trás, cabeça baixa!”

Depois: “Abre as pernas! Para frente do muro!”

Luana: “Eu sou mulher; não estou fazendo nada! Quero ser revistada por uma policial!”

(Diálogo presente na coluna de Cassiano Martines Bovo no dia 2 de abril de 2019 para o jornal "Justificando – mentes inquietas pensam Direito²").

A presente pesquisa leva em perspectiva o episódio que ficou conhecido no Brasil por impactar a comunidade lésbica de São Paulo, de modo a inspirar mobilizações políticas pela transformação de um crime em uma causa. Trata-se do assassinato de Luana Barbosa dos Reis Santos, em abril de 2016, durante a realização de uma abordagem policial no Jardim Paiva II, bairro localizado na periferia de Ribeirão Preto. Para o capítulo que se inicia, o trabalho escrito pela jornalista brasileira Tatiana Merlino, fundadora da Agência Pública e do canal de comunicação Ponte Jornalismo, para o livro *Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata* (doravante, referido apenas como “DFIM”) será brevemente comentado. Em parceria com Instituto Patrícia Galvão e a Fundação Rosa Luxemburgo³, Tatiana Merlino (2017), em um capítulo intitulado “Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica”, transforma os aspectos da vida de Luana Barbosa em elementos essenciais para compreensão da concretude da pessoa que ela foi⁴, desde os primeiros anos de infância, passando pela turbulência das prisões na juventude e finalizando em sua morte, entendida pela família e amigos da vítima, 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.

Levando em conta que esta dissertação de mestrado busca contribuir, também, para a formação do entendimento da vítima como uma pessoa concreta e humanizada, de modo a

² Link para acesso à matéria www.justificando.com/2019/04/02/caso-luana-barbosa-faz-tres-anos/ de Cassiano Bovo (também presente nas referências).

³ Ambas são formas de organizações sociais e sem fins lucrativos (ONGs) que atuam diretamente na divulgação de conteúdos sobre os direitos das mulheres no Brasil, assim como na visibilidade do debate público e gratuito sobre questões relacionadas à violência de gênero na mídia.

⁴ 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.

dificultar a diluição de sua identidade pela lentidão do processo criminal do caso, o uso de informações do artigo de Tatiana Merlino tem a intenção reafirmar o lugar social e afetivo que Luana Barbosa ocupava antes do ocorrido. É possível dizer que o acesso ao livro no qual a jornalista escreve sobre vivências da infância, juventude e início da vida adulta de Luana se traduz como um arquivo textual, onde as memórias da família e de amigos próximos se misturam sem se contradizer, produzindo, assim, uma fonte de direções acerca da existência, das tristezas e das belezas da vida da vítima.

Adiante, analisarei um outro documento textual tão importante como o que Merlino (2017) produziu, o Dossiê sobre lesbocídio no Brasil (2017), que em si carrega a função social de informar e descrever 126 mortes de mulheres lésbicas ocorridas entre 2014 e 2017, entre elas, a de Luana Barbosa. Analiso os dois documentos, respectivamente, como opostos nas funções para quais foram originados e, de modo resumido, concebendo-os como exemplos de arquivos que funcionam bem como sistemas de enunciação de atores sociais mobilizados no caso Luana, a exemplo da irmã da vítima, Roseli dos Reis, e também a mãe, Eurípedes Barbosa. O primeiro documento, inserido no livro DFIM (2017), tem em vista aproximar o leitor da concretude da vida de Luana Barbosa de forma íntima, tocando em assuntos relacionados ao período da infância, dos momentos de prisão na juventude e, principalmente, dos perrengues enfrentados quando testada cotidianamente pelas dificuldades de cuidar sozinha de um filho enquanto crescia cercada por um ambiente pobre e hostil. A escolha de abordar este documento de cunho histórico e jornalístico surgiu da escassez de falas que trouxessem “a carne e o sangue” para a figura de Luana, tão caros para o entendimento de sua importância, no presente, para a população lésbica negra no Brasil.

Segundo o DFIM, nascida no dia 12 de novembro de 1981 numa 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 “foguinho” 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 do 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 *Feminicídio #InvisibilidadeMata*, 2017).

Luana Barbosa, na época com 34 anos de idade, saiu de moto de casa para acompanhar o filho Luan, de 14 anos, à escola de Informática no bairro em que morava com a família. A caminho do destino, foi abordada por policiais militares que a confundiram, segundo os próprios, com um “homem ligado ao tráfico de drogas”. Vendo-se impedida de continuar, Luana solicitou o direito à revista apenas por policiais mulheres quando, segundo testemunhas moradoras do local do crime que assistiam à cena de dentro de suas casas, recebeu a ordem de “calar a boca” e “levantar logo a camiseta” com fins de comprovar a materialidade do gênero feminino e, ao mesmo tempo, comprovar sua desconexão com a ilegalidade. “Sou mulher e não vou obedecer!” foi apenas um entre os muitos gritos ouvidos naquele fim de tarde pelos moradores do Jardim Paiva II no decorrer da atuação da polícia.

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?⁵ - 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 *Justificando* em 02 de abril de 2019).

Ao realizar uma fala pública na qual denuncia a morte da irmã em razão de ser periférica, negra e lésbica, Roseli dos Reis Santos acaba por trazer à tona o fato de que Luana Barbosa não se tornou apenas um alvo exposto às concretudes dos riscos que acabaram por matá-la, como também ao desinteresse absoluto pela sua subjetividade e materialidade em vida, como expresso em “ela já era considerada culpada”. 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 (DAS, 2007), 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. Como será visto adiante neste trabalho, o sentido atribuído a “uma vida arrancada” se estabelece quando a morte lida como um evento extraordinário leva embora elementos morais e profundamente afetivos capazes de reformular os aspectos do tempo que havia antes, agora marcado não apenas por uma data inesquecível e difícil, mas também pela sensação de impotência de si e pelo desamparo da segurança

⁵ Referência ao discurso “Não sou eu uma mulher?” de Sojourner Truth (1851), pioneira na luta pelos direitos civis das mulheres negras nos EUA durante a convenção de mulheres em Akron, Ohio, onde aspirava não apenas pelo fim da dominação racista, como também pelo fim da dominação sexista ao evocar as distâncias que ainda separavam as mulheres negras da condição de serem lidas enquanto “mulheres”. Naquele mesmo dia, com seu inegável poder de oratória e improviso, Sojourner Truth refutou o argumento supremacista branco de que a fragilidade feminina era incompatível com o direito ao voto. Com o passado de labor que tinha marcado em seu corpo, Sojourner apontou que ela mesma tinha suportado a dor das chibatadas e do trabalho braçal de qualquer homem. Afinal de contas, ela teria argumentado: “Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?” (DAVIS, op. cit., 2016, p. 71.)

pública. Assim, como Roseli Reis muito bem define em entrevistas transcritas por Merlino (2017), eram poucas as chances de viver para quem apenas por existir já era considerada culpada.

O motivo do ganho de popularidade do ato de violência contra a vítima se deu por muitas razões. Entre elas, a de maior visibilidade tem fundamento na materialização da morte, nos tipos de violações que foram atribuídas ao corpo da vítima e, logo, nos efeitos discursivos que a brutalidade incidiu sobre a imagem de Luana Barbosa, assim como também sobre o recurso identitário de mulheres lésbicas negras, masculinizadas⁶ e pobres moradoras das periferias de São Paulo. Dessa forma, como Roberto Efrem Filho (2016) nos revela, as imagens de brutalidade que circulam sobre o crime são responsáveis por acionar e agenciar grupos ligados a movimentos sociais feministas em um tipo de identificação relacionada às nuances de um corpo em comum compartilhado, a fim de forjá-lo enquanto um corpo localizável e passível de violência especificamente pela lesbofobia e, portanto, deliberadamente demarcado por uma motivação centrada no ódio ao comportamento sexual e da materialidade da mulher lésbica.

No entanto, antes da popularização do caso cair nas razões mediadas pelas perspectivas materiais-existenciais das identidades lésbicas da periferia e pelos impactos acrescidos na circulação de imagens e representações da brutalidade policial, o principal fator de atenção entre as mulheres para o caso foi a presença do racismo durante toda ocorrência. Para não esquecermos, o motivo do crime, como apresentado tanto pelo lado da defesa da vítima como também por parte dos policiais, é determinado pelo fato de Luana Barbosa ter sido confundida em primeira instância com um homem negro. Um dos grandes desafios apresentados neste trabalho se desdobra nas diferenciações implicadas a partir do conceito de lesbofobia e da violência policial cruzada com o racismo, tema discutido de forma ampla recentemente na academia sobre as relações raciais no Brasil e a concretude de seus efeitos no cotidiano de pessoas negras e empobrecidas. Sobretudo, ao impulsionar aqui uma leitura possível de lesbofobia - neste caso particular, como inseparável do racismo - faz-se

⁶O termo “masculinizadas” não foi empregado neste caso, e também doravante, como uma forma de essencializar as concepções de binarismo de gênero, ou dar espaço para a ideia de uma masculinidade hegemônica (CONNELL, 2013) no se refere a um traço de personalidade. O termo, amplamente consultado durante a exploração êmica do campo linguístico das interlocutoras, funciona na presente pesquisa como um indicador de uma performance corporal dotada de um sentido distante daquele atribuído ao modelo de feminilidade socialmente reconhecido. É preciso, no entanto, atentar-nos para a origem de um processo simbólico de deslegitimação do termo no Brasil encabeçado por alguns grupos de mulheres negras e lésbicas em São Paulo, que solicitam a exigência política do uso do termo “desfeminilizada” em vez de “masculinizada” ao encararem o masculino como um denominador historicamente violento para mulheres que não se afirmam femininas.

extremamente necessário um aprofundamento sobre as implicações da construção do ser lésbico, negro e masculinizado enquanto um corpo vetor de ameaças e representante do perigo eminente. Isto porque, acima de qualquer traço conceitual sobre lesbofobia porvir, ao ser confundida com um homem negro, Luana Barbosa foi estrategicamente localizada como o corpo-alvo de preferência histórica nas abordagens da polícia militar.

Para Márcia Leite (2012), o tema tem fundamento diante das reações dos novos cenários de violência, insegurança e medo crescentes inculcados sob a “metáfora da guerra”. Elementos fundamentais para a composição desse campo discursivo foram as percepções da alteridade como ameaçadora ao mesmo tempo que imune a qualquer tipo de solução política ou institucional (LEITE, 2012, p. 379), restando apenas a resolução por meio do conflito aberto (em vias públicas) ou, propriamente, uma situação de guerra instaurada. No entanto, para esta pesquisa, é lançado um questionamento sobre o qual me debruço enquanto pesquisadora brasileira viva em tempos do desmonte da dignidade humana como um projeto de governança: se a representação do conflito social como uma instauração de guerra implica acionar a ideia de que os lados em confronto são inimigos, o que significa o agenciamento da ideia de que um corpo em específico, o de Luana Barbosa, seja um alvo estratégico sob a metáfora da guerra? O que está em jogo na produção de legalidade e inocência dos acusados diante de diagnósticos e contradições tão evidentes em suas narrativas?

Nesses termos, considerando que é facilmente admitido que situações de guerra evoquem medidas excepcionais à normalidade do estado democrático de direito, é possível rastrear o caso Luana Barbosa como uma imagem representativa da base precária sobre a qual a democracia brasileira rasteja em decadência: o território da não cidadania dos corpos lésbicos pretos, sobretudo masculinizados, submetidos à violência mortificadora do Estado armado.

Com isso, além de aprofundar a diferença entre a violência policial e a lesbofobia, é demonstrar que os resultados da conjugação entre racismo e a performatividade masculina, comumente vivenciada por mulheres lésbicas da periferia, funcionam como pilares para a construção do corpo lésbico preto e masculinizado como perigoso, ameaçador e constantemente vitimado pela polícia. A interpretação do Estado como uma entidade polissêmica é, também, um detalhe importante para a análise de imagens e representações subjetivas sugeridas pelas interlocutoras desta pesquisa. São muitas as qualificações atribuídas à esfera política denominada por elas como estado, no entanto, destacam-se as qualificações que demarcam o andamento do processo penal da execução de Luana Barbosa, como: setores diversos da justiça; assistência social prestada à família da vítima; a polícia; veículos de mídia

e, não menos importante, os diferentes níveis da federação implicados. Isto porque situações de estratégia formuladas por familiares e ativistas trazem conceitos recorrentes sobre a construção do Estado. O processo dinâmico de elaboração de antagonismos muito bem definidos de forma relacional entre ativistas e família é responsável pela produção discursiva da defesa da vítima como um pólo inimigo do Estado. Em outras palavras, a família e o ativismo lésbico ao redor do processo passam a admitir o Estado como uma figura antropomorfizada de um homem branco, cisgênero, vigilante, criminoso e lento em suas obrigações - e, por isso, merecedor de oposição -, portanto, evocado como um ser com concretude institucional mas também analisado em sua dimensão simbólica de influência e impactos diretos no cotidiano das pessoas (ABRAMS, 2006).

Chama a atenção de modo notório como a ideia de “o Estado” é, sobretudo, conferido a uma espécie de ente masculino ao lado inimigo de figuras eminentemente femininas: as mulheres protagonistas da Coletiva Luana Barbosa, principal organização política de enfrentamento às tentativas de impunidade dos acusados. A respeito desta, a Coletiva Luana Barbosa trata-se de uma organização política movimentada e gerenciada por mulheres negras lésbicas e bissexuais de São Paulo, de maior parte moradoras das grandes periferias do estado. Foi criada no mesmo ano em que Luana Barbosa foi morta pela polícia militar, em 2016, contando inicialmente com jovens adultas com idades aproximadas entre 20 e 30 anos, engajadas com as temáticas do racismo, machismo e lesbofobia graças à experiência anterior em movimentos sociais negros, como a exemplo da Marcha de Mulheres Negras de São Paulo e também a Marcha de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo.

Contando inicialmente com a formação de nove mulheres (Márcia Fabiana, Fernanda Gomes, Renata Alves, Anne Sarinara, Lê nor, Micheli Moreira, Ariane Oliveira, Elizandra Delon e Jhenifer Santine), o grupo nasceu do “Grupo de Trabalho das pretas” realizado durante a Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo, em 2016. Em uma entrevista para colaborar com o presente trabalho, em julho de 2020, Fernanda Gomes atribuiu a decisão de formar o grupo devido ao que chamou de “grande afinidades e semelhanças na vivência” entre as participantes. Segundo Gomes, a garra de lutar em combinação com a tentativa de fazer o nome de Luana Barbosa circular para que as razões de sua morte não sejam esquecidas fazem parte do principal pilar para a construção dessa organização.

Para além da causa criminológica que abraça todas as envolvidas, a Coletiva Luana Barbosa se expandiu na capital de São Paulo por realizar espaços formativos, principalmente voltados às mulheres negras, compostos em sua maioria por rodas de conversas temáticas em

torno de relacionamentos abusivos, violência contra a mulher, redução de danos (no que diz respeito ao consumo de drogas), solidão da mulher negra, saúde sexual da mulher lésbica e bissexual e, por fim, a importância da construção de espaços políticos que possuam creche e ofereçam cuidados para filhos de mulheres LB (lésbicas e bissexuais) mães. Teve, também, em sua idealização, a criação de uma festa movida por ritmos de *funk*, conhecida como “Sarrada no Brejo”, que teve a intenção de colaborar com o desfrute social, político e sexual de mulheres lésbicas negras e mães.

Como veremos no último capítulo desta dissertação, a maternidade de Luana Barbosa impulsionou algumas integrantes do grupo a questionarem a maternidade lésbica - entre elas evocada como “maternidade sapatão” - como um momento socialmente amparado e seguro para mulheres periféricas, “sapatonas de quebrada” e negras. Ou seja, o grupo também arca com a responsabilidade social de investigar de que modos os diferentes aspectos de ser mãe, como raça, classe social, parceria sexual e performance de gênero, podem implicar e determinar a aceitação e legitimidade das maternidades e, portanto, sua vivência. Isto é, quanto maior o número de aspectos considerados negativos presentes na mãe - ou no caso de um casal lesbocentrado, nas mães - maior se torna o desafio de exercitar a maternidade enquanto um momento de reprodução de cuidado com os filhos em momentos de lazer, como também mais próxima da base da pirâmide da hierarquia reprodutiva (MATTAR; DINIZ, 2012) esta mãe estará.

A ideia de hierarquia reprodutiva, por Mattar e Diniz (2012), tem relações profundas com a hierarquia dos atos sexuais em Gayle Rubin (ver Rubin, 1999, pg. 143-48), e defende a ideia de que há indícios que algumas maternidades são mais, ou menos, socialmente aceitas que outras, fato que impacta de forma significativa o pleno exercício dos direitos humanos por essas mulheres. Afinal de contas, as mulheres em questão são tocadas por um duplo estigma que alcança tanto questões relacionadas à negritude como também aos aspectos de gênero e de sexualidade.

No caso, este debate sobre os problemas enfrentados por causa da falta de políticas públicas orientadas ao suporte social da maternidade lésbica e negra lembra um pouco o que reafirmou Das (2008) quando escreveu que a própria representação do Estado é composta por relações bem definidas de gênero. Se, como quer a autora, o mito teológico e político do contrato social também é um símbolo contemporâneo do contrato sexual, podemos pensar que estamos assistindo a um jogo de poderes entrecruzados onde mulheres lésbicas ativistas conseguem simbolicamente englobar outras pessoas que se identificam com o compromisso da causa em um processo insurgente de estreitas conexões com construções de gênero,

política e produção de noções de violência e formas pelas quais esta é gerenciada pelo governo.

Por outro lado, de modo igualmente antagônico, a formação da luta atribuída entre ativistas e familiares também se funda em uma base de compreensão polissêmica. Recursos e experiências políticas que atuam dentro da rede de apoio à defesa da vítima circulam e replicam-se em dinâmicas e relações recíprocas de solidariedade entre as sujeitas⁷. Isto é, fazendo oficialmente parte de redes ativistas ou não, a partir de condições específicas, tornou-se possível que mulheres lésbicas desligadas de grupos diretamente envolvidos com o caso passassem a se ver como parte de um coletivo e se elaborassem como sujeitas simultâneas da dor pessoal e da ação política (FARIAS;VIANNA, 2011, p. 84). Portanto, “lutar”, no sentido êmico situacional, 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 alheio. 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, adiante, será melhor entendido como o principal fator que desempenha papel ativo na gerência do luto e na necessária reorganização da vida cotidiana entre mulheres negras envolvidas. Desse modo, o trabalho argumentativo das ativistas, logo da defesa da vítima, é completamente pautado na importância de comprovar que Luana Barbosa não era uma pessoa relacionada ao tráfico de drogas, para além de, claro, não ser uma mulher lésbica.

O desafio se faz, portanto, da perspectiva simbólica profundamente marcada pelo gênero por meio de linguagens emotivas e morais que performam a agressividade do feminino para cima do masculino obsoleto e falho, concretizado nas figuras dos policiais e do júri que, em vez de oferecer proteção à vítima, arca com o prolongamento da espera da condenação e eleva ainda mais a atmosfera de perseguição e de terror ao corpo preto e lésbico. Por produção

⁷ 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 onde 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.

da noção de violência, como citado há pouco, podemos começar a pensar com mais profundidade o conceito de lesbofobia e também nos limites borrados deste termo com frequência pela causa da violência policial, da ideia englobante de feminicídio e de opressão homofóbica estrutural. Por exemplo, no contexto de machismo e racismo no Brasil, o baixo índice de escolaridade evidencia a médio e longo prazos o não reconhecimento de mulheres negras enquanto cidadãs e, portanto, enquanto sujeitas ativas no acesso às políticas públicas. Acrescenta-se a isso a performance masculina que algumas lésbicas negras, conforme descreve Maria Emanuel Baptista e Escobar (2016), experienciam e, por esse motivo, tornam-se alvo fácil ora do esquecimento, ora de ações truculentas da polícia. A lesbofobia, portanto, pode ser compreendida como originária de muitas condições e associada a uma categoria polissêmica de discriminação. No entanto, aqui, deteremos o olhar para o contexto do racismo conjugado à misoginia e o consequente efeito produtor de rechaço e preconceito contra mulheres lésbicas que performam masculinidade - ou, como alguns grupos originários do movimento lésbico negro de São Paulo preferem argumentar em contraponto, a nível simbólico, contra mulheres lésbicas que “apenas não performam feminilidade”, situando-se como “desfem”⁸ ou simplesmente “caminhão”.

Sobre a direta conjugação do conceito de lesbofobia com racismo, em relação a corpos pretos, Davis (2016) reflete sobre como mulheres negras não apenas passaram pela mesma violência que os homens enquanto escravizadas, como também experimentaram a opressão dupla: a experiência da escravidão e o insulto estrutural da misoginia. Dessa forma, é possível pensar que uma mulher negra lésbica e masculinizada, uma “caminhão”, torna-se em contextos periféricos o equivalente a uma metáfora transbordante em desconformidade de gênero e raça, ou seja, um alvo digno de confusão e passível de violações pelo Estado armado e militar. Por essa lógica, em resumo, um ser do qual é necessário que se livre urgentemente. No que diz respeito a essa imediata e urgente forma de aniquilação, pensada neste trabalho tanto para corpos negros como para corpos de mulheres lésbicas que não performam feminilidade (podendo ser negras ou não), é possível acionar o conceito de necropolítica que

⁸ Vocábulo derivado da palavra “desfeminizada”, utilizado expressivamente em redes sociais entre mulheres lésbicas que não performam feminilidade para substituir o termo “masculinizada”, o qual alguns grupos disputam simbolicamente pelo desuso. Segundo a escritora e ativista pelo movimento de feministas lésbicas e negras em São Paulo, Livia Ferreira (@afrocaminhao), o termo desfeminizada possibilita que mulheres que fogem do “feminino socialmente compulsório” possam se identificar longe dos estereótipos de masculinidade tóxica que circulam e atravessam mulheres pretas em relacionamentos lesbocentrados. Neste trabalho, no entanto, oporo com os argumentos de Irigaray (1990) e Butler (2004) para quem a masculinidade neutra é, na verdade, uma totalidade paralela ao conceito de masculinidade hegemônica (CONNELL, 2005) ao redor da qual gravitam elementos ainda subalternos, como a ideia exploratória de mulheres “femininas padrão” e, ainda que em menor escala, “homens naturais”.

Achille Mbembe (2018), em diálogo estreito com Foucault, potencializa sobre a diferença de escolha do Estado moderno entre fazer morrer e deixar viver em contraponto com a do Estado contemporâneo entre deixar viver e fazer morrer.

A ideia mencionada acima se conecta, sobretudo, ao que Butler (2011) pensa sobre a diferença sexual como uma função atribuída às diferenças materiais do corpo sexuado, marcados profundamente pelas demandas do discurso. Sexuar-se, segundo a autora, diz respeito à relação dos sujeitos com a linguagem, ou seja, é necessário atentarmos para o fato de que, sendo o sexo um construto social cuja a materialização se impõe e se realiza de maneira forçada por meio de práticas reiteradoras de alto nível regulador, é também pelas brechas de instabilidades que a força hegemônica do discurso normativo, cisgênero e heterossexual é posta em cheque (BUTLER, 2011, p. 11) e pode vir a perder seu poder dentro da gramática corporal resiliente entre sujeitas dissidentes. Dessa forma, já que para a autora não existe um gênero, um sexo e nem uma sexualidade antecedentes às práticas de sujeição, é de modo performativo, através de práticas reguladoras, que o gênero se constitui sempre como um efeito.

Por esse efeito, podemos tomar a ideia de masculinidades subalternas lésbicas como referência para análise do caso Luana Barbosa. Para Halberstam (1998), é justamente por meio da subordinação do que chama de masculinidades alternativas, dentre elas a masculinidade feminina, que as muitas masculinidades “heroicas” dominantes dependem - portanto, sendo aquelas subalternas as mais informativas sobre mudanças sociais concretas nas relações de gênero.

No entanto, apesar do extenso roteiro de literatura acerca das masculinidades entre mulheres e as relações que imprimem na sociedade heteronormativa, darei preferência às conexões estabelecidas entre Judith Butler (2004) e Andrea Lacombe (2010). Podemos iniciar com o comentário da primeira sobre as identidades masculinas lésbicas não poderem, jamais, estar dissociadas das formas de desejar (BUTLER, 2004). Diante dessa ideia, Lacombe (2010) trabalhou com a tentativa de delinear, em sua tese de doutorado, discursos sobre as referencialidades presentes na construção de si e da outra como sujeita desejante ou não. Com isso, a perspectiva da poética do desejo torna-se indissociável, também, da produção das subjetividades transitórias do entendimento que mulheres lésbicas negras têm de si, e também daquele que elas imprimem sobre a existência de Luana Barbosa e seus significados.

Com a existência de Luana, quero trazer à tona a concepção êmica - e também teórica - da masculinidade da “sapatão de quebrada”, termo de autoreferenciação usado em maior frequência pelas integrantes da Coletiva Luana Barbosa. Ao me dar conta do predomínio da

palavra quebrada em relação à ausência de "favela", como é costumeiro fazer referência à periferia em Fortaleza, pretendi investigar, para além do foco em sexualidade, quais os sentidos supostos na terminação linguística “quebrada”. Para entender mais profundamente a difusão do termo, é necessário atentar para modificações sofridas em torno da noção de periferia em São Paulo e seus significados, principalmente depois da implantação de políticas públicas, na década de 1980, que resultaram em um aprofundamento das desigualdades entre o centro da capital paulista e as regiões dela mais afastadas. (PEÇANHA, 2010; FELTRAN, 2011).

Todavia, na metade da década de 1990, devido à intensificação de produção cultural criada e voltada para periferia, é fortalecido o sentimento de intensa identificação e de pertencimento reconhecido entre moradores. Em busca de uma origem para o termo, a pesquisadora Oliveira-Macedo (2018) direciona duas perspectivas interessantes. A primeira seria o modo como moradores das primeiras periferias paulistanas encontraram meios de dar direções para encontrar um caminho difícil, com a característica falta de concordância: “primeiro quebra à direita, depois quebra à esquerda”. A segunda tem a ver com a própria configuração predominante em bairros periféricos, “quebrados” pela presença de pontes, barracões, puxadinhos, sobrados e outras construções no meio do caminho - um caminho, enfim, “quebrado”.

Como uma expressão êmica entre as interlocutoras participantes deste trabalho, em ênfase Mayana Oliveira e Bárbara Medina, o termo “quebrada” foi utilizado de maneira afetiva, remetendo ao orgulho e, de certo modo, a um tipo de autoconhecimento. Mayana aponta: “demorei pra assumir que morava na quebrada (...) sempre dizia que morava no Autódromo, só hoje sinto orgulho de ser sapatão da minha quebrada (Grajaú)”. Portanto, é possível concluir que o uso da expressão neste caso contribui, sobretudo, como uma forma de garantir uma categoria de identidade lésbica particular e atribuir valor e afeto a ela. Assim, pode-se entender que ser sapatão de quebrada, entre outras coisas, significa pertencer a um bairro específico e se incluir em relações particularizadas de performance e práticas de desejo lésbico.

Um dos significados da morte de Luana ter protagonizado uma causa nacional pela luta contra lesbofobia e lesbocídio no Brasil tem origem não apenas na estrutura racista que assola este país, tampouco no poder enraizado do machismo e da misoginia somada ao racismo, mas, sobretudo, numa espécie de ódio direcionado ao *ethos* do ser sapatão que performa masculinidade, principalmente se correlacionada à pobreza e à periferia. Se, ainda segundo Lacombe (2005), uma pochete colocada “no lugar certo” tem poder de esmaecer as

fronteiras entre o social e o biológico, *ciborgueizando-as*, levanto a hipótese de que momentos antes de morrer, quando em cima de uma motocicleta em movimento, um símbolo nacional de masculinidade e virilidade, Luana Barbosa *embodificou*⁹ a esfera do social no próprio corpo biológico, apresentando um modo de visibilizar a vivência de sua expressão de gênero e, também, de sua forma de desejar no mundo.

Outro significado envolvido com a morte de Luana Barbosa está associado à ação dos três sujeitos que a assassinaram, sendo eles os policiais Douglas Luiz de Paula, Fábio Donizeti Pultz e André Donizeti Camilo, todos pertencentes ao 51º BPM/Batalhão de Polícia Militar do Interior, cujos, segundo o argumento da defesa, perceberam a vítima enquanto um homem negro envolvido no tráfico de drogas - o que garante, finalmente, a semântica da marca lesbofóbica predominante na abordagem policial. Aliás, como um ponto convergente entre todas as testemunhas ouvidas pelo Ministério Público, no dia 13/08/2018, a motivação central do ato despontou do momento em que Luana Barbosa levantou a camiseta para apresentar-se em sua condição consolidada “de mulher” e, em contrapartida, recebeu golpes na cabeça e na região abdominal durante quinze minutos, chegando ao óbito cinco dias depois por isquemia cerebral aguda causada por traumatismo crânio-encefálico na Unidade de Emergência do Hospital das Clínicas (UH-UE).

Dado o contexto de extrema violência e da forma pela qual os motivos da polícia e as reações da vítima foram apreendidas pela população civil local do Jardim Paiva II, é pretendido apresentar o quanto o valor simbólico pode vir a ser um elemento essencial na urgente pauta da lesbianidade negra, masculinizada e pobre no Brasil. Como nos orienta a psicóloga e acadêmica Neusa Santos Souza (1983), o produto que resultou da história de apagamento das mulheres negras no Brasil produz o maior desafio de meninas e mulheres conseguirem consolidar reconhecimento e representatividade positivas durante processo de tornar-se negras¹⁰. Dito isso, é possível pensar que o ato de reivindicar-se enquanto uma

⁹ Derivado do termo em inglês *embodiment*, a expressão é usada na tese de doutorado de Andrea Lacombe (2010) e também em sua dissertação (2005) como um equivalente à palavra em português “encarnar”. A preferência da autora por “embodificação” se dá devido ao significado que possui em relação ao corpo enquanto um espaço pelo qual habitamos o mundo. A interpretação de Lacombe se aproxima da de Tim Ingolfs (2000), por exemplo, que supõe o *embodiment* como uma forma relacional de pensar o corpo, pela qual o sujeito adquire, ou seja, *embodifica* aspectos e habilidades úteis aos seus modos de socialização (habitação do mundo). Para esta dissertação, encontro no conceito uma potente ferramenta para analisar a composição da cena relatada em muitos meios de comunicação - e também nas falas de interlocutoras já citadas - na qual Luana Barbosa é morta pela PM de São Paulo, evidenciando a motocicleta como um dispositivo performático de virilidade constituidor de sua presença enquanto mulher negra e sapato de quebrada.

¹⁰ Por meio da leitura do Manifesto do Coletivo Combahee River (1977), organização feminista negra e lésbica ativa em Boston, entre 1974 e 1980, foi possível compreender que não se deve subestimar o fardo psicológico de uma mulher que se afirma enquanto negra em uma sociedade tanto sexista quanto racista e, por consequência, as dificuldades que derivam desta ação política. Sendo assim, tornar-se negra trata-se, neste trabalho, de uma

mulher lésbica e negra pode ser um momento de extrema complexidade se compreendida a realidade política tanto racista quanto lesbofóbica presente no cotidiano de mulheres pretas que se autodenominam sapatões de quebrada, lésbicas e masculinizadas. Distanciadas dos campos políticos, sociais e intelectuais, um expressivo número de mulheres negras e lésbicas não raramente são percebidas como dissociadas da condição humana. Compreendendo tais valores como perspectivas constatadas pelas mulheres interlocutoras deste trabalho, o que interessa aqui são as questões por elas propostas muito mais que respostas, sempre transitórias entre temporalidades e contextos de vida. Uma das principais pode ser descrita como: como a invisibilidade atua como principal metáfora para a reivindicação de direitos e qual é a lógica que o visível finalmente pode ocupar no cotidiano de mulheres negras, pobres, lesbocentradas e periféricas.

Em um minicurso oferecido por uma das gestoras da Coletiva Luana Barbosa, em 2018, a assistente social Fernanda Gomes, intitulado “Lesbianidades Negras: Panorama histórico do movimento lésbico e as contribuições do corpo lésbico negro nos movimentos sociais”, é levantada a ideia de que identificar-se como uma negra lésbica é também um passo de enfrentamento, ao mesmo tempo, de dois estigmas intensamente sobrepostos: da negritude e da lesbianidade. A questão relacionada a ambos os estigmas faz parte de um fenômeno corriqueiramente atribuído aos signos e estereótipos corporais que atravessam o cotidiano da condição lésbica negra, principalmente quando inseridos na periferia. Segundo o pensamento de Almeida e Heilborn (2008), para quem já vive a estigmatização racial, torna-se ainda mais difícil visibilizar a identidade lésbica. Tampouco, o caminho contrário também é uma sugestão para efervescência da luta minoritária: quanto mais identidades dissidentes entre mulheres, conseqüentemente, quanto maior a produção de estigmas sexuais femininos, mais forte será a disposição de assumi-las como base de luta por uma sociedade menos excludente com sujeitas de identidade lésbica negra. Em outras palavras, a positivação do florescimento de uma masculinidade percebida dentro das coletivas que integram o movimento social sobre o caso Luana Barbosa tem como princípio tanto a identidade racial como também a geolocalização dos corpos dessas mulheres enquanto produtores de marcas de diferença que, na verdade, dizem respeito a um estilo situado de vida, a uma performatividade evidenciada nas maneiras de vestir, de se relacionar e atribuir-se ao universo êmico da expressão “sapatão de quebrada” ou “sapatão de periferia”: personificações emblemáticas e questionadoras dos

expressão que configura o momento da tomada de consciência em comum entre um grupo de mulheres que enxergam na identidade racial conexões profundas com a identidade sexual, de modo a “tornar” toda uma experiência de vida o foco de suas lutas políticas.

preceitos cisheteronormativos e compulsórios do feminino nas periferias de São Paulo.

Dentro de uma necessária análise interseccional entre o aparato punitivista e o racismo antinegro presente nas experiências urbanas de mulheres racializadas no acesso à justiça em São Paulo, Alves (2020) apresenta o conceito de geografia mortal como um construto incorporado pela tríade senzala-favela-prisão enquanto reveladora de um lugar propício ao que chamou de captividades negras femininas, ou seja, a produção subjetiva do corpo feminino negro como uma materialidade historicamente capturável, punida e matável. (ALVES, 2020, p. 13). Por esse sentido, a forma que a mulher negra lésbica ocupa posições na sociedade brasileira integra apenas uma parte do processo político e antecedente de subordinação e sistemática desumanização de suas existências enquanto sujeitas de direitos. Assim, podemos pensar em como a Coletiva Luana Barbosa, ao decorrer de contínuas atividades dentro e fora do Ministério Público, aponta e atribui novos sentidos à relação estabelecida entre o estado democrático de direito, suas tecnologias de punição e as novas relações de sentido gestadas por mulheridades negras. Quando Alves (2020) menciona o conceito de geografia mortal como um resultado da tríade senzala-favela-prisão, é possível ainda conectar a ideia ao pensamento de Adorno (1995) quando o autor explora a origem do poder despótico no Brasil e a inauguração do estado de exceção racista sobre o antigo poderio de senhores de escravizados. Desde então, é possível que se admita que as decisões desfavoráveis na vida de mulheres negras reflitam diretamente a colonialidade da justiça brasileira. Longe da intenção de profundidade no tema, muito menos do esgotamento acerca do assunto, o presente trabalho entende que um importante meio de democratização da justiça é admitir o legado do sistema da escravatura no Brasil como importante constituinte dos atuais sistemas penal e judiciário. Além disso, o trabalho reafirma que o caso de violência policial cometido contra a pessoa de Luana Barbosa, especialmente no que se refere à sua materialidade e performatividade masculina, revela um projeto de democracia contemporânea baseada no encarceramento massivo e no genocídio da população negra periférica.

Ainda sobre a questão posta acima, retornando à situação interna do Ministério Público, onde o processo condenatório dos suspeitos até então permanece em andamento, pelo lado da defesa dos homens envolvidos houve ainda uma tentativa de trazer um novo elemento para o quadro de desculpabilização dos réus. Segundo eles, a morte de Luana Barbosa teria sido ocasionada por autolesionamento durante a locomoção até a delegacia, ou seja, a própria vítima teria se espancado devido ao “estado de embriaguez excessiva”, podendo estar até mesmo “extremamente drogada”, assim como o menino que a acompanhava, no caso, seu filho, na época com apenas 14 anos. Pela lógica pensada no parágrafo anterior e também por

um sentimento atribuído ao terror sentido entre participantes da Coletiva Luana Barbosa, é possível compreender a categoria de mulheridades negras racializadas como uma espécie de veículo de inscrição cartográfica corporal pela qual a pavorosa experiência da violência policial em segmentos urbanos geocaliza o corpo negro, feminino, periférico e masculinizado como um depositário de terror, ao mesmo tempo em que, de forma ambivalente, também é responsável por contribuir com as rupturas, dissidências e outras formas de resistência contra a política militar de extermínio.

Sendo assim, ao passo que tais atravessamentos de violência são capazes de forjar na experiência de mulheres lésbicas negras uma espécie de resistência agenciada à recusa da vitimização compulsória, fortalece-se as lutas concretas do cotidiano de forma a descentralizar a denúncia ao Estado como via única de reparação histórica. Compreendendo a noção de corpografia feminina e negra como um modo de produção recíproca entre o corpo e os espaços urbanos periféricos, utilizo no presente trabalho a noção de ambiente urbano num sentido mais temporal do que espacial, de modo a ressaltar seu caráter de reorganização contínua. Ou seja, as periferias aqui colocadas em pauta, correspondentes à zona leste e à zona extrema sul da cidade de São Paulo, são empreendidas como espaços que não correspondem a uma simples síntese das relações vividas entre habitantes, mas a um estado continuamente pelo conflito entre forças de contradição produzidas pela interação do corpo e da cidade.

Basicamente, pretende-se evidenciar a ligação do que estou propondo como corpografias negras com a absoluta compreensão de que suas experiências com o espaço urbano resultam de um tipo de mapa produzido pelo próprio corpo, o que Barenstein (2006) posteriormente em seu artigo chama de errância. É necessário compreender, de antemão, que o processo de espetacularização da violência policial contra Luana Barbosa partiu da inscrição no corpo da vítima e se liga diretamente ao que proponho chamar de corpografia da tortura lesbofóbica, ou seja, um complexo da conjugação da agressão psicológica com outras tecnologias de opressão e captura sentidas por ela naquele momento, assim como se fez notório na frase já citada acima: “sua mãe já era!”, direcionada ao filho de Luana pouco depois do ocorrido.

O fio condutor deste capítulo se assenta no entendimento da corporeidade capturável de Luana Barbosa justificada devido à força de sua expressão de gênero e a intimidade que este aspecto de sua vida íntima estabeleceu posteriormente com o sistema de justiça criminal diante da espetacularização pública da violência contra seu corpo dissidente dentro da periferia. Neste sentido, esta pesquisa também tem a intenção de elencar a militarização da

polícia - e, doravante, o próprio sistema criminal responsável pelo processo de condenação dos policiais - como potência competente em produzir o que podemos pensar como um sistema terrorista de punição, seja ela atribuída às ausências de respostas ou à tortura pela perspectiva de familiares e ativistas entorno da vítima. No entanto, devemos ainda pensar que é também pela mesma potência de terror estatal que a produção de resistência se faz morada no corpo de quem permanece viva, transitando pelo sonho de um futuro diferente e reparador para todas as mulheres desfeminizadas, pobres, negras e lésbicas em São Paulo. É partilhando dessa dupla dimensão, de potenciais vítimas e também de agentes políticas, que construo ao decorrer desta dissertação minha perspectiva sobre a coletivização do luto e seus deslocamentos existenciais, políticos e até mesmo geográficos dentro das periferias correspondentes à zona sul e à zona leste paulistana (Grajaú, Jardim Ângela, Autódromo e Jardim Paiva II).

Adiante, comprometo-me com a ideia de que um dos elementos constitutivos do processo da escrita nesta pesquisa é a reconstrução de cenas a partir do que já foi elaborado e empreendido em jornais, redes sociais, autos jurídicos, documentos oficiais e (principalmente) não oficiais, em suma, agentes catalogadores de falas das personalidades inseridas no contexto da busca por justiça pelas ativistas, e do entendimento de justiça como via única para condenação dos acusados. Lanço um olhar cuidadoso para com o enfrentamento dos “dados”, distanciando-os da interpretação sujeita a obviedades, como alerta Roberto Efrem Filho (2014), com desejo de contextualizá-los enquanto construtos sob a responsabilidade de não produzir generalizações vazias acerca das formas de fazer justiça. Assim, tento expor e escrever sobre esses construtos como facetas a serem analisadas profundamente na qualidade de espécies de territórios sobre os quais as versões de uma mesma história imprimem suas marcas. No entanto, entendendo o trabalho científico como um campo onde a partir do qual não podemos negar a associação dos nossos compromissos político, assim como a existência da hierarquia de credibilidade imposta pela academia (BECKER, 1977, p. 136) reservo a esta pesquisa a denúncia sobre o terror racial e lesbofóbico pelos quais as interlocutoras e demais participantes da Coletiva Luana Barbosa são rotineiramente submetidas, e também à uma tentativa compromissada da pesquisadora em resgatar a concretude e humanidade da vítima compostas marcadamente pelas categorias políticas da negritude, da lesbianidade e da pobreza.

Busco, finalmente, neste capítulo, elevar execução sumária de Luana Barbosa como uma expressão máxima do genocídio racista antinegro perpetuado na geografia da morte que interpela corpos lésbicos negros, masculinizados e dissidentes na periferia. A partir disso, é

pretendido localizar o corpo situado de Luana Barbosa dos Reis como um tipo de texto etnográfico dentro do sistema de terror que ainda acontece em seu entorno e, então, compreender e analisar a produção de subjetividade no sistema penal brasileiro e conseqüentemente a naturalização de abordagens truculentas da polícia contra mulheres lésbicas da periferia.

2.2 Os sentidos de uma vida arrancada

Com apoio de jornais *online* por onde descrições textuais de testemunhas transitam e narram o que presenciaram em seus próprios termos e, crucialmente, pelo “Dossiê Lesbocídio no Brasil - As Histórias que Ninguém Conta”, lançado em 2017 pelas professoras Maria Clara Dias e Suanne Felipe Soares, ambas pesquisadoras e integrantes do Núcleo de Inclusão Social (NIS - UFRJ), a construção de um objeto de pesquisa começa a surgir em constante atravessamento pela profusão entre lógicas diferentes sobre o mesmo ocorrido: a história da morte de Luana Barbosa. Após a realização de entrevistas semiestruturadas com mulheres ativistas¹¹ que presenciaram as primeiras audiências do caso, assim também como a leitura dos relatos escritos desse momento por elas, conhecidos pelo nível de tensão e sensação de insegurança, esta pesquisa consegue identificar estratégias de produção de inocência e verdade produzidas pelos agentes do Estado que, mesmo sob a ausência de letramento racial de si e do outro, apresentam publicamente concepções racializadas sobre corpos perigosos, de modo a sempre reservar aos corpos negros a posição de suspeição, da ameaça e do crime, o que resulta diretamente no desmantelamento da condição psíquica e das experiências subjetivas e materiais das mulheres negras lésbicas engajadas pela justiça por Luana Barbosa.

Roseli testemunhou a violência cometida contra a irmã, na rua onde a família segue morando. Luana estava ajoelhada, mãos para trás, bermuda preta, só de top. Dois policiais a imobilizavam. Um deles apontou a arma para Roseli e sua mãe e disse: “entra [na casa], senão

¹¹ Para a realização das entrevistas, quatro mulheres ativistas lésbicas ativas em redes sociais foram consultadas por meio de videochamadas. São elas Juliana de Borba, Fernanda Gomes, Mayana Vieira e Bárbara Medina. Em comum, todas têm níveis distintos de interesse pelo andamento do processo criminal do assassinato de Luana Barbosa. Todas, também, têm histórico de organização ativa nas lutas em vias públicas, como é o caso de marcar presença em marchas voltadas para sujeitas lésbicas e bissexuais em São Paulo. No entanto, como analisarei adiante, nem só por esse motivo a Coletiva Luana Barbosa é mobilizada. Muito em contramão disso, as mulheres interlocutoras desta pesquisa apresentam iniciativas culturais, às vezes festivas, às vezes formatadas em materiais audiovisuais por elas mesmas produzidos, atividades inseridas no empreendimento que juntas denominam ser um compromisso pela memória da vítima. Doravante, os aspectos nada banais da construção dessa espécie de memória enlutada entorno de processos fragmentados serão devidamente comentados e analisados.

morre”. Após a ameaça, policiais entraram na casa da família, perguntaram se Luana morava ali, se era usuária de drogas, *se traficava ou roubava*. Também perguntaram no que ela trabalhava e revistaram o seu quarto. No bairro onde moram, há dezenas de casos de jovens mortos pela polícia e, via de regra, os casos estão impunes, relata Roseli. “Não temos direitos respeitados, não temos direito de falar. *Nada vai reparar nossa dor*, trazer a minha irmã de volta. Mas que ao menos a justiça seja feita”. (MERLINO, 2017, p. 46)

Nesse sentido, essas mulheres tornam-se responsáveis, como capital primordial, pelo deslocamento para a esfera pública de suas relações, frustrações, e histórias narradas sempre a partir do evento extraordinário que interrompeu o que esperavam ser o curso natural das relações (Das, 2007), que afetou profundamente o investimento moral e afetivo, enfim, um evento que, de modo súbito, foi capaz de reformular o sentido do tempo que se tinha antes, agora intensamente marcado por uma data impossível de esquecer e pela sensação de uma eterna espera por uma reparação pública que nunca chega. (VIANA; FARIAS. 2013, p. 84.) São também essas sujeitas os vetores necessários para declarar o feminino não em seus corpos individuais, mas como uma marca de relação que se findou graças à violação imoral que a atingiu. Simbolicamente, cada mulher interlocutora, como as demais ativas nas militâncias, lidas entre as redes de relação como “irmãs de luta”, representam em si o centro exemplar do que Luana Barbosa significava: uma sapatão preta e masculina de quebrada, injustiçada pela força fatal, misógina e racista do Estado. Não raramente, mesmo em situações em que a própria família atue, essas mulheres encarnam obrigatoriamente a expressão dessa relação primordial: mais que representadas por Luana Barbosa, elas se veem na competência urgente de eternizá-la e construir, a partir de dela, uma espécie de legado (também chamado por “memória”) ao redor das circunstâncias do luto.

Este luto, portanto, funciona em plena continuidade ao longo desses cinco anos e tem sua materialidade, sua *memorabilia* mais aparente depositada nas fotografias de Luana Barbosa em vida como algo que se “congelou” no tempo, uma vida que se “perdeu” embora, fundamentalmente, não pudesse e nem devesse ser perdida. As imagens de Luana Barbosa se condensam em diversos espaços, entre eles, mais fortemente nos recursos audiovisuais produzidos pela Coletiva Luana Barbosa em parceria com sua extensão, a produtora Brejo Produções. Neste sentido, é possível lembrar do que Butler (2004) menciona sobre o luto não ser permitido a todas as pessoas e, em diversas condições, o ato de lamentar uma morte publicamente pode vir a significar a transgressão de limites políticos importantes muito bem definidos. Assim, em cada imagem formuladora de uma memória viva de Luana Barbosa, presentifica-se mais que um corpo individualizado. A exibição da vida em imagens, das

memórias de família em contraponto ao congelamento brutal da morte como um ponto interruptor de um curso natural e contínuo das relações afetivas, revela os efeitos da gestão produtiva de uma multidão de corpos ausentes, amados e de “bom caráter”, que ressurgem para perpetuar a relação que foi rompida e o futuro que foi sequestrado pela necropolítica. Os sentidos de uma vida arrancada, dessa maneira, transmutam as fronteiras da individualização da vítima e cercam o imaginário de luta para além dos cenários da dor, implicando a necessidade da virada de jogo em nome daquelas que não podem estar presentes.

Dessa forma, é objetivo deste trabalho avaliar os elementos que asseguram a coerência das versões declaradas por dois agenciadores de um conflito transformador de fronteiras jurídicas e sociais: o primeiro centralizado nas figuras de policiais acusados, e o segundo em ativistas lésbicas periféricas associadas ao movimento lésbico negro de São Paulo que, quando organizadas, conseguem elaborar uma linguagem própria da dor e também da resistência. Para além da dor e da resistência como elementos unicamente facilitados pelo sofrimento, é possível acompanhar como a Coletiva Luana Barbosa também trabalha continuamente por uma experiência urbana possível no que diz respeito à reestruturação das geografias periféricas fragmentadas pela sombra da violência do Estado de São Paulo contra corpos lésbicos pretos. Portanto, para além de um vínculo político a fim de pressionar as autoridades por justiça pela vítima, a Coletiva Luana Barbosa junta esforços para a politização da dor, do luto e das ausências simbólicas de vidas precarizadas.

Antes de iniciar a análise comentada sobre as entrevistas, é de extrema importância esclarecer por quais vias, de fato, foi possível encontrar uma das principais redes de apoio à preservação da memória de vida e de morte de Luana. Refiro-me ao primeiro documento oficial produzido no país, que tem o objetivo direcionado ao levantamento de dados e descrições de mortes referentes a mulheres lésbicas ocorridas entre 2014 e 2017, “Dossiê sobre Lesbocídio No Brasil - As histórias que ninguém conta”, (doravante, tratado apenas por “DBL”) resultado do projeto de pesquisa do Núcleo de Inclusão Social (NIS) em aliança ao grupo de estudos “Nós: dissidências feministas”, ambos frutos do trabalho das professoras Maria Clara Dias (UFRJ), Suane Felipe Soares (UFRJ) e da aluna integrante do núcleo, Milena C. C. Peres (UFRJ). O documento tem como principal premissa o resgate de histórias descritivas dos casos de lesbocídio no Brasil, como o próprio título introduz, embora, para além disso, contribua para a criação de um espaço reservado à preservação de uma memória coletiva das mortes de lésbicas assassinadas e também das que cometeram suicídio devido à intensidade da violência por lesbofobia no Brasil, com a finalidade de apresentar cada informação coletada durante os anos de pesquisa às instituições jurídicas competentes,

tomando como serviço indispensável o levantamento de caracterizações que tipifiquem o crime lesbocida nesses setores.

Por meio da exposição de um trabalho proposto aos 10 anos do Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, as professoras Soares, Peres e Dias (2017) apresentaram as raízes e fundamentos sobre a origem do termo “lesbocídio”, cunhado conjuntamente por elas e trazido ao meio político acadêmico como sendo a primeira terminologia oficial determinante para o processo de tipologização do crime voltado contra mulheres lésbicas no Brasil. Os princípios da criação do termo partem do interesse central em compreender a força motivadora dessas violações, sendo o primeiro deles a variante de uma análise material da condição/posição que o ser lésbico ocupa nas tangentes periféricas da sociedade brasileira. O segundo visa ao comprometimento da expressão com a institucionalização e estabelecimento da diferença entre a violência cometida contra mulheres lésbicas e a erroneamente identificada pela grande mídia simplesmente como “crime de homofobia”, uma vez que são violências distintas. Uma dificuldade analítica deste trabalho diz respeito ao efeito comum, em muitas delegacias do país, em universalizar a violência contra mulher como homogênea e vazia em sua pluralidade de negociações, motivações e opressões.

Enquanto o significado de “feminicídio” se detém na lógica do assassinato proposital de mulheres devido à razão de serem mulheres, o lesbocídio compreende um universo de violências específicas direcionadas, de maneira exclusiva, às mulheres lésbicas que sofrem não apenas por se relacionarem com pessoas de mesmo gênero, mas também por serem sujeitas associadas a uma conduta que fere a regulação normativa do território urbano e, também, do território corporal (ver Preciado, 2011), visto que muitas lesbianidades, principalmente as correlacionadas às masculinidades femininas, são materialmente compostas em diferentes níveis de desconformidade de gênero. Talvez essa seja a pista para uma possível demarcação de limites das borras universalizantes entre a homofobia e a lesbofobia. Longe de implicar as divisões binaristas hegemônicas, as lesbianidades subalternas são capazes de produzir linguagens por onde uma pluralidade de gêneros transita em temporalidades e tipos de parcerias, variando entre caminhão/caminhão; caminhão/*femme* e, muito raramente dentro da lógica do espaço estudado, *femme/femme*. Não à toa, muitas mulheres cis lésbicas engajadas nos eventos da Coletiva Barbosa, por exemplo, queixam-se de serem publicamente confundidas com homens e sofrerem opressões diversas por isso. Sujeitas não-binárias que se identificam com “sapatonas de quebrada” também mobilizam indignação e revolta quando o assunto é violência de gênero. A lesbofobia, desse modo, opera entre a comunidade de

lésbicas negras periféricas diretamente de acordo com os sentidos atribuídos, em nossa sociedade, às mulheres masculinas desafiadoras da norma mandatória de feminilidade - independente destas se declararem cis ou trans.

No Brasil, o termo lesbocídio teve sua definição adotada recentemente por intermédio da derivação do sufixo *-cídio* (do latim *-cid/um*, remetendo a uma “ação de quem mata ou o seu resultado”) com o acréscimo primordial do termo “lesbos”, relativo à mítica ilha grega, localizada ao norte do mar Egeu, onde a poetisa Safo de Lesbos teria habitado e escrito os poemas dos quais derivariam, posteriormente, a palavra “lésbica”. Sendo lésbica um termo, portanto, de origem eurocentrada, é importante revelar que mesmo sendo uma palavra usualmente acessada na norma culta da língua portuguesa para conferir identidades de mulheres que se relacionam entre mulheridades, o termo “sapatão” ainda é provavelmente o vocábulo mais usado para assumir, de forma pejorativa, mulheres homossexuais. Portanto, há de se pensar no deslocamento de ordem semântica, ou seja, atentar-se aos sentidos do deslocamento figurativo entre um acessório comumente reconhecido como masculino, o sapato, e as mulheres que não performam feminilidade - sendo o masculino, portanto, a chave discursiva fundamental para compreender como a lesbofobia atua nas dimensões da violência no Brasil.

Retornando ao terceiro e último princípio que justifica a urgência da institucionalização do termo lesbocídio, pode se dizer ue tem a ver com a sólida dificuldade encontrada em todo o país em registrar as motivações do crime contra a mulher lésbica. Raramente este tipo de crime é identificado em decorrência da violência lesbofóbica já que o comum em delegacias brasileiras é que a forma como o ato acontece seja utilizada pela polícia para a investigação do motivo. Sendo assim, como na maioria dos casos os crimes com características de execução são previamente associados ao tráfico de drogas em vias públicas, em 80% dos casos os mesmos incidentes permanecem sem solução. Dessa forma, a noção de uma evidente resistência das delegacias brasileiras em lançar mão dos crimes por lesbofobia, assim como aqueles atravessados pelas marcas do racismo e da homofobia, me parece uma importante pista para compreender como as experiências de mulheres lésbicas periféricas negras, quando inscritas no e pelo corpo dessas sujeitas, funcionam enquanto um depósito de terror geolocalizado e justificado pelo Estado por meio da experiência da violência.

Apesar de não configurar, oficialmente, uma locução de expressão jurídica, o termo lesbocídio tem ganhado força política por meio da significativa expressão acadêmica brasileira desde 2017 para cá, graças à publicação de diversos trabalhos sobre o tema pelas professoras Suane Felipe Soares e Maria Clara Marques Dias, vinculadas ao Programa de Pós-

Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Sendo assim, é evidente que o papel da academia opera nesse caso de forma construída em praticar demandas e reivindicações públicas muito combinadas às estratégias de produção de materialidade que mulheres do movimento lésbico brasileiro, principalmente em São Paulo, assumem há muito tempo.

Embora o aspecto não oficial do desenvolvimento metodológico do documento, é evidente a aproximação - ou, como chamarei aqui, as tentativas estrategicamente compromissadas com as vítimas - dos acontecimentos de violência com as exigências de uma teoria oficialmente jurídica, de modo a ressaltar por vias acadêmicas a pressão exercida em delinear, respectivamente, a definição, a motivação e a tipificação do delito, como ocorre atualmente com os crimes de feminicídio. Para isso, a metodologia da montagem do DBL perpassa três etapas, sendo elas (i) a obrigatoriedade de três fontes narrativas sobre o mesmo acontecimento, podendo ser uma delas o testemunho por escrito, em jornais e redes sociais, de pessoas que presenciaram o crime ou filmado/gravado em depoimentos durante as audiências, (ii) a catalogação dos casos, obedecendo sempre à sequência de local do crime, dados pessoais da vítima (nome completo, idade, estado civil e orientação sexual) e, finalmente, (iii) o monitoramento judicial do crime até o término do processo.

De forma a pressionar a constituição de uma ação (e de um léxico) com determinada tipificação terminológica (no caso, o lesbocídio) que ainda não é a do Direito, o DBL mobiliza e cria discursos sob determinadas condições de possibilidade capazes de erigir um “ato” à condição de crime tipificado. Em um embate entre a malha costurada dos discursos estruturados e seletivamente acionados do DBL e o campo jurídico, que até aqui conta apenas com a força discursiva do feminicídio com reconhecimento doloso (onde há a intenção de matar), o documento em questão fabrica ferramentas analíticas poderosas para fora do círculo do Direito, possui força suficiente para fazê-lo reconhecer a proliferação de inquietudes que extrapolam o campo jurídico e criam circunstâncias alternativas para colocar o discurso da academia da Universidade na mesma rota da ordem prática da vida. De outro modo, como a exemplo do pensamento de Veena Das (2011), penso a construção do DLB em torno das várias tipificações lá exploradas de lesbocídio (lesbocídio declarado; lesbocídio como demonstração de virilidades ultrajadas; lesbocídio cometidos por parentes homens; lesbocídio cometidos por assassinos sem conexão com a vítima; suicídio; etc) como uma possibilidade para construir o significado desse termo enquanto uma derivação direta do que Veena Das (2013) chama de “mundo da vida”, muito mais do que de noções abstratas e estruturais (DAS, 2013, p. 19), de modo a enfatizar, portanto, a maneira como a violência lesbofóbica se infiltra

não só no cotidiano de mulheres lésbicas, mas também nos sistemas de conhecimento pelos quais identidades homossexuais femininas são construídas e reconhecidas socialmente.

Partindo disso, as pesquisadoras responsáveis pela produção do DLB tiveram uma enorme importância em publicar um material que aponta, entre muitas perguntas norteadoras, a seguinte questão: de que modo mulheres lésbicas estão respondendo e administrando os riscos de violência? Será que o conhecimento que temos acerca dos perigos relacionados aos vários níveis de lesbofobia contribui, de certa forma, para a formulação de posições reativas aos mecanismos de opressão? Acredito que estes e outros questionamentos possibilitados pela existência do documento em pauta surjam em acordo com a ressignificação do sentido de uma vida arrancada, ou seja, de vidas compreendidas como prematuramente abordadas, tema trabalhado especialmente neste subcapítulo.

Como tem demonstrado o resultado do projeto do Grupo Gay da Bahia (GGB), “Homofobia Mata”¹², que se propõe em organizar e veicular todas as mortes causadas por homofobia no país por meio de um website, a violência contra pessoas LGBTQIA+ não é apenas interessada em tirar a vida, mas em mutilar e destruir os corpos alvejados. O projeto criado pelo Grupo Gay da Bahia, que atua desde 1980 em defesa dos direitos homossexuais no Brasil, produziu um relatório que chama atenção, de modo similar ao DBL, pela descrição dos requintes de crueldade encontrados nos homicídios contra homossexuais em território brasileiro. É comum, em conformidade com a apresentação do relatório, que as mortes de pessoas LGBTQIA+ não ocorram por mecanismos simples, como a exemplo de um tiro de pistola. Não com uma ou duas facadas, mas sim com nove tiros, trinta facadas, corpos carbonizados e cabeças decepadas. Esses dados, de acordo com os pesquisadores do GGB, Leal e Carvalho (2008), são permeados por simbolismos demonstrativos de um ódio que não se finaliza na vida, mas no extermínio de um outro feminino que não pertence ao corpo da fêmea ou, ainda, de uma masculinidade ilegítima anunciada por um corpo sem pênis (no caso, os autores do texto fazem referência ao corpo de pessoas homossexuais cisgêneras).

Uma breve comparação com o caso de Luana Barbosa pode surgir se levarmos em conta o ataque desproporcional que a vítima sofreu e, conseqüente, a produção massiva das imagens de brutalidade distribuídas em diversas mídias a partir deste episódio. Imagens de brutalidade, conceito que Roberto Efrem Filho (2016) mobiliza para situar as cenas cuja descrição apresenta níveis elevados de desumanidade, também se conecta ao que os pesquisadores do Grupo Gay da Bahia, durante a execução do projeto Homofobia Mata,

¹² www.grupogaydabahia.com.br.

acionaram sobre os efeitos da força usada contra a vida da comunidade LGBTQIA+, portanto, incluindo a de mulheres lésbicas e bissexuais no Brasil. Entretanto, são por esses efeitos elaborados pela barbárie que é possível endossar a necessidade de construção de um espaço impeditivo do esquecimento da condição material e subjetiva dessas mulheres, como também da vivência na periferia como um marcador importante de suas existências. Pensando a violência como elemento indissociável ao sofrimento, este subcapítulo buscou trazer à tona questões sobre como o sentido de vida arrancada, de morte antecipada, adquire na sociedade contemporânea o lugar legitimamente moral de demandas sociais, principalmente se combinadas à produção de registros acadêmicos e de movimentos sociais. A construção de uma vida abordada é pensada, como vimos, como forma de conferir reconhecimento social ao sofrimento, circunscrevendo-lhe e dando-lhe o direito de ser registrado e, portanto, impedido do esquecimento. É importante ressaltar que, para além do necessário cuidado que cabe ao registro escrito, as mortes e o sofrimento também ganham inteligibilidade quando estrategicamente engendrados e tipificados em uma literatura pública e acessível por meio do esforço de movimentos sociais e da academia.

Sempre trata-se de localizar e possibilitar a posição da vítima como passível de tal lugar, de modo a indagar sobre a gramática dos conflitos que fundamentam sua construção e problematizar os usos que a noção de vítima enseja para legitimação de ações sociais e políticas. (SARTI, 2011, p. 52). No próximo subcapítulo, tendo em vista o contexto pelo qual as noções de vítima e agressor no caso Luana Barbosa são definidas, serão apresentadas linhas pelas quais se expressam o sofrimento das vítimas em potencial em torno das quais se desenham e se articulam formas de sociabilidade e busca de transformação social. Essa reflexão soma-se aos esforços deste capítulo no tocante à análise crítica das formas como mulheres lésbicas vêm lidando com a violência, de modo a permitir dar visibilidade a práticas antes não nomeadas como tal a fim de garantir a efetivação de direitos sociais em termos de cidadania, luto e segurança pública.

2.3 Movimento em redes (digitais) de indignação e a luta política pela significação da vítima.

De antemão, é importante pontuar que a presente pesquisa não é motivada, em nenhuma circunstância, pela busca de soluções imediatistas, mas procura compreender e analisar de que modo a proliferação de versões e narrativas em torno da história de morte de Luana Barbosa dos Reis transformou-se em potência mobilizadora de expressões políticas

diversas entre familiares, ativistas defensoras dos direitos humanos e alguns grupos sociais, como parte da comunidade lésbica paulistana ligada a coletivas digitais, a exemplo da Coletiva Luana Barbosa e de suas extensões, a festa Sarrada no Brejo e a Brejo Produções, todas sediadas na capital São Paulo.

Compreendendo a pandemia da Covid-19 como um momento de profundas transformações no modo de articular-se em movimentos sociais, como também de analisá-los, as redes sociais da internet se manifestaram como princípios fundamentais de autonomia, de forma a autorizar o compartilhamento de esperanças em um canal de comunicação livre. Conectando-se entre si e concebendo projetos a partir de múltiplas fontes do ser, sujeitos são capazes de formar redes a fim de superar o medo ou o desestímulo. (CASTELLS, 2013, p. 10). Partindo da segurança do espaço digital, mulheres lésbicas ligadas ou não à Coletiva Luana Barbosa, com idades entre 20 a 40 anos, passaram a produzir eventos de encontros possibilitados pelo *google meeting* com premissa de compartilhar destinos que desejavam forjar ao reivindicar seu direito de se manifestar pela memória de Luana Barbosa, a fim de transformar o medo na potência da indignação. Desta forma, ligadas ao compromisso de encontros virtuais devido aos riscos da presencialidade em contexto da maior crise sanitária e hospitalar que o Brasil já enfrentou, seja para a apresentação de filmes ou pela realização de debates, a Coletiva Luana Barbosa, aliada ao desejo de outras mulheres ativistas lésbicas, construiu o que parecem ser redes digitais movimentadas pelo sentimento de indignação como substituto do medo. Como veremos a seguir, se o agente é sempre uma rede (LATOUR, 2013) ou seja, se um corpo é sempre um rendilhado de elementos heterogêneos que constituem um objeto como tal ou um evento, a minha intenção é fazer o uso de uma metodologia cujo objetivo é rastrear a formação de redes. Seria interessante recorrer ao que Marilyn Strathern (1996) pensa quando retoma o trabalho de Latour para discutir a noção desta categoria. Sabendo que “as redes” existem há tempos, o conceito de ator-rede nos convoca a repensar o foco etnográfico, distanciando-se dos sujeitos como totalidades já dadas e os reconsiderando em suas habilidades de ação, incluindo-se todos os atores que operam em seu curso.

Utilizando do conceito de rede (LATOUR, 1987) revisitado por Strathern (1996), e contando com o agravante da permanência e alongamento do isolamento social rígido em meio à pandemia da Covid-19, privilegiei os encontros por videochamada com mulheres engajadas com ações políticas mobilizadoras de informações sobre a história de morte e de vida de Luana Barbosa. São elas a *promoter*, publicitária e ativista lésbica Juliana de Borba, mulher branca e moradora, na época, do centro de São Paulo; Mayana Oliveira, atriz, poeta, ativista lésbica negra e uma das gerenciadoras da produtora audiovisual Brejo Produções,

juntamente de sua companheira, Bárbara Medina e da escritora e poetisa, Priscila Oliveira; Bárbara Medina, atriz, ativista lésbica ligada ao movimento de mulheres negras e lésbicas de São Paulo e Fernanda Gomes, assistente social, idealizadora e ativista da Coletiva Luana Barbosa desde 2017. Houve também um breve contato por meio de mensagem de texto com a criadora do perfil Lesbicult, no *Instagram*, também autoreferenciada como mulher branca, cineasta e criadora de conteúdo, Isabela Lisboa, que procura construir um espaço mais acolhedor para o público consumidor de filmes e documentários voltados à temática lésbica na internet. Além disso, Isabela Lisboa se solidariza com a causa levantada pela Coletiva Luana Barbosa oferecendo, quando necessário, espaço em seu perfil para divulgação dos materiais produzidos pela Brejo Produções. Faz-se, também, interessante pontuar que entre as interlocutoras que não se identificaram ativistas ligadas à Coletiva Luana Barbosa se declararam como mulheres brancas de classe média e moradoras do centro, enquanto as que se incluíram no grupo pronunciaram-se mulheres negras, pobres e periféricas. Apesar das semelhanças da solidariedade compartilhada por todas diante do caso Luana, existem diferenças apontadas pela origem da motivação de cada uma.

Conforme sugere Avtar Brah (2006), toda e qualquer análise de interconexões entre racismo, gênero, classe e sexualidade, assim como qualquer outro marcador de diferença, deve levar em proporção a posição dos diferentes racismos entre si (BRAH, 2006, p. 331). Essa noção pode nos auxiliar na análise das interseccionalidades presentes, pois é evidente que a solidariedade entre essas mulheres se originou de demandas díspares. Portanto, a noção de localidade, neste trabalho polarizada em centro x periferia, é relevante em razão ao que está relacionado ao letramento racial e à classe social das participantes moradoras tanto do centro quanto da periferia. Em outras palavras, não é à toa que todas as mulheres lésbicas que se afirmaram ligadas à Coletiva Luana Barbosa fossem negras e residissem em bairros periféricos. Não é à toa que, enquanto pesquisadora e mulher branca, muitas vezes hesitei em ligar a câmera nos primeiros minutos de encontro da Coletiva Luana Barbosa, ainda que antes já tivesse me identificado como uma mulher lésbica, branca e vinculada à universidade. Muito menos aleatório era o fato do maior número de câmeras ligadas durante a abertura de debates no *zoom* e *google meet* fossem de mulheres negras.

Não diferente da situação dos encontros *online*, o cenário das festas produzidas pelo grupo antes da pandemia enfatizava nitidamente a prioridade da presença de mulheres negras e, como identificadas entre si, “sapatonas de quebrada”. A seguir, uma fala de 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 os espaços físicos e virtuais se relacionam hoje com as vidas das jovens participantes da Coletiva Luana Barbosa. 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 construíam 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. A desigualdade social sempre foi um fator limitante para os espaços destinados a pessoas brancas e negras no que diz respeito ao acesso a espaços exclusivos para mulheres em São Paulo, o que conecta diretamente a questão de classe e raça à localidade da cidade. É por isso que, mesmo que por vias digitais, autoafirmar-se do centro ou da periferia paulistana, ou até mesmo de outra cidade, como no meu caso, tinha grande impacto nos critérios de recepção, fala e escuta durante os encontros.

Ainda sobre minha atuação como pesquisadora nos espaços digitais, foi possível localizar vozes que entoam para fora do microtrânsito de grupos focados no mergulho em trâmites de ações ligadas apenas ao campo jurídico. O ambiente virtual, como visto acima, tornou-se de extrema importância para a perpetuação dos encontros, possibilitando a continuidade do engajamento entre as participantes e também entre as interlocutoras e a pesquisadora por meio da realização de *lives*, enquetes, entrevistas, *posts* no *Instagram* sobre saúde feminina, dicas de sexo e relações afetivas entre mulheres. Tomou-se, também, a apreensão do cotidiano do passado recente como ferramenta fundamental para a investigação das práticas de lazer enquanto formações promissoras de territórios da identidade lésbica periférica e negra em São Paulo. Muitas vezes compostas por bailes *funk*, onde os desejos de fruições culturais e sexuais dissidentes criam vínculos e se perpetuam, as configurações dos encontros das festividades eram delimitados por questões de gênero, raça e principalmente, como vimos, por localidades. A atenção voltada ao deslocamento periferia/centro se fez fundamental para compreender com propriedade onde as apreensões de raça e classe das mulheres engajadas na Coletiva Luana Barbosa, assim como as noções de masculinidade e pobreza, se situam.

Durante a minha participação no evento em que o documentário “Eu sou a próxima” (2017) foi transmitido ao público, pude conhecer Fernanda Gomes de Almeida, um dos nomes mais influentes e recorridos pelas demais interlocutoras durante as entrevistas. Fernanda, para além de se apresentar como uma figura presente na luta ampla contra o racismo por meio do movimento de mulheres negras de São Paulo, assume, também, um sentido de liderança atribuído à perspectiva do luto canalizado entre as envolvidas com a Coletiva Luana Barbosa. Por este luto ao qual me refiro e associo à presença de Fernanda, podemos entender uma dimensão dividida entre a noção de semelhança que essas mulheres se atribuem à vida da vítima e aos riscos que sentem de perdê-la. Esta dimensão afetiva identificada por meio da recordação de festas, como também dentro de conversas travadas em encontros virtuais pode ser comparada ao que Arjun Appadurai (2010) denominou de

“estrutura de sentimento”, que pode aqui se resumir a um modo de criar engajamento a partir da produção de efeitos materiais que, mesmo virtualmente, não podem ser separados do ambiente físico onde a vida social se constitui.

Acho que qualquer articulação de mulher lésbica ou bissexual, qualquer ação cultural, de um movimento de ocupar espaço, é uma articulação feminista, enfim, de retomar os espaços e dizer: eu existo, eu tô aqui. *E é possível dar continuidade, a gente não fica no rolê, tipo, morte em vida, sabe?* Porque eu sempre pensei que minha vida enquanto mulher lésbica seria uma vida sendo morte em vida; tipo, eu morro todos os dias porque eu não posso acessar espaços, sei lá. Aqui na periferia eu tenho medo da minha família descobrir, ou porque também tem homofobia aqui na quebrada, e não posso ir pra Avenida Paulista porque lá eu vou tomar uma lâmpada na cabeça ou ser perseguida. E pra mim se a Sarrada é a festa que retoma o Ferro's Bar, que retoma esses movimentos de encontrar só mulheres lésbicas, então é um espaço de militância feminista que discute raça e gênero através do movimento com o corpo. (Fernanda Gomes em entrevista para Raquel Mendonça Martins, em 2020, grifo meu, 2021; MARTINS, 2021a: 13).

Tomando esse segundo trecho da entrevista concedida à Raquel Martins (2021), em seu trabalho sobre os espaços físicos e afetivos dos bailes *funk* lésbicos em São Paulo, Fernanda Gomes dá pistas para o entendimento de uma morte ainda em vida encarnada por ela e por outras frequentadoras de festas organizadas pela Coletiva Luana Barbosa antes da pandemia. Este contraste polarizado na relação vida e morte aparece até mesmo quando a morte não significa o final da vida, mas sim o contrário disso, dando sentido a uma espécie de continuidade do estado precário e ausente da vida. Este amortecimento da vida compreende diretamente ao que Fernanda sinaliza em seu cotidiano, como a falta de espaços onde se sinta segura no centro, em menção à Avenida Paulista, em relação dualista ao medo de ser repreendida pela família na periferia. Ou seja, um cenário de indignação se cria por meio da impossibilidade de acesso à cidade quando esta é pensada para fora das sociabilidades arranjadas pela Coletiva Luana Barbosa. Na frase “*E é possível dar continuidade, a gente não fica no rolê, tipo, morte em vida, sabe?*” podemos perceber o entrosamento de dois elementos essenciais para a compreensão da festa ter se tornado uma forma de organização entorno do luto e da resistência à violência lesbofóbica na periferia: ter condições materiais disponíveis para vivenciar o desfrute do lazer em um ambiente privado significa não precisar mais dar chances para a morte tão facilmente encontrada nas ruas. De forma a conferir sentimentos como segurança e partilha em contraposição à indignação e ao medo de perseguições racistas e lesbofóbicas, a Coletiva Luana Barbosa por meio de redes digitais de influência

(@coletivalbsarradanobrejo; @festivalluanabarbosa)¹³, consegue dar espaço às lembranças das festas ocorridas antes da pandemia como um posicionamento político reivindicador da garantia plena de direitos, sendo o mais reivindicado o de ter a dignidade sexual e afetiva preservada.

Para complementar a ideia acima, é importante salientar que a Sarrada no Brejo é uma das muitas ações feitas por iniciativa da Coletiva Luana Barbosa, e se originou como modo emergencial para arrecadar dinheiro para a primeira edição da Caminhada de Lésbicas e Bissexuais, em 2016, mesmo ano do assassinato da vítima. De modo a sugerir o movimento de sarrar, ou seja, o de contrair os músculos do quadril num movimento de dança geralmente associado ao funk ou ao bregafunk, o nome da festa corresponde à urgência de construir o protagonismo erótico e libertário da mulher lésbica negra e periférica. Quando solicitei à Fernanda Gomes, numa entrevista realizada em junho de 2021, para comentar sobre as motivações que levaram o grupo a realizar ações culturais associadas a festividades mesmo tendo origem na luta pela dignificação de Luana Barbosa como vítima, ela respondeu que acima de qualquer compromisso das participantes com a perspectiva de morte estava a busca pelo desfrute da “boa vida”, especialmente das mulheres negras ligadas à coletiva.

Para compreender os sentidos estipulados do universo discursivo produzido pelas vozes de quem está do outro lado, reportagens e noticiários serviram como importantes suportes para vocalizar a experiência de defesa dos policiais indiciados. Nesse sentido, o trabalho examina a nível simbólico os empreendimentos da lesbofobia racializada da e misoginia como fundamentos do discurso produtor de verdade e inocência por parte dos agentes do Estado. Para isso, o maior alicerce textual que tive o privilégio, como pesquisadora, de estudar profundamente, tem apoio na tese de doutorado de uma das mulheres mais importantes para o registro e, portanto, arquivamento de dados orais dos réus presentes nas audiências. Falo de Dina Alves, advogada da família de Luana Barbosa, contribuinte da Coletiva Luana Barbosa e acadêmica de Ciências Sociais na PUC-SP. Em sua tese, Alves (2020) analisa a produção de verdade partindo do discurso forense. Em seu registro, a advogada da família da vítima desenvolve, dentro do universo discursivo da defesa policial, suas continuidades e rupturas, os efeitos que produzem sobre a decisão do júri e as implicações da circularidade entre os operadores da justiça e do estado (juízes, advogados, policiais e promotores) no interior do regime racial de produção de legalidade e de inocência que fundam o processo criminal sobre a morte de Luana Barbosa.

¹³ Ambos os endereços podem ser encontrados no *Instagram*.

Quando pensamos em vítima e contextos de violências, ou seja, quando o tema do sofrimento, seja físico ou moral, é acionado como um assunto antropológico, não há como não pensar nos caminhos teóricos herdados pelos clássicos da Sociologia Francesa, como também da literatura de Marcel Mauss. Ambos são incontornáveis para compreender o corpo e as construções simbólicas por ele possibilitadas (SARTI, 2011, p. 56) ou seja, constituídas pelos significados que configuram a relação do indivíduo moderno com a ordem social imposta. A forma, então, de manifestar sofrimento em determinados contextos extrapola, assim, as fronteiras do sentir, os limites ditos puramente pessoais da emoção. É necessário, portanto, que a expressão da dor, que a indignação sentida pelo que é considerado “vítima” faça sentido para o outro, cruzando os limites frágeis do eu.

Acusados na última audiência pelo Ministério Público, ocorrida em 14 de agosto de 2019, de homicídio triplamente qualificado por motivo torpe, meio cruel e recurso que impossibilitou a defesa da vítima, os policiais Douglas Luiz de Paula, Fábio Donizeti Pultz e André Donizeti Camilo, que respondem em liberdade desde abril de 2016, puderam finalmente ser ouvidos no Fórum de Ribeirão Preto. Aconteceu que todos negaram qualquer envolvimento no espancamento que levou Luana à morte, a fim de fortalecer a tese de que a vítima respondeu batendo contra si mesma, e, por fim, atribuíram conjuntamente todas as acusações ao poder que os direitos humanos exercem de forma deliberada e nociva sobre a justiça brasileira. O depoimento dos três policiais, que não durou mais de 40 minutos, incitou o tema que Donna Haraway (2011) levanta sobre a lógica moderna do sacrifício e o poder de reconhecimento do que pode ou não ser percebido como vítima.

Temos que provar todos os dias, todo minuto, todo momento que a vítima é a vítima, que a minha irmã não foi culpada pela sua morte, que ela não tava portando nada, que ela não tinha uma arma, que ela não tinha drogas. Que ela cometeu erros no passado, em que ela foi presa e pagou por isso, que fazia sete anos que ela estava em liberdade, que ela havia comprado a moto dela, que ela estava naquele dia, com o dinheiro do seu trabalho. É muita injustiça.” (Roseli Barbosa dos Reis, irmã de Luana, para o jornal *Ponte Jornalismo*, 16/08/19, em entrevista concedida a Cauê Vasconcelos)¹⁴.

Dentro da lógica do sacrifício, só os seres humanos são assassinados. Os humanos podem e devem responder uns aos outros e talvez evitar crueldade deliberada com outros seres vivos, quando é conveniente, a fim de evitar danos à sua própria humanidade, sendo esse o escandaloso esforço maior de Kant sobre o tópico, ou, na melhor das hipóteses, reconhecer que outros animais sentem dor ainda que não possam responder ou exigir por eles próprios uma resposta. Todo ser vivo exceto o Homem pode ser matado, mas não assassinado. Tornar o Homem meramente matável é o cúmulo da indignidade moral; na verdade, é a definição de genocídio. (HARAWAY, 2011, p. 39)

¹⁴ Link para acesso à entrevista disponível nas referências bibliográficas.

Pelo visto, a defesa ter repetido na última audiência que uma das motivações de Luana ter sido confundida com um traficante de drogas se deve à maneira da vítima se vestir parece bastar para aliviar as penas dos homens sob a acusação de homicídio. Chamo a atenção para o comentário já evocado anteriormente, partindo do entendimento de que, tanto pelas versões de testemunhas protegidas pelo anonimato como também pelo argumento da defesa dos policiais, Luana teria, em algum momento da abordagem, erguido a própria camiseta, antes de sofrer lesões por todo corpo, a fim de dar uma resposta final à confusão de gênero que a envolvia. Tirar o direito de resposta, segundo a ponte filosófica construída por Haraway (2011) com Derrida (2002), situa a proposta de desumanização no ato de matar pela sentença moderna ocidental de que “tudo o que não é Homem pertence ao reino da reação”, que está fora do cálculo e da capacidade de “resposta”. Isto é, ao mesmo tempo em que o discurso policial - centralizado nas figuras de Sergio de Melo Tavares Ferreira, Paulo Maximiano Junqueira Neto, responsáveis pelo PM Fábio e Heráclito Mossin e Julio César Mossin, responsáveis pelos demais - tenta se proteger acusando os recursos dos Direitos Humanos, ele também entrega a compreensão da vítima como uma constante ameaça ao que é legítimo: a retirada forçada da vida de alguém que não se encaixa na norma e nas expectativas sociais de gênero. Além disso, todos os réus declararam como o processo impactou a vida de suas famílias, reiterando o sentido autodeclarado da personalidade de “pai de família” e “cidadão de bem” de cada um. Dois deles relataram que as esposas tiveram depressão e que houve a necessidade de trocar os filhos de escola diversas vezes nos últimos três anos. André e Fábio lastimaram o fato de hoje trabalharem cumprindo funções administrativas devido ao afastamento das ruas. Já o policial Douglas, atualmente aposentado das funções militares, atribui o julgamento a uma montagem de “peça” articulada pela família de Luana Barbosa com finalidade de sujar os nomes de profissionais “de bem”. De maneira resumida, a principal estratégia da defesa é a de continuar afirmando que os policiais procederam de forma regular e legal, portanto, garantida pela lei e assegurada pelo Estado.

Em nota autorizada para o telejornal EPTV de Ribeirão Preto e Região de Franca, a Segurança Pública de São Paulo (SSP) resumiu esforços para informar que o inquérito foi concluído como “lesão corporal seguida de morte”, e encaminhado ao poder judiciário logo depois da conjunção ganhar ainda mais repercussão internacional quando a ONU Mulheres e o Alto Comissariado pelos Direitos Humanos (ACNUDH)¹⁵ anunciaram o caso de Luana

¹⁵ A ONU Mulheres, que tem como intenção predominante o trabalho pela garantia dos direitos humanos das mulheres do Brasil e do mundo, foi originada em 2010 com a finalidade de ampliar, desenvolver e fortalecer os

como “emblemática referência” à prevalência e magnitude da violência racial, de gênero e lesbofóbica no Brasil.

São inaceitáveis quaisquer alegações para justificar as violências que vitimaram fatalmente Luana, as quais evidenciam a conivência e/ou a impunidade com agressores quer sejam agentes públicos ou indivíduos particulares. A responsabilização é condição primeira para a justiça e para a reparação às vítimas das violências de gênero, para a proteção de familiares em busca de direitos e para a construção de uma sociedade plural e equitativa.

Nesse sentido, a ONU Mulheres e o ACNUDH instam a aplicação das Diretrizes Nacionais sobre Femicídio para Investigar, Processar e Julgar com Perspectiva de Gênero as Mortes Violentas de Mulheres, formuladas por ambas as instituições, em esforço integrado com o governo brasileiro, por meio do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos e do Ministério da Justiça. As recomendações constantes do documento chamam a atenção para o fato de que as circunstâncias individuais, institucionais e estruturais devem ser levadas em consideração como elementos para entender o crime e, por conseguinte, para responder adequadamente às mortes violentas de mulheres pelo fato de serem mulheres, fazendo, pois, incidir a Lei do Femicídio (nº 13.104/2015), que é um crime cometido em razão de menosprezo e discriminação à condição de mulher.

A ONU Mulheres e o ACNUDH fazem em conjunto este alerta público contra a misoginia dirigida às mulheres brasileiras, agravadas pelo fato de serem negras, indígenas, lésbicas, trans, pobres, rurais, jovens e/ou idosas e pedem à sociedade brasileira que se mantenha defensora implacável dos direitos das mulheres e que se posicione, de maneira obstinada e sistemática, contra todas as formas de violência contra todas as mulheres.

Por fim, solidarizam-se com os familiares e amigos de Luana e oferecem suas sinceras condolências por sua trágica morte. (Trecho da nota oficial emitida por Amerigo Incalcaterra, Representante Regional para América do Sul do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos e Nadine Gasman, Representante da ONU Mulheres Brasil).

Finalmente, o juiz Luiz Augusto Freire Teotônio, da 1ª vara do júri de Ribeirão Preto, anunciou a investigação e arquivamento do caso na Justiça Militar do Estado de São Paulo (JMSP), com o argumento de que todos os suspeitos eram policiais. Contudo, o promotor Eliseu José Berardo Gonçalves, argumentando que se tratava de um “crime contra a vida humana”, entrou com o pedido para que o caso retornasse para a Justiça Comum e, futuramente, pudesse vir a júri popular.

Atualmente, com a conclusão do inquérito, resta ao promotor avaliar se oferece ou não

interesses mundiais pela defesa da preservação e, principalmente, do apoio às articulações feministas, entre elas as de lideranças indígenas; mulheres negras; jovens; trabalhadoras domésticas e rurais. Tendo sede fixa em Nova Iorque, nos Estados Unidos, a ONU Mulheres possui escritórios nos países das Américas, África, Ásia e Europa. No Brasil, o escritório é localizado em Brasília. De maneira “menos especializada”, o escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos foi fundado em 1973, e tem objetivo centrado na fiscalização e proteção dos Direitos Humanos garantidos pela legislação internacional, pela Declaração Universal de Direitos Humanos, de 1948.

a denúncia contra a polícia militar. Para o advogado Daniel Rondi, também assistente de acusação do caso Luana, os policiais militares devem responder por homicídio doloso e insiste na mudança interna de tipificação do crime, já que existem, segundo ele, “provas” que estabelecem a “lesão corporal seguida de morte” enquanto crime de ódio motivado por lesbofobia. Dessa forma, acontece um nítido choque entre dois polos de produção de discurso sobre uma mesma história, resumindo-se, por um lado, na impossibilidade de um luto digno enquanto Luana não for declarada pelo Estado enquanto uma vítima, e, de outro, a visão de uma Justiça fragilizada por um elemento social invasor e justificador de um “vitimismo” emblemático, o recurso dos Direitos Humanos. Contudo, apesar de um confronto discursivo inadiável, é importante salientar que a presente pesquisa segue, em 2021, com o mesmo cenário encontrado nos anos referentes às últimas audiências: o caso continua sem ir a júri popular, e os envolvidos em sua história de morte respondem em liberdade.

3. ESTRATÉGIA E TRANSFORMAÇÃO SOCIAL A PARTIR DA FORMAÇÃO COLETIVA: MULHERIDADES LÉSBICAS, PRETAS E ENLUTADAS EM COMPOMISSO COM A MEMÓRIA

3.1 Brejo Produções e a apresentação do documentário *Eu Sou a Próxima: previsibilidade de um futuro compartilhado*

A partir da motivação da morte de Luana Barbosa, relatada tanto por familiares como pela própria defesa dos acusados, duplamente marcada de maneira pontual pela reação da vítima em evidenciar os seios como um símbolo da parte materializada do gênero feminino, assim também como sua resposta às agressões físicas, é notória a necessidade de definir o elemento mais central e polissêmico entre as versões: o investimento do conceito de revidar enquanto uma associação entre a violência militar e os estereótipos referentes ao feminino.

“Segundo a sentença da juíza Marta Rodrigues Mafféis, da 1ª Vara do Júri e das Execuções Criminais, o crime foi motivado por vingança, pois a vítima teria dado um soco e um pontapé em um dos policiais durante a abordagem.

‘Os acusados teriam espancado a vítima, causando-lhe intenso, prolongado e desnecessário sofrimento físico e mental. Finalmente, existem indicações de que a vítima teria sido subjugada por três homens armados, estando estes, portanto, em superioridade numérica e de armas, recurso este que impossibilitou sua defesa.’, escreveu a juíza.” (trecho de uma reportagem concedida ao jornal “Revide”, redação, 2017.)

Sendo assim, proponho um olhar sobre a materialidade forçadamente produzida do sexo como parte constituinte do que é localizável e ausentado do mundo pelas mãos de quem deseja o desaparecimento do corpo tomado como lésbico e negro. Importante ressaltar que, como aponta Alves(2020), existe uma intensificação da reivindicação do corpo como um território da disputa política no qual os desejos e a performance são, em si mesmos, uma via de contestação a convenções da heteronorma compulsória em nossa sociedade.

Em *Vida Precária*, Judith Butler (2004) costura uma rede constituída em quatro ensaios, entre os quais “Violência, luto e política” se destaca pelo trabalho da autora em explorar o luto enquanto gênero psicanalítico e, sobretudo, político e acionador do poder público. Isto é, apesar de serem interdependentes e constituídos a partir da relacionalidade, a intervenção conceitual da autora nos convoca a pensar sobre nós mesmos, também, em possível “desfeitura” de uns pelos outros a partir do regime de enlutamento.

Afinal, “o que eu sou sem você?” é uma questão recorrente em manifestações políticas contra a ação de extermínio das entidades públicas de segurança, e nos instiga a refletir sobre a profundidade das consequências da regulação do luto como uma forma de estabelecer aquilo que pode ou não ser compreendido como realidade possível. Na presente pesquisa, o luto de familiares e amigos tem relação direta com o processo de reconhecimento da morte de Luana como um crime de ódio policial por exteriorização lesbofóbica. Isto porque, continuando com a obra de Butler (2002), o corpo não implica apenas mortalidade, sendo um veículo circunstancial de vulnerabilidade e agência: corpo, aqui entendido, é instrumento ameaçador e ameaçado. A carne, a pele não apenas nos expõem ao olhar dos outros, mas também ao toque e à violência. No “caso Luana Barbosa”, a dimensão invariavelmente pública de seu corpo material foge ao controle da consternação e do luto de sua família e amigos mais próximos, adentrando, similarmente, na disputa pelo que pode ser reconhecido ou não como crime. Um exemplo disso é a frequência da emissão de textos de efeito moral intimidante e opressivo contra a legitimidade da dor e do trabalho de quem, duramente, se propõe a investir no intuito de transformar Luana, cinco anos depois de sua morte, em uma vítima.

“Isso é um absurdo, por causa de meia dúzia de policiais todos os outros sejam condenados pela população! É cada absurdo nos comentários de pessoas dizendo que os policiais são lixos, que são isso e aquilo. **PAREM! São esses profissionais os responsáveis por manter a nossa segurança! Imagine se eles não existissem, como estaríamos? Muito provavelmente trancados em casa enquanto os bandidos seriam os "donos" das ruas.** É óbvio que a atitude desses policiais foi escrota, e eles merecem pagar pelo que fizeram. Mas não é justo que policiais honestos sejam iguados a esse tipo de pessoa!”

“Bandido bom é bandido morto independentemente de ser lésbica, a família sempre protege mas sabe o que ela escondia, não acho que a polícia militar faria isso por nada. #MenosUmPraFoderOBrasil.”

“A Escola de Magistratura do Estado do Rio de Janeiro, órgão responsável pela formação e treinamento de juizes do meu estado, segue a vexatória, indigna, vergonhosa e cúmplice postura de **apoiar a disseminação de uma fraude grotesca.** A pesquisa conduzida por esta moça - cujo principal resultado é a afirmação de que 126 mulheres morreram pelo fato de serem lésbicas entre 2014 e 2017 - é de uma desonestidade extrema: ela e suas colegas **meramente** listaram mortes de **criminosas** em confronto com a polícia, traficantes fuziladas por rivais, mortes acidentais, crimes passionais e suicídios e classificaram tais mortes como crimes de ódio. **Vocês não têm vergonha de dar apoio a isso? Nem um pingão de vergonha?**”¹⁶

¹⁶ Comentários de autores anônimos presentes nos vídeos disponíveis pelo YouTube de falas de Roseli Barbosa, irmã de Luana, e da professora Suane Felipe Soares, pesquisadora e autora do *Dossiê Lesbocídio no Brasil – histórias que ninguém conta*, respectivamente. Grifos meus. Link de acesso ao vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=Uoo5mfakXOk>

Tomando o redirecionamento do conceito de “construção cultural do gênero”, Butler (2011) nos desafia a pensar no argumento de que talvez tal categoria, “construção”, não seja eficiente para argumentar que não haja indícios de um sexo pré-discursivo que atue como principal referência sobre uma base natural, orgânica, na qual se realiza a construção de gênero. Isto porque explicar que o sexo já está generizado (*gendered*), já está construído, não explica, todavia, de que modo se produz forçosamente a "materialidade" do sexo (BUTLER, 2015, p. 15) e é justamente esta materialidade que exploro, no presente trabalho, como parte constituinte do que é localizado e arrancado do mundo pelas mãos de quem deseja o desaparecimento de uma corporalidade materializada socialmente interpretada como lésbica. No mais, podemos dizer que da mesma forma que “construção cultural do gênero” pode ser lida, também, enquanto uma “restrição constitutiva” (BUTLER, 2011), é também por meio dessas restrições que o domínio de corpos inteligíveis é produzido, assim como o domínio de corpos impensáveis, anormais e insuportáveis são. Se o ilegível, usando a memética da linguística saussurreana da obra de Butler, “assombra” o antigo domínio como espectro de sua própria impossibilidade (o domínio de corpos legíveis, pensáveis, normais, possíveis), como podemos compreender a situacionalidade dos sujeitos abjetos (aqueles que ainda não são sujeitos linguísticos porque atuam para fora do domínio do sujeito dominante) enquanto produtores do constitutivo material indesejável? Se a materialidade do sexo, como elucidada Butler, é produzida “à força”, de que maneiras este constitutivo pode ser, também, desconstruído, ausentado e tornado matável por ser lido como insuportável?

A abjeção de certos tipos de corpos, sua inaceitabilidade por códigos de inteligibilidade, manifesta-se em políticas e na política, e viver com um tal corpo no mundo é viver nas regiões sombrias da ontologia. Eu me enfureço com as reivindicações ontológicas de que códigos de legitimidade constroem nossos corpos no mundo; então eu tento, quando posso, usar minha imaginação em oposição a essa ideia. Portanto, não é um diagnóstico, e não apenas uma estratégia, e muito menos uma história, mas um outro tipo de trabalho que acontece no nível de um imaginário filosófico, que é organizado pelos códigos de legitimidade, mas que também emerge do interior desses códigos como a possibilidade interna de seu próprio desmantelamento. (Entrevista com Judith Butler, 2002, p. 157)

A materialidade do corpo enquanto um dispositivo importante de regulação da violência, do luto e do poder foi tema central das entrevistas concedidas em meados de fevereiro e março do ano de 2021, a partir da minha aproximação com algumas das mulheres participantes do movimento digital contra a lesbofobia, acionado pela Coletiva Luana

Barbosa. Para a realização das entrevistas, quatro mulheres ligadas diretamente ao grupo foram convidadas. Foram elas: Mayana Vieira e Bárbara Medina, multiartistas e gerenciadoras da Brejo Produções, a extensão de produção audiovisual da coletiva e responsável pela divulgação e realização do filme “Eu sou a próxima” (2017). Ambas se reconheciam como “sapatões de quebrada” e militantes pelo movimento negro atuante nas periferias de São Paulo, principalmente de Grajaú, onde residem atualmente; Juliana de Borba, promotora de eventos e publicitária, autoreferenciada enquanto mulher branca e lésbica, moradora do centro de São Paulo e idealizadora de festas direcionadas ao público lésbico local da cidade, como a Festa Fancha, o Festival Luana Barbosa e o bloco carnavalesco Siga Bem Caminhoneira e, por fim, Fernanda Gomes, idealizadora da Coletiva Luana Barbosa, assistente social, mãe, atriz e idealizadora da festa “Sarrada no Brejo”, ocorrida na zona sul da cidade e com foco em mulheres lésbicas e bissexuais, negras e periféricas.

No entanto, o primeiro contato estabelecido se consolidou com a cineasta Isabela Lisboa, idealizadora do projeto “Lesbicult” - uma curadoria audiovisual voltada para o público lésbico e bissexual, disponível no *Instagram* - em virtude da comemoração do mês do orgulho e da visibilidade lésbica, em agosto. O projeto *Lesbicult* chamou a atenção para uma forma de celebração específica a ser convertida em um evento “de parceria” com a Coletiva Luana Barbosa, insinuando, assim, a característica fundamental para compreender esta forma de mobilização. A Coletiva é uma organização composta por atividades plurais, entre elas as de maior alcance sendo o audiovisual e a experiência em redes sociais, e autogerida atualmente, devido à pandemia, pelo engajamento *online* de muitas pessoas, como uma malha de natureza constituída por elementos acionadores de forças digitais: audiovisuais, publicitárias, engajadoras de apresentações *online*, convidativas para conversas em grupo sobre o tema predominante que circunda a morte de Luana Barbosa sob a visão das ativistas: a violência policial atrelada ao racismo e à lesbofobia. A partir do texto de convite escrito por Isabela Lisboa em seu perfil de curadoria, alguns pontos determinantes do evento foram reconhecíveis enquanto constituintes da articulação digitalizada que produz a existência da coletiva.

“O Mês da Visibilidade Lésbica tá chegando e, já na primeira semana, tem muita celebração e resistência em um só evento! Nos dias 2, 3 e 4 de agosto tem Festival Luana Barbosa no @bitu.bar, em São Paulo. O evento é uma parceria entre a #ColetivaLuanaBarbosa, festas e outros coletivos lésbicos da capital, com o objetivo de levantar recursos para viabilizar a ida de um grande número de mulheres à próxima (e talvez última) audiência pública do caso Luana, que ocorre no dia 13/8, em Ribeirão

Preto. Luana Barbosa morreu em 2016, em decorrência de uma série de agressões feitas por policiais militares, e seu caso tornou-se emblemático na luta contra o lesbocídio no estado que mais mata mulheres lésbicas no país. A entrada custa R\$ 10 e o valor arrecadado será utilizado para custear transporte e alimentação das viajantes.” (Texto publicado no perfil oficial do projeto *Lesbicult*, em 23 de julho de 2019).

Em uma entrevista marcada para o dia 04 de março de 2020, encontrei Juliana de Borba por meio de uma videochamada. Conforme o isolamento social rígido em São Paulo, o cenário é simples e publicamente exigido pelos governadores dos estados de São Paulo e do Ceará: ambas estamos em casa, conectadas por uma videochamada enquanto barulhos do interior da cozinha de uma invadem a fala da outra. A entrevista se inicia com base em um roteiro semiestruturado e tem como propósito analisar como se desenrolou o primeiro contato de Juliana com o acontecimento da morte de Luana Barbosa e qual posição ela crê que ocupa nesse enredo a partir da idealização e gerência de um festival de música. A fala de Borba traz à tona outro aspecto fortemente aliado à performance das mulheres acionadas pela conjuntura produzida, umas pelas outras, entre as costuras da malha de influências digitais: assim como Isabela Lisboa, ela se coloca para fora do movimento, extrapolando as fronteiras de qualquer território fixo e orbitando apenas no espaço dedicado a um investimento cooperativo, “fiel” e “ajudante” na causa. Nas palavras de Juliana, “eu não diria que sou uma integrante da Coletiva”, mesmo se percebendo como ponto indispensável para a realização do Festival Luana Barbosa, que possui existência determinada pelo acontecimento da morte de Luana enquanto causa política. A voz de Juliana de Borba transfere para o campo da entrevista ainda outros nomes para ela incontornáveis para falar sobre a Coletiva Luana Barbosa, sendo um deles o de Fernanda Gomes de Almeida, acionada como pessoa central para a organização das atividades do grupo.

Há uma distância notória entre o posicionamento que Juliana assume em diferença ao que situa Fernanda, baseando-se em um módulo de interseccionalidade imposta de forma corporificada na expressão política que traduz o protagonismo da Coletiva: a de Luana representar, em sua história de vida e de morte, segundo Juliana de Borba, “muitas em uma só”. A frase, bastante recorrente entre as falas das interlocutoras, transita o ser negra-lésbica-periférica com urgência ao chamado do pronome indefinido, coletivo, plural “muitas”, de modo a situar em um “só” corpo (no caso, a memória do corpo vivo ao mesmo tempo em que ausente de Luana) uma profusão de vozes e histórias, levando em conta as múltiplas fontes identitárias sem, contudo, produzir uma teoria vazia englobante da identidade. Portanto, a entrevista com Juliana de Borba supõe um movimento dúbio em relação à sua própria posição diante da causa: mesmo não integrando a Coletiva, ela atua nas fronteiras da rede,

gerenciando festas, organizando travessias e investimentos em benefício da família e da situação jurídica do processo de Luana (como, por exemplo, o levantamento de dinheiro para levar a presença de um grande número de mulheres da Coletiva Luana Barbosa até às audiências, da capital a Ribeirão Preto).

Ainda sobre a questão interseccional, que atravessa este trabalho, há de se notar que são os entrecruzamentos e as reciprocidades constitutivas das relações sociais que as mulheres da Coletiva dispõem com as “de fora” (e vice-versa, a exemplo de Isabela Lisboa e Juliana de Borba) que se mantêm relevantes. De uma maneira ou de outra, essas relações não se confrontam nem se somam; não se alternam e nem se substituem, e ainda assim só existem entre si através dessa relação contraditória e conflitante em razão da sobrevivência em meio a tantas sobreposições. Sendo assim, torna-se imprescindível para a Coletiva o destaque da importância do lugar que a violência policial direcionada a Luana ocupa e, sobretudo, da ritualística pela qual a vítima passou antes de morrer. Ora, tornar uma história de morte visível e compartilhável implica tornar reconhecível publicamente as vulnerabilidades pelas quais as vidas precárias (BUTLER, 2002) de suas integrantes e influências ganham sentido e, também, preenchem semanticamente os argumentos utilizados sobre ser ou não parte, ou, como Juliana enfatizou, sobre estar “dentro” ou “fora”, mesmo que isso não signifique estar distante ou indiferente ao movimento.

3.2. Sair do armário como *modus operandi* para uma metodologia do interagir em videochamadas

Em decorrência da extensão agravante da crise da pandemia da Covid-19 em todo país e do conseqüente cerceamento dos encontros presenciais, durante o segundo semestre de 2021, as videoconferências tiveram seu prolongamento como principal meio de contato com as interlocutoras da presente pesquisa. Na manhã de 31 de maio de 2021, enviei uma mensagem às produtoras do documentário “Eu sou a próxima” (2107), Bárbara Medina e Mayana Vieira, que o definiram como um material audiovisual de denúncia acerca das carências que a comunidade lésbica paulistana, principalmente composta por mulheres negras da periferia, sentem do que chamaram de respaldo do Estado, ou seja, do apoio e do investimento do governo nas necessidades específicas do público lésbico, negro e periférico atuante em São Paulo. Assim como em outros momentos, o elemento promissor da elaboração do filme está associado com a urgência em pressionar as autoridades envolvidas na morte de Luana Barbosa, para que o caso volte a júri popular e, sobretudo, para que o nome da vítima,

assim como de muitas mulheres mortas pela ação policial militar, não caia no esquecimento.

Como percebido ao longo dos encontros *online*, dentro da Coletiva Luana Barbosa, a palavra esquecimento é atribuída ao sentido contrário de “memória”, conceito complexamente fabricado no universo discursivo das interlocutoras e simbolicamente associado ao protagonismo e à dignidade de mulheres lésbicas tanto no passado como, também, no presente e no futuro (doravante, comento especialmente sobre essa ideia). Portanto, a luta contra o esquecimento das vítimas de violência e lesbofobia faz parte da construção de uma subjetividade produzida entre mulheres que permanecem em relação conflituosa com a ideia de um Estado supressor de histórias e de personificações. Por meio de atividades e, principalmente, da realização de registros materiais como o caso do filme “Eu sou a próxima” (2017) é que as integrantes da Brejo Produções fomentam, quando reunidas – e apenas dessa forma - a construção do que chamam de memória sapatão.

Com intenções de marcarmos algum horário para o início de uma conversa na qual eu pudesse contar um pouco mais sobre minha proposta de pesquisa e as respectivas relações que estabeleço diante da concretude da pessoa de Luana Barbosa, escrevi um breve texto para Bárbara e Mayana. Nele, eu perguntava, separadamente, sobre a agenda individual das duas. Ao fazer isso, tomei conhecimento de que as gerenciadoras da Brejo Produções, para além de dividirem a mesma residência, se mantinham em um relacionamento de longa data e, por essa causa, me propuseram um encontro coletivo: “Tem problema da gente fazer tudo junto? Ficaria mais fácil pra nós, depois do nosso café”, escreveu Mayana um dia antes da reunião. Antes disso, todavia, Bárbara Medina me encaminhou, por mensagem de texto, mais um pouco de suas próprias percepções e caminhos pessoais por dentro da Coletiva Luana Barbosa:

“Oi, querida, tudo bem? Desejo que sim... *dentro das possibilidades que o Brasil dá, né?* Bom, seja bem vinda por aqui, é muito massa saber da sua linha de pesquisa.

Sobre a história da Luana, eu acredito que toda sapatão periférica, principalmente negra, sabe da história da Luana, assim como muitas outras, infelizmente. É importante *essa e outras histórias não morrerem novamente*. Então, eu soube da Luana logo que aconteceu o assassinato há cinco anos atrás. Na sequência, conheci a Coletiva Luana Barbosa pelos *rolês sapatão* e sempre tive muita admiração. Em um grupo de teatro (Ybyrá Teatro da Oprimida - estudos lesbofeministas) que entrei, em 2019, conheci a Fernanda Gomes, que é da Coletiva Luana Barbosa, assim como é da Sarrada no Brejo (festa sapatão), e aí, também, surgiu a possibilidade de traçar outras formas de expressão. Criamos com a Ybirá Peça de Teatro sobre as opressões que vivemos, criamos campanhas sobre imagens nossas disponíveis no Google, entre outros movimentos, sempre nessa linha de falar sobre nossos afetos mas também sobre as opressões, na linha do Teatro, da poesia, das *festas sapatão*... E em 2020, com uma amiga e com a minha parceira criamos a Brejo Produções com a intenção de fomentar tramos de Lésbicas e bissexuais no audiovisual. Escrevemos o projeto Cine Brejo e ele ganhou o VAI (programa de valorização iniciativas culturais aqui de São Paulo). Todas nós (da brejo) já estávamos articuladas com

coletivos ou movimentos sapatão. Mas ao criar a brejo em si foi uma forma de ter esses meios de produção mais possíveis entre as nossas. Valorizando nossas próprias produções. Nossos próprios territórios. Lembrando das nossas e fazendo movimento para que não sejamos esquecidas. Acredito que a luta não está descolada dessas pequenas vitórias. Enfim, falei um monte... *Me conte depois o que busca nas suas pesquisas. Bons caminhos pra nós.*” (Mensagem de Bárbara Medina, grifos meus, parênteses da autora).

Pensando na escrita de Bárbara, principalmente nas inquietações que manifestou ao decorrer do corpo do texto, é possível perceber a partir de alguns fragmentos da mensagem como ela avalia e determina sua participação dentro da Coletiva Luana Barbosa. “Oi, querida, tudo bem? *Desejo que sim... dentro das possibilidades que o Brasil dá, né?*” referindo-se a um território produtor de políticas insatisfatórias, Bárbara Medina expressa um tom de inconformidade ao mesmo tempo que afirma a difícil situação de morar no Brasil enquanto uma possibilidade e um estilo de viver movido pela insatisfação. Partindo dessa perspectiva, o encontro com a Coletiva Luana Barbosa, assim como o conhecimento tomado da história de morte da vítima, chega à Bárbara de duas maneiras. “É importante *essa e outras histórias não morrerem novamente.* “[...] conheci a Coletiva Luana Barbosa pelos *rolês sapatão* e sempre tive muita admiração. [...] sempre nessa linha de falar sobre nossos afetos, mas também sobre as opressões, na linha do Teatro, da poesia, das *festas sapatão...*”.

A primeira delas, passa pela compreensão da Coletiva Luana Barbosa como um espaço impeditivo ao esquecimento das mulheres vítimas, como Luana, de violência racial e de lesbofobia; já a segunda visão eleva o grupo, também, ao território das fruições sexuais, das festividades voltadas ao público LB (lésbico e bissexual) e das linguagens artísticas. Dessa forma, fica evidente a noção de que a Coletiva Luana Barbosa, para além de um grupo intencionado ao apoio dos enlutados e da batalha pela condenação dos envolvidos no crime, tem suas práticas relacionadas aos contextos da luta social pela morte de outras mulheres lésbicas, negras e vítimas de violência, da ampla experiência ligada à liberdade sexual das integrantes do grupo - principalmente em cenários festivos, a exemplo de bailes funk e “pagodões”, como denominados pelas idealizadoras da festa Sarrada do Brejo - e, também, da fruição de práticas criativas voltadas às artes. Fora isso, ao final da mensagem, havia uma tentativa solidária de Bárbara Medina em entender minha pesquisa e de participar dela.

O que se seguiu foi uma videochamada com as duas gerenciadoras da Brejo Produções, iniciativa própria da Coletiva Luana Barbosa. Iniciada no período da manhã, o momento inspirava uma conversa informal e vagamente associada a um projeto de pesquisa acadêmico. Foi a partir de uma pergunta de Bárbara Medina que compreendi os sentidos implicados na confirmação e autoafirmação da minha sexualidade em campo: “E você, Isa?

É?” (diário de campo, conversa entre mim e Bárbara Medina, julho de 2021). Ocorreu, pela primeira vez em minha presença, que me entender e me autoenunciar uma mulher lésbica significaria compartilhar de uma base de escuta mais empática e, de alguma forma, capacitada. Sair do armário foi, naquele momento, uma ação com significado simbólico de estar à altura do compromisso com a escuta.

Ao ser questionada sobre minha sexualidade, percebi que o que estava em jogotratava-se mais do valor de torná-la pública do que apenas de assumir minha posição de mulher, branca e lésbica. Segundo o pensamento de Eve Sedgwick (2007), de certa forma, o “reino do segredo” ainda mantém intacto, desde os eventos de junho em Stonewall, em 1969, o “frescor da revelação”. Ou seja, o ato de assumir-se homossexual ainda opera, de modo bastante acentuado, tanto nas esferas de confiança entre pessoas que compartilham de uma mesma identidade sexual, como é o caso que aconteceu durante a entrevista entre mim e Mayana, como também na da surpresa e do prazer (SEDGWICK, 2007, p. 21). Entretanto, por outro lado, a autora persiste na ideia de que, em um nível individual, até mesmo entre pessoas assumidamente homossexuais há poucas chances de existir alguém que não esteja “no armário” em relação a outro sujeito que seja importante econômica e socialmente para ela. A metáfora do armário não é, portanto, de forma nenhuma uma característica mediadora apenas da vida social de pessoas LGBTQIA+. Por mais privilegiados que sejam em termos de manifestação da própria sexualidade, segundo Sedgwick (2007) o armário resiste em sua presença formadora de conhecimento, uma epistemologia incansável na produção de subjetividade da cultura e da história ocidental no século XX. (SEDGWICK, 2007, p. 28).

Partindo da expressão da “epistemologia do armário”, como ficou conhecida a forma produção de subjetividade relacionada à metáfora do armário, ou seja, o maior símbolo de definidor de opressão *gay* no século XX, fica evidente que a cada novo encontro ocorre a exigência e a construção de novas formas de manifestações de si, de novos estranhamentos, silêncios e - por que não? - receios. Foi o que aconteceu comigo naquele momento de entrevista, justamente por ter me ocorrido o contrário do que sempre foi a saída mais óbvia em pesquisa campo: a minha permanência no armário. Não diria apenas óbvia, mas também a saída mais solicitada. Dificilmente, em termos de pesquisa de campo, foi me pedido para me assumir como uma mulher lésbica. Na verdade, de uma forma ou de outra, a “entrada no armário” às vezes até me serviu em alguns casos, como na possibilidade de não edificar muros desnecessários em algumas aproximações, em outros trabalhos. Foi apenas depois do meu encontro com Bárbara Medina e Mayana Oliveira que pude pensar e levar à sério o

armário como verdadeira potência metafórica e metodológica em campo: quando, afinal, assumir-se é uma ferramenta política eficiente, condicionadora da escuta? E, também, até quando o contrário funciona realmente enquanto uma cortina de opressão? São provocações que, de alguma forma, transformaram a minha visão acerca das possibilidades da pesquisa, do ouvir e do interagir em campo, principalmente em contexto de videochamada.

Outro sentido disso é a preocupação se, enquanto pessoa lésbica e branca, eu estaria, também, à altura de desenvolver uma pesquisa com um tema atravessado pela dor de muitas, mas principalmente, como Bárbara e Mayana adiantaram, de mulheres negras e periféricas.

Bárbara: “De onde você é?”

Isadora: Do Ceará, de Fortaleza.

Bárbara: “Ah, massa, Fortaleza. Que massa saber que tem gente pesquisando *isso* na universidade *por aí* (o caso Luana/fora dos limites paulistanos)”. (Junho de 2021, diário de campo, diálogo entre Bárbara Medina e eu, grifos meus.)

Concordo que faria bem em hesitar e questionar minha motivação para atuar no universo de pesquisa no qual estou inserida, mas sigo convencida de que a maneira mais adequada de lidar com ele não é simplesmente escolher não investir no estudo de produção de subjetividades, entre mulheres lésbicas e negras, relacionadas às diferentes formas de pensar a produção de si, principalmente em termos de identidades “sapatão de quebrada” em duas periferias de São Paulo. Por isso, fiz-me entender como uma pesquisadora que leva à sério tanto a premissa teórica de meu trabalho quanto também à empírica. “Que massa saber que tem gente pesquisando *isso* na universidade *por aí*.” (Bárbara Medina, julho de 2021). Depois de me assumir como “sapatão”, foi a vez de me declarar uma mulher branca, “nordestina do Ceará” e, também, pesquisadora vinculada à academia. Perguntas sobre onde eu morava, do que “eu gostava” e outras demandas pessoais interferiam subitamente no modo em que as mulheres credibilizavam minha escuta - e, portanto, os resultados do meu trabalho sistemático em torno da história de morte de Luana Barbosa.

Depois de tomar conhecimento de que tinha “gente pesquisado *isso* na universidade *por aí*”, as duas se manifestaram sobre o desejo de ler o resultado da presente dissertação, colocando-se à disposição tanto para me ouvir, como também para me tornar ouvinte. O tema sobre como os interesses da academia se cruzavam com a Coletiva Luana Barbosa estava presente desde o início do primeiro contato com Bárbara Medina e Mayana Vieira. Durante os eventos *online* de exibição do documentário “Eu sou a próxima” (2017), era comum que tal tema oscilasse em duas vias: ora como um ganho positivo para a visibilidade do grupo, ora

como mais um veículo ineficiente para o avanço da luta por justiça pela vítima.

Continuei o assunto perguntando (e aproveitando o ritmo de troca) - em que bairro de São Paulo elas estavam morando e se moravam juntas, seguindo a lógica de apreendê-las, também, na personalidade, de forma a distanciar a entrevista de um rumo centralizado na figura de Luana Barbosa e na formação da Coletiva Luana Barbosa. Ao responder que residiam em Grajaú, Bárbara completou que “São Paulo era uma cidade de extremos” e que viver em São Paulo era como “viver os extremos”. “Morar em São Paulo, ser lésbica e periférica então...” finalizou, enfatizando o grau de complementaridade entre as vivências, em profusão, de lesbianidades e de uma identidade que apontou como “sapatão de quebrada”.

Em um momento de tentar planejar um mapa mental da cidade de São Paulo, encarei a possibilidade de entender as distâncias cartográficas a partir da fluência descritiva de presenças, ausências, distâncias, proximidades e outras dimensões orais das interlocutoras sobre a cidade. Questionei o que era, de fato, uma sapatão de quebrada e desde quando as duas se reconheciam dessa maneira. Mayana contou que nem sempre teve orgulho de se considerar nos termos “sapatão de quebrada”. Na adolescência, por exemplo, lembra de ter passado muito tempo dizendo que era moradora do Autódromo, quando, na verdade, sempre residiu em Grajaú. “Quando saía para o centro, dizia que morava no Autódromo. Só depois de me entender, de me encontrar com as meninas de outros movimentos sociais sapatão, consegui ter orgulho de ser sapatão de quebrada, moradora do Grajaú” (fala de Mayana, em junho de 2021).

Na situação, Mayana Vieira relata sobre como sentiu orgulho de pertencer à periferia de Grajaú e de ser “sapatão” depois de se “entender” com suas companheiras de luta envolvidas em movimento sociais organizados por mulheres negras bissexuais e lésbicas. Partindo desse relato, é possível recuperar como Andrea Lacombe (2005) evocou a expressão “entendida” ao nível de uma alegoria de pertencimento lésbico no contexto do bar Flor do André, no estado do Rio de Janeiro. Para a autora, o entendimento de si, quando transformado em uma forma de autodenominação ou de referência pela qual outras mulheres compreendem a própria sexualidade, traz à tona a cumplicidade de compartilhar de um segredo que, apesar de público, não implica na ausência de intimidade. No caso de Mayana, o termo sapatão parece ser positivo a partir do reconhecimento de si mesma como uma mulher lésbica politicamente engajada no processo de letramento político geográfico, racializado e generificado. Indo mais além, a palavra lésbica, em si mesma, na situação relatada por ambas, não é o suficiente para incorporar tudo o que a personificação da “sapatão de quebrada” é capaz de sugerir em seus próprios termos.

Em torno do trabalho de cineclube e produção audiovisual que Mayana Vieira e Bárbara Medina realizam em decorrência da aprovação no edital da VAI, questiono de onde a Brejo Produções surgiu e quais partes dessa origem são atreladas à Luana Barbosa. Bárbara responde que, quando mais jovem, costumava frequentar um espaço conhecido como Cine Sapatão, lugar onde costumava acontecerem boa parte dos eventos culturais voltados à produção audiovisual dirigidos ao público “sapatão” na cidade de São Paulo. “Era no centro onde tudo acontecia. E ainda é, boa parte dos circuitos culturais não saem do centro”. (Bárbara Medina, junho de 2021). Diante dessa memória, Mayana e Bárbara se envolvem rapidamente em uma conversa de tom baixo, praticamente inaudível por microfone, juntando esforços para lembrar detalhes do funcionamento Cine Sapatão do centro.

Bárbara: “As sessões costumavam ser durante à noite, eu lembro de sair de casa pela tarde e voltar apenas de noite, quando tudo terminava. Era bom que dava pra encontrar muita sapatão assim, sabe? De rolê”. O espaço entorno das atividades do Cine Sapatão partia da premissa de organização de encontros mensais no centro de São Paulo, com garantia de entrada gratuita para sessões, e da exibição restritiva de filmes dirigidos apenas por mulheres com temáticas LB. Beirando a uma comparação intencionalmente elaborada pelas duas, Bárbara e Mayana começaram a descrever dualidades, não necessariamente opostas, entre as realizações recentes da Brejo Produções e outros exemplos de cineclubismos de temática LGBTQIA+ anteriores nos centros da cidade.

Mayana: - “Era bem incomum a gente ver corpos pretos (de mulheres lésbicas periféricas) à noite no centro. A gente vê muito pelo dia, porque justamente é comum que pessoas da periferia trabalhem no centro, elas precisam se locomover para lá, então a gente vê muita sapatão de quebrada durante o dia, em ônibus, indo trabalhar. Então, as mina de quebrada estão pelo centro mais durante o dia, é quando a gente mais vê.”

Bárbara: - “É, mas assim, para conseguir trabalho, as caminhoneiras costumam se feminilizar por sobrevivência, né? Então não é tão evidente. *Você consegue vê porque a gente sabe. Mas quem não sabe, não vê.* Eu vejo mais à noite, quando estão livres (da formalidade do trabalho) e não precisam se feminilizar. Eu mesma já fiz isso”.

Neste momento, é notório um breve descompasso entre a perspectiva das duas sobre o fenômeno que Gail Mason (2003) conceituou como “metáfora da visibilidade”, ideia que ressoa no escopo discursivo das interlocutoras e que nos leva a entender a visibilidade e seus

aspectos (visão, vigilância, evidência) como formas de construir relações entre diferentes corpos, produção conhecimento e poder – como a exemplo do uso massivo e inerente ao discurso homossexual pelas ações metafóricas de “sair do armário”, “botar a cara no sol”, “assumir-se” ou até mesmo “feminilizar-ser para sobreviver”, sendo a sobrevivência, nesse caso, um contínuo retorno a ser invisível, assim como Bárbara Medina apontou “(...) as caminhoneiras costumam se feminilizar por sobrevivência, né? Então não é tão evidente. *Você consegue vê porque a gente sabe. Mas quem não sabe, não vê.*” (Fala de Bárbara Medina, maio de 2021).

Com isso, diante do provável impasse sobre a presença ou ausência de corpos pretos aparentes e submetidos em um contexto fora da periferia, é importante estabelecer que a maneira de perceber uma organização dualista - sendo, no caso, a relação centro x periferia - jamais é estática nem recíproca. Dessa forma, as duas representações - ou seja, dos corpos periféricos serem visíveis ou não em eventos voltados ao público LB no centro da cidade - correspondem a arranjos reais e precisam ser pensadas como memórias que testemunham um processo múltiplo e complexo de construção de identidade “sapatão de quebrada”. A partir disso, podemos pensar: como essas mulheres administram a presença ou a ausência de visibilidade? O que pode, entre elas, ser negociado como visível ou não?

Mayana: - “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”.

Neste caso em especial, o corpo parece ser pensado como um terreno frutífero para atribuir a si e às outras marcas de um efeito social diferenciador: ser sapatão de quebrada. O cabelo surge como um forte protagonista semântico no que diz respeito à apresentação da performance de gênero e, portanto, do reconhecimento da ausência ou da presença da visibilidade da “mulher sapatão” em espaços públicos. A arrumação do cabelo fala de modos de ser e, também, de não ser sapatão de quebrada. Ao contrário da aparência “estranha” dos cabelos de lésbicas brancas moradoras do centro da cidade (que aparecem à noite), os cabelos das lésbicas negras da periferia são impregnados de características voltadas ao aspecto de natural, sem químicas de alisamento, “cortes de franjinha europeia”, ou seja, como Mayana e Bárbara apontaram, elementos sugestivos de poder e beleza negras da sapatão de quebrada. Portanto, todos esses elementos acima citados podem ser considerados formas de dispositivos performáticos que produzem o ser da sapatão de periferia, assim como suas lógicas próprias

de feminilidades e masculinidades.

A Brejo Produções, portanto, mais que um cineclub e produtora do documentário que traz à tona a história de morte de Luana Barbosa e seus efeitos, parece produzir um viés alternativo para uma constante luta pela liberdade em tornar-se visível longe do centro. Afinal de contas, sem mais precisar sair da periferia para usufruir de debates e movimentações políticas pelas suas irmãs de luta, como se reconhecem as meninas de “quebrada”, elas acabam por produzir o seu próprio centro, próximo aos afetos e longe de toda violência de feminilização forçada sob à luz do dia do centro da cidade paulista. Apresentada como uma extensão da Coletiva Luana Barbosa, a Brejo Produções apresenta dinâmicas internas que estão alinhadas à concepção de que ser “preta e caminhão” é diferente para quem nasce na periferia. Por isso, também se faz diferente o modo de conquistar espaço para sonhar, desejar e festejar a existência. O significado de periferia atrelado à expressão de gênero dentro do jogo entre centro x borda diz muito de uma realidade alternativa à do centro de São Paulo. Em outras palavras, quando a periferia torna-se um centro de si, ela também oferece um espaço bom para a aparições públicas de corpos pretos masculinizados durante o dia inteiro, ambiente ideal para que as “sapatão de quebrada” se envolvam no processo de tornar-se visível ao lado de quem depositam sentimentos de familiaridade. Portanto, penso que a periferia, finalmente, pode ser compreendida e abreviada, dentro do lócus discursivo das entrevistadas, como um lugar onde é possível, ao contrário semântico do fenômeno de invisibilização conhecido entre elas como “apagamento, finalmente acender-se, ou seja, existir perto de quem lhes é familiar sem a necessidade de incorporar nenhum esforço feminilizante para atravessar a cidade.

Bárbara Medina comenta sobre como, antes da pandemia, era comum o acontecimento de festas exclusivas para mulheres lésbicas e bissexuais pela cidade, como a exemplo da Sarrada no Brejo e a Festa Fancha, sendo a primeira organizada por Fernanda Gomes e a segunda, por Juliana de Borba, também publicamente solidária às demandas do caso Luana. Para Bárbara e Mayana, a questão é como esses eventos somam-se ao que chamam de direito à memória. Nesse caso, o que é uma memória e quais as particularidades em comum a ela que se revelam tanto na alegria do festejo como na dor de se manifestar em solidariedade às vítimas, como Luana Barbosa, de violência? E mais, que definição simbólica Bárbara impõe quando fala sobre “direito” a essa memória ser uma das bases para a existência da Brejo Produções? A fim de analisar e compreender essas duas questões, proponho o resgate de um fragmento da mensagem de texto que Bárbara Medina me enviou um pouco antes da nossa reunião.

Sobre a história da Luana, eu acredito que toda sapatão periférica, principalmente negra, sabe da história da Luana, assim como muitas outras, infelizmente. É importante essa e outras histórias não *morrerem novamente*... Então, eu soube da Luana logo que aconteceu o assassinato há cinco anos atrás. Na sequência, conheci a Coletiva Luana Barbosa pelos *rolês sapatão* e sempre tive muita admiração. Em um grupo de teatro (Ybyrá Teatro da Oprimida - estudos lesbofeministas) que entrei, em 2019, conheci a Fernanda Gomes, que é da Coletiva Luana Barbosa, assim como é da Sarrada no Brejo (festa sapatão), e aí, também, surgiu a possibilidade de traçar *outras formas de expressão*. Criamos com a Ybirá Peça de Teatro sobre as opressões que vivemos, criamos campanhas sobre imagens nossas disponíveis no Google, entre outros movimentos, sempre nessa linha de falar sobre nossos afetos mas também sobre as opressões. (Fragmento do texto de Bárbara, acima já citado).

Partindo da forma como Bárbara Medina descreveu o compromisso com o trabalho artístico enquanto um processo de cura das dores do luto e, principalmente, como um processo expositor de opressões vividas e situadas em contexto de violência de gênero e sexualidade, a principal motivação está em preservar uma memória que parece estar suspensa e sob disputa, ora reiterada em atividades artísticas e culturais, ora apagada pelas irrisórias “possibilidades que o Brasil dá”, como vimos anteriormente, contudo, persistente em sua luta por existência. O fato é que não podemos compreender facilmente os diferentes e complexos tipos de memória sem que estejam contextualizados em relação ao lugar e ao tempo nos quais se inserem. Assim, a Brejo Produções começa a existir inicialmente como suporte material do que as gerenciadoras chamam de “memória sapatão”, sob o princípio da função social de formalizar determinada narrativa sobre o passado, impedindo, dessa forma, que a morte de Luana – e de tantas que, como ela, foram “apagadas” do mundo e do lócus da cidadania - seja esquecida.

Outra versão da ideia de memória tal como surge dentro do vocabulário das interlocutoras é como um dever: lutar por uma versão do passado é um dever de quem teve e têm direitos cerceados. Por essa última categoria de análise, essa memória remete ao que Myriam dos Santos (2019) chamou de “memórias involuntárias”, ou seja, quando diferentes formas de pensamento se encontram com o passado de modo a conjugar um processo do qual não temos pleno domínio, mas que somos capazes de reconhecer e reivindicar.

A necessidade de criação da memória administrada pela Coletiva Luana Barbosa e suas extensões, como a Brejo Produções, está diretamente associada à resistência contra comportamentos autoritários da polícia e da Justiça brasileira, e também contra apagamentos do passado (expressão cotidiana entre as interlocutoras), como a exemplo do uso da violência direcionado aos corpos de mulheres pretas, masculinizadas e periféricas de São Paulo. Ou seja, se a conservação dessa memória tenta, por um lado, eternizar o passado, por outra, ela o rechaça e manifesta repugnância à sua permanência. A partir da produção do documentário baseado na abordagem policial da qual Luana Barbosa foi vítima, “Eu sou a próxima” (2017),

realiza-se com a construção fictícia de uma memória que cumpre um papel fundamental em contexto de violência em via pública: torna visível um trauma que não teve registro, e, dessa forma, é capaz de ressuscitar não só a versão da defesa de Luana Barbosa, mas também da defesa de muitas outras mortas e desaparecidas – ou, como o costumam falar, apagadas – mulheres lésbicas.

No entanto, parte dessa memória que a Coletiva Luana produz e gerencia também tem alianças com o futuro. Bárbara Medina traz a questão da maternidade e da formação de família consanguínea como uma possibilidade distante das mulheres lésbicas moradoras da periferia. Luana Barbosa, quando lembrada, também é capaz de evocar, para além da tragédia, a possibilidade de ser mãe: “Morreu sendo mãe, também, né? E ninguém pensa em nós assim. Historicamente ninguém nos pensa como mães”, completou. Para Bárbara e Mayana, o direito à memória também está conectado com o direito de, num futuro possível, serem “pensadas como mães”, ou apenas incluídas na possibilidade dessa realidade mais acessível e reconhecível à comunidade heteronormativa e branca.

Diante disso, Bárbara dá continuidade e delinea sua concepção de memória simplesmente como um “direito de sonhar”. O direito ao desejo de projetar um futuro maternal surge como, também, uma liberdade a ser conquistada, uma espécie de regalia negligenciada às mulheres lésbicas pretas moradoras da periferia. A memória como um conceito produzido entre as camadas discursivas das integrantes da Coletiva Luana Barbosa, como também das integrantes da Brejo Produções, diz muito sobre partes da vida de Luana Barbosa que se sobressaem aos aspectos mais exteriorizados de sua morte. A partir do tema da luta pelo direito à memória sapatão, dentro da Coletiva Luana Barbosa, é possível personalizar a vítima e trazer à tona sua concretude em vida. A vida social de Luana, sua relação com a família e principalmente com o filho, Luan, são traços elevados à menção honrosa de “construção de memória lésbica” para essas mulheres. Se, durante muito tempo, os policiais acusados aproveitaram a formação nuclear da própria família heteronormativa como maior expressão da justificativa de sua inocência, a Coletiva Luana parece se questionar: Luana não tinha, então, uma família? Se ter família é, como observado pelas integrantes do grupo durante as audiências, uma expressão absoluta de cidadania, como e por que Luana Barbosa, assim como outras mulheres lésbicas mães e periféricas, ainda precisam conquistar o direito à visibilidade de suas famílias?

A provocação proposta por Mayana e Bárbara parte de uma reivindicação pelo reconhecimento público de corpos de “sapatões de quebrada” como corpos capazes de gerar filhos consanguíneos através do empreendimento das relações familiares exclusivas entre

mulheridades e dos múltiplos arranjos simbólicos que essas sujeitas são capazes de tecer em sua própria conjuntura de parentesco a partir do destaque emblemático que a biologia gera em nossa sociedade. Dessa forma, a Brejo Produções concretiza, também, uma base sólida de reivindicação de direitos e, entre eles, o direito à memória e ao reconhecimento de Luana Barbosa e de outras mães mortas pela violência lesbofóbica.

4. CONTINUAR VIVAS É UM ATO REVOLUCIONÁRIO: REPRESENTATIVIDADE, MATERNIDADE POSSÍVEL E CONTINUIDADES DE VIDAS NEGRAS COMO PRINCÍPIO LÉSBICO E FEMINISTA

4.1 “Nossos passos vêm de longe”: a luta contra o terror como modo de fazer política nas quebradas de São Paulo.

Apesar de estarmos vivendo um dos períodos mais preocupantes para a pesquisa científica no Brasil devido à pandemia da Covid-19 e a consequente transformação dos sistemas de ensino, acredito que o momento, em alguma medida, tenha sido generoso com minha rotina de investigação e de registro. Exemplo disso é que pude me fazer presente em eventos dos quais de outro modo, senão *online*, jamais poderia ter participado. Em 13 de março de 2021, conheci a Coletiva Sarrada no Brejo, formada por mulheres realizadoras de uma festa de mesmo nome restrita ao público conformado por mulheres lésbicas e bissexuais da capital de São Paulo. Tudo foi possível graças ao engajamento expressivo de Fernanda Gomes de Almeida, já mencionada anteriormente, por meio da entrevista com Juliana, como um tipo de figura incontornável para a compreensão das “corpas”¹⁷ participantes da Coletiva Luana Barbosa. A convite da “Sarrada”, em seu perfil no *Instagram*, veio a público o anúncio da sessão do “Cinebrejo”, evento por meio do qual o documentário *Eu Sou a Próxima*¹⁸ (2017) seria apresentado pela primeira vez.

Dentro dos requisitos para a participação no evento, estava o preenchimento de um formulário a ser enviado para a produção antecipadamente, contendo em si um termo de compromisso sob o qual, em nenhuma hipótese, seria permitido filmar ou compartilhar informações apresentadas durante as falas das ativistas. Fernanda Gomes de Almeida, integrante da Coletiva Luana Barbosa e trabalhadora audiovisual do documentário, foi introduzida no texto do convite enquanto uma participante convidada à conversa ao mesmo tempo que pessoa pertencente e experiente de modo amplo, à multiplicidade dos temas a

¹⁷ Com entendimento extraído a partir do contexto de imersão na linguagem (re)produzida pela coletiva e suas respectivas fontes epistemológicas e teóricas, o vocábulo “corpas” tem origem brasileira recente e significa qualquer materialização corporal que não esteja retida dentro da expressão normativa do binarismo sexual. Em outras palavras, significa um corpo constituído entre relações que subvertem as performances de masculinidade e feminilidade de maneira a desencadear uma “novidade corpórea” a ser decodificada, uma “manifestação pelo corpo livre” (Grunvald, 2019) ou o que Paul. B. Preciado (2002) nomeou como corpos falantes.

¹⁸ Dirigido e elaborado pela “Brejo Produções” (iniciativa audiovisual da Coletiva Luana Barbosa) e dedicado às histórias de morte de “mulheres pretas e faveladas”, assassinadas de forma brutal dentro de um contexto deliberado de lesbofobia.

serem abordados. Ou seja, pela segunda vez, Fernanda era trazida como uma presença fixa em organizações de luta contra a violência lesbofóbica, sobretudo, em São Paulo. Além disso, a apresentação de *Eu sou a próxima* (2017) contava com uma objetividade em evidência e tendo como intenção principal uma forma de denunciar as carências que, nas palavras do convite, a “comunidade lésbica tem de respaldo do Estado”. Sobre isso, creio que o texto tivesse a intenção de evocar o campo simbólico das disputas travadas em torno da legitimação (e deslegitimação) das vítimas de lesbocídio, como Luana é exemplo em meio a relações assimétricas de gênero e de subjetividade. Com fins de dar transparência ao problema, o texto da chamada se concluía com a lembrança do desarquivamento do caso a pedido do promotor de justiça estadual enquanto uma ponta de esperança que, caso o processo volte para justiça comum, venha a júri popular.

Além do objetivo em preservar a memória da morte de Luana, é notório o chamado público para a condenação de um “Estado” idealizado em constante suspensão nas falas das integrantes do grupo, que ora o situam na qualidade de aliado, ora enquanto opositor da justiça por um crime contra a vida. Depois de ter conseguido enviar o formulário e me comprometido a manter qualquer nome ou informação sob completo anonimato por ordem de segurança das interlocutoras, consegui acesso ao *link* da reunião para participar como ouvinte da exibição do documentário e uma posterior reunião “entre coletivas”. Após entrar e enviar meu nome para a lista de chamada, às 19 horas, antes de qualquer conversa sobre o filme, uma voz deu início com as apresentações de algumas das organizadoras da “Brejo Produções”, entre elas, Priscila, Barbara Medina de França, Nathalia Dezoti e Fernanda Gomes de Almeida. “Estamos nervosas e felizes com tanta gente importante reunida hoje aqui” foi a frase inicial que pude rapidamente anotar em meu diário de campo, apenas para início de uma longa troca entre vivências e experiências aproximadas da dor pela partilha de uma expressão do que se tornou compreensível e reconhecido entre as participantes como “irmãs de luta”, ou seja, um espectro social específico repleto de significações e compreendido entre mulheres do grupo que compartilhavam o objetivo comum de manejar as “dores” embutidas nas intersecções de raça, gênero e classe como agentes de compleição identitária referente ao próprio movimento.

Dentre todas as falas, a de Fernanda Gomes de Almeida se fez mais prolongada e objetiva acerca da atuação do impacto social do documentário a ser lançado no mesmo dia. Segundo Fernanda, a maior proposta do filme, elaborado em poucas horas e contando apenas, nas palavras dela, com “um quarto, nove pessoas e um pacote de macarrão”, era elevar a perspectiva da dor de mulheres muito parecidas com Luana e consigo mesma, Fernanda, que,

para além do recorte de gênero e de sexualidade, dividia o valor de ser mãe “dentro de uma sociedade que sequer a reconhecia enquanto mulher”, condição que, como pontuou, muito coincidia com o episódio de não reconhecimento de gênero de Luana por parte dos policiais no dia da agressão. Logo após a fala de Fernanda, o documentário *Eu sou a próxima* começou a ser preparado para a exibição remota. Enquanto isso não acontecia, alguns avisos foram dados, pela segunda vez, acerca da proibição de gravações de áudio e das imagens a serem posteriormente apresentadas por segurança pessoal das produtoras, considerando as ameaças e perseguições já enfrentadas pela Coletiva por grupos atuantes na *internet* com propósito de deslegitimação de Luana Barbosa enquanto vítima.

“Meu nome eu não posso dizer”, o filme tem então início com uma afirmação que, ao contrário de expandir qualquer possibilidade de “preservação” ou “memória” das mortes das vítimas, traz à tona a negação ao direito de ser visível perante as câmeras. A atriz, em preto e branco, conta uma história baseada na realidade de quem jamais poderia falar por si depois de ter a vida tirada pelas manobras da violência de gênero. A primeira história expõe um caso de morte antecedida por um episódio denominado há pouco tempo pelo código penal brasileiro como “estupro corretivo”, ou seja, um ato que, para além do uso da força para se efetuar enquanto crime, também se utiliza da tentativa de controle do comportamento social da vítima, a fim de fazê-la “corrigir” sua orientação sexual ou sua identidade de gênero. Das falas presentes no documentário, e comentadas pelo grupo posteriormente, duas trouxeram questões entrecruzadas com a relação de vida e morte, como ambas as coletivas pontuaram, de Luana Barbosa.

A primeira diz respeito às estatísticas de violência e as principais motivações de crimes contra a vida de/das mulheres lésbicas “de quebrada” em São Paulo, profundamente relacionadas ao fato das vítimas compartilharem e usufruírem de uma sociabilidade periférica que mais tende a ver com práticas e expressões corporais materializadas, o que lembra muito o conceito de “materializações corporais” em Butler (1993), aqui já citado, referidas a sujeitos designados de formas múltiplas e pleiteados na reunião de vozes durante o evento como “articulações interseccionais”. Encadeadas para além das esferas da racialidade e do gênero, de modo a retornar à articulação entre sexualidade, classe e seus efeitos constitutivos e resultantes em uma “feminilidade caminhão”, a noção de interseccionalidade faz parte da vida corriqueira entre mulheres lésbicas da periferia de Ribeirão Preto. O interesse teórico e epistemológico da integração associada de sexo e raça aparece em evidência na proposta do grupo desfocar as diferenças entre “homens” e “mulheres”, e focalizar principalmente nas relações entre “mulheres brancas” e “mulheres negras” e os seus contextos de diferenciação

implicados acima das relações entre categorias dos grandes eixos de diferenciação (HIRATA, 2014).

Outra ideia recorrente durante a apresentação do filme foi a da forte sensação de invisibilidade social que o grupo tende a sofrer diante de um cenário de perseguição e morte. De acordo com a ideia desenvolvida pelas apresentadoras durante a reunião entre coletivas, a falta de um léxico próprio do sistema jurídico para caracterizar as mortes de mulheres por violência contra uma conduta sexual específica coopera para a paisagem de decadência e descaso para com as vítimas de lesbocídio. Para as interlocutoras do evento “Cine Brejo”, uma das razões para a criação das coletivas gira em torno da falta de especialização dos crimes de homofobia nos termos das pluralizações de suas violências de acordo com o contexto nas quais estão inseridas¹⁹.

“Nem estatística eu posso ser, imagina ser ouvida. Se eu tô viva, se eu tô morta, não importa. Mesmo viva, eu não existo”, a fala de uma das integrantes da Coletiva Luana Barbosa, sob o anonimato prescrito no formulário de participação, prevê uma situação de exclusão desenvolvida em duas passagens descritivas dentro da narrativa de morte de Luana. Uma delas diz respeito ao não reconhecimento de Luana como mulher e à confusão atribuída ao modo como a vítima se vestia (nas palavras de um dos policiais envolvidos, Douglas, “como um homem”); e outra sobre a incapacidade da Justiça de atribuir o crime ao ódio especialmente direcionado à identidade sexual e ao comportamento social da vítima.

Ainda sobre a fala de Fernanda depois da apresentação do documentário, em suas palavras: “o grito de Luana ecoa em nós, e é nosso dever também gritar. Nascemos da dor e a nossa sobrevivência anda junto com o pânico da morte. Eu sou Fernanda Gomes de Almeida, mãe, preta e lésbica. Eu sou a próxima”, o que fica nítida é a construção de uma espécie de expansão da vida entre pessoas, visto por todas como uma irmandade feita à base da aproximação de opressões que outros corpos materializados, presentes e ausentes, sofrem em níveis corporalizados de igualdade. Em outras palavras, é a partir dessa igualdade, sentida entre pretas, mães, lésbicas, que a dor se transforma em um sentido a ser compartilhado através de um tipo de princípio geral de partilha elaborado em coletividade, que necessita ser material, prática e obedecer a uma forma de envolvimento que não permita que a desigualdade se torne óbvia ou aceitável. Viver a dor, nesse caso, significa uma forma de expandir o sentido de viver em comunidade, de maneira a dividir-se “entre irmãs viventes” e

¹⁹A exemplo disso, a criação recente da lei 13.718, sancionada em 24 de setembro de 2018, que proporciona o aumento da pena específica para formas de violência sexual contra mulheres lésbicas e outros crimes cometidos na tentativa de controle dos corpos de pessoas dissidentes de gênero (homens trans e pessoas trans não-binárias).

sentir-se parte, também, de uma comunidade “entre irmãs ausentes”. É claro que o sentido de partilha que estou tentando construir é tão prático quanto epistemológico, como se refere Donna Haraway (2011) em “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”, portanto, não se tratando da substituição ou da ocupação do lugar da vítima. Não há, entre as coletivas, o desejo banal da literalidade presente na expressão “eu sinto a sua dor” ou algo parecido. O que alimenta o sentido da partilha da dor no interior de ambos os grupos diz muito sobre a previsão e possibilidade objetiva de um futuro em comum com o das vítimas, e de uma vida, então, adaptada a se articular entre a memória das “irmãs ausentes” e o pânico de “acabar como elas”. Ao mesmo tempo em que a partilha da previsibilidade de um futuro doloroso em comum com a “irmandade ausente” gera desconforto e sensação contínua de enlutamento, é também pela lógica da dor que o orgulho de viver sob os atributos de uma personificação de “sapatão de quebrada” é devolvido às mulheres, como num processo de “extensão” em teia compartilhada do estilo da vida de Luana Barbosa e da maneira de performar uma masculinidade positivada entre as integrantes de ambas as coletivas.

Em perspectiva aliada ao último parágrafo do capítulo anterior, a noção de indivíduo sobre o qual os valores de igualdade e moral do Ocidente estão consolidados (Dumont, 1978) não faz sentido dentro da lógica que opera a linguagem e os mecanismos pelos quais a divisão do sentimento de dor e perda é experimentada entre as coletivas. Isto se explica devido à alegação, pelas mulheres, de que o fenômeno do enlutamento dentro dos regimes propostos pelas militâncias acionadas não se concretiza sobre as sujeitas de modo individual, mas, inversamente a isso, empreende-se pelo contraste do par “indivíduo:divíduo” (STRATHERN, 1998): a possibilidade surgida de uma estrutura de relações enlutadas coletivamente em oposição aos efeitos do luto sob a moralidade individualista da psicanálise e à estratégia ocidental de formação da noção de pessoa moderna.

Esta última noção conecta-se ao que Giorgio Agamben (2014) destacou em sua obra sobre a urgência da reaproximação entre política e vida. Segundo o autor, a vida controlada, a vida sem direitos é uma das principais bases de existência individualista da nossa sociedade, na qual o *homo sacer* – o de vida vazia de especificidade, portanto, proprietário de um corpo matável, sacrificável – é personagem demarcador da cena do existir coletivo e individual predominante nos modos de governar as sociedades modernas. A partir disso, a fórmula para essa determinada política de governança não se sustenta de modo suficiente no par contrastivo “amigo *versus* inimigo”, mas sim em um movimento basilar de inclusão de quem é “permitido viver” por meio da exclusão de certas “vidas nuas”, ou da política sistemática que

Mmbembe (2016) chamou de necropoder na modernidade tardia quando apresentou uma reflexão sobre “o poder e a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” evidenciando a ligação direta entre a violência e as estruturas que organizam as relações sociais reproduzidas especificamente no cotidiano das populações negras.

Depois de um ano da morte de Luana, em 2017, a Coletiva Luana Barbosa, composta majoritariamente por um grupo militante de mulheres, nas palavras da descrição biográfica em seu perfil oficial no *Instagram*, “pretas, lésbicas e periféricas”, lançou o projeto “Nenhuma Luana a Menos” com enfoque nos elementos centrais da ritualística de morte da vítima a fim de promover uma forma de movimento social, objetivando trazer à tona o tema do não reconhecimento da integridade humana e da produção de gênero de Luana Barbosa por parte dos sujeitos que a torturaram e tiraram sua vida, de forma similar ao que acontece com muitas das vítimas enredadas em meio à sobreposição dos eixos de diferença de raça, classe, gênero e sexualidade, “consubstancialmente” mais incidentes (HIRATA, 2014), no caso estudado por este trabalho, sobre os de gênero e sexualidade. Esta política alicerçada em um tipo de materialidade mórbida ou, mais precisamente, vinculada à manipulação de imagens – que geralmente são integradas por fotografias do rosto da vítima e de momentos íntimos, indicadores de seu comportamento e de interesses em vida, a exemplo de imagens retratuais de relacionamentos familiares, carreira política, formatura universitária, etc. - perpassadas pela força de elaboração da “presença de uma ausência” (BELTING, 2005) nos levam a questionar de que modo mulheres lésbicas foram assassinadas e posteriormente acionadas por redes de cooperação protetiva agenciadas aos Direitos Humanos.

Os fatores responsáveis pela ideia da formação de um grupo militante que tende a analisar o caso Luana como um “espelho social” composto de referenciais simétricos para as mortes de mulheres negras e lésbicas assassinadas no interior das periferias brasileiras são critérios de investigação para escrita do presente capítulo. A intenção de coletivas e de pequenos grupos em promover uma luta pelo reconhecimento das “muitas Luanas” – referentes à memória de morte de outras mulheres, lidas como indissociáveis à de Luana - tem atribuído à personificação de Barbosa um efeito de simetria dos atributos constituintes de seu falecimento. Fora a leitura sistemática do DBL, é prática desta pesquisa o exercício de etnografar documentos nos quais falas atribuídas ao autoengajamento político aparecem transcritas como exercícios de retorno a si. São recorrentes as declarações públicas em laboratórios, espaços jurídicos, jornais e redes sociais - “Poderia ter sido eu”; “quantos mais (de nós) precisarão morrer para que esta guerra (referência ao ato de violência) acabe?” - como emblemas de uma persistente recorrência à ideia da morte de Luana Barbosa enquanto

causa coletiva fragmentada pelo sentimento de perda, luto e medo de “morrer igual” entre todas as envolvidas no percurso da luta contra o lesbocídio.

A imersão profunda no recorte de sexualidade e de gênero se aplica, enfaticamente, como ponto de partida porque, segundo pistas dos poucos registros oficiais acadêmicos produzidos em referência às práticas de lesbocídio, considerando-o um modo de matar específico dentro de um “enquadramento geral feminicida à brasileira”, as formas de “ser lésbica” são múltiplas e, para o que mais interessa a este trabalho, se inscrevem em corporalidades e performances submetidas a uma sobreposição dos marcadores de raça, classe, gênero e identidade sexual, o que leva a uma pluralidade das variantes de resultados durante as atuações de violência e o conseqüente deslocamento da noção de pessoa da vítima, sua “desrealização” (Butler, 2011), no momento da experiência intencionada de “morte matada” dessas sujeitas. Agamben, em *Homo Sacer* (2002), mobiliza o conceito de “vida nua” a fim de enfatizar o grande momento decisivo para a transformação radical das categorias políticas e filosóficas do pensamento clássico ocidental, a qual a “produção biopolítica de um corpo é a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 15), ou seja, a formação de uma política na qual a exclusão de uma vida matável, descartável, “nua”, seja o vínculo secreto que une, finalmente, o *phoné* e o *lógos*, em outras palavras, a política e o vínculo com a ‘vida nua’ (exclusão) promovendo a condição da vida habitante na *pólis* (inclusão). O conceito de vida nua é, portanto, movimentador de algumas hipóteses desta pesquisa, sendo uma delas a de que o lesbocídio se trata, genuinamente, de um exercício atravessado pelo desejo de desaparecimento/exterminio de uma vida que, no lugar do *homo sacer*, saberia-se “insacrificável”. De outro jeito, o grande direcionamento deste trabalho é assumir que: é somente por meio da produção de materialidade indesejável de um corpo abjeto e sua forma “forçada” de ausência (morte intencionada), como se viu acima, somado a uma política que se beneficia da exclusão de uma vida para que outra (a vivente) possa ser discursivamente gerada, que a prática lesbocida, assim como outras opressões geradoras de morte por homofobia, pode ser lida.

Em um paralelo com a etnografia de Radhika Govindrajan (2017), na qual animais caprinos, em especial cabras e bodes, passam a substituir as posições dos parentes de quem os sacrifica desde que inseridos em contexto ritual, o instante de morte de mulheres lésbicas em uma leitura sob termos de lesbocídio leva a crer que algum elemento esteja deslocado, igualmente, de “posição” entre a humanidade e a não-humanidade das vítimas. Isto explica, também, a negociação de realidade pela qual as coletivas Luana Barbosa e Sarrada do Brejo encaram as estruturas que apreendem as relações de lesbofobia nas quais lésbicas negras,

sobretudo as que recusam as materializações de feminilidade, não são compreendidas pelos violadores enquanto “sujeitas-humanas-mulheres”, nem tampouco lidas como “sujeitos-humanos-homens”, mas submetidas às nuances confusas dos frágeis limites criados pela falsa rigidez dos estereótipos marcadores da sociedade brasileira heteronormativa.

Refletindo ainda a partir de Govindrajan (2017) os efeitos da experiência ritualística de morte sob as perspectivas do lesbocídio, importante que se compreenda que qualquer ato de sacrifício é também precedido por uma unidade conceitual que a autora evoca no texto como “*manta*”, de outra forma, uma espécie de engajamento afetivo pelo qual o elemento do amor maternal se acrescenta e se atribui à criação de caprinos os quais, submetidos ao valor simbólico instituído, tornam-se aptos para a posição dos parentes humanos de quem os sacrifica no decorrer do ritual. A proposta deste trabalho é que, de modo opostamente simétrico, o valor de ódio e desprezo social às vítimas de lesbofobia seja uma unidade que, assim como o *manta* na etnografia de Govindrajan (2017), funcione como uma ferramenta essencial construtora para o processo de substituição da humanidade da vítima por um valor de total abjeção, aquele espaço que Foucault (1970) atribui para a dessemelhança e a “não identidade”, um espaço suspenso entre o humano e algo pelo qual vale a pena matar, uma “vida nua” (AGAMBEN, 2002), a fim de tornar o mundo um lugar melhor, mais seguro e mais adequado para quem se comprometa com a conduta heteronormativa, branca, cisgênera e com a personificação marcada pelos efeitos da atribuição de “ser um cidadão de bem no Brasil”, como registrado nos capítulos anteriores, segundo a lógica inerente à construção da masculinidade dos assassinos de Luana Barbosa.

Em meio a isso, este capítulo pretende demonstrar como o choque entre as divergentes “negociações de realidade”, ou seja, as negociações internas de realidade que dizem respeito à forma que cada grupo envolvido no enredo do processo criminal do caso se expressa se fazem notórias e significativas para o encaminhamento do desfecho do caso. As visões que cada entidade consolidada evidencia, seja ela militante pelos direitos humanos ou contra eles, são importantes porque acionam e apontam elementos paralelos ao acontecimento de morte da vítima, como a valorização da família em sua formação heteronormativa e patriarcal; as inclinações políticas dos sujeitos; suas ideias conspiratórias no interior do enredo criminal; o vislumbre de um inimigo em comum a ser combatido; em suma, um objetivo compartilhado pelo qual vale a pena defender a autoimagem heroica dos policiais.

No caso das declarações realizadas pela defesa dos policiais, como visto acima, o que predomina é a sensação de injustiça devido ao sofrimento acarretado às “vítimas invisíveis” dos trâmites da Justiça: a dor dos familiares dos acusados. A lógica que impera, em torno da

preservação e da constituição da família, é a de que não vale a pena se prolongar no exercício pela justiça e memória da morte de Luana Barbosa se algo tão maior e consolidado está em risco. A negociação de realidade deste lado, portanto, não supera a vítima como ameaça nem depois de morta.

Pela perspectiva de Rezende (2012), essa situação pode ser compreensível ao entender que o deslocamento da noção de pessoa não se finda no momento do extermínio da vítima, morte natural ou qualquer outro tipo de morte. Ao contrário disso, a noção de pessoa e o valor de humanidade são estruturas apreendidas mais uma vez no momento *post mortem* no qual o corpo passa a ser associado a uma origem identitária graças à busca incessante por parte de familiares, amigos, em resumo, sujeitos com quem o morto se relacionou em vida. Enquanto, por sua vez, a figura opressora é capaz de deslocar o nível de humanidade da vítima durante o ato de matar, os sujeitos pertencentes à família, assim como demais pessoas engajadas em trâmites sociais pela memória da vítima, tornam-se aptas em readequar a situação precária de desintegração física e moral da mulher vulnerável, ou seja, em restituir o sentido, antes transferido, de pessoa humana à vítima. Com isso, entende-se como mesmo depois de ausente, Luana ainda se constitui uma ameaça aos valores das personificações das “pessoas de bem” envolvidas em sua morte, assim como dos parentes dessas pessoas acometidos por sofrimento psíquico e assédio social.

A partir de 2016, a organização Agência Patrícia Galvão, instituição digital que faz circular multimídias sobre os direitos das mulheres no Brasil - enfaticamente mulheres sob os parâmetros da violência doméstica -, divulgou a confirmação do aumento de número de casos de homicídios de lésbicas no país, totalizando 30 casos por ano, uma subida de 87% dos casos desde 2014. Morrer depois de revidar a uma ofensa em público, ou após reagir a uma abordagem policial, de outra forma, o ato generalizado de “responder”, não apenas de “reagir” (ver Haraway, 2011), costuma ser uma das formas mais comuns de perder a vida entre mulheres lésbicas que se comportam de forma verbalizada no decorrer de confrontos que atinjam seu valor de sujeitas complexas e “viventes” em sociedade, em oposição às práticas da ideia apresentada de “vida nua”, em Agamben (2002).

Ao longo da experiência de escuta, intercalada ao ato de “assistir” às integrantes das coletivas no atual contexto pandêmico, em que telas são as principais ferramentas de interação e comunicação na pesquisa antropológica, ficou estabelecido que uma das formas de fazer o passado ser “sentido” no presente se canaliza pela dor transmitida através de atividades que proporcionam práticas de “retornos a si”, como a exemplo da exibição do filme *Eu sou a próxima* (2017). Essas dinâmicas se encarregam de incorporar e produzir não só o passado,

mas “passados”, histórias de ausências que funcionam como redes de cooperação e busca por justiça desde que sempre movidas de maneira indissociável ao acontecimento da morte de Luana. Se as coletivas são construídas pelas experiências vividas, isso significa que também se aliam às expectativas das pessoas que as atuam e as sofrem (AGOSTINI, 2013, p.2) continuamente. Há, portanto, de se considerar que operam a função de uma aliança, uma forma de vínculo contínuo entre a dor e o presente, mas também entre a memória de Luana Barbosa dos Reis e a esperança de novos sentidos reconhecidos de lesbianidade, que extrapolam a ligação entre a lembrança do passado e o sofrimento.

4.2. Legado, memória e maternidade

Distante do uso de redes sociais devido a uma jornada intensa de trabalho, Fernanda Gomes não havia sido contatada diretamente até o período de qualificação da presente dissertação. No entanto, por meio dos eventos online mediados pelas gerenciadoras da Brejo Produções, extensão de trabalhos audiovisuais da Coletiva Luana Barbosa, era muito comum ouvir seu nome enquanto uma mulher à frente de movimentos sociais, principalmente no que toca o desenrolar dos trâmites do caso Luana Barbosa nos quais esteve envolvida desde o início. Assistente Social formada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Gomes ocupa uma posição central dentro da Coletiva Luana Barbosa, sendo considerada entre as integrantes como uma espécie de organizadora de eventos culturais que mobilizam, sobretudo, a questão da saúde mental entre a comunidade lésbica e negra enlutada pelo caso.

Em todos os espaços que compartilhei com Fernanda Gomes, a dor de entender-se vulnerável aos olhos do Estado e das “políticas de morte” admitidas pela ação da polícia militar e voltadas para mulheres negras e periféricas - como ela mesma se apresenta - torna-se uma motivação fixa de sua luta contra a lesbofobia e o racismo. Portanto, é a voz de Fernanda Gomes que se propaga para fora dos limites da coletiva e afirma que a morte de Luana Barbosa não é apenas uma dobra do machismo e da lesbofobia, mas em primeiro lugar uma tragédia levada por motivações racistas. “Antes de tudo, Luana foi confundida com um homem preto. Disso não iremos esquecer.” (Fala de Fernanda Gomes durante a primeira exibição do documentário “Eu sou a próxima”). Sob a identidade de “Nanda Sarrada no Brejo”, a resposta de Fernanda foi imediata pelo *whatsapp*: “Olá, Isadora, tudo bem com você, querida? Olha, eu acho que hoje umas 19h30 é possível. Fica ruim pra você?”. Devido à rotina de retorno ao ambiente de trabalho depois de quase um ano e meio de isolamento social rígido, a relação que criamos – eu e todas as entrevistadas para a realização do presente

trabalho – foi de se adequar ao possível. Geralmente, os horários de encontram se davam depois de uma longa jornada de trabalho de cada uma. A partir disso, nossa videochamada iniciou às 19h40 do mesmo dia em que fizemos o primeiro contato, sem quase nenhum roteiro estruturado para a entrevista, fora o que eu sempre me utilizava como “base”, perpassando inicialmente pela pergunta: onde você estava e como foi receber a notícia da morte de Luana? No entanto, naquele dia com Fernanda Gomes havia outros caminhos de início a serem trazidos à tona. Aconteceu que, ainda na mesma semana (última de junho de 2021), a vereadora Mônica Francisco (Psol/Rio de Janeiro) divulgou em sua página oficial sobre a criação do Projeto de Lei Luana Barbosa (PL 4364/2021), o qual torna o dia 13 de abril (data de morte de Luana Barbosa) o Dia Estadual de Enfrentamento ao Lesbocídio no Rio de Janeiro. Pergunto a Fernanda o que ela pensa da medida ter sido tomada em um lugar fora do eixo Ribeirão Preto – Capital, e o que esperava sobre a efetividade da votação no plenário da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (Alerj).

Fernanda, que também havia compartilhado a mesma notícia em seu perfil há alguns dias, fez uma pausa longa antes de responder, fixando o olhar em um ponto da tela de seu computador. “Eu acho, Isadora, que no Rio as mulheres negras têm mais espaço para levar suas questões à sério (...) quero dizer, de protagonizar. Não queria citar nomes, não vou levantar a bandeira de ninguém, mas aqui em São Paulo as coisas são mais difíceis *pra gente*”. (Fernanda Gomes, junho de 2021, grifo meu). Tomando como referência contextual a Marcha das Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo, Fernanda Gomes apontou o histórico de resistência por parte das mulheres negras do movimento, que tiveram que disputar seu espaço em busca do protagonismo de suas lutas em meio ao contingente de mulheres lésbicas brancas, moradoras da região central da cidade. A marcha (3ª Marcha de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo), dessa forma, se apresenta, como a exemplo de outros elementos geopolíticos citados por Bárbara e Mayana, como um local propício ao apagamento de si, ao esmaecimento do corpo preto e de suas experiências específicas, enquanto a periferia, por outro lado, torna-se o “centro” alternativo para se opor a qualquer vestígio do que chamam de apagamento. A periferia é, portanto, um centro para a ação de visibilizar-se, acender-se, efeitos metafóricos da produção de subjetivação que se dá entre as integrantes da Coletiva Luana em momentos de reunião. Sem reunião, seja presencial ou por vias digitais, não há como processar nenhum tipo de entendimento sobre si, muito menos pensar em contextos de uma vida que não tenha limites na sobrevivência e nem nas disputas territoriais com mulheres residentes da capital paulista. Dentro desse contexto de transformação da periferia em uma alternativa para encontros e processos de subjetivação das

participantes, Fernanda Gomes continuou a recordar como a Coletiva Luana Barbosa foi importante para a redefinição do protagonismo de mulheres negras de periferia dentro das movimentações urbanas da comunidade branca, lésbica e paulistana. Exemplo disso, continua Gomes, foi quando a Coletiva participou da 3ª Marcha de Mulheres Negras, ocorrida em 2015, sob o mote de “Nossos Passos Vêm de Longe”, saindo da Praça Roosevelt em direção à Praça Municipal. Foi a partir disso, segundo a assistente social, que a “Coletiva” pareceu se integrar em conformidade ao protagonismo que até hoje exerce na representatividade das vivências específicas de mulheres lésbicas e bissexuais negras, as “sapatão de quebrada”, como ela nomeia, não sendo possível nesse caso distanciar o protesto contra a lesbofobia da luta contra o racismo.

Foi a primeira vez, então, que, durante o tempo de uma entrevista, uma interlocutora apresentou a questão do racismo não enquanto uma variante à parte da indignação e sofrimento gerados pela morte de Luana Barbosa, mas como um eixo indistinguível da prática de violência contra mulheres lésbicas negras no estado de São Paulo. Retornando ao assunto do Projeto de Lei criado pela vereadora Mônica Francisco (Psol/RJ), Fernanda Gomes lembra da posição do Alto Comissariado da ONU, que comparou a morte de Luana Barbosa à de George Floyd como “um exemplo do racismo sistêmico” pelas forças de segurança do Estado contra pessoas pretas. Por esse caminho, Fernanda me explica que a Coletiva Luana Barbosa funcionava de maneira plural e distribuída entre marchas, reuniões, atividades culturais, festas e construção de espaços direcionados ao público “sapatão preto” de periferia. Pergunto por que as movimentações do grupo costumavam ser, então, frequentemente pensadas para fora dos limites de Ribeirão Preto, cidade onde Luana vivia com a família.

“Ah, Ribeirão Preto é cidade de coronel. Uma cidade muito branca, muito conservadora e extremamente violenta” ela respondeu, expressando a justificativa pela qual não tem desejo de levar as atividades para o local onde Luana fora assassinada. Mais uma vez o sentido geográfico do discurso pareceu não ter peso suficiente para a realização de atividades fora dos limites das periferias paulistas. Com encontros marcados fora dos limites da capital, concentrando-se na periferia de Grajaú, Autódromo e São Miguel, as atividades não estabeleciam nenhuma conexão com a periferia de Ribeirão Preto, mesmo que fosse território diretamente ligado não só com a história de morte da vítima, mas também com a de vida. A memória de vida de Luana Barbosa, como Fernanda Gomes colocou, “era inseparável das vivências de muitas mulheres pretas dentro e fora de Ribeirão Preto”. Em um dos encontros remotos anteriores à nossa conversa em vídeo, Fernanda Gomes havia dito que “se Luana fez ecoar a sua voz” (remetendo-se ao momento de sua morte, quando a vítima

usou da própria força física para revidar à ação dos policiais), “é dever nosso fazer a nossa voz ecoar, também”. Dessa forma, fica perceptível como toda tentativa de resgate de uma potencial resistência contra as opressões vividas imbricada na vida de Luana Barbosa só faz sentido quando seu protesto para não morrer é, também, resgatado – e, dessa vez, distante das fronteiras onde a tragédia teve espaço para acontecer. Portanto, a vida de Luana Barbosa enquanto uma experiência de luta e resistência recai, para além dos elementos de maternidade e personificação masculinizada, no acontecimento de sua reação contra os policiais, antes de ser espancada.

Não foi a primeira vez, no entanto, que eu ouvi a expressão “cidade de coronel” referindo-se à cidade de Ribeirão Preto. Em um encontro com Bárbara Medina e Mayana Vieira, a expressão também foi colocada como uma descrição para as características de “conservadorismo” e “violência” em oposição, por exemplo, às possibilidades oferecidas pelo centro do estado, ou pelas periferias ocupadas pela Coletiva Luana, como Grajaú e Jardim Ângela, caracterizadas como lugares mais complacentes com a diversidade racial e sexual de mulheres lésbicas.

A partir disso, a conversa fluiu de acordo com memórias de Fernanda Gomes sobre as primeiras motivações que construíram a rede de mulheres integradas à Coletiva Luana Barbosa. O principal argumento usado pela interlocutora soma-se a uma base em comum com as outras integrantes entrevistadas e trata-se do processo que conceituo na presente pesquisa de “previsibilidade do futuro compartilhado”. A fim de explicar a relação que levou à construção da Coletiva Luana Barbosa estabelecida entre Fernanda, algumas mulheres e a história de morte da vítima, Fernanda Gomes comentou: “poderia ter sido eu, que, como ela, sou uma mulher preta, ‘caminhoneira’, com cara de bandida... (pausa longa) Enfim, eu também poderia ser confundida e morta a qualquer momento” (fala de Fernanda Gomes, junho de 2021). Ao recordar dos primeiros anos posteriores à morte de Luana, Fernanda Gomes resgata a figura Dina Alves, advogada da família de Luana Barbosa e com quem viveu parte das audiências, sendo Gomes a única da Coletiva Luana Barbosa a poder entrar no Ministério Público de Ribeirão Preto quando nem mesmo a família, devido a ameaças constantes, pôde comparecer. “Era muita dor ver a família dela sem poder entrar, sem ser considerada família”. (Fernanda Gomes, junho de 2021).

Fernanda contou como foi a sensação de estar, pela primeira vez, em meio a uma audiência, compartilhando o mesmo espaço com os algozes, com a defesa destes e, como única companhia, ao lado da advogada auxiliar da vítima, dra. Dina Alves. “Era medo, quase pânico mesmo. Eu suava frio e só pensava em como sairia dali em segurança. Eu juro pra

você, nós saímos quase correndo daquele lugar. Eu sentia meu coração disparado, a gente ‘tava’ com medo de morrer (referência à companhia de Dina Alves), de alguém estar por ali (do lado de fora do Ministério Público) já para nos matar. Lembro que, durante a espera de um sinal fechado, alguém bateu com força na porta do carro pelo lado de fora (Fernanda imitou a sonoridade das batidas) e eu gritei. Jurava que seria ali mesmo (o momento de morrer)”.

Neste momento, é notório como as instituições formalizadas do Estado parecem performar, em um só dia, espécies de duas forças com significados simbólicos em coalizão: uma pela busca de justiça, enquanto espaço pelo qual vale a pena estar para honrar a dignidade e a memória de Luana Barbosa; e, por outro lado, um lugar afugentador, dispersor de pânico e especialmente instrumentalizado para matar. Dessa forma, Ribeirão Preto, enquanto sede do Ministério Público onde o caso continua sob processo, é uma cidade denominada conjuntamente pelas integrantes enquanto uma “cidade de coronéis”, de onde o poder da justiça pública parece exercer sua política de extermínio contra a vida de pessoas negras e pobres livremente e com mais impunidade do que em outros lugares de São Paulo. Seguindo por essa lógica, em resumo, é possível admitir que a Coletiva Luana Barbosa, equipada pelo olhar presencial de Dina Alves e Fernanda Gomes durante as audiências, compreende os aparelhos do estado e as afirmativas de segurança pública fomentadas pelo Ministério Público como ambientações de insegurança e ameaça à existência de ativistas ligadas à rede de mobilização pela honra de Luana Barbosa.

Ainda imersa em memórias consideradas por ela aterrorizantes sobre o dia em que pensou estar sob risco de morte, Fernanda contou, também, da importância de Dina Alves ser uma “mulher da academia, negra e feminista”, três pontos especificamente ressaltados por ela para fazer da advogada uma pessoa determinante na construção de uma rede política protetora da memória de Luana Barbosa. Constantemente em disputa às ameaçadas e temores vividos intensamente em Ribeirão Preto, Fernanda Gomes e Dina Alves formaram um tipo de frente combativa independente, por um curto período, tanto das mobilizações da Coletiva Luana como também dos trâmites oficiais regidos pelo desenrolar do processo investigativo. Partindo disso, Fernanda Gomes entende que parte de sua ampla indignação com o caso está diretamente ligada ao evento proposto pela Comissão de Diversidade da OAB, que agraciou a Ala de Inclusão Social da Promotoria de Justiça com uma láurea de homenagem que se popularizou entre as ativistas da Coletiva Luana Barbosa como “Prêmio Luana Barbosa” durante a ocorrência do 4º Congresso Internacional de Direito da Diversidade.

Apesar do aspecto político honroso em questão, Fernanda Gomes atribuiu a ele o

sentimento de extrema aversão ao expressar que a dra. Dina Alves, que vivera e compartilhara com ela de forma aberta tantos momentos de resistência durante os dias de audiência - como também de partilha da dor e do medo -, não chegou a ser reconhecida em nenhuma circunstância. Dias depois da nossa conversa, em uma pesquisa recorrente aos perfis da Coletiva Luana Barbosa espalhadas em redes sociais, foi possível encontrar a posição oficial e unificada do grupo por meio do seguinte trecho escrito em sua página do *Facebook*:

“Em todos esses anos de luta, nenhum dos nomes que ganharam tal homenagem somaram em nada. Até agora não entendemos o propósito dessa homenagem, mas já entendemos que não é sobre os envolvidos nessa luta, porque se fosse, Dina Alves estaria presente com honrarias. Vergonhosa a atitude de tal pessoa que hostiliza e expõe uma mulher como Dina.” (Postagem no perfil da Coletiva Luana Barbosa, 4 de julho de 2021).

As considerações fazem referência direta ao forte sentimento de preterição sentido por todas as integrantes da Coletiva Luana Barbosa que, em nenhum momento, sentiram-se reconhecidas pelo trabalho de cinco anos em torno da busca pelo término do processo e pela condenação dos réus envolvidos na morte de Barbosa. Fora isso, outros critérios também foram apontados como invisíveis. Por exemplo, o desenvolvimento de eventos que elevassem a memória da vítima para além do setor judiciário, mas de forma imersa em contextos de atividades culturais, no desenvolvimento de festividades e momentos onde a vida pulsa e ganha potência entre as ativistas. Para além, o texto também correspondia a outra publicação, localizada no perfil aberto e oficial da advogada da família de Luana Barbosa, Dina Alves, no mesmo site:

“A feminista Djamila Ribeiro, que recebeu o prêmio "Luana Barbosa", da OAB, é a mesma que fez um vídeo no seu *stories* chamando Dina Alves (eu) de Dinossauro. Sou advogada no processo criminal que pede a condenação dos policiais que mataram Luana. *Vamos desorganizando para organizar, né?*” (Post de Dina Alves no Facebook, 3 de julho de 2021. Grifo meu.)

De acordo com a consonância de ambas as contestações publicadas, pode-se entender que tanto a advogada da família de Luana Barbosa como a própria Coletiva Luana Barbosa desconsideraram o láurea de homenagem concedida a artista Neon Cunha, ao ministro do Supremo Tribunal Federal, Luís Roberto Barroso e à escritora, jornalista e filósofa Djamila Ribeiro, como sendo uma condecoração apropriadora de um falso caráter de luta pela memória e honra da vítima. Por outro lado, num recorte sincrônico, a Coletiva Luana Barbosa consegue expressar a evidência de sua preocupação com o “saber” e o “sentir” silenciados pelo evento da OAB corporizando a produção de práticas alternativas às homenagens do estado por meio do fortalecimento da noção de independência e resistência a ele próprio. Em outras palavras, quando Dina Alves escreveu em sua postagem “vamos desorganizando para

organizar, né?” (Dina Alves, julho de 2021), fazia menção à materialização do lema de um grupo que, historicamente excluído e negligenciado, só pode contar consigo mesmo. Neste ponto, percebendo-se enquanto um coletivo de mulheres que, num gesto de consternação – mas não de surpresa – só se sente apto a contar com a própria força e resistência, a Coletiva Luana Barbosa gesta e administra, a partir do silêncio e das ausências, reações para se permitir continuidade e reconhecer-se enquanto uma unidade potente e resistente na luta por Luana e por si mesmas.

Então, a Coletiva Luana Barbosa oferece dois vieses de perspectivas próprias sobre o caráter do estado no decorrer do processo de criminalização dos suspeitos. O primeiro pode ser compreendido como um aparelhamento facilitador, ora de honrarias, ora de silenciamento, numa tentativa frustrada de, segundo Fernanda Gomes, “uma reparação com quem realmente se importa”. O segundo olhar diz respeito ao estado como um dispositivo ameaçador da vida das de todas as ativistas envolvidas no caso, disseminador de medo e pânico durante o acontecimento de audiências e de outras obrigatoriedades presenciais. O conflito que surge a partir da insatisfação com as láureas de homenagem, com a lentidão do processo e com a falta de sensação de segurança durante as locomoções e as audiências aflora na coletiva a dimensão de negligência, e também de uma violência sutil que se aproveita da luta de “muitas” para honrar “poucos” – estes poucos sendo pessoas públicas, quase sempre celebridades, que, sob o olhar de Dina Alves e Fernanda Gomes, não se encaixam como sujeitos assíduos na luta pela criminalização dos suspeitos do assassinato de Barbosa.

Somando-se a essa dimensão, Fernanda Gomes toca no que chamou de “embate interno”, ou seja, a dificuldade de ser militante pela luta anticarcerária e, ao mesmo tempo, batalhar tanto pelo julgamento dos responsáveis em júri popular. “É difícil estar nessa posição. E Dina também está nessa sentindo a mesma dificuldade”. Próximas tanto por conflitos públicos como também por embates interiores, Dina Alves e Fernanda Gomes configuram para o grupo uma dupla de enfrentamento direto, reconhecidas coletivamente como pessoas que assumiram a posição na “linha de frente” do quadro de guerra caracterizado por obstáculos e situações lidas como insalubres, a exemplo do sentimento de perseguição durante a saída das audiências. No entanto, Fernanda Gomes fez questão de interromper sua fala para afirmar que nem só de luto e memórias doloridas das audiências a Coletiva Luana Barbosa encontra solo para transitar. Com o dorso da mão, ela seca o rosto e retoma as memórias do tempo em que a vida acontecia de maneira presencial, e de como o grupo havia encontrado brechas para transitar para além do sentimento do luto e da luta por respostas no campo judiciário. O envolvimento das mulheres em questão com Luana Barbosa, Fernanda

continua: é um envolvimento de vida. “Estamos com ela em vida, e eram nesses encontros, nas nossas festas, que a vida acontecia”. Em junho de 2021, algumas cidades de São Paulo já passavam por uma flexibilização da abertura do comércio e de restaurantes. Neste momento, Fernanda Gomes me pede desculpas e permanece por alguns segundos em posição de introspecção. “Eu tenho muitas saudades das meninas. Nossos encontros são a nossa vida. Eu fiquei em casa durante todo esse período, sou do grupo de risco, sabe? A primeira vez que saí foi pro ato contra o Bolsonaro, nesse último sábado (29/05/2021), foi bom estar ali, respirar... mas não como antes. Sinto falta das pessoas, da vida como era”.

A vida pós-pandemia ganha duas alternativas de análise pela interlocutora. Uma delas é a falta de continuidade das possibilidades anteriores mesmo com a reabertura dos espaços e de atividades presenciais; a outra é a espera de uma vida porvir mais próxima de elementos que dão sentido e significado simbólico à sua existência: a companhia presencial das integrantes da Coletiva Luana Barbosa. Sobressair-se desse sentimento indo aos protestos de maio e junho, ou se aventurando em um restaurante em conformidade com todos os protocolos de saúde eram tentativas vãs de afastar a solidão. O sentido, por enquanto imaginado, de voltar à vida como antes era composto pelas presenças de “irmãs de quebrada”, mulheres lésbicas e negras, moradoras da periferia de Grajaú e Jardim Ângela, capazes de centralizarem em si e nos espaços construídos coletivamente todos os elementos saneadores do sentimento de ausência.

Fernanda Gomes começa a lembrar da criação da Sarrada no Brejo (festa que dá origem ao nome que representa sua identidade em redes sociais, “Fernanda Sarrada”), e conta que partiu da ideia de organizar os 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 acontecer apenas na capital de São Paulo e acolhia muitas mulheres vindas do interior de outras cidades e também de outros estados. Devido ao ganho de popularidade, tornou-se crescente a demanda de mães lésbicas que pediam por um espaço seguro e acessível para assegurar o conforto dos filhos durante a festividade. O resultado foi a criação do “Brejinho do Pijama”, uma espécie de creche noturna em funcionamento sincronizado à realização da festa, que costumava se desenrolar ao som de bailes funk e pagodões. Neste ponto, Fernanda Gomes ressalta que a relação da Brejinho do Pijama com a realização da festa Sarrada no Brejo é que, só a partir do momento em que mães lésbicas descansam do trabalho da maternidade é que podem usufruir da liberdade sexual satisfatória e garantida pelo evento.

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.)

O relato de Fernanda Gomes conecta-se ao que outras integrantes da Coletiva Luana Barbosa já tinham apontado em relação aos direitos sobre a fruição plena da vida em contextos maternais lesbocentrados. O resgate da pessoa viva de Luana Barbosa nem sempre apresenta, na fala de Fernanda, Mayana ou Bárbara, aspectos de sua personalidade. Pouco se comenta a respeito do modo como a vítima manejava suas relações próximas, quais seus ideais políticos mais evidentes, do que gostava de fazer, quais lugares e de que modo se apropriava deles. No entanto, cria-se, a partir do retrato de sua morte, uma noção pessoalizada de sua história, especialmente engendrada nos recortes de raça, performance de gênero, sexualidade e, de maneira não menos importante, na condição da vítima ter sido mãe.

No ensaio “Da representação à auto-representação da mulher negra”, da escritora contemporânea Conceição Evaristo (2005), a autora identifica uma ausência persistente da figura da mulher negra mãe dentro do universo canônico da literatura brasileira. Pela definição de Evaristo, 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 abdicação do próprio rebento. (EVARISTO, 2005, p. 54). Para este capítulo final, pensei em relacionar o pensamento de Conceição Evaristo 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 desta dissertação, 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 de existência solitária, liberando-as temporariamente do peso que esse trabalho de “cuidadoras” pode representar em termos simbólicos do racismo em nossa sociedade.

Este pode ser considerado, em primeiro plano, o cerne das motivações para a manutenção de um espaço voltado às crianças em paralelo a um momento de grande difusão sexual e artística das respectivas mães. “A gente quis criar a oportunidade das mães curtirem a festa enquanto os girininhos (modo como chamam as crianças) também se sentem felizes e seguros”. (Argumento de Fernanda Gomes transcritos para o caderno de campo, 2021). Outro movimento inspirado durante a manifestação da festa é a conversão de toda a quantia financeira arrecadada em apoio para ajudar mulheres mães negras, nem sempre lésbicas ou bissexuais, que recorrem diariamente à Coletiva Luana Barbosa. Pela definição de Fernanda: “Toda quantia arrecadada é investida em apoio financeiro para mulheres em situação de vulnerabilidade que nos procuram (...) Além de nos respaldar também, porque o desemprego na quebrada é algo que afeta a todas”. Para muito além dos aspectos de colaboração mútua e financeira entre as mulheres, o pretendido aqui é propor uma reflexão acerca de como o gênero e a biologia impactam e influenciam, de forma significativa, o modo em que um grupo específico de mulheres - casais lésbicos com filhos planejados conjuntamente e, também, mulheres lésbicas com filhos oriundos de uma relação heterossexual do passado - se definem enquanto mães. Diante disso, este capítulo intenciona

levantar quais os significados atribuídos por elas à maternidade e, principalmente, de que forma acham eles afetam as performances parentais em momentos de fruição.

Assume-se, então, um deslocamento interessante para afirmar a conjugalidade das identidades sapatão e mãe. A Sarrada no Brejo, ao oferecer suporte para as “crias de sapatão”, os girininhos, durante a realização de uma festa voltada ao público adulto, promove um movimento de desconexão temporária entre filhos e mães, necessária para estabelecer, no entanto, um grau de legitimação da maternidade e também uma proximidade entre mães lésbicas que, fora dos encontros da Coletiva, são consideradas figuras incoerentes e até mesmo desprovidas da empatia da segurança pública, a exemplo de quando um dos assassinos de Luana Barbosa mandou o filho da vítima se afastar para “não morrer como a mãe” minutos antes do crime. Para as mães que deixam seus filhos no Brejinho do Pijama, a produção da distância temporária conquistada entre si mesmas e os filhos produz a diferença necessária entre uma maternidade angelical e salvadora, protagonizada pelo imaginário ocidental cristão por figuras sacras, virgens e cuidadoras, e uma maternidade lésbica negra, construída sob condições coletivas de compartilhamento de cuidados e reconhecimento de mulheres mães como merecedoras de divertimento, liberdade sexual e outros contextos de sensualidade.

Para Bárbara Medina e Mayana Oliveira, o ponto alto da construção coletiva da creche se dava pela maneira como as mulheres que escolhiam a Sarrada no Brejo para se aventurar pela noite de baile se viam como mães e lésbicas, de modo a conjugar dentro daquele espaço estas duas identidades vistas “na rua” como paradoxais e até mesmo incompatíveis. Para elas, era por dentro de espaços privados e atribuídos aos acontecimentos ofertados pela Coletiva Luana Barbosa que se produziam estratégias de gestão maternal mobilizadoras do cotidiano, e, portanto, da lesbianidade como um estilo de vida para além das práticas do desejo e do sexo. A festa, em si, carregava uma espécie de atributo que reunia, em muitas camadas - contextos de sedução, apoio financeiro às mulheres em situação de vulnerabilidade social, cuidados especiais oferecidos para as crianças filhas de participantes da festa, ligações e mobilizações políticas, espaço de prioridade para mulheres negras, músicas de aceitação do corpo negro e gordo, etc - todo o trabalho para o qual a Coletiva se propunha desde sua origem, na Caminhada das Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo, que pode ser resumido em três desejos de transformação social: a sinalização de um projeto racista e lesbofóbico que não autoriza mulheres negras e lésbicas a serem mães, apesar da

compulsoriedade maternal em nossa sociedade estar diretamente ligada ao gênero feminino²⁰; a importância política em torno da reunião de mulheres sob a circunstância do luto por Luana Barbosa; o movimento social para assegurar direitos humanos de mulheres lésbicas, negras e pobres durante a ação da polícia militar nas periferias de São Paulo.

Dessa forma, considero que a festa Sarrada no Brejo consegue administrar em si todos os sentidos coletivamente elevados pelo grupo como uma proposta para a construção de uma memória sapatão, já anteriormente comentada nesta dissertação. Esta memória, no entanto, de modo a atravessar os três efeitos de transformação social acima referidos, 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.

“Eu tenho muitas saudades das meninas. Nossos encontros são a nossa vida. Eu fiquei em casa durante todo esse período, sou do grupo de risco, sabe? A primeira vez que saí foi pro ato contra o Bolsonaro, nesse último sábado (29/05/2021), foi bom estar ali, respirar... *mas não como antes*. Sinto falta das pessoas, da vida como era”.

Essa fala de Fernanda, anteriormente já citada, convida à uma última reflexão sugerida por este capítulo. Trata-se da ideia, fortalecida por ela, de que mulheres negras, sapatonas de quebrada, não devem ser apenas encaradas como fontes de conhecimento sobre determinada condição, mas sendo elas próprias agentes da produção de conhecimento e transformação

²⁰ É preciso aqui sinalizar que para a mulher negra, segundo o estudo de Giacomini (1988), a condição de mulher sempre foi negada. O autor enfatiza como o colonialismo brasileiro produziu uma espécie de negação da maternidade para a mulher negra, como visto antes neste trabalho. Com o processo de “coisificação”, a maternidade da mulher negra foi mercantilizada e a ela foi negada a escolha e o direito de ser mãe. Para este trabalho, a questão se sobressai no desejo de ser mãe, proibitivo para mulheres lésbicas, assim como também o reconhecimento enquanto mãe quando a lésbica já teve filhos. Nesse sentido, Giacomini (1988) aponta: a palavra mãe refere-se exclusivamente a uma relação entre mulher branca e seus filhos. Quando a escrava é a mãe, ela é a mãe-preta, ou seja, a ama-de-leite da criança branca” (GIACOMINI, 1988, p. 34). Levando em conta a invisibilidade do desejo e do reconhecimento de mães lésbicas periféricas, podemos traçar um paralelo: devido à negação colonialista da maternidade às mulheres negras, o cuidado para com seus filhos é invisibilizado. Acredito que a existência da creche Brejinho do Pijama, no entanto, pode nos convencer do contrário. Mesmo que longe de suas mães durante a festa, o cuidado “coletivo” com os filhos de mulheres lésbicas ganha visibilidade, transformando profundamente a ideia de que a distribuição e manutenção do trabalho maternal está definida por determinações de gênero, sexualidade e raça.

social para e entre si mesmas. A expressão “nossos encontros são a nossa vida” apareceu como um indicador de que qualquer movimento entre essas mulheres está longe de ser um discurso meramente individual em busca de benefícios pessoais. Ao contrário disso, parece-me que apesar do conflito recorrente e dramatizado entre as mulheres e o Estado - sendo este último uma ideia praticamente antropomorfizada como um homem negligente, um pai ausente e, às vezes, um velho ultrapassado -, o que está em jogo são as estratégias que, de modo eficiente, transformam a realidade de mulheres pretas periféricas e sapatonas (a exemplo das ajudas financeiras possibilitadas por festas, da oferta de espaços reservados para falar sobre saúde sexual e emocional da mulher negra na periferia, de eventos de cineclubes voltados com foco em lesbianidades negras em situação de vulnerabilidade, etc.)

“Nossa vida é o nosso encontro” pode ser entendido como uma expressão que vaza uma espécie de compromisso não apenas com temas relacionados ao perigo das ruas, da polícia ou do Estado, mas com o que chamarei aqui de “vida encontrada”, ou seja, aquela que é sustentada pelas experiências de contato entre todas as envolvidas com a Coletiva Luana Barbosa, sejam essas experiências de gozo ou de dor. É no encontro, no sentido atribuído às presenças umas das outras, que a autoridade do Estado parece esmaecer, dando espaço para uma forma própria de gestar necessidades específicas, e também de reconhecer identidades diversas.

5 CONCLUSÃO: “NOSSA VIDA É O NOSSO ENCONTRO”

Esta pesquisa procurou contribuir com os recentes debates que abrangem temas relacionados ao acontecimento da morte de Luana Barbosa, morta em 2016 pela polícia, cruzando continuamente este episódio às questões acerca das formas que o racismo e a lesbofobia se combinam e operam dentro das periferias de São Paulo. Para compreender como a experiência de mulheres negras, representadas aqui como o corpo da Coletiva Luana Barbosa, foi e é capaz de reagir aos antagonismos estruturais que circulam na relação centro/periferia paulista, investiguei quais mecanismos de produção de verdade (e de sobrevivência) elas estão elaborando dentro do universo do luto, mas também do movimento social opositor à lentidão do Estado em condenar os assassinos de Luana Barbosa.

Nos dois primeiros capítulos do trabalho, iniciou-se uma discussão fundamental para entendermos por que e como a morte de Luana Barbosa se transformou em um emblema para comunidade LBGTQIA+, principalmente no tocante ao acesso aos direitos humanos por mulheres lésbicas negras da periferia - com ênfase por aquelas que não performam feminilidade. Para isso, entender a construção do emblema de um “corpo perigoso” foi importante para impulsionar uma primeira leitura possível de lesbofobia para este trabalho, que conta com a inseparabilidade do racismo e dos aspectos de masculinidade, de modo a fundar um corpo acionado pela polícia como vetor de ameaça e representante do perigo iminente, portanto, alvo certo de violências durante abordagens policiais.

A partir disso, é possível entender como, mesmo diante das contradições e diagnósticos evidentes levantados pela parte da defesa da vítima, os policiais conseguem sustentar suas autoimagens de heróis e justiceiros. O Estado parece conduzir parte da produção de subjetividade dos acusados neste caso. O cenário tem fundamentação diante das reações públicas sobre a atual conjuntura de insegurança e violência urbanas e, portanto, a consequente ascensão do medo inculcados sob o que Márcia Leite (2012), Adriana Viana e Juliana Farias (2011) chamaram de metáfora da guerra. A produção de verdade por parte dos acusados, então, é garantida por meio da alteridade percebida como ameaçadora ao mesmo tempo que imune a políticas a qualquer outra solução política que não seja o conflito, uma situação de guerra instaurada - no caso, preferencialmente contra corpos pretos e masculinizados.

É também nesse caminho que foi possível concluir que qualquer argumento contrário por parte da defesa da vítima logo ganha a tônica de perseguição ou de prejuízo à segurança pública, como se Luana Barbosa, de fato, fosse para os réus e todos os envolvidos com a

defesa deles a maior representação de intimidação - e, quando não, de culpada, a exemplo da ideia de que a vítima morreu porque reagiu ao levantar a camiseta e mostrar os seios, ou então porque “estava extremamente drogada”, ou até porque, simplesmente, “parecia um homem suspeito ligado ao tráfico”. A partir disso, assumiu-se uma grande responsabilidade em trabalhar o contexto de significação de Luana como vítima e também em investigar de que modo as mulheres envolvidas pelo caso estão pensando a legitimidade das formas de reparação da violência sofrida, como a condenação dos réus ou políticas de homenagem a figuras célebres (artistas, ministros, filósofos, etc). Diante desse cenário conflituoso, foi possível chegar a conclusão de que, por dentro da Coletiva Luana Barbosa, a violência policial trouxe à tona o sentimento do medo de ter o que penso ser bem traduzido em uma “vida arrancada”, ou seja, uma constante sensação de injustiça embutida por trás da situação da morte antecipada, aqui figurada na história de morte de Luana.

No entanto, a dor elaborada por elas não pode, de forma alguma, ser pensada como um resultado de rebaixamento moral ou psicológico. Na verdade, quando combinada às intenções do movimento social de mulheres pretas “sapatonas de quebrada”, o sentido do medo de uma vida interrompida pelo Estado assumiu a posição de legitimidade moral das demandas do grupo. Dessa forma, quando conferido o reconhecimento social de Luana Barbosa como vítima, circunscreve-se, também, a posição dessas outras mulheres como passíveis do mesmo lugar, vítimas em potencial, apontando novas relações de sentido estabelecidas entre mulheridades lésbicas e o Estado democrático de direito (sugeridas por mim por meio da expressão “previsibilidade de um futuro compartilhado”).

A construção de uma “vida abordada” (vítima) ou “abordável” (vítima em potencial) pela ideia exploratória de um Estado masculino e perseguidor é pensada, como vimos, para realizar deslocamentos políticos transformadores por dentro das quebradas. No terceiro e último capítulo desta dissertação, foram movimentadas três bases para a formação do trabalho da Coletiva Luana Barbosa como um empreendimento feminista negro e lésbico de periferia, são elas: a possibilidade da longevidade da vida de mulheres negras; a representatividade e prioridade dos corpos pretos em eventos lésbicos, neste trabalho definidas pelo acontecimento da festa “Sarrada no Brejo”; e a visibilidade/reconhecimento social da maternidade lésbica, evocada pelas interlocutoras como “maternidade sapatão”. A partir desse capítulo, e de uma ideia abrangente nele capturada, chegaremos finalmente às considerações finais a seguir.

Contudo, brevemente, pensando nas possibilidades de experiências plurais da Coletiva Luana Barbosa frente à desumanização das mulheres negras no Brasil, analiso que uma última conexão teórica se faz importante. Em um esforço para pensar esquemas de construção do

conhecimento entre mulheres negras a partir de experiências vividas em espaços compartilhados com pessoas brancas, em ênfase com mulheres brancas, Patrícia Hill Collins (2016) manifesta o importante conceito de *outsider within* (estrangeiro inserido; estranho dentro/por dentro)²¹. Este conceito tem o poder de afirmar que nem sempre quando pessoas negras compartilham espaços de poder com pessoas brancas significa que se igualam a elas, mas que uma ideia de igualdade poderia se aproximar da de “estar entre pares”, exatamente ser o contrário de um estrangeiro (no caso, um *outsider within*) diante das relações interracialias.

Dito isso, ao plano de transformar o espaço da periferia em um “centro alternativo” às práticas do centro da cidade, protagonizadas majoritariamente por mulheres lésbicas brancas de classe média alta, foi acionada a ideia dos encontros entre mulheres negras servirem como um novo modo de fazer política e redefinir fronteiras sociais e raciais na quebrada. A festa Sarrada no Brejo e a produtora Brejo Produções, ambas extensões da Coletiva Luana Barbosa, serviram como dispositivos, verdadeiros alicerces de conexão, para que essas mulheres conseguissem transmutar o sentimento de indignação em mote político com força suficiente para atravessar questões ligadas à disputa simbólica e ao ressentimento histórico incidentes em dois grupos: mulheres negras periféricas e mulheres brancas do centro; mulheres negras periféricas e o Estado.

Para ambos os grupos de conflito citados acima, um conceito êmico nos orientou ao poder de mediação destinado às mulheres da “Coletiva”: a ideia de prioridade das vidas negras. A ação política imbricada em dar prioridade às mulheres pretas, desde a entrada em festas até o protagonismos em marchas nacionais e em prêmios concedidos por instituições importantes, concretiza e movimenta toda a base teórica e empírica do resultado desta pesquisa.

Se existe uma vida interrompida, cercada pelos sentidos do arranque e da previsibilidade da morte, a Coletiva Luana Barbosa faz acontecer a “vida encontrada”, brotada a partir da experiência do encontro e da luta. Fora isso, é importante salientar o impacto do orgulho de ser negra construído em micropolíticas internas no grupo e pela pressa de transformar a vida em gozo no presente o mais rápido possível, entendendo que nem o Estado e nem a branquitude combinaram/combinarão forças para julgar os benefícios que tiram da estrutura racista de poder em detrimento de vidas pretas.

A partir dessa noção elaborada entre elas, também, surge o poder do conceito êmico

²¹ Livre tradução da autora.

de memória sapatão, que não se enquadra somente em uma ideia habitual de lembrança do passado movida pelo ato de testemunhar, ou pela necessidade de registrar, para a posteridade, uma imagem que já ficou para trás. Na verdade, a “memória sapatão” se revelou semelhante ao significado de um legado diretamente originado na pessoa de Luana Barbosa, com raízes construídas no passado, mas vivido no presente pelo qual a vida se transmuta em um espaço-tempo a ser vigiado, cuidado e, com ênfase, aproveitado de forma afrolesbocentrada. A esta altura, torna-se identificável a relação de sentido dado entre o encontro de mulheres, em destaque das negras lésbicas, e um estilo de governança levado pela autogestão de territórios e de manifestações (maternais, artísticas, políticas, festivas e audiovisuais) sendo materializadas no agora e, portanto, na memória a partir de demandas lésbicas locais.

Este parece ser o principal conectivo entre praticamente todos os temas que cruzam esta dissertação. A autonomia e protagonismo de mulheres negras se estabelece a partir da construção nunca vista antes de uma “boa vida”: uma vida sem previsões mortais a curto prazo, uma vida que não apenas seja digna apenas de justiça, mas da prioridade e do desfrute.

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, enfim, às figuras já vistas como antropomorfias na representação 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

ABRAMS, Philip. Notes on the difficulty of studying the state. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. (eds.) **The anthropology of the state: a reader**. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 112-130. Disponível em: [The Anthropology of the State: A Reader \(Blackwell Readers in Anthropology\) \(voidnetwork.gr\)](#). Acesso em: 03. jun. 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. The time that is left. In: **Epoché: A Journal for the History of Philosophy**, v. 7, n. 1, p. 1-14, 2002. Disponível em: [Browse - Epoché: A Journal for the History of Philosophy \(pdcnet.org\)](#). Acesso em: 03. ago. 2022.

AGOSTINI, Adriana de Resende. Imagens e Intertextualidade em The L Word. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10, 2013, Florianópolis. **Anais Eletrônicos...** Florianópolis, 2013. Disponível em: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/>. Acesso em: 02 jul. 2021.

ALMEIDA, G. E. S.; HEILBORN, Maria Luiza. Não somos mulheres gays: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. **Revista Gênero**, Niterói, v. 9, n. 1, p. 225-249, 2. sem. 2008.

AIVES, Dina. **Corpografias raciais: uma etnografia das captividades femininas negras em São Paulo**. 184f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo, 2020. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/23602>. Acesso em: 24. fev. 2022.

ALVES, Dina. Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. **Revista CS**, 21, pp. 97-120. Cali, Colombia: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi.

APPADURAI, Arjun. [1996] 2010. **The Production of Locality. In Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization**. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 178-199.

ARAUJO, Fabio A. Falta alguém na minha casa: desaparecimento, luto, maternidade e política. In: LIMA, Roberto Kant de. (org.) **Antropologia e Direitos Humanos V**. Brasília, Booklink, 2008, pp. 166-225.

ASSUNÇÃO, Sulamita. **Quebradas Feministas: estratégias de resistência nas vozes das mulheres negras e lésbicas negras da periferia sul da cidade de São Paulo**. 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), São Paulo, 2018. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/21708>. Acesso em: 03 mar. 2022.

BELTING, Hans. Por uma antropologia da imagem. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 8, p. 64-78, 2005.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, v.26, Campinas,

Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp, 2006, pp.328-3747.

BRITTO, Fabiana Dultra; JACQUES, Paola Barenstein. Cenografias e corpografias urbanas: um diálogo sobre as relações entre corpo e cidade. **Cadernos PPG-AU/UFBA**, v.7, n.2, 2008.

Recuperado de <https://periodicos.ufba.br/index.php/ppgau/article/view/2648>. Acesso em 02/12/2021.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam/Bodies that matter**. Sapere Aude, v. 6, n. 11, p. 12-16, 7 jul. 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. The end of sexual difference? In: BUTLER, Judith . **Undoing gender**. New York: Routledge, 2004. p. 174-203.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. **Rev.latinoam.cienc.soc.niñez juv**, Manizales , v. 8, n. 1, p. 607-630, Jan. 2010 . Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-715X2010000100028&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Jan. 2022.

CASTELLS, Manuel *et al.* A sociedade em rede: do conhecimento à política. **A sociedade em rede: do conhecimento à acção política**, p. 17-30, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 99-127, jan.-abril 2016. _____. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019

COMBAHEE River. Manifesto do Coletivo Combahee River. **PLURAL**, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.26.1, 2019, p.197-207, disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/159864/154434>. Acesso em: 23 de novembro de 2021.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHIMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-280, 2013. Disponível em <https://bit.ly/3hDgvzh>. Acesso em 11 de agosto de 2021.

CUNHA, Manuela Ivone; DE ALMEIDA, Vale. Corpo recluso. In: **Corpo presente**. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo, p. 72-87.

DE REZENDE, Patrick Arley. **Corpos sem nomes, nomes sem corpos: Desconhecidos, desaparecidos e a constituição da pessoa**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UFMG, 2012.

DIANGELO, Robin. Fragilidade branca. **Revista ECO-Pós**, v. 21, n. 3, p. 35-57, 2018.

DIAS, Nélia; DE ALMEIDA, Vale. O corpo e a visibilidade da diferença. In: **Corpo presente. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo**, p. 23-44, 1996.

DIAS, M; PERES, M.; SOARES, S. **Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil – As Histórias que Ninguém Conta**. Rio de Janeiro, ed. Autorial, 2017.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2004. 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. p. 39-80.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus : essai sur le système des castes**, Paris, Gallimard, 1966.

EFREM FILHO, Roberto. **Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes deLGBT**. **Cad. Pagu**, Campinas , n. 46, p. 311-340, Apr. 2016 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332016000100311&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Apr. 2021.

EFREM FILHO, Roberto. **Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território**. 2017. 1 recurso online (248 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

ESCOBAR, Geanine Vargas; BAPTISTA, Maria Manuel R. T. O pensamento das mulheres negras e a lesbianidade negra em contexto lusófono. In: BAPTISTA, Maria Manuel R. T.; LAIF, Larissa (Coordenadoras). **Gênero, Direitos Humanos e Ativismos - Atas do V Congresso Internacional em Estudos Culturais**. Coimbra: Grácio Editor, 2016.

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

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood**. **Princeton University Press**, 2009.

FERREIRA, L. C. de M. Notas sobre a rotina: tempo, sofrimento e banalidade do poder nagestão de casos de pessoas desaparecidas no Rio de Janeiro, **Antropolítica** - Revista Contemporanea de Antropologia, 0(47). doi: 10.22409/antropolitica2019.0i47.a41990.

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

GGB–GRUPO, GAY DA BAHIA. **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: Relatório 2018**. Bahia: Grupo Gay da Bahia, 2018.

GIACOMINI, S. M. **Mulher e Escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negro Brasil**. Petrópolis: Vozes, p. 75-98. 1988.

GOVINDRAJAN, Radhika. **Animal intimacies: Interspecies relatedness in India's central Himalayas**. University of Chicago Press, 2018.

GRUNVALD, Vitor. Lâmpadas, corpos e cidades: reflexões acadêmico-ativistas sobre arte, dissidência e a ocupação do espaço público. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 25, n. 55, p. 263-290, set./dez. 2019

HALBERSTAM, Judith Jack. **Female Masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.

HARAWAY, Donna. A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 27-64, June 2011.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo soc.** [online]. 2014, vol.26, n.1, pp.61-73. ISSN 0103-2070.

INGOLD, Tim. **Human Worlds are culturally constructed**. In Key Debates in Anthropology. Tim Ingold (ed.) London. Routledge.

IORIO, Maria Isabel. **Aos outros só atiro o meu corpo**. Bragança Paulista, SP: Urutau, 2019.

IRIGARAY, Luce. **Je, tu, nous: toward a culture of difference**. Trad. Alison Martin. London: Routledge, 1993.

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

LACOMBE, Andrea. **Pra homen já tô eu": masculinidades e sociabilidades lésbicas em um bar do centro do Rio de Janeiro**. 2005. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social. UFRJ.

LATOURETTE, Bruno. **Redes, sociedades, esferas: reflexões de um teórico ator-rede**. Informaticana Educação: teoria & prática, v. 16, n. 1, 2013.

LEAL, Bruno Souza; CARVALHO, Carlos Alberto de. **Entre a ausência de estatística oficial e o assassinato por ódio: o problema da homofobia no Brasil**. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, realizado em Caxambu (MG), Brasil, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008. Acesso em 7 de dezembro de 2021.

LEITE, Márcia Pereira. Da ‘metáfora da guerra’ ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. Vol. 6 n. 2: **Revista Brasileira de Segurança Pública 11**. 2012.

MARTINS, Raquel Mendonça. **Analisando o conceito de comunidade através do funk e da representatividade lésbica na cidade de São Paulo**. In: XXX Congresso da Anppom. 2020.

MASON, Gail. **The spectacle of violence: Homophobia, gender and knowledge**. Routledge, 2003.

MATTOS, Geísa; ACCIOLY, Izabel. Tornar-se negra, tornar-se branca” e os riscos do “antirracismo de fachada” no Brasil contemporâneo. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, p. 1-12, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEIRELES, Ariane Celestino; SOUZA, Edileuza Penha de Souza. Aqualtune, Constância e Zacimba - diálogos com Lésbicas Negras, Masculinizadas e Pobres. **Caderno Espaço Feminino**. Uberlândia, v.31 n.1, jan./jun. 2018.

MERLINO, Tatiana. Luana Barbosa: Morta por ser mulher, negra, pobre, lésbica. In: **Dossiê Femicídio #InvisibilidadeMata**. 2017. p.43-51.

PETERSEN, Mariana Chaves. Da masculinidade hegemônica às subalternas: a masculinidade lésbica em contos brasileiros contemporâneos. **Estação Literária**, v. 16, p. 91-105, 2016. Disponível em: <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/28495>. Acesso em 01 de dezembro de 2021.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PRADO, Adélia. **Poesia reunida**. Editora Record, 2016.

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

PRINS, BAUKJE; MEIJER, IRENE COSTERA. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, Jan. 2002.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: Carole S. Vance (org). **Pleasure and danger: exploring female sexuality**, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984 (Trad. Bras. Jamille Pinheiro Dias. In: Políticas do sexo. São Paulo, Ubu, 2017).

SANTOS, Myriam S. Os museus brasileiros e a constituição do imaginário nacional. **Sociedade e estado**, v. 15, p. 271-302, 2000.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, p. 77-105, 2014.

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

SIMÕES, Júlio Assis; CARRARA, Sérgio. O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. **Cadernos Pagu**, p. 75-98, 2014.

SIMÕES, Júlio Assis. Gerações, mudanças e continuidades na experiência social da homossexualidade masculina e da epidemia de HIV-Aids. **Sexualidad, Salud y Sociedad**(Rio de Janeiro), p. 313-339, 2018.

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

STRATHERN, Marilyn. **Cutting the network**. Journal of the Royal Anthropological Institute, p. 517-535, 1996.

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley: Uni Calif Press. Prefácio; Introdução, 1998.

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), 2021.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Objetiva, 2018. Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro: Record.

TRUTH, Sojourner; DAVIS, Angela APUD. **Mulheres, Raça e Classe**. 2016.

VIANA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**. 2011, n. 37 [Acessado 17 Novembro 2021] ,pp. 79-116. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>>. Epub 22 Nov 2011. ISSN 1809-4449. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200004>.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, p. 79-116, 2011.

LINKS PARA ACESSO ÀS ENTREVISTAS

Justificando, 2019. **Diálogo presente na coluna de Cassiano Martines Bovo no dia 2 de abril de 2019**. Acesso em 20 de março de 2022. Disponível em: <https://www.justificando.com/2019/04/02/caso-luana-barbosa-faz-tres-anos/>

Ponte jornalismo, 2019. **Entrevista com Roseli Barbosa dos Reis concedida ao jornalista Caê Vasconcelos**. Acesso em 20 de março de 2022. Disponível em: <https://ponte.org/pms-acusados-de-matar-luana-barbosa-culpam-vitima-e-poder-dos-direitos-humanos/>

Trecho da entrevista de Fernanda Gomes ao Jornal Esquerda Diário, em 31 de março de 2017. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br/Entrevista-com-a-Coletiva-Luana-Barbosa/>