

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA
AFROBRASILEIRA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO ASSOCIADO EM ANTROPOLOGIA -
UFC/UNILAB

JESSICA EMANUELLI PEREIRA DA CUNHA

A VOZ DO TAMBOR PERIFÉRICO: UMA ETNOGRAFIA DE NARRATIVAS
POLÍTICO-ARTÍSTICAS DO GRUPO TAMBORES DE SAFO

FORTALEZA – 2023

JESSICA EMANUELLI PEREIRA DA CUNHA

A VOZ DO TAMBOR PERIFÉRICO: UMA ETNOGRAFIA DE NARRATIVAS
POLÍTICO-ARTÍSTICAS DO GRUPO TAMBORES DE SAFO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade Da Integração Internacional Da Lusofonia Afro-Brasileira como requisito à obtenção do título de Mestra em Antropologia. Área de concentração: Diferença, Poder e Epistemologias.

Orientadora: Prof. Dra. Violeta Maria de Siqueira Holanda.

Fortaleza – 2023

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Violeta Maria Siqueira de Holanda (Orientadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz (Membro Interno)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profa. Dra. Angela Aparecida Donini

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

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

Cunha, Jessica Emanuelli Pereira da.

C977v

A voz do tambor periférico: uma etnografia de narrativas político-artísticas do grupo Tambores de Safo / Jessica Emanuelli Pereira da Cunha. - Redenção, 2023.
180f: il.

Dissertação - Curso de Mestrado Acadêmico em Antropologia, Mestrado em Antropologia, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2023.

Orientador: Profa. Dra. Violeta Maria de Siqueira Holanda.

1. Feminismo. 2. Lésbica. 3. Arte feminista. 4. Arte e antropologia. I. Título

CE/UF/BSP

CDD 306.47

JESSICA EMANUELLI PEREIRA DA CUNHA

A VOZ DO TAMBOR PERIFÉRICO: UMA ETNOGRAFIA DE NARRATIVAS
POLÍTICO-ARTÍSTICAS DO GRUPO TAMBORES DE SAFO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e Universidade Da Integração Internacional Da Lusofonia Afro-Brasileira como requisito à obtenção do título de Mestra em Antropologia. Área de concentração: Diferença, Poder e Epistemologias.

Orientadora: Prof. Dra. Violeta Maria de Siqueira Holanda.

Fortaleza – 2023

Aprovada em: 02/06/2023

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Violeta Maria Siqueira de Holanda (Orientadora)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz (Membro Interno)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profa. Dra. Angela Aparecida Donini

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

AGRADECIMENTOS

Aos orixás, aos encantados, às entidades, guias espirituais, exus, caboclos, pomba-giras, povo da rua, povo das águas, à minha mãe Iemanjá, pelos caminhos abertos, por serem meu sistema imunológico, por preencherem a minha vida de beleza e significado.

Aos meus pais, por terem sempre me incentivado a estudar, por compreenderem que a educação é uma importante ferramenta de mobilidade social e de luta para pessoas de nossa classe, por sempre apoiarem meus sonhos, meu jeito de ser e minhas escolhas, por mais desafiadoras que fossem as situações.

Aos meus amigos e amigas, por segurarem minha mão, por me incentivarem a rumar em busca dessa titulação, por serem entusiastas da minha trajetória e vibrarem junto comigo as minhas conquistas, que são nossas.

À minha companheira, pelo cuidado cotidiano, pelo amor, compreensão, carinho e escuta, por ter tornado essa trajetória possível a partir da construção cotidiana da vida.

À minha orientadora, professora doutora Violeta Holanda, pelos ensinamentos, conselhos, sugestões, por me apontar o caminho sempre que necessário.

À banca examinadora, que gentilmente se dispôs a ler este trabalho e deu contribuições valiosíssimas para o seu enriquecimento.

Ao coletivo Tambores de Safo, por ser meu lar, minha família, minha escola, sem vocês esse texto não seria possível.

RESUMO:

Esta pesquisa surge com o objetivo de investigar as práticas políticas, artísticas e de produção do conhecimento engendradas pelo coletivo Tambores de Safo, um coletivo ativista (RAPOSO, 2015) composto por pessoas cisgêneros e transgêneros, lésbicas, bissexuais e pansexuais, que pretende através da arte, sobretudo da percussão, difundir o pensamento feminista lésbico, bem como valorizar a cultura afro-brasileira e produzir conteúdo artístico-político antirracista e anticapitalista. O estudo intenciona compreender quais categorias esse grupo articula no seu fazer político-artístico e quais são as potências de desarticulação da colonialidade que esse coletivo mobiliza em suas práticas. Para isso, estão sendo analisados alguns momentos de trocas coletivas protagonizados pelo grupo, bem como entrevistas realizadas com algumas das integrantes. A trajetória do grupo aqui analisado se cruza com a trajetória da pesquisadora, integrante do coletivo. A elaboração conceitual do lugar político que o coletivo pesquisado ocupa se dará em diálogo com as contribuições da teoria antropológica feminista, do feminismo lésbico e decolonial.

Palavras-chave: feminismo lésbico; feminismo decolonial; ativismo; reencantamento do mundo.

ABSTRACT

This research aims to investigate the political, artistic, and knowledge production practices engendered by the Tambores de Safo collective, an activist collective composed of cisgender and transgender, lesbian, bisexual, and pansexual individuals. Through art, particularly percussion, the collective seeks to disseminate lesbian feminist thought, valorize Afro-Brazilian culture, and produce artistic-political content that is anti-racist and anti-capitalist. The study intends to comprehend the categories this group articulates in its political-artistic endeavors and the powers of decolonization that the collective mobilizes in its practices. To achieve this, specific moments of collective exchanges led by the group are being analyzed, along with interviews conducted with some of its members. The trajectory of the group being studied intersects with that of the researcher, who is also a member of the collective. The conceptual elaboration of the political space occupied by the researched collective will be done in dialogue with the contributions of feminist anthropological theory, lesbian feminism, and decolonial theory.

Keywords: *lesbian feminism; decolonial feminism; activism; reenchantment of the world.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1 – ARTIVISTA E PESQUISADORA: O PROCESSO ETNOGRÁFICO	14
1.1. Caminhos metodológicos	19
1.1.1 Antropologia e Feminismos	26
1.1.2 Teoria Feminista e Antropologia: três narrativas	31
CAPÍTULO 2 –TAMBOR E SAFO: FEMINISMO LÉSBICO E DECOLONIALIDADE	38
2.1 - Tambores de Safo e o Protagonismo Lésbico em Fortaleza	45
2.2. Tambores de Safo e a crítica à colonialidade	49
2.3. Música, relações étnico-raciais e culturas de resistência	57
2.3.1. Espetáculo <i>Tambores que Ecoam Contra as Opressões</i>	66
2.3.2. Espetáculo <i>A voz do Tambor Periférico</i>	87
CAPÍTULO 3 – “AQUI NO GUETO TODO DIA É UM CONFRONTO, AQUI NO PEITO TODO DIA É UM CONFRONTO”: METODOLOGIAS DE INTERVENÇÃO ARTIVISTA DENTRO E FORA DO GRUPO	99
3.1. Aqui no peito, todo dia é um confronto	100
3.2. Aqui no gueto, todo dia é um confronto	126
CAPÍTULO 4 – IMAGINANDO OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: ARTIVISMO E REENCANTAMENTO DO MUNDO	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa surge alinhada à proposta de bell hooks, onde “para cicatrizar a fissura da mente e do corpo, nós, povo marginalizado e oprimido, tentamos retomar nós mesmos e nossas experiências na linguagem” (hooks, 2008, p. 863). A elaboração das experiências individuais e coletivas que pretendemos construir nessa pesquisa, através da produção de conhecimento científico, mais propriamente na área da Antropologia, se faz através de um compromisso político onde nós, sapatões¹ periféricas e pessoas dissidentes de sexo e gênero², não somos apenas pesquisadas, alvo dos clássicos dos grandes eixos de produção de conhecimento ocidental. Essa pesquisa se propõe a demarcar, antes de tudo, que a nossa força, a força de sujeitas marginalizadas pelo processo colonial³ e pelos marcadores sociais da diferença⁴, reside na capacidade e habilidade de imaginar outros mundos possíveis, e que essa habilidade é capaz de deslocar as hierarquias da produção do conhecimento e do fazer político.

Portanto, apesar das limitações da linguagem e das “tolices esotéricas e pseudo-intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola – e da universidade – forçaram em minha escrita” (ANZALDÚA, 2000, p. 229), me inspiro em Chandra Mohanty (2003, p. 506) para construir esse trabalho: “uma vez que nossa linguagem é na realidade tão imprecisa, prefiro evitar que fique estática”.

Essa dissertação de mestrado em Antropologia se dá em interlocução com o Coletivo Tambores de Safo. É importante ressaltar que as sujeitas envolvidas na

¹ Uso a palavra “Sapatão”, termo que por muito tempo foi usado de modo pejorativo, como um xingamento, em um sentido ressignificado do termo, que compreende sapatão enquanto uma identidade de gênero e uma expressão de sexualidade.

² “Dissidência de sexo e gênero” é uma expressão que vem sendo utilizada como um contraponto à noção de “diversidade de sexo e gênero”, cujo significado, já muito desgastado por suas apropriações comerciais, está muito vinculado a uma ideia de aceitação, de conformação a norma hegemônica e ao discurso da tolerância. Assim, o termo dissidência marca uma divergência e ou cisão com as normas de gênero e sexualidade (COLLING, 2019)

³ Consideramos o processo colonial não apenas a partir da colonização dos territórios e dos corpos que marcou determinado período da história em diferentes territórios, mas como um processo contínuo que provocou o apagamento, silenciamento e subjugação de povos não brancos e não ocidentais. (QUIJANO, 2005)

⁴ Os marcadores sociais da diferença dizem respeito às hierarquias e desigualdades entre as pessoas e os modos como são construídas socialmente. São marcadores sociais da diferença as categorias de gênero, raça, classe e sexualidade, por exemplo. Esses marcadores são vistos de forma interseccional e interligadas, ou seja, parte-se do princípio de que são categorias que, em caso prático, não podem ser analisadas compartimentadamente, sem considerar os atravessamentos mútuos que exercem entre si (BRAH, 2006).

pesquisa não estão em um lugar de objeto do conhecimento, sendo elas produtoras críticas de teoria no campo político, portando o discurso aqui produzido tem uma dimensão coletiva. Dito isso, utilizarei a primeira pessoa do singular para enunciar as constatações que fazem referência à minha experiência particular, e a primeira pessoa do plural será utilizada para fazer referência à essa dimensão coletiva do discurso.

Tambores de Safo é um coletivo artista⁵ composto por pessoas cisgêneras (cis) e transgêneras (trans)⁶, lésbicas, bissexuais e pansexuais, que pretende através da arte difundir o pensamento feminista lésbico, bem como valorizar a cultura negra e de matriz africana e produzir conteúdo artístico-político antirracista e anticapitalista. Hoje o grupo atua através da realização e fomento de ações políticas e artísticas que contribuam para pensamento crítico e para a articulação de mulheres, visando o combate ao machismo, ao racismo, à lesbofobia e ao capitalismo.

O grupo nasce em maio de 2010, pela iniciativa de mulheres lésbicas e bissexuais independentes. O trabalho do grupo se inicia com a preparação das militantes para atuarem na área da música. Assim, realizam-se oficinas de confecção de instrumentos de percussão e de ritmos africanos e nordestinos para as mulheres lésbicas e bissexuais da cidade de Fortaleza - CE. Paralelamente, acontecem momentos de discussões sobre feminismo antirracista, autonomia e liberdade das mulheres, dando visibilidade às mulheres negras, sapatões, lésbicas e bissexuais.

Recentemente, o grupo deixa de se reivindicar como um grupo de mulheres lésbicas e bissexuais, para se denominar como um grupo de pessoas dissidentes de sexo

⁵ Em uma tentativa de conceituar Artivismo, Paulo Raposo (2015) escreve: “Artivismo é um neologismo conceptual ainda de instável consensualidade quer no campo das ciências sociais, quer no campo das artes. Apela a ligações, tão clássicas como prolixas e polémicas entre arte e política, e estimula os destinos potenciais da arte enquanto ato de resistência e subversão. Pode ser encontrado em intervenções sociais e políticas, produzidas por pessoas ou coletivos, através de estratégias poéticas e performativas [...]. A sua natureza estética e simbólica amplifica, sensibiliza, reflete e interroga temas e situações num dado contexto histórico e social, visando a mudança ou a resistência” (RAPOSO, 2015, p. 5).

⁶ De acordo com Jesus (2012), a população transgênero é composta por travestis e transexuais, este último um termo genérico utilizado para caracterizar pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no seu nascimento. Cisgênero, por sua vez, é uma denominação criada pelos movimentos de pessoas transexuais para denominar pessoas não-transgênero, ou seja, que se identificam com o gênero que lhes foi designado na ocasião de seu nascimento. (JESUS, 2012).

e gênero, ou de pessoas LBTQIA+, devido à uma profunda reflexão sobre construção de identidades provocadas pela construção do coletivo com pessoas trans e não-binárias.⁷

Para além das fronteiras formais que lhe circunscrevem enquanto coletivo, a inserção do grupo Tambores de Safo dentro do movimento feminista nacional (assim como a participação do grupo e das integrantes em eventos feministas) deu expressão a uma rede transversal e heterogênea onde afetividade e resistência política se potencializam mutuamente. Questionando a noção de lesbianidades centradas no imaginário do amor enquanto conjugalidade, nos encontramos com aquilo que Jules Falquet (2003) denominou “amor político” entre mulheres, construído sob a implicação de afetos, cumplicidades, criatividades compartilhadas e vínculos políticos-produtivos cada vez mais amplos, fora do modelo heteronormativo de construção de relações.

Num *modus operandi* distinto, por exemplo, dos partidos políticos, esta rede se compõe por ativistas que norteiam ações política de forma autônoma - envolvendo integrantes do grupo Tambores de Safo, bem como feministas lésbicas organizadas ou não em outros coletivos. Não há um território específico e fechado que circunscreva esta rede – mas um campo de circulação de afetos, saberes e processos de resistência, compondo formas dissidentes de articular experiências lésbicas frente à heteronormatividade⁸. Uma rede na qual as conexões não se limitam aos aspectos espaciais ou interacionais, mas faz sobretudo referência a conexões entre ideias, práticas e representações (MARCUS, 1995).

Assim, essa dissertação tem como objetivo analisar as práticas políticas, artísticas e de produção do conhecimento engendradas pelo coletivo Tambores de Safo, caminhando através das seguintes inquietações: de quais debates teóricos e políticos o grupo Tambores de Safo se aproxima? Como um grupo de pessoas dissidentes de sexo e gênero pensam a construção da identidade individual e coletiva? Quais categorias esse grupo mobiliza? Qual é a potência de desarticulação da colonialidade que esse coletivo

⁷ O debate sobre a binariedade das categorias de sexo e gênero aparecem na cena do feminismo lésbico muito a partir das perspectivas *queer*, que chega na teoria crítica sob a influência das contribuições de Judith Butler (2003), e que constroem uma crítica a dicotomia homo/hétero. Assim, a transgeneridade não-binária se constrói na fluidez do gênero.

⁸ A heteronormatividade se refere aos mecanismos de poder que fazem com que a heterossexualidade seja o comportamento sexual dominante e hegemônico, visto como o “natural” (COHEN, 1997). Essa noção tem sua gênese atrelada ao conceito de *heterossexualidade compulsória*, de Adrienne Rich, que afirma que a heterossexualidade não é simplesmente uma questão de escolha individual, mas de uma imposição que se estrutura a partir de uma hierarquia de poder, e que funda a heterossexualidade como uma instituição (RICH, 2010).

mobiliza em suas práticas? Quais são os níveis de imaginação de outros mundos possíveis que o coletivo encarna em suas práticas?

A fonte dessa investigação, amparada pelo trabalho de campo, será a trajetória do coletivo Tambores de Safo, composta pela recomposição de memórias de eventos protagonizados pelo grupo, bem como a investigação das trajetórias das sujeitas que compõem o coletivo, o que inclui a mim mesma.

Portanto, parto das falas e histórias das interlocutoras, mas também da minha própria trajetória enquanto ativista lésbica periférica⁹ e integrante do coletivo Tambores de Safo. A partir desse lugar, nos dispomos a dialogar com a produção do conhecimento no campo da Antropologia, do feminismo lésbico e do feminismo decolonial. A escolha do grupo Tambores de Safo enquanto campo de pesquisa passa pela minha trajetória enquanto integrante do grupo, sendo esse espaço um lugar no qual grande parte das minhas concepções de mundo foram forjadas através das trocas proporcionadas pela afirmação da vida em coletividade.

Estando em um lugar imbricado de pesquisadora e ativista, membro da “comunidade nativa”, recuso assim qualquer pretensão de neutralidade científica e de universalidade das categorias, tendo em vista que essa pesquisa perpassa as minhas relações de afeto, de construção política e de afinidades teóricas, entrando no lugar do cotidiano e familiar.

Assim, compreendo que essa pesquisa se constrói através das referidas imbricações, e entendo os limites que se colocam por eu, enquanto pesquisadora, estar afetivamente vinculada ao lugar de interlocução. Compreendo também que uma maior inserção no espaço pesquisado também delineia outros contornos, distintos daquele delineado por uma pesquisadora distanciada do seu lugar de interlocução, sendo assim a intimidade e a afinidade com o campo uma ferramenta que pode permitir ampliar a visão sobre a realidade estudada, e que pode facilitar a troca e o aprofundamento das questões aqui colocadas para a investigação antropológica, agregando valor epistemológico à pesquisa.

⁹ Mais adiante, aprofundarei a noção de periférica que utilizo ao longo do texto. Porém, de antemão, afirmo que o termo é utilizado tanto no sentido territorial/espacial, de um corpo pertencente à um espaço periférico da cidade, como assume também um sentido simbólico, de um corpo à margem das normas.

Me alio, assim, à noção de *pesquisa/pesquisadora encarnada*, da antropóloga Suely Aldir Messeder (2020), onde a chamada “escrita encarnada” se dá através do encontro entre pesquisadora atravessada pelos marcadores sociais da diferença e seus interlocutores também marcados por esses atravessamentos, e onde a produção do conhecimento se dá através do comprometimento com a apreciação dos seguintes pontos:

1) a corporeidade do “nativo” e da pesquisadora cujas marcas de gênero, raça, classe, colonialidade e desejo sexual são consideradas; 2) o saber das sujeitas/sujeitos que não pode ser reduzido às representações e práticas; 3) as trocas com os saberes localizados; e 4) geopolíticas e descolonização do conhecimento. (MESSEDER, 2020, p. 156)

Portanto, a noção de pesquisadora encarnada nos remete a uma produção de conhecimento que busca ir além das dicotomias corpo-mente e das pretensões universalistas da verdade absoluta, se constituindo não somente em uma proposta metodológica, mas também como um modo de dismantelamento da colonialidade do poder, do saber e do ser (MIGNOLO, 2003, 2008, 2010; MALDONADO-TORRES, 2007).

A partir da rede de relações que me encontro imbricada, enquanto pesquisadora e artista, entendo que seja possível construir a elaboração de uma narrativa científica partindo das contribuições da Antropologia. Na busca por compreender as dinâmicas do coletivo que pesquiso e que ao mesmo tempo integro, utilizo a etnografia como instrumento de elaboração do campo, compreendendo tal método como o mais coerente com os propósitos da pesquisa, uma vez que “praticar etnografia é estabelecer relações” (GEERTZ, 1973, p.4), ou seja, não é apenas um método, mas um esforço intelectual da pesquisadora em compreender os significados para a construção do conhecimento.

Para pensar as dinâmicas engendradas por um coletivo vinculado politicamente às contribuições do movimento feminista, partimos de um diálogo epistemológico com autoras do campo da Antropologia Feminista, como Marilyn Strathern (2006), Saba Mahmood (2019), Lila Abu-Lughod (2012), autoras que nos ajudam a compreender as categorias antropológicas e feministas a partir de uma perspectiva crítica.

As contribuições do feminismo negro e *feminismo de color* são ferramentas importantes para o desenvolvimento dessa pesquisa, partindo dos postulados de autoras como bell hooks (2008), Audre Lorde (2019), Patricia Hill Collins (1991), Gloria Anzaldúa (1987, 2000), Silvia Cusicanqui (2010). O feminismo lésbico enquanto aporte

teórico também enriquece as análises dos dados desse trabalho, através de autoras como Jules Falquet (2003), Norma Mongrovejo (2006), Monique Wittig (1980) e Adrienne Rich (2010).

Acessamos também leituras no campo das epistemologias do sul e das teorias decoloniais, como Walter Mignolo (2003, 2008, 2010), Enrique Dussel (2000), Maldonado-Torres (20007), Ramón Grosfoguel (2008) e Aníbal Quijano (2005, 2007), que nos ajudam a pensar os processos de produção de conhecimento e das relações de poder e dominação a partir da crítica à modernidade colonial eurocêntrica. Considerando o gênero como uma categoria imbricada nos processos colonial, as leituras do feminismo decolonial são de grande valia para essa pesquisa, a partir da contribuição de autoras como Maria Lugones (2008), Ochy Curiel (2005, 2013, 2015, 2020), Yuderkis Espinosa Miñoso (2004, 2013, 2020), Rita Segato (2014).

A partir da análise de um fazer político que se propõe a ultrapassar a dicotomia natureza-cultura, corpo-mente, ponto importante destacado na interlocução com o coletivo Tambores de Safo; e que baseia suas práticas a partir de uma “política dos comuns” (FEDERICI, 2022), comprometido com a imaginação de outros mundos possíveis e com a construção de um bem-viver¹⁰, tendo como base uma política de “reencantamento do mundo”, dialogamos com Vandana Shiva (2001, 2003), Alberto Acosta (2016), Luiz Antonio Simas (2018, 2019, 2020), Luiz Rufino (2017, 2018, 2019, 2020), Ailton Krenak (2019), Julieta Paredes (2008), dentre outros.

Além dos levantamentos bibliográficos, como já mencionei aqui, essa pesquisa também está relacionada com as minhas relações teórico-políticas-afetivas¹¹. Para além da atuação ativista dentro do coletivo estudado, a escolha pelo tema de pesquisa está diretamente vinculada com a minha trajetória familiar e acadêmica. Sou uma sapatão não-binária branca de família interracial, pai branco e mãe negra, e nascida e criada em uma periferia urbana, pontos que são cruciais no desenvolvimento do meu interesse por uma produção de conhecimento que leva em consideração os atravessamentos dos

¹⁰ O conceito de bem-viver diz respeito à modos de compreender a vida, baseado na cosmovisão de diversos povos tradicionais, onde a relação entre as pessoas, a natureza e os modelos econômicos convergem para uma vida plena e harmônica, rompendo com a lógica destrutiva do capital e buscando superar a crise civilizatória e ambiental engendrada pelas políticas desenvolvimentistas do mundo capitalista.

¹¹ Aqui me inspiro nas aulas da professora Vera Rodrigues, professora adjunta no Instituto de Humanidades da UNILAB- Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, que utilizava o termo em suas palestras.

processos de dominação e resistência. Como fruto de um relacionamento inter-racial e tendo nascido fenotipicamente branca, criada por uma família majoritariamente negra, as questões étnico-raciais me atravessam de uma forma complexa, e que demarcar um lugar de onde parte a produção desse conhecimento. Ser branca no Brasil me coloca em uma posição privilegiada, posição essa assegurada pela branquitude enquanto sistema estruturante de relações de poder desiguais. A noção de branquitude se refere ao conjunto de práticas, valores e privilégios que são atribuídos aos indivíduos brancos em uma sociedade que ainda é marcada pelo racismo estrutural.

De acordo com a pesquisadora Lia Vainer Schucman, a branquitude é uma categoria social que define um grupo privilegiado e dominante na hierarquia racial brasileira. Segundo ela, "a branquitude é uma posição de poder que se constrói socialmente, que se reafirma cotidianamente e que se perpetua de geração em geração" (SCHUCMAN, 2018, p. 19).

Essa posição de poder se manifesta de diversas formas na sociedade brasileira, desde a representação midiática até as relações interpessoais. Como aponta a pesquisadora Maria Aparecida Silva Bento, "a branquitude é um conjunto de valores, práticas e símbolos que são naturalizados e vistos como universais e neutros" (BENTO, 2002, p. 67). A branquitude também se manifesta de forma mais concreta, por exemplo, no acesso a empregos, moradia, educação e saúde. Como afirma a pesquisadora Lélia Gonzalez, "a branquitude é um privilégio que se traduz em acesso a bens materiais e simbólicos" (GONZALEZ, 1988, p. 11).

Ao mesmo tempo que, a partir da branquitude, acesso universos simbólicos e materiais privilegiados em relação à minha família negra, as marcas da desigualdade racial também impactam a minha vida, de uma forma distinta de como afeta a minha mãe, mulher negra, mas que atravessam a minha construção pessoal por ter crescido em uma família negra. Venho de uma família de terreiro, adeptos do Candomblé e da Jurema Sagrada, moradores de periferias e advindos do interior do Rio Grande do Norte que migraram para a cidade. São localidades em que a maioria da população (negra) não frequentou a universidade nem outros espaços formais de produção de conhecimento, mas que sabem plantar, colher, construir casas, planificar terrenos. Na minha família de terreiro, poucos tem diploma de ensino superior, mas conhecem a erva que espanta mal olhado, a reza que traz prosperidade, o chá que cura mal-estar, as garrafadas que restauram o bom funcionamento do útero. Uma comunidade de benzedadeiras, rezadeiras,

feiticeiras, que quando chegam na cidade e se deparam com o conhecimento escolarizado, são forçadas a “entender” que tudo aquilo que sabem não vale, que são mitos, crendices. Veem suas crenças e rituais serem deslegitimados pelo conhecimento formal baseado em rigorosos testes de investigação da realidade, que no limite classificam quem é apto ou não para ser considerado especialista em qualquer sorte de conhecimento, hierarquizando saberes e corporalidades. Cresci vendo a polícia bater em nossa porta para cessar o som dos tambores, por reclamação da vizinhança cristã que nos trata, ao longo de cerca de trinta anos de práticas de sacerdócio aos orixás e aos encantados, com uma política de caça às bruxas.

Venho, portanto, de uma geração de filhas e filhos dessas pessoas que tiveram seus saberes suprimidos e marginalizados pela colonialidade do saber (QUIJANO, 2005). Essa geração passa agora a acessar a universidade e a muitas vezes reencenar de outros modos esse apagamento de histórias e epistemologias, uma vez que buscamos a legitimação que a certificação pode conferir, ou seja, almejamos a validação de um sistema formal de ensino que muitas vezes serviu para a homogeneização, morte e apagamento de tantas outras formas de saber.

No interior dos sistemas formais de produção do conhecimento, complexos e hierárquicos, me deparei com muitas contradições que me atravessaram. Percebo hoje como o projeto colonial de epistemicídio¹² me fez durante muito tempo sentir vergonha da minha ancestralidade, dos saberes mobilizados pela minha comunidade de terreiro, do culto aos encantados como forma de existir e significar o mundo. Na escola, o pânico de ser descoberta como “macumbeira” fez com que eu me escondesse, me fechasse, me distanciasse dos demais. A escola não me cabia. Um lugar que sequer considerava a existência de outras matrizes religiosas fora das referências cristãs negava a minha existência. A demonização, ou seja, a associação dos terreiros com a figura cristã do demônio, fazia com que me sentisse suja. Assim, como estratégia de sobrevivência, não

¹² Epistemicídio é um termo utilizado por Boaventura de Souza Santos para designar as práticas de apagamento e supressão, engendrada pelos processos coloniais, dos saberes e cosmovisões diversos da hegemonia eurocêntrica. “O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (SANTOS, 1999, p. 283)

deixava ninguém se aproximar. Aos poucos, fui me afastando também do terreiro, neguei a legitimidade desses saberes.

Ao acessar a universidade, na graduação em Ciências Sociais, ao invés da demonização, veio a exotização. A transformação da comunidade de terreiro em um lugar idílico, livre dos “vícios da sociedade ocidental”, anticolonial e anticolonialista por definição desumanizava aquele grupo social. Percebi com o tempo o cultivo de um desejo colonial no interior do espaço acadêmico com relação aos saberes e povos de terreiro. Encontrei consonância dessa percepção no pensamento de Luiz Antonio Simas, quando diz que “nosso racismo epistêmico, que muitas vezes se manifesta em curiosa simpatia pela ‘macumba’, no fundo não reconhece esses saberes como sofisticados e libertadores, mas apenas como peculiares e folclorizantes” (SIMAS, 2019, p. 23). Essa percepção foi fundamental para que eu percebesse que o conhecimento científico era um caminho possível e não um conhecimento universal, e fez com que, depois de ter me afastado da minha comunidade de terreiro, eu fizesse o caminho de volta e me reapropriasse daquilo que me foi retirado pelo racismo epistêmico e pelo sistema-mundo-moderno-colonial (LUGONES, 2008): as dinâmicas da vida, da educação, da pedagogia, da política do terreiro, ou seja, um reencantamento da vida.

Hoje, fazendo parte de um coletivo ativista que se utiliza da percussão como instrumento político, que enxerga o Tambor como um agente de transformação, que aprende com a sua voz, que caminha em consonância com o seus ritmos e que se apoia na força ancestralidade como um meio para a construção de alternativas ao sistema-mundo capitalista; e sendo uma pesquisadora que hoje tem a oportunidade de reelaborar a própria relação com a construção do conhecimento, enxergo essa pesquisa como um modo de fazer as pazes com a minha própria história, e como uma forma de se pensar, através do saber antropológico e das práticas do grupo Tambores de Safo, outros rumos possíveis para o fazer político e para a construção de conhecimento que não esteja vinculado com um projeto epistemicida e colonial.

Esta dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro capítulo, me dedicarei a abordar as escolhas metodológicas e as dinâmicas relacionais no contexto da pesquisa etnográfica.

O segundo capítulo se propõe a situar o grupo Tambores de Safo no cenário ativista e a sua vinculação com o movimento feminista lésbico e com os processos de produção do conhecimento advindos do feminismo decolonial.

No terceiro capítulo, apresentaremos, a partir de uma etnografia das trajetórias das integrantes e do grupo, as práticas e discursos mobilizados por esse coletivo. O objetivo é, através da etnografia de cenas protagonizadas pelo grupo, compreender quais categorias estão sendo mobilizadas no fazer político-artístico do coletivo.

A proposta para o quarto e último capítulo é compreender os caminhos pelos quais o ativismo do coletivo Tambores de Safo se conecta com um projeto de “reencantamento do mundo” e com um fazer político que mobiliza saberes e práticas de outras ordens para além da racionalidade científica ocidental moderno-colonial que, sem descartar as contribuições desta, elabora e propõe uma concepção de mundo conectada com categorias como ancestralidade, espiritualidade e bem-viver.

CAPÍTULO 1 – ARTIVISTA E PESQUISADORA: O PROCESSO ETNOGRÁFICO

O contato com o movimento feminista, em minha trajetória, se deu um pouco antes do ingresso na universidade e da iniciação a pesquisa científica. Ainda na adolescência, entrei em contato com as pautas do movimento feminista, ainda que de forma tímida e superficial, e esse contato me auxiliou a perceber que o meu lugar no mundo é atravessado por marcadores como gênero e sexualidade. Aos poucos, fui me aproximando dos movimentos feministas da minha cidade, e o ingresso no curso de graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, me deu as primeiras ferramentas de interpretação do mundo através das teorias feministas e dos estudos de gênero.

No ano de 2014, passo a compor o Coletivo Feminista Leila Diniz, sediado na cidade de Natal, Rio Grande do Norte, onde morei vinte e três anos de minha vida. Tal coletivo surgiu a partir do legado da Organização não Governamental (ONG) Leila Diniz, organização que encerrou suas atividades enquanto instituição no ano de 2013 e que se transformou em seguida em coletivo autônomo feminista, trazendo nessa transformação uma proposta de organização pautada na autonomia radical. O coletivo

era composto por mulheres que integraram a ONG bem como por novas ativistas, mulheres jovens e adultas, negras, brancas, heterossexuais, lésbicas e bissexuais, trabalhadoras e estudantes. O grupo tinha vinculação com a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB)¹³.

Foi o Coletivo Leila Diniz que me deu as bases e os fundamentos de ser uma sujeita coletiva organizada em uma atividade política, afetiva e intelectual. Foi através da articulação com outras mulheres, dos vínculos estabelecidos e dos sonhos sonhados juntas que pude perceber a potência da articulação entre mulheres, e onde as elaborações teóricas se imbricavam com o fazer político cotidiano do grupo, que também é afetivo.

No mesmo ano de 2014, fui com as companheiras do Coletivo Leila Diniz à Mossoró, cidade no interior do Rio Grande do Norte, participar XII ENUDS¹⁴. Lembro que a nossa principal motivação para participar do evento era ver a apresentação do grupo artista de percussão Tambores de Safo, que iria se apresentar na noite cultural promovida pelo Encontro. Na época, só conhecia “as Tambores”, forma como o grupo costuma ser chamado, por vídeos na internet, palavras de ordem puxadas em atos e pelos comentários das companheiras que já haviam conhecido o grupo pessoalmente, através de um evento feminista nacional no qual o grupo também se apresentou. Minhas referências eram poucas, mas a expectativa de conhecer um grupo de mulheres lésbicas e bissexuais que afirmavam sua identidade através da percussão eram altíssimas, pois até então eu tinha pouco contato com articulações de sapatões, sendo meu espaço de ativismo político circunscrito no campo do movimento feminista.

¹³ A AMB é uma organização política feminista, antirracista, não partidária, instituída em 1994 para coordenar as ações dos movimentos de mulheres brasileiras com vistas à sua consolidação como sujeito político no processo da IV Conferência Mundial sobre a Mulher – Igualdade, Desenvolvimento e Paz (ONU, Beijing, 1995) (AMB, 2014).

¹⁴ O Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual foi realizado em sua primeira edição em 2003, na cidade de Belo Horizonte, locado na Universidade Federal de Minas Gerais. Tendo surgido de enfrentamentos políticos marcados pela homofobia no XLIX Congresso Nacional da UNE, o ENUDS procurava um olhar e uma ação alternativa àquelas oferecidas pelo movimento estudantil de então para os problemas já apresentados no ambiente acadêmico, como a homofobia, o machismo e a transfobia. A ruptura com o movimento estudantil tradicional, que não conseguia lidar com a pluralidade sexual e de gênero salutarmente se deu em julho de 2003. Em novembro do mesmo ano, o Primeiro Enuds se realizava, dando margem e possibilidade de uma intervenção social diferentes ao que se fazia até então. Fonte: <https://xiienudsmossoro.wixsite.com/xiienuuds/mossoro/xii-enuds>

Após a chegada nas instalações do evento, que acontecia no Campus da UFRSA¹⁵, tivemos algumas partilhas com participantes do encontro e algumas horas depois iniciou-se a movimentação para o início da noite cultural. A entrada do grupo Tambores de Safo no palco foi um momento de muita euforia coletiva. Cerca de dez mulheres subiram ao palco tocando instrumentos de percussão dos mais diversos tipos: alfaia, atabaque, agogô, caixa-de-guerra, repique. Os ritmos iam desde o maracatu cearense ao rap, e a apresentação era composta por diversas linguagens artísticas: música, poesia, dança, arte visual. Os ritmos provenientes da religiosidade afro-brasileira davam o tom do espetáculo, e as referências aos orixás estavam presentes nas letras e nos adereços. As musicistas entoavam cantos sobre identidade, ao falar sobre vivências de mulheres lésbicas, negras, bissexuais; sobre racismo, desigualdades e outras formas de opressão. Demarcavam em sua mensagem artística posicionamentos antirracistas, antiheteronormativos e anticapitalistas. A capoeira, o maracatu, o samba e outros elementos da cultura popular eram incorporados e reinventados pelas composições que o coletivo apresentava ao público naquele momento.

Aquele foi um momento de grande emoção. Fui atravessada por aquela apresentação em diversos níveis. O primeiro deles foi me deparar com um coletivo composto exclusivamente por mulheres que se relacionam sexo-afetivamente com mulheres, cuja expressão da sexualidade como instrumento de contestação da heteronormatividade era evidente na atitude artística do grupo; segundo foi ver pela primeira vez um grupo exclusivo de mulheres tocando percussão.

Construí uma relação com a música ao longo da vida, sobretudo com a percussão, muito vinculada à minha vivência como sacerdotisa do candomblé. Cresci em minha casa ouvindo o som dos tambores, compreendendo como cada ritmo desempenhava uma função ritual. Sobretudo cresci sabendo que tocar tambor no terreiro era uma função atribuída aos homens¹⁶. No entanto, talvez pelo convívio desde a infância, adquiri uma facilidade para executar as sequências rítmicas. Mesmo não me

¹⁵ A Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA) é uma instituição pública federal de ensino superior brasileira, cuja reitoria está localizada em Mossoró, no estado do Rio Grande do Norte, e com campi nos municípios de Angicos, Caraúbas e Pau dos Ferros. Fonte: <https://ufersa.edu.br/>

¹⁶ Nos cultos de matriz africana, em geral são os homens que assumem a posição de músicos rituais nos ritos e cerimônias. No candomblé, esses homens são chamados de Ogãs e são versados nos ritmos que conduzem determinados rituais e celebrações (LANDES, 2002). No entanto, esses papéis não são sempre fixados pelo gênero. Observamos em algumas experiências religiosas mulheres exercendo o papel de percussionistas nos rituais religiosos. (BARBARA, 2002).

sendo encorajada a bater tambor, reproduzia o que ouvia nas superfícies das mesas, na capa do caderno, no meu próprio corpo.

Ver, portanto, um grupo de mulheres tocando percussão, significava para mim a possibilidade de ocupar um espaço na musicalidade cujo acesso é sistematicamente dificultado às mulheres. Funções de instrumentista são majoritariamente ocupadas por homens, e na percussão e na cultura popular, fora dos espaços religiosos, essa divisão de gênero também pode ser observada. A antropóloga baiana Goli Guerreiro disserta sobre as possíveis causas dessa divisão de gênero no que se refere à música percussiva na Bahia e que pode ser aplicada a outros contextos brasileiros: “talvez seja uma contingência histórica que está ligada às origens da percussão na Bahia, desenvolvida em espaços rituais”. (GUERREIRO, 2000, p.197). A autora acrescenta ainda que “há um elemento comum tanto à música ritual do candomblé e da roda de capoeira quanto ao ambiente percussivo profano: os homens tocam os instrumentos” (GUERREIRO, 2000, p.197).¹⁷

Essas questões que pude observar a partir dessa apresentação no ENUDS geraram uma identificação com o coletivo e que me despertou o desejo de me aproximar. Pouco tempo depois, no início do ano de 2015, viajei com as companheiras do Coletivo Leila Diniz para Fortaleza a fim de participar de um intercâmbio, realizado pela Articulação de Mulheres Brasileiras, entre coletivos e ativistas independentes que compunham a Articulação, com o objetivo de discutir geracionalidade e relações de poder e hierarquia constituídas a partir das diferentes gerações que compõem a Articulação. Na ocasião, os coletivos cuja composição se dava por mulheres majoritariamente jovens eram o Coletivo Leila Diniz e as Tambores de Safo.

Esse momento de partilha de ideias, afetos e cumplicidades estreitou a minha relação com as Tambores. Após o término do intercâmbio, permaneci mais duas semanas na cidade, ajudando as Tambores a organizar a Casa Feminista Nazaré Flor

¹⁷ Pontuar esses aspectos não significa dizer que religiões de matriz africana cristalizam papéis de gênero e reproduzem opressões patriarcais ao supostamente criar divisões de funções baseadas no gênero. É importante salientar que as próprias concepções de gênero, dentro das religiões de matriz africana, muitas vezes ganham contornos diferentes das concepções hegemonicamente aceitas na sociedade ocidental (BARBARA, 2002). As informações sobre gênero e percussão e a influência religiosa nessa relação são importantes para o texto na medida em que situa a problemática a partir das suas complexidades, mas não são o objetivo central dessa pesquisa, portanto não nos aprofundaremos nessa questão.

para a sua abertura¹⁸. Juntas pintamos paredes, instalamos a rede elétrica, construímos calçadas, reformamos pequenas imperfeições, plantamos sementes no quintal, celebramos e tocamos tambor. Nascia ali uma relação de parceria e cumplicidade entre mim e as integrantes das Tambores, um “amor político” (FALQUET, 2003).

No mesmo ano de 2015, fui convidada pelas Tambores para batucar junto com elas no carnaval de Recife, capital pernambucana, mais especificamente no bloco de mulheres lésbicas e bissexuais “Ou Vai Ou Racha”. O grupo Tambores de Safo tinha sido convidado pelo bloco pernambucano para compor a parte rítmica do bloco, e eu fui convidada pelas Tambores para me somar a elas pela minha habilidade na percussão. Nessa ocasião, de tambores tocados por mulheres lésbicas e bissexuais, ecoando em um carnaval de rua, pude perceber como as articulações vão se formando através das identificações e das afinidades afetivas e políticas, moldadas e fortalecidas pela musicalidade dos tambores. Tambores de Safo fazia parte de uma rede fluida, informal e indefinida traçada pelas confluências de práticas políticas e afetivas, e essa rede se encontra espalhada pelos mais diversos territórios.

No início de 2016, me mudo para Fortaleza com objetivos acadêmicos, profissionais e afetivos. Passo, nesse ano, a integrar de modo orgânico o coletivo Tambores de Safo. Desde então, Tambores de Safo tem sido um espaço desde onde elaboro em coletivo minhas impressões de mundo, onde compartilho potências criativas, desejos de transformação e afinidades intelectuais. Um espaço onde a arte, a política e o afeto se misturam, e onde posso experimentar o consenso e o dissenso como forma de movimentação.

Minha trajetória, portanto, enquanto pesquisadora no programa de pós-graduação em Antropologia se configura desde um lugar imbricado com o objeto da pesquisa. E, ao mesmo tempo, minha inserção no coletivo Tambores de Safo mobiliza a minha própria trajetória pessoal, que passa pela minha relação com a música e a religiosidade, com o movimento feminista e também com lugar da produção formal de conhecimento. A explanação sobre a minha inserção no coletivo e dos intercruzamentos subjetivos que levaram à identificação com essa coletividade localiza aqui os contextos

¹⁸ A Casa Feminista Nazaré Flor foi um importante espaço de articulação feminista e de outros movimentos do campo da esquerda na cidade de Fortaleza, e viveu duas edições. Na última, o espaço foi mantido e gerido pelos grupos Tambores de Safo, Instituto Negra do Ceará e pelo Fórum Cearense de Mulheres. A casa funcionou entre os anos de 2015 a 2017, e sediou diversos eventos, ensaios, rodas de conversa, articulações política e reuniões do grupo Tambores de Safo e de outros coletivos.

que desencadearam meus interesses para a realização dessa pesquisa e de quais aspectos se tornam prioritários nessa análise, na medida em que essas questões surgem também a partir da minha trajetória.

Assim, compartilho dos apontamentos de Paul Rabinow (2016) ao constatar que a Antropologia se configura em uma produção de conhecimento e de escrita não pura, onde as minhas vivências e corporalidades influenciarão no caráter interpretativo das análises aqui desenroladas.

1.1. Caminhos metodológicos

Essa pesquisa se trata de uma narrativa situada desde um movimento com o qual estou subjetivamente identificada, por compor minhas relações afetivo-políticas e referenciais teóricos afins, por afetar meu cotidiano, minhas ações e meus desejos. Portanto, a pesquisa se insere no que algumas autoras denominariam de autoetnografia feminista, uma pesquisa realizada em um campo do qual a pesquisadora é parte integrante. De acordo com Julia Downes (2009), tal metodologia possibilita a construção de narrativas a partir de redes de ativistas já existentes, objetivando uma ruptura com a hierarquia que tradicionalmente se estabelece entre pesquisador/a e pesquisado/a. Tal ruptura também deve estar refletida na construção do texto.

A autoetnografia, dentro do escopo da Antropologia, representa um gênero etnográfico cujo desenvolvimento da pesquisa incorpora a subjetividade do investigador. Podemos definir autoetnografia como:

[...] um gênero autobiográfico de escrita e de investigação que apresenta múltiplos níveis de consciência, conectando o pessoal ao cultural. Para trás e para a frente, os autoetnógrafos observam, primeiramente através de uma lente de ângulo aberto, focando-se no exterior em aspetos culturais da sua experiência pessoal; e, em seguida, olham para dentro, expondo um *self* vulnerável que é movido por e pode mover-se através de, refratar e resistir a, interpretações culturais (ELLIS; BOCHNER, 2000, apud COSTA, 2016, p. 259).

Assim, a autoetnografia enquanto método de investigação antropológica permite uma presença da subjetividade do investigador diante do estudo que conduz, contextualizando a voz do indivíduo e do grupo na experiência compartilhada. Essa concepção se alinha com o que pensa Roth (1989, p.555), que aponta que “os dados etnográficos são invariavelmente e inevitavelmente *duplamente mediados* (...) pelas pré-concepções dos antropólogos e pelas dos seus sujeitos de estudo”. Como sugere

Costa (2016, p. 256), “a inclusão do self do antropólogo [nas suas investigações] é um ato epistemológico tão válido como incluir o self do Outro, [e ela] é absolutamente necessária para compreendermos realidades que se encontram escondidas”.

Outra definição sistemática para o método autoetnográfico é a fornecida por Santos (2017), que afirma que a autoetnografia é

uma orientação metodológica cuja base é etnográfica e analítica; a segunda, por uma orientação cultural – cuja base é a interpretação: a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa e c) dos fenômenos sociais investigados; e por último, a orientação do conteúdo – cuja base é a autobiografia aliada a um caráter reflexivo. Isso evidencia que a reflexividade assume um papel muito importante no modelo de investigação autoetnográfico, haja vista que a reflexividade impõe a constante conscientização, avaliação e reavaliação feita pelo pesquisador da sua própria contribuição/influência/forma da pesquisa intersubjetiva e os resultados consequentes da sua investigação. (SANTOS, 2017, p. 2018).

Assim, as minhas próprias vivências enquanto artista, integrante do grupo e pesquisadora, adicionadas aos elementos oriundos das vivências e trajetórias das interlocutoras, guiaram essa pesquisa em suas escolhas analíticas, teóricas e metodológicas.

Tal perspectiva epistemológica se afina com os postulados da filósofa feminista estadunidense Donna Haraway sobre de conhecimento situado, postura metodológica que reflete o esforço que prático que tenho empreendido na construção tanto do trabalho de campo quanto da dissertação. Díaz e García, sobre a perspectiva de conhecimento situado, sintetizam:

“I. Conocimiento parcial, el cual no pretende hacer generalizaciones; II. Posicionamiento político, el cual debe ser claro y explícito; III. Objetividad situada, que no busca la verdad universal, pero sí una verdad concreta y comprometida; IV. Conexiones parciales, vínculos que se construyen en el proceso, tanto con los sujetos de investigación como con otras agencias relacionadas; V. Difracción, la cual proyecta la mirada del otro pero desde el reconocimiento de la diferencia; y, por último, VI. Testigo modesto mutado, el cual proviene de la necesidad de objetividad que se construye al interior de una comunidad científica, pero que no apuesta por la universalidad androcéntrica-occidental-heteronormada, sino por la mera validación de conocimientos en una comunidad más plural (Haraway, 1997).” (DÍAS e GARCÍA, 2017, p. 78)

Díaz e García, a partir de uma leitura de Haraway, desenvolvem a ideia de Pesquisa-Ação Participante, e constroem concepções relevantes para esta pesquisa e que acrescentam elementos importantes para a noção de conhecimento situado. Para os autores, a Pesquisa-Ação participante deve estar orientada a:

1) el compromiso para el cambio social; 2) la ruptura de la dicotomía público/privado; 3) la relación interdependiente entre teoría y práctica; 4) el reconocimiento de una perspectiva situada; 5) la asunción de responsabilidades; 6) la valoración y el respeto de las agencias de todas las subjetividades; 7) la puesta en juego de las dinámicas de poder que intervienen en el proceso; 8) una continua abertura a ser modificadas por el proceso en curso; 9) la reflexividad; 10) lógicas no propietarias del saber; y 11) la redefinición del proceso de validación del conocimiento utilizando diferentes métodos (Biglia, 2005). (DÍAS e GARCÍA, 2017, p. 70)

Para Donna Haraway, a construção de uma objetividade do conhecimento situado a partir da crítica feminista se refere a um conhecimento localizado e corporificado, tornando o pesquisador responsável pelo que aprende a observar e depreender. Para a autora:

É precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais que está a possibilidade de uma avaliação crítica objetiva, firme e racional. Assim, como muitas outras feministas, quero argumentar a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. Mas não é qualquer perspectiva parcial que serve; devemos ser hostis aos relativismos e holismos fáceis, feitos de adição e subsunção das partes (HARAWAY 1995, p. 24).

Para além dos atravessamentos colocados à essa pesquisa pela minha posição de integrante, ela também é marcada pelos meus posicionamentos políticos enquanto um trabalho construído por uma feminista antirracista, antifascista, anticapitalista e abolicionista penal/prisional. Assim, a partir de um recorte autobiográfico, podemos situar a pesquisa dentro de um escopo antropológico que Miriam Grossi (2018) contextualiza a partir das considerações da subjetividade enquanto elemento constituinte do objeto de conhecimento da Antropologia: “[A] Antropologia [é] construída a partir da especificidade da relação entre o pesquisador que investiga um objeto similar a ele mesmo e do investigado que interage com o pesquisador”. (GROSSI, 2018, p.8)

Sigo nessa pesquisa a tradição antropológica do trabalho de campo, prática que envolve e prioriza o contato direto com as investigadas pela pesquisa científica, como aponta Bronislaw Malinowsk (1884 – 1942) ao entender a Antropologia como uma disciplina que se firma a partir da prática etnográfica.

Pelo meu considerável tempo de convívio com o coletivo Tambores de Safo, trabalharei nessa pesquisa com cenas específicas, ou seja, momentos específicos, como os processos das oficinas de percussão, os momentos de autocuidado, a composição das músicas, protagonizados pelo grupo. Para além da etnografia das cenas, também foram realizadas entrevistas com algumas das integrantes do grupo com o objetivo de

compreender suas trajetórias no coletivo e nos processos político, artísticos e afetivos que confluem com a atuação das Tambores de Safo, bem como entender o modo como essas sujeitas elaboram as categorias e discursos mobilizados no ativismo do coletivo investigado.

Para isso, procuramos nos manter atentas a alguns vícios comuns ao se estudar narrativas relacionadas a biografias e trajetórias pessoais. Pierre Bourdieu, em seu texto *A Ilusão Biográfica* (1998), discorre sobre como a biografia consiste em uma ilusão que vem ganhando espaço nas metodologias de pesquisas no campo das ciências humanas. O autor caracteriza o método como uma tentativa de ordenamento da vida em uma trajetória coerente e organizada, e por isso dissonante da realidade. Quando se fala em história de vida, supõe-se um conjunto de acontecimentos organizados em episódios sucessivos e lineares, muitas vezes usando de um essencialismo que constrói coerência nas ações do sujeito em sua trajetória individual, marcado por expressões como “desde sempre”, “já naquela época”, expressões estas muito presentes em relatos de historiadores e romancistas.

Nesse sentido, tomar a vida como um todo coerente e organizado faz parte de um empreendimento biográfico que seleciona acontecimentos significativos de uma trajetória individual e estabelece ligações entre eles, como se a história se construísse a partir de uma intenção, de um “projeto original” que nortearia o curso dessa vida organizada como uma história.

No entanto, esse movimento retórico ignora o caráter descontínuo da realidade, pois toma a vida “como uma existência dotada de sentido” (BOURDIEU, 1998) e invisibiliza a sua constituição por múltiplos elementos agrupados e justapostos, muitas vezes aleatórios e imprevistos.

A construção da ilusão biográfica baseia-se na noção de identidade “como constância em si mesmo” (BOURDIEU, 1998), ou seja, como uma postura uniforme, coerente, previsível ou inteligível, tida como padrão de normalidade. Dessa forma, o tipo “normal” de identidade é aquele que constrói uma trajetória de vida linear, auxiliada por uma gama de instituições de “totalização e unificação do eu” (BOURDIEU, 1998).

Na mesma linha de raciocínio, Gilberto Velho chama atenção para as múltiplas realidades socioculturais que constituem as trajetórias individuais. Em seu texto

Biografia, trajetória e mediação (2001), o autor faz alguns apontamentos sobre a relação indivíduo e sociedade, analisando algumas mudanças ocorridas no curso histórico que possibilitaram um enfraquecimento nas relações tradicionais de dominação, permitindo uma maior flexibilidade e multiplicidade de domínios na vida social. Essa coexistência de segmentos no âmbito da vida social permite uma maior complexidade, onde os diferentes planos da realidade mantêm as suas peculiaridades e especificidades.

O autor comenta como o indivíduo foi se tornando o foco da sociedade moderna, através tanto da economia de mercado, quanto a partir de variáveis de fenômenos socioculturais. Dessa forma, a dimensão interna, subjetiva, foi se tornando cada vez mais importante para a construção do indivíduo, fazendo com que a biografia conquistasse um lugar notório na modernidade ocidental. Através de manifestações artísticas e do gênero literário romance, valoriza-se a narrativa biográfica e a trajetória individual, situando os personagens na temática indivíduo e sociedade.

Com a maior complexificação da realidade social, a construção do indivíduo se dá a partir de seu trânsito e participação em diferentes mundos sociais, formando a sua subjetividade a partir de múltiplos acontecimentos descontínuos oriundos das diferentes realidades sociais. Dessa forma, o trânsito entre os diferentes papéis sociais, subculturas e mundos sociais constituem o sujeito da sociedade moderno-contemporânea.

Assim, ao ressaltar o caráter múltiplo e descontínuo da construção da trajetória e subjetividade individual, Velho corrobora o argumento de Bourdieu sobre a ilusão biográfica, uma vez que contesta o caráter uniforme e coerente da construção da trajetória individual e ressalta o fato do trânsito dos sujeitos entre diferentes meios e mundos. Assim, é importante observar as falas dos interlocutores aqui representada sob essa ótica, a fim de se tomar cuidado com os essencialismos comuns a esse tipo de narrativa. Durante a análise das entrevistas, busquei ter cautela para não formatar as conclusões a partir da busca por coerência, linearidade e evolução.

Buscamos compreender também as trajetórias das interlocutoras através da articulação com as experiências coletivas, entendendo essa empreitada como um movimento intelectual e político complexo, conforme aponta Brah (2006).

A relação entre a biografia pessoal e a história coletiva é complexa e contraditória. Enquanto as identidades pessoais sempre se articulam com a experiência coletiva de um grupo, a especificidade da experiência de vida de uma pessoa esboçada nas minúcias diárias de relações sociais vividas produz trajetórias que não simplesmente espelham a experiência do grupo. De

maneira semelhante, identidades coletivas não são redutíveis à soma das experiências individuais. Identidade coletiva é o processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos específicos de diferenciação [...] são investidas de significados particulares (BRAH, 2006, p. 371-372).

Um elemento de análise das falas das interlocutoras é a reconstrução de narrativas de suas interações com o grupo a partir da memória e de como esta é reelaborada. Tomo como pressuposto, para a análise desses aspectos, que toda memória é uma criação do passado, ou seja, uma forma de remontar de forma engajada os acontecimentos do passado (POLLAK, 1992). Desse modo, a memória atua como uma ferramenta central para a apreensão do mundo e para a reconstrução da identidade de grupos sociais não-hegemônicos ou marginalizados, fornecendo estratégias de reivindicação de um direito ao reconhecimento que é, portanto, complexo. Assim, na perspectiva de análise desse trabalho, a memória se relaciona intrinsecamente com poder e com política. Acionar a memória é, de certa maneira, controlar o passado e, em decorrência, o presente. Desse modo, é possível notar que rearticular e refazer o passado baseado no presente através do agenciamento das memórias implica em gerenciar os meios materiais pelos quais a memória se articula e se expressa (datas, documentos, narrativas, monumentos, símbolos etc.).

Conforme aponta Gilberto Velho (2013, p. 103), “A memória é fragmentada. O sentido de identidade depende, em grande parte, da organização desses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo.” Nessa mesma linha de pensamento, Halbwachs aponta que:

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada. (HALBWACHS, 2004, p. 75-76).

Dessa forma, o ato de lembrar não é, na maior parte das ocasiões, reviver, mas sim reconstruir, refazer, reelaborar, com as elaborações e imagens do presente, as experiências vividas no passado. Assim, a memória é uma espécie de trabalho, devendo-se, portanto, questionar a ideia que se tem do passado como uma continuidade, algo que se daria no inconsciente de cada sujeito como fatos com estatuto de verdade. Nessa perspectiva, a memória é uma imagem forjada pelos dados que hoje possuímos à nossa disposição, envolvidos no amplo campo de representações que pairam no nosso universo cognitivo atual. Assim:

Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 1994, p. 55).

Concordo com Seixas (2001, p. 7) quando fala que “Toda a memória, seja ela ‘individual’, ‘coletiva’ ou ‘histórica’, é uma memória para qualquer coisa, e não se pode ignorar esta finalidade política (no sentido amplo do termo).”

Concebe-se aqui uma ruptura com a noção de política como referente a algum tipo de “totalidade fechada e autoexplicável”, em prol de uma compreensão das relações sociais como dinâmicas, o que implica uma abordagem que não se dirige às formas cristalizadas de relação social, mas, antes, aos processos que incessantemente redefinem essas formas.

Me aproximo do que Grada Kilomba (2019) aponta como *Study Up*, método no qual os pesquisadores investigam membros de seu próprio grupo social, como uma alternativa epistemológica para retificar a constante reprodução do *status quo* dentro da produção de conhecimento. Essa forma de conduzir a pesquisa se alinha com o que a autora aponta como pesquisa centrada em sujeitos, na qual as experiências e percepções dos indivíduos, bem como seus processos de negociação da realidade, são descritas pela perspectiva do sujeito.

Ao elencar os caminhos metodológicos a percorrer, elegemos as ferramentas para a reelaboração e interpretação do que foi vivido coletivamente, e o que escrevemos enquanto antropólogas passa pelas “relações que se estabelece com o grupo que estuda e com os diferentes setores do mesmo, ou pelo se quer demonstrar – sobre este grupo e sobre si mesmo – à comunidade acadêmica a qual escreve, pela sua posição (dominante ou pretendente) no campo antropológico, pelo manejo mais ou menos hábil das táticas discursivas com que pode conseguir tudo isso.” (CANCLINI, 2009, p. 132).

Assim, o exercício dessa escrita se dá seguindo os conselhos de Glória Anzaldúa sobre escrever “sobre o que mais nos liga à vida, a sensação do corpo, a imagem vista, a expansão da psique em tranquilidade: momentos de alta intensidade, seus movimentos, sons, pensamentos [pois] mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiências” (ANZALDÚA 2000, p. 325).

1.1.1 Antropologia e Feminismos

Essa pesquisa se constrói nas fronteiras das tradições teóricas do feminismo e da Antropologia. No entanto, a relação entre esses dois campos de produção do conhecimento é atravessada por múltiplas complexidades, e os encontros entre essas vertentes são profícuos para essa pesquisa. Portanto, discutiremos aqui alguns elementos importantes a serem considerados nessa relação.

A chamada Era dos Descobrimentos (ou Grandes Navegações) ocorrida entre os séculos XV e início do séc. XVII reconfigurou em grandes proporções o cenário geopolítico global. Dentre as inúmeras transformações desencadeadas pela empreitada colonial encabeçada pelos países europeus no chamado “Novo Mundo”, inaugura-se um período de reflexão sobre as diversas formas de vida humana pelo planeta. O contato do povo europeu com outros povos, vivendo em lugares desconhecidos até o momento, contribuiu para a formação de um novo campo do saber: a Antropologia.

Essa nova ciência surge dedicando-se ao estudo de sociedades extra ocidentais, à compreensão de um “outro” radical e distante. Durante o século XIX, diversos trabalhos etnográficos se debruçaram a fim de descrever sistemas de crenças, de parentesco, costumes e universos simbólicos de etnias consideradas “simples” ou “primitivas”. Muitas dessas pesquisas foram impulsionadas por um projeto colonial, servindo como uma ferramenta de classificação de povos originários habitantes dos territórios que estavam na mira de uma empreitada colonizadora.

Portanto, é inegável a vinculação da gênese da ciência antropológica com o colonialismo. Como sugere João Pacheco de Oliveira em seu texto “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia” (2013) o contexto colonial forjou as condições de possibilidade da atividade cognitiva e da construção do pensamento antropológico, uma vez que

o encontro entre o “antropólogo” e o “nativo” só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível que se instaure uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento (OLIVEIRA: 2013, p. 55).

No entanto, as contribuições dos estudos pós-coloniais e as críticas elaboradas em relação à colonialidade do saber-poder, constatação de epistemicídios, denúncias de

abusos e violências por parte de pesquisadores ocidentais nos chamados “territórios tradicionais” não deixaram a Antropologia passar ilesa das suas imbricações históricas com o colonialismo que em alguma medida embasaram sua epistemologia, como aponta Fabian (2013). Ao encarar as críticas pós-coloniais às suas bases, ao invés de contorná-las, a Antropologia se torna, conforme aponta Bruno Reinhardt (2017), na mais reflexiva das ciências sociais, tendo migrado de uma postura defensiva, que visava assegurar a autoridade científica e seu campo de atuação, para uma postura de autocrítica, que acaba por se tornar um recurso epistemológico inerente ao fazer antropológico.

O surgimento dos estudos culturais, subalternos, pós-coloniais e, posteriormente, decoloniais, provocou uma mudança de paradigma na Antropologia, inserindo na agenda científica a crítica ao eurocentrismo e à ausência dos povos marginalizados e oprimidos na produção do conhecimento, como os sujeitos sem privilégio de raça, classe, gênero e sexualidade. As posições críticas oriundas da América Latina e de ex-colônias fizeram com que a Antropologia encarasse um marco de análise essencial para a compreensão do sistema-mundo: a de que a Europa se fez centro a partir da construção de sua periferia, a América. Essa condição de centro e periferia evidencia a colonialidade do saber, do poder e do sistema sexo/gênero.

Fundamental para a mudança paradigmática da Antropologia foram as obras produzidas por mulheres antropólogas. Invisibilizadas em suas produções, as produções antropológicas de algumas pesquisadoras mulheres levaram a antropologia a repensar suas bases sexistas e patriarcais, bem como sua base colonial. Miriam Grossi (2010) aponta essa ausência das mulheres nas narrativas históricas da antropologia argumentando que a história da disciplina é contada a partir da perspectiva de homens brancos europeus e americanos, que foram os pioneiros na fundação da antropologia e nos estudos de sociedades "exóticas". Grossi argumenta que essa visão é uma distorção da realidade, já que as mulheres também estiveram presentes na antropologia desde seus primórdios, porém suas contribuições têm sido ignoradas ou marginalizadas.

Grossi apresenta exemplos de antropólogas que foram importantes para o desenvolvimento da disciplina, mas que são pouco conhecidas ou reconhecidas. Entre elas, estão Ruth Benedict, que desenvolveu o conceito de "padrões culturais", e Margaret Mead, cujos estudos sobre a sexualidade humana foram pioneiros na época. A autora argumenta que a invisibilidade das mulheres na história da antropologia é

resultado do sexismo que permeia a disciplina, bem como das dificuldades enfrentadas pelas mulheres para se inserirem no meio acadêmico e profissional. Ela aponta que as antropólogas muitas vezes tiveram que lidar com a discriminação e o assédio sexual no ambiente de trabalho, além de terem que conciliar a carreira acadêmica com as responsabilidades familiares.

O feminismo, por sua vez, construído duplamente como teoria e como movimento social, também não passa ileso das críticas e reelaborações. Longe de ser um corpo teórico e político homogêneo, o feminismo se constrói como uma arena de disputas discursivas e de percepções, que movem e ampliam o alcance de suas teorias e das suas ações políticas.

As primeiras movimentações de mulheres organizadas em prol de uma reivindicação por direitos baseados em sua condição de gênero se deram a partir da constatação da inferiorização das mulheres em todos os campos da vida social, inclusive a própria internalização da inferioridade pelas próprias mulheres (GARGALLO, 2016). A gênese dessas movimentações que ocorreram, sobretudo, no continente Europeu e nos Estados Unidos, se desenrolou, entre o século XIX e o século XX, com enfoque especialmente na ocupação da esfera pública e de melhores postos de trabalho para mulheres. Esse período ficou conhecido como “primeira onda do feminismo”¹⁹, com forte incidência dos movimentos “sufragistas” que reivindicavam a ampliação dos direitos civis e políticos das mulheres. Aliadas aos movimentos de contestação política surgiram às análises que passaram a perceber a esfera pública como um espaço guiado pela “racionalidade masculina”, espaço esse que as mulheres eram sistematicamente excluídas (MATOS, 2010).

Apesar das denúncias, constatações e contestações do domínio masculino do espaço público, as feministas identificaram que a estrutura de poder patriarcal estava ancorada em práticas e costumes arraigados, ou seja, em códigos culturais socialmente transmitidos que reproduziam e garantiam a continuidade da opressão patriarcal. Assim, o foco das feministas que atuaram nas décadas de 1960 e 1970, denominada “segunda

¹⁹ Embora as análises históricas sobre o movimento feminista costume dividir a análise em três ondas, compreendemos que essa visão é simplista e não representa toda a diversidade e complexidade do feminismo ao longo do tempo. Uma análise mais ampla do feminismo leva em consideração diversas correntes e abordagens dentro do movimento, bem como as diferentes experiências das mulheres em todo o mundo e em diferentes contextos históricos e culturais. Mantivemos aqui a divisão em “ondas” para uma análise da gênese do movimento feminista branco, europeu e estado-unidense.

onda do feminismo”, foi a subversão dos códigos culturais que reforçavam papéis sociais opressivos e que colocavam a mulher em um lugar de submissão e de sub-humanidade. Preocuparam-se assim, com uma reinvenção cultural (ITACARAMBY, 2012).

Com a finalidade de questionar as bases androcêntricas que forjam a sociedade ocidental, essas feministas concebem um discurso de rejeição das instituições patriarcais e de reelaboração da subjetividade voltado para um mundo pós-patriarcal, de uma utopia feminista. Esse projeto político passa a ser articulado a partir da centralidade na experiência concreta das sujeitas, onde foi possível elaborar a máxima “o pessoal é político”, com o objetivo de borrar as fronteiras entre o público e o privado e de reelaborar as bases da política, redefinindo-a. Assim, questões como divisão sexual do trabalho doméstico e a violência sexual passam a ser elaboradas teoricamente e consideradas como bases da opressão patriarcal trazendo à tona as violências sufocadas no espaço doméstico.

A partir da década de 1970, esse feminismo que vinha sendo construído passa a ser questionando por vozes sistematicamente marginalizadas de mulheres negras, indígenas, lésbicas, mestiças, “terceiro-mundistas”. Evidenciar que existem mulheres que carregam inscritos em seus corpos e trajetórias outras diferenças, para além da diferença sexual, que acarreta relações de poder e dominação, evidenciou as características de um feminismo que elegeu um sujeito central: a mulher branca, burguesa, heterossexual e ocidental. Assim, passa-se a questionar o suposto denominador comum da categoria “mulheres”, termo que era utilizado de forma homogeneizante, invisibilizando as diferenças de classe, raça e sexualidade e as assimetrias de poder entre as próprias mulheres. Assim, questiona-se o uso universalizante de categorias como mulher, gênero e patriarcado, conforme aponta Chandra Mohanty (1992, p. 75): “Essa universalidade da opressão de gênero é problemática, baseada como está na assunção de que categorias de raça e classe devem ser invisíveis para que gênero seja visível”.

De início, tais críticas foram tidas como movimentos de ruptura e fragmentação. Aos poucos, através do aprofundamento das críticas dirigidas ao feminismo hegemônico e de um maior reconhecimento da autorrepresentação das mulheres negras, “de cor” e lésbicas, foram se construindo espaços exclusivos de articulação dessas mulheres. A partir das denúncias de racismo e elitismo no feminismo hegemônico, começa a se

construir a ideia de que racismo, sexismo, heterossexualidade e classismo são problemas intrinsecamente relacionados (ITACARAMBY, 2012).

Estas tensiones se retrotraen a la década de 1970, en la que el feminismo chicano, negro, indígena y asiático-americano, reunido en el ejemplar libro *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988) constituye el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo ‘postcolonial’. Las mujeres que cuestionan este feminismo son aquellas que observan otras ausencias sintomáticas de la agenda feminista: el racismo, lesbofobia, la colonización. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas – que desconocían la opresión de raza y clase – pospusieron y desecharon estas otras opresiones [...] (BIDASECA, 2011, p. 66, grifos dela).

As críticas das mulheres negras e lésbicas ao sujeito do feminismo e as relações de poder de exploração que se estabelecem entre mulheres foram respaldadas por uma série de autoras como Adrienne Rich, Donna Haraway, Audre Lorde, bell hooks, Gayatri Spivak e Gloria Anzaldua. Assim, com as contribuições das feministas negras, lésbicas e “terceiro-mundistas” e, posteriormente, com os aportes das teorias pós-coloniais e decoloniais, a categoria mulher passa a ser reelaborada como uma categoria contextual e atravessada por relações de poder.

Na relação com a Antropologia, a construção do conhecimento feminista insere críticas pertinentes à Teoria Antropológica, ao apontar as relações de poder que se estabelecem no interior dessa disciplina, como a prática de utilizar as experiências das pessoas para interesses antropológicos, desconsiderando a relação assimétrica que se constrói entre as pessoas que escrevem e as pessoas sobre quem se escreve Antropologia. Sobre essa crítica Marilyn Strathern (2014), em sua obra intitulada “O efeito etnográfico”, afirma que constantemente se questionava se sua pesquisa no monte Hagen estava exercendo alguma forma de exploração sobre a comunidade estudada, tendo em vista que ela pensava usar a vida das pessoas assim como os “capitalistas” exploram o trabalho assalariado. Esse tipo de autoquestionamento lança uma indagação aos primeiros pensadores da Antropologia, que discorriam sobre seu “objeto de estudo” sem tanta responsabilidade ética para compreender se era ou não violento o discurso que criavam sobre outros seres humanos.

Desse modo, a teoria feminista traz importantes contribuições para a Antropologia, inclusive atuando como precursora de algumas posições que ficaram conhecidas como pós-modernas (Strathern, 2004). A perspectiva feminista, ao recusar-se ser um conhecimento cumulativo e onde os interesses são múltiplos, de acordo com

Donna Haraway (1995), a partir da noção de “objetividade feminista”, constrói uma noção de conhecimento parcial da realidade, ou seja, desenvolve uma noção de conhecimento localizado. Nas palavras da autora:

“O eu cognoscente é parcial em todas suas formas, nunca acabado, completo, dado ou original; é sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de ver junto sem pretender ser outro. Eis aqui a promessa de objetividade: um conhecedor científico não procura a posição de identidade com o objeto, mas de objetividade, isto é, de conexão parcial” (HARAWAY, 1995, p. 26-27)

No entanto, a relação entre feminismo e antropologia não se constrói somente através da crítica tecida daquela em relação a esta. A Antropologia também tece considerações em relação à teoria feminista, a partir do momento em que apontam certo etnocentrismo presente no pensamento feminista, sobretudo o feminismo branco, burguês, ocidental e heterossexual, uma vez que, na visão de algumas antropólogas, os debates feministas universalizam suas questões e constroem uma categoria universal de “mulher”, partindo do pressuposto de que os problemas das mulheres são os mesmos em todos os lugares, supondo um mundo comum compartilhado por povos distintos.

Sobre esse tenso relacionamento entre Feminismo e Antropologia, Strathern aponta que tais campos de construção de conhecimento sejam encarados como posições para se olhar o outro, cada uma sendo uma posição para se observar uma contraposição. Portanto, seriam posições que não se complementam nem se somam, mas si que se relacionam por conexões parciais (Strathern, 2004).

A partir dessa visão das possíveis relações entre Feminismo e Antropologia, citarei aqui três contribuições importantes para esse diálogo que merecem serem resgatadas e apreciadas, para fins de situar a antropologia no debate feminista e vice-versa.

1.1.2 Teoria Feminista e Antropologia: três narrativas

Marilyn Strathern (2006), em sua obra “O Gênero da Dádiva”, realiza algumas objeções ao debate travado acerca dos “rituais” de iniciação descritos na Papua Nova Guiné em meados das décadas de 1950 e 1960. A autora aponta que esses rituais, nos relatos etnográficos canônicos da antropologia sobre esses povos, foram explicados

como mecanismos de controle apropriados por homens para controlarem a sociedade, e incorporados como uma ferramenta de passagem da natureza para a cultura. Strathern comenta que tais ritos foram narrados pelos antropólogos como uma maneira de construir homens (socialmente), em oposição às “mulheres naturais”, ou seja, próximas do polo natureza na dicotomia natureza versus cultura.

Esse processo de análise pressupõe, de acordo com Strathern, que a construção da identidade é formada a partir de atribuições que são exclusivas a cada sexo. Essa formulação analítica advém de uma tradição ocidental de se pensar a diferença biológica entre os sexos como algo inquestionável, onde o sexo seria biologicamente dado, enquanto o gênero seria socialmente construído. De acordo com Donna Haraway (2004), a essencialização de uma identidade ontológica a partir do corpo masculino e feminino, que esteve presente nas formulações teóricas do feminismo de segunda onda, se configura como um processo politicamente perigoso, pois desconsidera o caráter construído de nossas próprias categorias analíticas (natureza e cultura; indivíduo e sociedade), ao passo que ignoram os desdobramentos desse binarismo dicotômico na narrativa colonial ocidental. Tal discurso organiza o mundo a partir da apropriação da natureza pela cultura, e da dominação e subordinação daqueles sujeitos que estão circunscritos nas categorias “naturais”, como povos não brancos, mulheres e o meio ambiente.

Assim, dois dualismos poderosos fundamentam a categoria “humano” no pensamento Ocidental: natureza/cultura e indivíduo/sociedade. Os indivíduos são resultado de uma combinação genética advinda de um “homem” e uma “mulher”, que procriam e dão resultado a um terceiro ser com uma combinação genética distinta da anterior. Assim, esse indivíduo é concebido como uma entidade pré-formada, vista através de seu corpo. Nessa construção de identidade, é preciso ter um sexo para ter um corpo. Ter um corpo se torna o fator fundamental para se ter uma identidade.

Strathern (2006), ao falar sobre a relação do sujeito ocidental com a propriedade, aponta que a propriedade se constitui através de uma relação entre pessoas e coisas, na qual as coisas são externas às pessoas. Assim, na concepção da autora, a identidade de gênero, no ocidente, também é encarada como uma propriedade ligada à pessoa. O indivíduo, portanto, se constrói como proprietário de um corpo sexuado pré-fabricado (masculino ou feminino), possuidor de vontades independentes, autônomas, muitas vezes contrárias aos costumes e tradições que se impõem socialmente. Nessa concepção

de sociabilidade, a individualidade e os atributos sexuais se colocam como transcendentais à ação coletiva. Nessa concepção, o poder da sociedade seria controlar os indivíduos e aí, portanto, se constrói as imagens de subordinar a “natureza” ou socializar o “indivíduo”, como correlatas. Desse modo, o indivíduo extrai a sua humanidade da sociedade, transcendendo a vida orgânica, sua condição natural.

São essas categorias que Strathern vai pôr em xeque a partir de sua etnografia na Melanésia e a partir de um olhar crítico às etnografias canônicas sobre a região. Será que em Hagen, um indivíduo teria de fato determinadas características capazes de fazê-lo incontestavelmente masculino? A partir dessa indagação, a autora vai constatar que em Hagen, não são as pessoas que são masculinas ou femininas, mas sim as relações que o são. Ao analisar as práticas de iniciação, a autora demonstra que estas são meios através dos quais as pessoas mostram a si mesmas a capacidade de extrair de outras pessoas a habilidade de criar relações, ou seja, os ritos seriam modos de se revelar quais são as capacidades do corpo. Desse modo, o que se desejaria com os ritos, de acordo com a autora, é trazer consciência para o corpo, entender que o corpo é constituído de relações que necessitam ser conservadas, descartadas, criadas incessantemente.

Strathern aponta que na Melanésia as pessoas são concebidas coletivamente e individualmente. Assim, as pessoas seriam constituídas através das relações, ou seja, cada sujeito pode ser visto como um microcosmo social. Desse modo, uma identidade unitária conteria dentro de si outras identidades. No que diz respeito ao gênero, um ser de um único sexo seria constituído através de partes pertencentes ao sexo oposto, contida em um corpo individual. Um corpo feminino teria dentro de si partes masculinas, e a recíproca é verdadeira.

Se é na pessoa individual o lugar por excelência no qual se registram as interações com os outros, então as relações podem ser vistas como trocas de partes da pessoa. Desse modo, na Melanésia, as relações sociais se constituiriam como a conhecida troca de dom retratada na literatura antropológica, ou seja, as pessoas trocariam e comporiam partes de si mesmas ao se relacionarem com outras. Assim, “pessoas”, “corpo” e “sexo” seriam produtos das relações, e não algo dado como natural, concebido *a priori*.

Desse modo, Strathern revisita as categorias ocidentais e a literatura antropológica através do argumento de que o ato de pensar o indivíduo, a pessoa e o

corpo em oposição à sociedade não é uma concepção universal, mas sim um constructo ocidental.

Nessa mesma linha argumentativa, podemos apontar o trabalho realizado por Saba Mahmood (2019) no Egito, através da sua etnografia do movimento de mulheres em mesquitas na capital do país, através do “revivalismo islâmico”. Dentre as diversas questões que a autora aborda em seu texto “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o “revivalismo islâmico no Egito”, como secularização, mundo mulçumano, pós-colonialidade, podemos destacar as relações que a autora traça com os feminismos liberais. A autora problematiza a relação conflituosa entre feminismo liberal e religiosidade a partir da crítica à visão que o Ocidente construiu do Oriente, ou seja, a crítica ao orientalismo, mas também aponta que os movimentos islâmicos contemporâneos surgem como desafios para o projeto de secularização liberal do qual o feminismo é parte constituinte.

Mahmood tece uma crítica à noção de agência tecido no seio do pensamento ocidental pós-moderno e do feminismo liberal e secular, cuja definição aponta para uma busca do sujeito por uma autonomia política e moral frente ao poder. Nas palavras da autora:

A agência, deste ponto de vista, é entendida como a capacidade de cada pessoa para realizar os seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais e coletivos. Portanto, o objetivo humanista da autonomia e expressão das capacidades individuais constitui o substrato, as cinzas dormentes que poderão desatar em chamas sob a forma de um ato de resistência quando as condições assim o permitam (MAHMOOD, 2019, p. 143).

Desse modo, o liberalismo seria composto por uma ideia de autonomia do indivíduo, que possuiria ímpetos de realizar os seus próprios desejos à revelia dos costumes e tradições. Em relação às mulheres, estas seriam vistas como oprimidas e subordinadas de modo universal, partilhando uma experiência marginal em todas as culturas. Portanto, a agência da mulher no pensamento liberal seria vista como uma capacidade de resistir ou de “manipular” as estruturas de opressão. A autora faz uma crítica a esse postulado no seguinte trecho:

[...] uma questão raramente problematizada nestas análises é a universalidade do desejo de ser livre das relações de subordinação e, para as mulheres, das

estruturas da dominação masculina, um desejo que é central no pensamento liberal e progressista e pressuposto pelo conceito de resistência. Esta postulação da agência feminina como sendo consubstancial à resistência às relações de dominação, e a concomitante naturalização da liberdade como um ideal social é, do meu ponto de vista, um produto do carácter dual do feminismo como um projeto simultaneamente analítico e politicamente prescritivo. Apesar das várias tendências e diferenças no seio do feminismo, aquilo que atribui uma coerência analítica e política a esta tradição é a premissa de que, ali onde a sociedade é estruturada para servir os interesses masculinos, o resultado será uma negligência, ou simplesmente supressão, dos interesses das mulheres. O feminismo, portanto, oferece simultaneamente um diagnóstico do estatuto das mulheres nas diversas culturas e uma diretiva para a mudança da situação das mulheres, que são vistas como marginais/subordinadas/oprimidas. Neste contexto, a articulação das condições de relativa liberdade que permitem à mulher formular e colocar em prática objetivos e interesses autodefinidos constitui o objeto das teorizações e políticas feministas. Tal como acontece no liberalismo, a liberdade é normativa para o feminismo: é aplicado um maior escrutínio crítico àqueles que pretendem limitar a liberdade das mulheres do que aos que a pretendem estender. (MAHMOOD, 2019, p. 143-144)

A partir da sua etnografia entre o movimento *da'wa*, que faz parte do revivalismo islâmico, a autora contesta a noção de agência tida como sinónimo de resistência, e redefine como uma capacidade para a ação forjada em contextos históricos específicos, marcados por relações de subordinação. Um dos elementos utilizados pela autora para a construção do seu argumento é a virtude da *al-hayā*, definido como modéstia ou timidez. O cultivo de tal virtude por parte das mulheres mulçumanas, de acordo com a autora, se apresenta mais como uma ação do que como um atributo, sendo, portanto, um movimento. Assim, a timidez seria concebida na esfera da ação, e não na esfera da representação. Assim, na prática e no cultivo da virtude por parte dessas mulheres, a timidez e o uso do véu não são circunscritas no campo da dominação masculina religiosa sobre os corpos femininos, mas seria uma ferramenta disciplinadora utilizada para constituir um sujeito que articula corpo e mente em uma conduta disciplinada.

A agência, portanto, não se daria unicamente através de atos de resistência, mas poderia ser encontrada nas diversas formas nas quais as normas são incorporadas. Assim, a docilidade, por exemplo, poderia ser encarada não simplesmente como a

negligência da agência, mas seria vista como uma capacidade de alguém em instruir-se em um conhecimento específico, sendo não um elemento de passividade, mas sim um elemento de luta e conquista.

Desse modo, a autora, através de sua etnografia, desafia a teoria feminista e a teoria antropológica a pensar além das suas categorias universalizadas e naturalizadas. Nas palavras da autora:

O meu argumento será inteligível para aqueles antropólogos que há muito reconheceram que os termos que as pessoas utilizam para organizar as suas vidas não são uma mera glosa de ideologias universalmente partilhadas acerca do mundo e do lugar de cada um no seu seio, mas são de facto constitutivos de diferentes modalidades de pessoa, conhecimento e experiência.

Outro trabalho que convida a antropologia e a teoria feminista a refletir sobre seus pressupostos e a se pensar no seio das estruturas do poder político é o texto “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros”, de Lila Abu-Lughod (2012). Nessa obra, a autora reflete sobre o modo como as mulheres muçulmanas são retratadas na sociedade ocidental. Um dos pontos cruciais discutido pela autora é a narrativa ocidental de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas de sua cultura opressora e intrinsecamente misógina, narrativa essa que tem um embasamento racista: mulheres muçulmanas precisam ser salvas de homens muçulmanos por homens e mulheres não-muçulmanos, reforçando a ideia de que sociedades muçulmanas são bárbaras e violentas por definição. Um dos argumentos centrais da autora é o fato de que esses discursos salvacionistas são instrumentalizados como justificativa para as intervenções militares de países ocidentais, com fins políticos e econômicos, no oriente médio.

Para a autora, um dos baluartes da ideia de submissão das mulheres muçulmanas construídas na visão ocidental é o uso do véu. De acordo com a autora, a partir dos atentados do 11 de setembro, nos Estados Unidos, deu-se início a um escrutínio midiático acerca das “práticas culturais” muçulmanas, como uma tentativa de mapear e traçar um perfil do “inimigo” que ajudasse a construir uma imagem caricata e exótica do Outro que é visto com uma ameaça.

Um dos recursos utilizados para esse movimento narrativo foi a ilustração do uso do véu pelas mulheres muçulmanas como um símbolo de barbaridade cultural que usa da violência para impor silenciamento e submissão às mulheres. Para a autora, essa

narrativa só reforça a ideia de supremacia e soberania ocidental, uma vez que o foco é direcionado para as práticas culturais do oriente médio, em detrimento da compreensão dos processos históricos que levaram a cabo regimes repressivos, inclusive com participação direta dos Estados Unidos.

Ao mesmo tempo em que a autora faz a crítica ao discurso imperialista e colonial empreendido pelas nações ocidentais em relação ao Oriente Médio, ela reforça que tal esforço argumentativo não se dirige para a proclamação de um relativismo cultural. Nas palavras da autora:

Não poderíamos deixar para trás os véus e as vocações para salvar os outros, e em lugar disso treinar nossa visão para formas de fazer do mundo um lugar mais justo? A razão pela qual o respeito pela diferença não deveria ser confundido com o relativismo cultural é que ele não impede que nos perguntemos como nós, vivendo nesta privilegiada e poderosa parte do mundo, podemos examinar nossas próprias responsabilidades pelas situações em que outros em países distantes se encontram. Nós não estamos fora do mundo, olhando sob a sombra – ou véu – das culturas opressivas; nós somos parte desse mundo. Os próprios movimentos islâmicos surgiram em um mundo moldado pelo intenso engajamento das potências ocidentais na vida do Oriente Médio. (ABU-LUGHOD, 2012, p.466-467)

A partir das obras das três autoras, somos apresentadas a outros modos de autodescrição tão poderosos quanto às construções de saberes ocidentais, como os Feminismos e a Antropologia, e somos convidadas a refletir sobre as nossas próprias categorias, sobre como falamos sobre nós e sobre os outros, e a identificar o caráter local e parcial da construção dos saberes e das categorias.

A antropologia, em diálogo com a teoria feminista e as críticas pós-coloniais, nos revela que outros realidade nos mostram outros modos de pensar, modos inclusive nos quais a dicotomia natureza e cultura está ausente, como é o caso da Melanésia apresentada por Marilyn Strathern; nos apresenta também, através da obra de Saba Mahmood, à um conceito de agência pertencente a outra lógica de construção do sujeito e, por fim, nos faz perceber as imbricações entre discurso, representação e poder, tão bem trabalhado no texto de Lila Abu-Lughod.

CAPÍTULO 2 –TAMBOR E SAFO: FEMINISMO LÉSBICO E DECOLONIALIDADE

Nos finais dos anos 1960 se articula no ocidente e em algumas grandes cidades do sul global o lesbianismo como movimento social. Essa articulação política de lésbicas é encarada como um dos “novos movimentos sociais” que surgem na época, embora seja menos estudado que os movimentos de mulheres pelos direitos civis, movimentos negros, indígenas e estudantis. Esse movimento se articula em um período de intensas mudanças sociais e de uma prosperidade econômica que passa pela consolidação da sociedade de consumo e o triunfo da modernidade, bem como pelos processos de descolonização e de articulações revolucionárias e, no contexto da América Latina, as ditaduras militares.

Esse movimento de lésbicas se desenrola vinculado estreitamente aos pressupostos ideológicos e organizativos tanto do movimento feminista de “segunda onda”²⁰, como do movimento homossexual que vai ganhando forma depois da “insurreição urbana” de Stonewall²¹ em 1969. No entanto, o movimento de lésbicas vai se autonomizando progressivamente. Percebe-se uma experiência compartilhada em diferentes países, que consiste em, por um lado, as inúmeras denúncias de misoginia e objetivos patriarcais e falocêntricos percebidos pelas lésbicas dentro do movimento homossexual dominado por homens; e, por outro lado, os diversos incômodos que as lésbicas passaram a sentir dentro do movimento feminista (FALQUET, 2003; FRYE, 1983; MONGROVEJO, 200).

²⁰ A segunda onda do feminismo é um novo período de reflexões e práticas feministas que se inicia na década de 1960 nos Estados Unidos e em seguida se espalha pelo ocidente. Esta nova onda já não pautava as suas reivindicações na busca pela igualdade em um mundo androcêntrico. Ao contrário, algumas tendências passaram a reivindicar a diferença sexual, sob o argumento de que a desvalorização do feminino era uma estratégia patriarcal para liquidar as mulheres enquanto grupo social. O corpo e a sexualidade passam a ser centrais nas pautas políticas desse período, onde a máxima “o pessoal é político” oferece uma nova perspectiva de atuação política. É nesse período que também surgem as análises do casamento como uma instituição patriarcal e da heterossexualidade como um sistema de opressão. É nesses anos também que o lesbianismo como pensamento e prática política começa a se configurar como importante dentro do movimento feminista.

²¹ Stonewall foi um episódio que reuniu uma série de manifestações por parte de militantes LGBTQIA+ nos Estados Unidos. As reações foram desencadeadas devido às sistemáticas violências policiais, por parte da corporação de Nova York, direcionadas às pessoas LGBTQIA+, ocorridas em um bar chamado Stonewall, identificado como um bar de sociabilidade homossexual. Foram seis dias de confronto que ficou conhecido como um marco no movimento LGBTQIA+ nos Estados Unidos e no mundo. No Brasil, alguns coletivos surgiram bastante inspirados nesse episódio, como a organização SOMOS e a Rede de Informação Um Outro Olhar.

O espaço do movimento feminista constitui para as lésbicas um ponto de encontro com outras mulheres para politizar as experiências oriundas das opressões patriarcais e combater os estereótipos vinculados à noção de feminilidade. Conforme aponta Norma Mongrovejo (2000), a identificação das lésbicas com o feminismo, nas articulações latino-americanas, sempre foram fenômenos proeminentes. No entanto, com o tempo as lésbicas foram se dando conta das limitações que o movimento feminista colocava, uma vez que algumas feministas passaram a encarar a presença de lésbicas dentro do movimento como uma ameaça à sua posição heterossexual. Jules Falquet (2003) afirma que grande parte do movimento feminista se deixa levar por uma pressão social que exige ao feminismo invisibilizar, silenciar e suprimir as pautas lésbicas como forma de conquistar um mínimo de respeito e legitimidade. Devido a tais tensões, algumas lésbicas passaram a construir espaços autônomos de fazer político lésbico (FALQUET, 2003).

A construção de si, a partir da identificação com outras possibilidades de existência que vão além da heteronormatividade, se constitui como um esforço de potência criativa coletiva, onde a vivência a partir de espaços de sociabilidades lésbicas constroem outros mundos possíveis para além das referências heterossexuais. Os impactos da lesbofobia na vida de mulheres lésbicas tem consequências físicas, psicológicas e sociais, pois as sexualidades que desviam da norma heterossexual são sistematicamente postas à margem. Como aponta Butler (2003, p. 41), “a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica”.

Em finais dos anos 1970, vão surgindo, ganhando corpo e se multiplicando as análises teóricas especificamente lésbicas, sobretudo desde um lugar de aprofundamento das reflexões e das epistemologias feministas. Nesse contexto, duas grandes autoras se tornam referências ao formular os marcos para a construção de um pensamento lésbico contemporâneo: Adrienne Rich (2010) e Monique Wittig (1980).

Adrienne Rich, escritora norte-americana, em seu artigo *A heterossexualidade compulsória e a existência lésbica* (1980), denuncia a heterossexualidade como um comportamento obrigatório que se configura em uma norma social que invisibiliza a existência lésbica. Por outro lado, Monique Wittig, teórica francesa e materialista, em seu texto intitulado *La pensée straight* (1980), traz uma perspectiva que questiona as bases do movimento feminista de forma geral. Para além do patriarcado, a autora fala

sobre a existência de um regime político ainda mais central, que é o da heterossexualidade, que se baseia ideologicamente no que ela chama de *Pensamento Straight*. Fundamentada na perspectiva do feminismo materialista francês, Wittig traz a noção de “classes de sexo”, que afirma que mulheres e homens são categorias políticas que não podem existir uma sem a outra. Nas palavras da autora:

[...] 'lésbica' é o único conceito que conheço que está mais além das categorias de sexo (mulheres e homens), porque o sujeito designado (lésbica) não é uma mulher, nem no sentido econômico, nem no político, nem no ideológico. Porque de fato, o que constitui uma mulher, é uma relação social específica a um homem, relação que outrora estivemos chamando por 'servaje', relação que implica obrigações pessoais e físicas, tanto como obrigações econômicas (atribuição à residência, tediosas tarefas domésticas, dever conjugal, produção ilimitada de filhos e filhas, etc.), relação da qual escapam as lésbicas, ao negarem-se a tornar-se ou serem heterossexuais. Somos fugitivas da nossa própria classe, da mesma maneira que as e os escravos norte-americanos o eram quando escapavam da escravidão e se tornavam mulheres e homens livres. Quer dizer que para nós é uma necessidade absoluta: nossa sobrevivência exige contribuir com todas as nossas forças para a destruição da classe das mulheres que é apropriada pelos homens. E isso somente pode ocorrer por meio da destruição da heterossexualidade como sistema social, baseado na opressão e apropriação das mulheres pelos homens, que produz um corpo de doutrinas sobre a diferença entre os sexos para justificar esta opressão. (WITTIG, 1980, p.83)

A partir dessas reflexões formam-se as bases de uma teoria lésbica autônoma, vinculadas ou não ao movimento feminista e inaugurando um novo escopo de análises e práticas políticas que endossaram a consolidação de um movimento lésbico. Assim, a compreensão da heteronormatividade como um sistema político que articula as opressões patriarcais com os fundamentos de uma sociedade capitalista e racista traz para a pauta do movimento lésbico uma perspectiva interseccional que considera os marcadores sociais da diferença: classe, raça e gênero.

Surge então um lesbianismo político que traz como eixo norteador das práticas políticas o questionamento à heterossexualidade compulsória (e à heteronormatividade como regime político, que busca estabelecer uma solidariedade política entre lésbicas de várias partes do mundo, embasada em uma reflexão e ação crítica e radical frente a todas as formas de dominação e exploração, como o sexismo, o racismo e o classismo.

Na década de 1990, o feminismo lésbico na América Latina começa a passar por algumas transformações que vão alterando seus princípios basilares e suas práticas políticas. Na década de 1980 nos Estado Unidos começa-se a se desenhar uma análise liberal da sexualidade, análise fundada nas reflexões da feminista lésbica Gayle Rubin (1984), que defende o argumento de que é a hierarquização das sexualidades o problema

central, estando à heterossexualidade reprodutiva e monogâmica no ápice, enquanto as demais sexualidades eram discriminadas e condenadas. De acordo com essa perspectiva, se fazia urgente à construção de alianças do que se denominou de “minorias sexuais” que de uma forma ou de outra subvertem a heterossexualidade.

Essa análise, que teve grande impacto nos Estados Unidos e que rebateu de forma vigorosa na América Latina, reduziu o lesbianismo à apenas uma sexualidade diferente, invisibilizando a proposta política do feminismo lésbico de transformação em várias instâncias. Assim, muitas lésbicas passaram novamente a ocupar os espaços mistos de construção política dentro do movimento LGBT²², tendo que lidar com a misoginia e as estruturas patriarcais que norteiam as práticas desse movimento, em sua maioria dominado por homens gays. Assim, a diversidade sexual passou a ser uma pauta central, entrando no centro da agenda política as lutas pelo reconhecimento e pela tolerância. De acordo com as análises das lésbicas feministas decoloniais latino-americanas (ESPINOSA MIÑOSO, 2004; CURIEL, 2005; CASTRO, 2004.), essa lógica segue assumindo o paradigma heterossexual como válido e legítimo, ao qual todas as “minorias sexuais” devem aspirar e desde onde devem “tolerar” aos que são diferentes.

Para Ochy Curiel (2007), a pauta da diversidade sexual invisibilizou a política que o feminismo lésbico formulou desde seu início, bem como reduziu as ações à política de identidade, da diferença, sem analisar que o que produz essa diferença e essas identidades são complexos sistemas de opressões, e que estas identidades são necessárias apenas como uma ferramenta estratégica para articulação política, não devendo ser um objetivo político em si mesmo. A autora argumenta que essa pauta fomenta a luta pelo reconhecimento dentro das instituições patriarcais, reivindicando o casamento civil como algo a ser conquistado, sendo o casamento uma instituição que há tempos o feminismo mostrou ser uma das encarregadas de reproduzir a exploração das mulheres. Continua assim a produzir casais com papéis e funções semelhantes ao modelo heterossexual e não se criam outros modelos de relações fora da norma.

Outra questão que afetou diretamente o feminismo lésbico nesse período foi à institucionalização que atingiu quase todos os movimentos sociais. A interferência das

²² As siglas utilizadas para se referir a pessoas fora da heteronormatividade e/ou da cisgeneridade foram mudando ao longo do tempo. Hoje, a sigla mais utilizada é LGBTQIA+, mas no texto utilizaremos as siglas que correspondem a cada tempo histórico representado nas etapas do texto.

Nações Unidas através das Conferências Mundiais e a burocratização decorrente fizeram com que as organizações e coletivos se somassem às agendas internacionais promovidas pela Organização das Nações Unidas, Banco Mundial e Associação Internacional de Desenvolvimento. Essas agências internacionais também defendem a perspectiva da “diversidade” e da “tolerância” através de políticas de inclusão, que não tocam e nem problematizam as desigualdades basilares (CURIEL, 2007).

Desse modo, os trabalhos políticos de construção horizontal e coletiva foram se tornando dependentes do Estado e dos financiamentos internacionais que, ao longo dos anos, foram se tornando cada vez mais escassos. Essas organizações autônomas foram sendo substituídas por Organizações Não-Governamentais burocratizadas, tecnicistas e de serviços, sendo as práticas políticas mais radicais do feminismo lésbico sendo cooptadas e anuladas pela institucionalidade e pela operacionalização estatal.

Assim, teóricas e ativistas do feminismo lésbico na América Latina passaram a pensar e elaborar em como retomar a lesbianidade como uma posição política, posição essa que implica entender a heterossexualidade como um sistema e regime político, comprometido em construir a autonomia e a liberdade das mulheres em todos os planos.

É nesse sentido que novos rearranjos políticos foram se construindo, guiando seu fazer político de forma a escapar das capturas da institucionalização dos movimentos e construindo laços e incidências políticas a partir de redes informais de colaboração, construção horizontal, apoio mútuo e autocuidado.

Para além da vinculação política e teórica do coletivo Tambores de Safo com o feminismo lésbico como um movimento social expressivo na América Latina e que deu bagagem para a construção desse coletivo, podemos localizar outro movimento importante que está na raiz dessa construção: a busca por autonomização de parte do movimento feminista. Os desgastes com as Organizações Não-Governamentais que centralizavam as agendas no movimento feminista e LGBTQIA+ e a cooptação de militantes para os cargos de gestão na prefeitura municipal de Fortaleza foram práticas que, segundo as interlocutoras, enfraqueceram em alguns níveis a radicalidade dos movimentos, fatores que se somaram aos anteriormente citados para a formação das Tambores como um coletivo desvinculado dos espaços institucionais de poder.

A partir da década de 1980, com a queda dos regimes militares na América Latina e seu consecutivo processo de redemocratização, as então chamadas

Organizações não Governamentais (ONGs) passam a ter força entre o movimento feminista. O lugar de destaque que as ONGs passaram a assumir nos processos políticos e sociais suscitaram profundas críticas a partir dos movimentos de esquerda, que viam nas tais Organizações um instrumento da direita para neutralizar a mobilização popular (PETRAS & VELTMEYER, 200.)

Com o surgimento de diversas ONGs feministas e com a popularização desse modelo organizativo entre o movimento, algumas contradições passam a ser apontadas por feministas de esquerda críticas desse processo. De acordo com Gurgel (2014), questões como financiamento, representatividade e, sobretudo, autonomia política, passam a ser elementos chaves da crítica formulada pelas feministas de esquerda. A questão da autonomia, tão cara para os movimentos feministas, passa a ser subtraída devido aos processos de institucionalização de pautas, agendas políticas e de ativistas.

A partir da década de 1990, a agenda do feminismo “onguizado”, ou seja, protagonizados pelas ONGs, passa a enfrentar uma série de dificuldades e limitações institucionais (CISNE, 2014). É possível, nesse período, observar um movimento de engessamento e cooptação das agendas feministas por parte dos projetos políticos neoliberais, através de instrumentos como editais de financiamentos que condicionavam as ações dos movimentos aos interesses dos financiadores, resultando em uma perda de radicalidade e potência contestadora das ações. Disputas entre os grupos feministas por visibilidade e financiamento também se tornaram uma realidade, cenário que não escapou de críticas por parte de feministas que construíam luta articuladas por outras vias (CISNE, 2014).

Outro ponto de tensão se deu em relação à participação de feministas profissionalizadas na composição do Estado e na elaboração de políticas públicas para as mulheres nas agendas de governo. A institucionalização do movimento feminista, na perspectiva de uma parte das militantes, forjou o argumento da indispensabilidade do Estado na luta pelos direitos das mulheres, concepção que passa a sofrer críticas contundentes das feministas de esquerda quando se constata que as estratégias institucionais se mostraram até então insuficientes para melhorar a situação das mulheres no que tange a direitos básicos. Desse modo, a “onguização” dos movimentos feministas passa a sofrer, no início dos anos 2000, sérios desgastes a partir da constatação da relação direta entre o crescimento de ONGs e o declínio do nível de vida (PETRAS & VELTMEYER, 2000).

É importante ressaltar que o Estado enquanto ator social assume um caráter duplo: ao mesmo tempo em que assegura direitos, também os viola. Contestar a articulação dos movimentos sociais com o Estado, sobretudo do movimento feminista, faz parte de um processo crítico a possíveis neutralizações que o Estado pode promover nas lutas coletivas. No entanto, não podemos recair em uma visão maniqueísta do Estado como apenas violador, sendo necessário reconhecer as lutas e articulações travadas no interior das instituições como políticas valorosas de promoção da equidade e do acesso a direitos. Ao pontuar os dissensos, objetiva-se aqui apontar os diferentes caminhos seguidos por ramificações dos movimentos feministas a partir da consideração do Estado como um ator social.

Paralelamente a esses processos, o movimento feminista também passava por um processo de internacionalização, especialmente na América Latina (PORTOLÉS, 2004), o que impulsionou um movimento de ruptura teórico-política com o feminismo burguês europeu e estadunidense, dando base para a construção de um projeto político composto por uma diversidade maior de sujeitas, sobretudo mulheres trabalhadoras, lésbicas, negras, indígenas e do campo popular.

Desse modo, o cenário de esgotamento político das ONGs e o germe de uma integração feminista latino-americana serviram como um farol para o movimento feminista direcionar sua organização para outras dinâmicas, dando fôlego aos projetos autodenominados autonomistas.

No entanto, é importante salientar que, tanto as Organizações não Governamentais como as políticas públicas promovidas pelo Estado contribuíram para a inserção de jovens nos movimentos sociais e fomentaram a organização coletiva desses sujeitos. Tambores de Safo é um exemplo de um movimento que surge a partir da potência de articulação das ONG's e de seu declínio, bem como das políticas públicas e sua posição ambígua de cooptação da radicalidade e de promoção de acesso a direitos e a leituras críticas da realidade. Muitas das pessoas que hoje integram as Tambores de Safo foram pessoas acompanhadas por ONG's e atendidas por políticas públicas municipais e estaduais de promoção de direitos de jovens periféricos, a exemplo de Lila M. Salú, que entra em contato com o movimento feminista através dos atendimentos que recebia da ONG Superação, e de Alyne, atendida pela Funci – Fundação da Criança e da Família Cidadã, equipamento municipal que promove e executa políticas públicas de defesa e proteção de crianças e adolescentes.

2.1 - Tambores de Safo e o Protagonismo Lésbico em Fortaleza

É impulsionado por esses debates e por essas movimentações políticas, ou seja, nos tensionamentos provocados na interação de lésbicas organizadas com o movimento feminista e o movimento LGBTQIA+²³ que surge o coletivo Tambores de Safo. Para compreender como essas tensões, confluências, rupturas e insurgências se desenvolveram, é importante compreender o cenário do movimento LGBTQIA+ de Fortaleza que precedeu o surgimento das Tambores de Safo.

As primeiras movimentações para um movimento homossexual em Fortaleza remontam a década de 1980, reunindo alguns sujeitos interessados em contestar o *status quo* e as normas sociais relativas à sexualidade, sob grande influência dos movimentos de contracultura e impulsionados pelos movimentos de redemocratização do país (FERREIRA, 2003).

Podemos destacar, ainda na década de 1980, o surgimento de dois grupos homossexuais na capital cearense: o Grupo Gay do Ceará (GGC) e a Frente de Libertação Homossexual, este último fomentado por militantes de esquerda vinculados ao Partido dos Trabalhadores (PT) e com interesses para a disputa eleitoral, com o objetivo de impulsionar a candidatura de um possível primeiro vereador gay da câmara municipal da cidade (FERREIRA, 2003).

No ano de 1989 surge um ator social de grande importância para a cena GLS²⁴ cearense, o Grupo de Resistência Asa Branca (GRAB), articulado pelo pastor Onaldo Alves, cujo objetivo era a fundação de um grupo onde se “trabalhasse de forma mais holística a questão da homossexualidade, sobretudo, [para] criação de uma identidade mais clara e autoestima” (FERREIRA, 2003, p.69). Em 1990, após passar por algumas turbulências, o grupo conquista autonomia jurídica, passando a promover debates sobre a epidemia de Aids, contando com figuras importantes como Janaína Dutra e Alan Gomes. Para além das ações voltadas para a prevenção de infecções sexualmente

²³ Sigla que designa um movimento composto por lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queers, intersex, agêneros, assexuados e mais. A sigla que representa essa comunidade sofreu diversas alterações ao longo da história, na medida em que se alargavam as compreensões acerca das múltiplas identidades de gênero de expressões da sexualidade, visando a inclusão de todas as sexualidades e identidades de gênero que são consideradas diferentes do padrão heterossexual e cisgênero.

²⁴ Gays, Lésbicas e Simpatizantes, sigla utilizada na época.

transmissíveis, o GRAB é figura ativa na organização das Paradas pela Diversidade Sexual, em Fortaleza.

Assim, o início do movimento LGBTQIA+ em Fortaleza se deu a partir da organização de espaços protagonizados por homens gays. As poucas referências sobre o início do movimento LGBTQIA+ em Fortaleza mal mencionam a atuação de mulheres lésbicas e bissexuais nesses espaços. Provocadas pela ausência de protagonismo e participação dentro dos espaços GLS já estabelecidos na cidade, algumas mulheres lésbicas e bissexuais sentiram a necessidade de um grupo que pudesse articulá-las e representá-las frente às demandas de elaboração, acúmulo teórico e político e de representação frente ao movimento GLS. Assim, formaram o LAMCE – Liberdade do Amor entre Mulheres do Ceará.

Em seu surgimento, o LAMCE, pioneiro na articulação de mulheres lésbicas e bissexuais, aparece muito vinculado ao Partido dos Trabalhadores, muito a partir da provocação da então deputada estadual Luizianne Lins, que, segundo Lídia Rodrigues²⁵, naquele ano de 2004, quando surge o grupo, era a única parlamentar com assessoria LGBTQIA+. O LAMCE voltava suas ações, sobretudo, para questões relacionadas à saúde e direitos das mulheres lésbicas e bissexuais, e mantinha vínculo com o Fórum Cearense de Mulheres e o GRAB, inclusive sendo a sede desse último o seu primeiro espaço físico utilizado para reuniões.

A vinculação com o PT passou a incomodar as integrantes do grupo, que objetivavam um coletivo apartidário e que identificavam que tal vinculação colocava entraves à construção de uma autonomia política.

Paralelamente ao recente movimento de lésbicas na cidade, se davam as articulações do movimento feminista organizado. Na década de 1990 já aconteciam as articulações do Fórum Cearense de Mulheres, que integra a Articulação de Mulheres Brasileiras. Outro ator político importante na cena feminista fortalezense que contribuiu diretamente para o surgimento do grupo Tambores de Safo foi o Coletivo de Jovens Feministas.

²⁵ Lídia Rodrigues é integrante do grupo Tambores de Safo e interlocutora dessa pesquisa. Está nas Tambores desde a fundação, foi parte do Coletivo de Jovens Feministas e próxima politicamente ao LAMCE.

O Coletivo de Jovens Feministas e o LAMCE passaram a mobilizar algumas ações conjuntas na Parada da Diversidade Sexual. Desde o ano de 2004, através da articulação com o GRAB e com o Partido dos Trabalhadores, que o movimento de mulheres lésbicas e bissexuais ocupavam um trio elétrico na Parada, denominado “Parada na Delas”. No entanto, a performance no trio elétrico passou a incomodar algumas integrantes, que acreditavam que os trios se constituíam em espaços privilegiados para algumas minorias.

a gente começou a interferir mesmo, dizer que não achava legal a coisa do trio, que seria massa a gente ir no chão com outras mulheres. Tinha essa coisa que a gente pensava que era muito classista, tinha algumas pessoas em cima do trio e a favela no chão, e a galera que ia curtir mesmo a “Parada” no chão. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lila M. Salú, integrante das Tambores de Safo).

Segundo Lídia Rodrigues, o desejo de muitas das lésbicas e bissexuais que compunham esse espaço era de estar no chão, fazendo incidência com as pessoas, e passaram a pensar em estratégias de mobilização de outras mulheres lésbicas e bissexuais nesse espaço da Parada, ainda muito dominado pelos homens gays, segundo as interlocutoras.

A gente decidiu ir para a “Parada” de outra forma, não vamos mais “colar” no trio elétrico. Tipo ir para a “Parada”, nós que construímos a partir da teoria crítica lésbico-feminista, ir para aquele show não é o que a gente quer, a gente quer fazer a nossa crítica feminista lá no meio do povo. Aí a gente fez chapéu de bruxas, fez uma oficina de cartazes, alugou um carro de som e disse: “Vamos abrir a Parada!” [...] Fizemos uma intervenção no palco que foi bem afrontosa, eu me lembro que tinha uma palavra de ordem que era: “Mulheres se organizam aqui em verso e prosa, na luta por Direitos contra o machismo cor de rosa, patriarcado cor de rosa, patriarcado cor de rosa”, fazendo uma crítica de como o movimento LGBT era dominado pelos gays. Esse ano foi um “exame medonho”, eu me lembro que o “GRAB” não queria deixar que a gente abrisse a “Parada”, aí eu me lembro da “Alessandra Guerra” dizendo assim: “O nosso carro de som não está nem prestando, nós somos só pessoas na Parada, vão tirar todo mundo daqui da frente?”, e aí a gente saiu na frente com esses chapéus de bruxas e no ano seguinte já tínhamos essa experiência de dizer assim - cara tem que ser uma coisa que acumule processo de organização política e que traga metodologias diferentes, que conecte com os sentidos das nossas lutas. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Outra demanda importante para algumas ativistas do LAMCE e do Coletivo de Jovens Feministas era que se pautasse questões étnico-raciais nos debates políticos travados pelos grupos, pois até então as agendas de discussão estavam muito centradas na discussão sobre afirmação dos direitos sexuais de mulheres lésbicas, deslocado de outros debates estruturais como raça. Assim, aliando a intenção incidir politicamente na Parada da Diversidade Sexual de um modo menos institucionalizado e as discussões

sobre raça e etnia, pensou-se que a utilização de instrumentos de percussão como forma de se fazerem ser ouvidas na Parada fosse uma estratégia interessante a ser adotada.

Aí rolou a conexão com o “Bom Jardim”, aí eu disse - poxa tem uma sapatão no “Bom Jardim”²⁶ que fabrica instrumentos [de percussão] e que ensina a galera a tocar, já pensou que coisa linda. Aí a gente começou a cantar essa ideia, cantamos aqui, acolá, com a Flávia²⁷ em um acampamento, e deu certo, ela topou, e os grupos envolvidos também gostaram. A gente conseguiu um recurso na época, articulado pela articulação que a Luana²⁸ tinha na “Prefeitura de Fortaleza”, na “Coordenadoria da Diversidade Sexual”. Conseguiu direcionar um recurso basicamente para confeccionar os instrumentos e para a gente comer enquanto fazia os instrumentos, a pobre da Flávia não conseguiu um centavo, mas rolou, e ainda não era “Tambores de Safo”. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lúcia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Assim, a escolha da utilização de instrumentos de percussão, sobretudo a Alfaia, tambor muito utilizado nos grupos de Maracatu, baseou-se nas reflexões das ativistas sobre raça e visibilidade. O tambor foi adotado como um símbolo de resistência negra, um instrumento de conexão com o sagrado e com o político, uma voz que ecoa para ser ouvida frente ao silenciamento. Desse modo, as mulheres organizadas com esse propósito construíram seus próprios instrumentos e aprenderam a tocá-los em dois meses, através de oficinas de confecção de tambores e de ritmos percussivos. Paralelamente às oficinas de preparação para incidência na Parada, aconteceram rodas de conversa sobre feminismo lésbico e antirracista.

A partir da experiência da batucada na Parada da Diversidade Sexual e de outras ações políticas, essas ativistas, muitas oriundas do LAMCE, do coletivo de Jovens Feministas ou independentes, a partir do interesse comum manifesto na construção de um coletivo onde a arte e a política fossem indissociáveis e que tivesse como orientação política um compromisso antirracista, feminista e a partir das reflexões sobre sexualidade, criam o grupo Tambores de Safo. Nesse primeiro momento, o grupo era composto majoritariamente por mulheres jovens, oriundas de bairros periféricos, lésbicas e bissexuais, variando entre 15 a 20 participantes.

O surgimento das Tambores de Safo se construiu, para além das tensões com o movimento LGBTQIA+ a partir dos incômodos da dominação masculina nesses espaços, pelo incômodo também causado através da presença de lésbicas e bissexuais no interior do movimento feminista. Lúcia Rodrigues relata que, na época, as pautas

²⁶ Bairro situado na periferia de Fortaleza.

²⁷ Flávia Soledade, integrante do grupo Tambores de Safo, luthier e maestra de grupos de percussão. Está nas Tambores desde sua fundação, onde foi grande responsável pela formação musical das integrantes e pela confecção dos instrumentos de percussão.

²⁸ Luana, ex-integrante do grupo Tambores de Safo e do LAMCE. Esteve atuante na fundação das Tambores.

lésbicas eram invisibilizadas no interior dos coletivos feministas da cidade, o que gerou a necessidade de uma articulação que priorizasse a identidade lésbica como uma afirmação política relevante. Assim, o coletivo Tambores de Safo surge vinculado a uma orientação lésbico feminista crítica.

2.2. Tambores de Safo e a crítica à colonialidade

A escolha do nome “Tambores de Safo” foi alvo de dissenso na fundação do grupo, logo após a batucada na Parada da Diversidade Sexual em 2010. Conforme relata Flávia Soledade, em entrevista realizada, o nome surge a partir da sugestão de algumas integrantes do LAMCE, sobretudo a Luana, já citada anteriormente. A justificativa era que Safo, vindo da poetisa Safo de Lesbos, evocava uma “consciência lesbiana”, uma referência no universo da politização do amor entre mulheres.

A gente marcou uma reunião para pensar sobre isso [o nome], e nós tínhamos que ter um nome, e as pessoas levaram suas propostas. Eu não levei nenhum nome, tava tendo ainda contato com o movimento, realmente indo com a minha experiência de percussão, não fazia ideia que esse movimento político ia ser tão forte. Aí eu lembro da proposta de “Sapatuque”, eu lembro porque eu votei em “Sapatuque”, mas a Luana e outras do LAMCE tavam na ideia de “Tambores de Safo”, botaram maior pilha pra esse nome, fizeram a maior propaganda. Elas falaram da poetisa grega e muita gente: “olhaaa!” [risos] naquela época não tinha nem google pra saber quem era. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Flávia Soledade, integrante das Tambores de Safo).

No entanto, essa proposta encontrou algumas críticas. Lídia Rodrigues, por exemplo, afirma que na época refletiu que homenagear Safo de Lesbos era:

Uma reatualização do modelo colonial. Porque diabo a gente vai escolher o nome de uma poetisa grega que nem lésbica era. Porque a referência de lésbica precisa ser uma mulher branca europeia? Não tem lésbica que fez história no Brasil, na América Latina não? Não tem lésbica negra, indígena? Porque Safo é referência e Audre Lorde não? Porque assim, eu acho nada a ver, outras acharam também na época. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Mesmo com o contraponto levantado por Lídia Rodrigues, Lila M. Salú e outras integrantes do grupo, “Tambores de Safo” foi eleito em votação como o nome que representaria aquele coletivo. Segundo Lídia Rodrigues, o nome foi emplacado, mesmo diante das críticas, porque o LAMCE ainda exercia forte influência política dentro daquele coletivo que estava se formando.

Eu me lembro da argumentação política que elas [LAMCE] utilizaram. Elas já chegaram lá [na reunião] com a proposta pronta, na época elas tinham uma orientação muito voltada para a construção de uma memória lésbica. O

campo que eu e outras queríamos construir, que era mais crítico à lógica branca e eurocêntrica, era de uma contraposição contra a lesbianidade branca e burguesa, e aí a gente ficou pensando alternativas, e “Sapatuque” foi uma delas, eu me lembro que a gente perdeu, muito porque a Alessandra e a Luana tinham grande poder de argumentação, de reconhecimento, eram do rolê acadêmico. Hoje a maioria das pessoas que votaram em “Tambores” nem tão mais no grupo. E aí fica difícil depois de anos de um reconhecimento construído nas redes políticas mudar de nome. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Assim, podemos perceber que a escolha do nome do coletivo passou por um debate político que envolveu relações de poder, a afirmação de um lugar hegemônico de representação e a crítica aos processos de legitimação formais da construção do conhecimento e das práticas coloniais. A constatação, por parte da interlocutora, de que as ativistas que defenderam o nome “Tambores de Safo” no debate, por serem também acadêmicas, alcançaram um maior nível de persuasão e legitimidade, reflete a concepção de que os espaços formais de construção do conhecimento, como as Universidades, são encarados nas mais diversas esferas sociais como o lugar por excelência da construção de verdades, sendo os argumentos associados a esse campo de produção intelectual mais validados teoricamente.

A objeção em relação ao nome “Tambores de Safo” parte, de acordo com a fala das interlocutoras, de um lugar de reflexão crítico aos processos coloniais eurocêntricos, onde Safo de Lesbos, a partir dessa visão, representaria uma figura distante das vivências do que é ser lésbica no Brasil, no Nordeste, em Fortaleza. Do que é ser mulher e lésbica negras, periféricas, batuqueiras, macumbeiras. Assim, é importante compreendermos como se articulam essas reflexões críticas a partir das teorias decoloniais e do feminismo decolonial.

A inserção do movimento LGBTQIA+ na agenda neoliberal²⁹ fez com que, gradativamente, as organizações políticas desse movimento passassem a ser cada vez mais marcadas e definidas pela ótica da legalização, fato bastante vinculado com os processos de criminalização da homofobia em diversos contextos nacionais. Esses discursos dos direitos liberais acionados pelo movimento LGBTQIA+, de acordo com a

²⁹ Considero que é simplista falar de neoliberalismo de maneira homogênea, já que as suas propriedades ocorrem em alguns aspectos de forma diferente de acordo com a localidade. O objetivo não é tomar como universais aspectos próprios da Europa ou Estados Unidos, mas, inspirando-me em Walter Mignolo, ter em mente que “a globalização é um conjunto de projetos para gerenciar o mundo” (MIGNOLO, 2000, p. 1) e que, a partir disso, dispositivos de controle dos países ocidentais se espraiam para outros territórios do mundo, já que “existem, portanto, histórias locais que planejam projetos globais e outras que têm que viver com eles” (MIGNOLO, 2000, p. 1).

autora Jasbir Puar (2015), produzem narrativas de progresso e modernidade que reafirmam as estruturas coloniais de acesso a formas culturais e legais de cidadania, reafirmando estruturas racistas, classistas e sexistas.

A forma como o liberalismo instrumentaliza progressivamente as identidades sexuais antes consideradas marginais, conduz, de acordo com Puar (2015), a posturas liberais que reafirmam discursos racistas, como por exemplo, a reafirmação da islamofobia na Europa e nos Estados Unidos travestido de um discurso de combate à homofobia presente nos discursos e práticas do povo mulçumano. Ao mesmo tempo, o discurso “aceitação” e da “tolerância” reafirmam às estruturas heteronormativas, uma vez que almeja uma inserção na norma, e não uma destruição da norma.

O discurso da lesbianidade como “prática sexual” que luta por ser “aceita” é, segundo Galerand (2006), uma desarticulação da luta das feministas lésbicas, uma vez que reduz a lesbianidade ao discurso de uma simples preferência, invisibilizando o fato de que a sexualidade constitui um elemento basilar nas relações sociais de gênero – nesse caso, a dominação engendrada pela heteronormatividade.

Assim, a crítica feita ao nome Tambores de Safo no momento de sua escolha passa também por uma crítica a ideia de que a lesbianidade seja uma bandeira que se construa a partir do desejo da afirmação da identidade como uma estratégia de inclusão. Pensar a identidade lésbica para além da prática sexual e afirmá-la como uma identidade política situada através de atravessamentos como raça e classe eram preocupações das ativistas que manifestaram dissenso na escolha do nome.

Não queria que a gente fosse um grupo de sapatão que quer ser a norma também, que nem os héteros, porque sempre que alguma coisa vira norma, vem outra coisa que vai ser colocada pra margem, que vira marginal porque a norma tá ali, marginalizando aquela existência. Nada contra quem quer casar, quem quer que o Estado garanta seus direitos civis, beleza, é importante, mas só que a gente queria pra o grupo que a gente fosse além da identidade e dessa luta que é pelo reconhecimento do Estado, a gente tava alinhada com a ideia de que ser sapatão é uma ferramenta política de radicalidade né, e acho que remontar aí essa ideia de Safo como referência era muito essa política branca de representatividade que busca aceitação. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Segundo Jules Falquet, o modelo neoliberal que agencia a população LGBTQIA+ pela busca de direitos e proteção frente ao Estado tende a reforçar um modelo “neonuclear” de família e casal, modelo este que vem sendo criticado veementemente nas produções lésbicas e feministas (FALQUET, 2003). A mundialização neoliberal tende a impor, em uma escala global, um modelo de família

baseado no casal, em alguns casos recomposta em torno de pessoas do mesmo sexo. Essa família tem por base valores profundamente patriarcais, burgueses e ocidentais, em especial a ideia de amor romântico centrado no casal e da propriedade privada como direito inviolável.

Essa família neonuclear se expande cada vez mais na medida em que as redes sociais familiares ou comunitárias mais extensas estão sendo destruídas, sobretudo pelos processos coloniais engendrados pelas dinâmicas do capital, que utiliza como estratégia de avanço da agenda neoliberal o esfacelamento dos laços comunitários. Jules Falquet (2003) defende que, se abandonada à ideia burguesa ocidental de conjugalidade nas relações entre lésbicas, se torna possível desertar das relações de exploração que fundam a classe de mulheres.

Assim, a criação de outros tipos de afetos onde as relações amorosas sejam construídas fora do marco da heteronormatividade permite, na perspectiva de Falquet, construir redes sociais e políticas mais densas. A partir desses novos rearranjos sociais seria possível, a partir de uma perspectiva decolonial, articular novos saberes que conduziram a novas práticas políticas, questionando o modelo posto de política tradicional baseada em uma racionalidade eurocentrada.

Max Weber (2004), sociólogo alemão, aponta alguns caminhos históricos percorridos pela sociedade ocidental. No desenrolar de suas ideias, o autor defende que o ocidente passou por um processo que ele nomeia de “desencantamento do mundo”, no qual o sujeito moderno se despiu de costumes e crenças ancestrais ou herdados culturalmente nos processos de transmissão das sociedades tradicionais, e passa a ser guiado pela racionalidade. Esse processo de racionalização da sociedade ocidental articulou-se a um processo de colonização que produziu reordenações nos modos de organização, pensamento, sociabilidade, afetações e inspirações tradicionais – hierarquizando e destruindo epistemes que fogem a tal sistema.

A *objetividade* passa a ser tanto um valor como uma ferramenta que ativa e gerencia processos de subjetivação. O empirismo opera como lentes de apreensão da realidade, e a comprovação dos fatos para a eleição de verdades torna-se o modo narrativo de explicação do mundo. Articulando-se ao surgimento dos Estados-nação, entra em jogo construir novas lógicas de entendimento da realidade, de maneira que aquilo que conta como “verdade” não se voltasse mais a um mundo de divindades extra-humanas, mas um mundo organizado por leis terrenas, imanentes à materialidade física

dos corpos. Da mesma forma que os ideários democráticos se pautavam no argumento de que “todos são iguais perante a lei”, o que conta como “verdade” não deve mais sustentar-se cegamente na autoridade, numa posição que representa a manifestação do divino na terra (os padres, os reis, entre outros), mas naquilo que é passível de ser observado por qualquer um capaz de reproduzir determinadas condições experimentais. Um elo se estabelecia entre o estatuto epistemológico atribuído ao cientista e o estatuto jurídico atribuído ao cidadão, de maneira tal que as leis construídas para o governo de uma sociedade possuam, por sua vez, o mesmo estatuto das leis “naturais” que governam a realidade.

Sob uma perspectiva decolonial, diversas autoras lesbofeministas (ANZALDÚA, 1987; CABNAL, 2010; ESPINOSA MIÑOSO, 2013; LUGONES, 2008) tem argumentado que esse modelo de racionalidade foi instrumentalizado como uma ferramenta de dominação sobre os corpos e a terra, tomando por eixo central a fragmentação entre natureza/cultura, corpo/mente, sujeito/objeto, selvagem/civilizado. As estruturas, as relações e as subjetividades passam a ser marcadas por esse processo de racionalização eurocêntrica, de modo que pensar em estratégias de criar outros tipos de existência passa necessariamente por questionar esse modelo de racionalização. Uma leitura de Glória Anzaldúa, Audre Lorde e Yuderkis Espinosa Miñoso desperta provocações do tipo: como pensar práticas políticas decoloniais sem pensar outros tipos de afetações e de saberes que abalem a lógica racional? Como fazer política e construir teoria que questione a lógica colonial sem invocar um saber do corpo, dos sentidos, mas também de outros tipos de racionalidades?

Nessa perspectiva de corpo e mundo, a esfera emocional se apresenta não como “desvio”, ou como “poluição do pensamento”, mas como uma zona híbrida de integração entre espaços descontínuos: do pensamento com o corpo, do humano com o não-humano, do singular com o coletivo, do local com a totalidade.

Nesse sentido, os aportes decoloniais se apresentam como uma alternativa crítica para compreender processos históricos, políticos e sociais, a partir de um paradigma contra-hegemônico que evidencia a imbricação entre colonialidade, modernidade ocidental e capitalismo, indo de encontro às narrativas da historiografia oficial e evidenciando os processos históricos de conformação das hierarquias sociais.

Podemos perceber, através das falas das integrantes do grupo Tambores de Safo, que as ideias vinculadas aos aportes decoloniais extrapolam os limites da academia e da produção científica, sendo um discurso produzido, agenciado e engendrado por e

através dos movimentos sociais, como podemos observar na discussão sobre a escolha do nome do grupo. Assim, a preocupação com uma prática política decolonial, e com uma reflexão conectada com um pensamento crítico aos processos de exploração e dominação oriundos do processo colonial, fazem parte do acúmulo teórico-político do grupo Tambores de Safo.

As teorias decoloniais construíram-se a partir de uma série de diálogos e publicações de intelectuais de diversos países da América Latina. Podemos citar como expoentes desse movimento nomes como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Dignolo. As teorias decoloniais tem como eixo central de sua argumentação a noção de que subalternidade e colonialidade são aspectos intimamente imbricados e constituintes do sistema-mundo moderno. Não é possível falar de modernidade sem falar de colonialidade. Assim, a modernidade ocidental eurocentrada, o capitalismo mundializado e o colonialismo conformam uma tríade inseparável. Desse modo, o primeiro laboratório da colonialidade foi a América, sendo esta um produto da lógica moderna para a construção de um sistema-mundo. A Europa “fez” a América ao mesmo tempo que fez a si mesma, se colocando como centro na medida em que construía a sua periferia.

Assim, de acordo com o pensamento decolonial, a Europa, através da colonização da América, se projeta como o centro do mundo, como uma utopia redentora que guarda a superioridade branca perante os outros povos do mundo, povos esses atrasados, que habitam outra temporalidade, selvagens, crianças da humanidade, que necessitam das benesses europeias para se desenvolverem e saírem do campo da natureza e adentrarem no universo da cultura. Desse modo, segundo Aníbal Quijano (2005), a tríade modernidade-colonialismo-capitalismo desenvolveu um padrão de poder mundial, que o autor denominou de *colonialidade do poder*.

Para Quijano (2005), a colonialidade do poder faz referência à estrutura de poder fundada com a colonização a partir do século XVI, forjando as bases das estruturas hierárquicas de cunho religioso, sexual, linguística e epistêmica que persistem até os dias atuais. A colonialidade do poder está espelhada nas relações sociais de exploração e dominação, no controle dos corpos e sua submissão para o trabalho, o controle dos bens, saberes, da natureza e de seus recursos, dos processos reprodutivos, da subjetividade e da autoridade.

Quijano (2005) aponta que esse modelo mundial de poder está fundamentado da ideia de raça, sendo esta o princípio organizador das múltiplas hierarquias globais

estruturadas pela colonialidade. A imposição de uma ordenação racial (índios, negros, brancos, mestiços) e uma ordenação geocultural (África, América, Europa) serviu como um impulsionador para a edificação do sistema-mundo colonial/capitalista/moderno, estabelecendo relações sociais de desigualdades entre os sexos e no que tange ao modo de produção material. Assim, o ocidente impôs para o resto do mundo suas noções de sexualidade, espiritualidade, epistemologia, usando-os como régua para classificar, segregar e patologizar diferentes povos a partir de sua hierarquia racial.

Para Walter Mignolo (2003), a face oculta da modernidade é a colonialidade. Sem a estrutura colonial de poder, a modernidade não poderia existir. Assim, as teorias decoloniais reiteram que, sem a exploração, dominação e subalternização promovidas pela Europa nas Américas, o projeto de modernidade não teria sido materializado.

O moderno sistema mundial nasceu ao longo do século XVI. As Américas, como constructo social, nasceram no longo século XVI. A criação dessa entidade geossocial, as Américas, foi o ato constitutivo do sistema mundial moderno. As Américas não foram incorporadas a uma economia capitalista mundial já existente. Não poderia ter havido uma economia capitalista mundial sem as Américas. (MIGNOLO, 2003, apud QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549)

Assim, Walter Mignolo vai falar em *giro decolonial* como um projeto teórico-político comprometido em romper com os projetos globais comprometidos com a lógica de mercado e de escapar das armadilhas universalistas da epistemologia moderno-ocidental. Mignolo vai definir o giro decolonial a partir de cinco premissas:

- 1) Não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é a parte indispensável da modernidade.
- 2) O mundo moderno/colonial e a correspondente matriz de poder colonial se origina no século XVI, sendo que a descoberta/invenção da América é o componente colonial da modernidade cuja face mais palatável é a renascença europeia.
- 3) O Iluminismo, bem como a Revolução Industrial são fenômenos históricos derivativos da invenção da América.
- 4) A modernidade é o nome do processo histórico no qual a Europa iniciou o seu progresso a hegemonia mundial. Seu lado obscuro é a colonialidade.
- 5) O capitalismo, tal como o conhecemos, está na essência da concepção de modernidade e de seu lado obscuro, a colonialidade.

6) O capitalismo e a modernidade/colonialidade tiveram um segundo momento histórico de transformação após a Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos assumiram a liderança imperial que antes havia sido gozada, em distintas épocas, por Espanha e Inglaterra. (BLANCO, 2009, apud MIGNOLO, 2007, p.18)

Mignolo sugere em seus escritos que a pretensão universalista ocidental determinou que o Ocidente se projetasse como o lugar de enunciação privilegiado, lugar esse que classifica e hierarquiza o mundo desde o século XVI. A proposta do giro decolonial concebida por Mignolo pretende renunciar ao paradigma da modernidade, utilizando outros quadros de referência para se compreender o mundo. Ou seja, ao invés de ver o mundo a partir da perspectiva da modernidade, o giro decolonial utiliza como lente outras perspectivas, como por exemplo as experiências ameríndias, apontando para conceitos, práticas e noções advindas de lugares subalternos.

Desse modo, o autor aponta que, ao falar em decolonialidade, não está criando um novo paradigma, mas sim fazendo ressoar um já existente. Ao serem submetidos ao processo colonial, os povos nativos das Américas precisaram construir suas próprias categorias frente ao projeto de modernidade ocidental, e a partir de suas próprias experiências incorporaram e reelaboraram noções da epistemologia moderna a partir de suas próprias referências. Esse pensamento de surge na fronteira do contato colonial é o que Mignolo vai denominar de “pensamento liminar” que, para o autor, representa “uma máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica” (2003, p.76).

Para além da colonialidade do poder, colocada por Mignolo, o projeto decolonial também vai apontar para a colonialidade do ser e a colonialidade do saber. A noção de *colonialidade do ser*, cunhada por Nelson Maldonado Torres (2007), vem revelar como a própria noção de humanidade, constitutiva da modernidade, é fruto de uma conceituação ocidental que só foi possível de ser forjada a partir da colonização. A noção de humanidade se constrói na medida em que o Europeu é posto em contraste com o Outro radical, e *humanidade* então passa a ser uma régua para medir e classificar aqueles que estão no campo da natureza e aqueles que estão no campo da cultura.

Nesse sentido, no século XVI se travam debates sobre negros e indígenas serem ou não humanos, como podemos observar na icônica controvérsia de Valladolid³⁰. A noção de colonialidade do ser evidencia que a humanidade de certas populações foi

³⁰ A controvérsia de Valladolid

sistematicamente negada, fato que foi agenciado por interesses colonialistas, que viam na humanidade desses povos um entrave ao processo de cristianização e escravização. A negociação da humanidade, ou seja, do ser, foi utilizada como argumento para justificar o espólio, a escravidão e o genocídio.

Outro conceito importante para a teoria decolonial é o de *colonialidade do saber*, elaborado por Aníbal Quijano (2002; 2005; 2007). A noção de colonialidade do saber evidencia como a modernidade ocidental eurocêntrica alavancou o conhecimento produzido pelos brancos ocidentais como o único válido e legítimo, em detrimento dos saberes elaborados por povos não-brancos e não-ocidentais. Nesse sentido, a racionalidade técnico-científica ocidental se coloca como hegemônica, como o único modelo válido de construção do saber, sendo este obrigatoriamente neutro, objetivo e universal. Se constrói então um lugar de enunciação por excelência, um ponto zero de observação, como aponta Santiago Castro-Gómez (2007), lugar esse que seria capaz de observar e descrever o mundo a partir de um lugar neutro e fidedigno, uma compreensão completa e absoluta da realidade. Essa noção constitui a base do saber científico positivista ocidental, que coloca o homem branco como observador privilegiado da realidade e circunscreve a Europa e Estados Unidos como lócus centrais de onde se radia o saber. Assim, a colonialidade do poder, do ser e do saber formam uma tríade que compõem, para a teoria decolonial, o lado oculto da modernidade.

Ao falar de um grupo de pessoas dissidentes sexuais, negras, periféricas, forjado no nordeste brasileiro, é imprescindível que as discussões sobre colonialidade e racialização das estruturas sociais apareçam como chave de leitura fundamental da realidade. O Brasil é um país forjado na escravização de africanos e no racismo estrutural³¹ que até os dias atuais mantém uma hierarquia racial que privilegia pessoas brancas em geral e especialmente as famílias herdeiras da herança escravocrata, e pretere em diversas instâncias sociais a população negra e indígena. A consciência que o Tambores de Safo tem das relações raciais no Brasil está presente no grupo muito além do debate pelo nome, mas em suas práticas políticas, nos seus processos de criação artística e nas dinâmicas organizacionais e relacionais internas e externas ao coletivo.

2.3. Música, relações étnico-raciais e culturas de resistência

³¹ Para o intelectual Silvio Almeida (2018), o conceito de racismo estrutural diz respeito ao racismo ser um elemento estruturador das relações sociais, elemento fundante na cultura e nas instituições brasileiras.

Após a experiência da batucada de mulheres na Parada da Diversidade Sexual de 2010, Tambores de Safo passa a se constituir enquanto um coletivo de mulheres lésbicas e bissexuais, cuja orientação política era feminista, antirracista e anticapitalista, e que pretendia atuar politicamente na cidade de Fortaleza através da arte, mais especificamente da música percussiva. Portanto, nos meses iniciais de construção do grupo, as integrantes direcionaram suas forças para aprenderem a tocar instrumentos de percussão e os mais diversos ritmos da cultura popular, a fim de construir um espetáculo que pudesse circular nos eventos do movimento feminista nacional e objetivando uma incidência nova dentro do campo do movimento LGBTQIA+ de Fortaleza: um grupo de lésbicas e bissexuais fazendo arte.

O processo de concepção artística e musical dentro de um coletivo foi um movimento completamente novo para a maioria das integrantes do grupo. De acordo com as interlocutoras, apenas Flávia e Luana vinham de uma trajetória de vinculação com a música. Na ocasião da preparação para a Parada da Diversidade Sexual de 2010, as futuras integrantes do então inexistente grupo Tambores de Safo haviam participado de oficinas de confecção de instrumentos percussivos e de aprendizagem do ritmo “baião”, escolhido por ser uma expressão musical oriunda da música popular nordestina e por ser de relativa facilidade na aprendizagem de percussionistas iniciantes, por ser um ritmo binário³². Essas oficinas foram ministradas por Flávia Soledade, arte-educadora que vinha de uma experiência de musicalização no Movimento de Saúde Mental do Bom Jardim³³ e que pode, a partir dessa experiência, engajar-se pela primeira vez em um movimento político.

Eu morava no “Bom Jardim” e estava trabalhando dentro do movimento de saúde mental, trabalhava facilitando oficinas de música, e aí no movimento de saúde mental eu conheci a Lídia, que era na época coordenadora desse mesmo movimento, e ela já integrava o movimento de mulheres do Ceará, e aí inicialmente a gente começou amiga lógico tomando cerveja, ouvindo um samba, eu sabia dessa experiência dela dentro do movimento de mulheres só que de alguma maneira mesmo saindo, tomando cerveja ali, era um lance de trabalho e a gente nunca tinha parado pra conversar sobre isso, a atuação dela, até que um dia a “Lídia” namorava com a “Luana” e eu fui convidada para subir uma serra. Eu me lembro que dentro do carro ainda tava rolando essa conversa, começou a ser contada tanto a “Lídia” como a “Luana” - poxa Flávia que massa que você trabalha confeccionando instrumento, cara seria

³² O ritmo ou compasso binário é aquele no qual o tempo da música é dividido em dois, composto por duas batidas.

³³ É uma organização da sociedade civil que tem como objetivo promover a saúde mental, a evolução pessoal e comunitária, respeitando as dimensões biopsicossocioespirituais para a promoção da vida, no bairro Bom Jardim, periferia de Fortaleza- CE.

massa se a gente organizasse umas oficinas, o que tu acha? Pra gente confeccionar tambores e ir para a Parada. Na época era bem esvaziado assim e tal, e eu nem sabia da experiência que a galera tinha tido no passado. E eu disse: nossa, quando a gente chegar em Fortaleza vamos pensar nisso de forma mais materializada pra acontecer e isso aconteceu muito rápido. Eu lembro que foi tudo muito rápido, no outro mês já era “bufo”, aí eu conheci a “Casa Feminista”, na época a da [avenida] Imperador, participei de umas reuniões lá na época com umas mulheres ancestrais e eu não entendia nada do que elas estavam conversando, mas havia uma articulação para a “Parada” e eu era a “Flávia” sapatão que iria facilitar e assim que aconteceu e foi muito lindo esse processo de confecção. Na época não tinha essa questão de redes sociais, eu lembro de um carro que chegava no futebol cheio de sapatão lá de “Messejana” e a galera ia mesmo, as oficinas aconteciam no fim de semana, sábado e domingo, e a gente tinha pouco tempo, tudo acontecia muito rápido, nem deu tempo a gente fechar tudo e a gente foi para a “Casa Feminista” outros dias para poder pintar, poder botar couro, foi um intensivo na confecção de instrumentos e logo depois que os instrumentos ficaram prontos a gente teve dois dias pra poder aprender a tocar esses instrumentos pra gente poder sair. Então, foi tudo muito rápido, mas a gente fez a “Pré-Parada” lá na “Praça do Ferreira” no palco, um monte de mulher tocando, a “Lila” cantando e ninguém entendia nada, era muito batuque em cima do palco. Chamei minha família – “mãe eu vou tocar com um monte de mulher”! - E chegando lá foi muito lindo, foi gigante. Aí eu me apaixonei por esse processo de organização das mulheres porque pra mim não existia, foi um processo de muita doação, todo mundo estava se dando muito pra estar ali, eu lembro que na época era só a passagem a alimentação que garantia e depois disso a gente decide criar o grupo. (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Flávia Soledade, integrante das Tambores de Safo).

Após a apresentação na Parada e com a constituição do grupo, deu-se sequência na aprendizagem de novos ritmos e na criação de composições, arranjos, coreografias para a formação de um espetáculo ativista. Assim, o grupo passa a organizar e a construir as suas práticas políticas através da musicalidade negra, e utiliza o instrumento da arte como metodologia de intervenção e atuação na sociedade e na política. Esse processo se deu através de um processo de reflexão do grupo em relação a sua identidade e aos processos históricos que envolvem fazer arte periférica e negra no Brasil. Se apropriar da musicalidade advinda da ancestralidade negra é para o grupo um processo de reconhecimento de sua própria ancestralidade e de legitimação de um fazer político e artístico que escapa à lógica dominante de fazer política.

É importante salientar que não haveria música brasileira se não fosse pelos africanos e seus descendentes, ou pelo menos essa música seria bem diferente da que conhecemos hoje. O que hoje chamamos de música brasileira se forja a partir da absorção do conteúdo musical que vinha da Europa, a chamada música erudita, e a transfiguração de tais ritmos e linguagens musicais a partir da musicalidade africana e indígena, criando algo novo. Antes da chegada dos mais diversos ritmos da Europa, já

havia produção musical no Brasil. Foi a partir da influência indígena, por exemplo, que surgiu o ritmo cateretê, que serviu de base para o que hoje conhecemos como música caipira (FAOUR, 2021). Os africanos escravizados também trouxeram sua musicalidade para o Brasil, sendo possível observar através de registros históricos, que datam de uma época anterior à 1800, uma série de manifestações musicais entre os escravizados, sendo descritas pelas autoridades da época como “batuque”, termo reducionista e generalizador, que apaga a silencia a diversidade das manifestações rítmicas. Foi pela influência da musicalidade africana que surgiu o que é considerado um dos primeiros ritmos afro-brasileiros, o Maracatu, que nasce ainda no século XVII, em Pernambuco, com a influência também dos povos indígenas (FAOUR, 2021).

A história de ritmos afro-brasileiros como o maracatu e o samba, por exemplo, se vinculam com uma história do movimento de resistência do povo negro dentro do território nacional, tentando encontrar formas de se relacionar com o grande significante cultural hegemônico brasileiro (FAOUR, 2021). A música popular no Brasil é sobretudo uma invenção dos negros. O samba, por exemplo, se constrói como uma invenção dos escravizados abandonados nos grandes centros urbanos, que vão criar formas de sobrevivência em relação ao Estado que os criminalizava através de diversos mecanismos legais, como a lei da vadiagem (FAOUR, 2021). Assim, os africanos escravizados e os seus descendentes criaram formas de sobrevivência e novas linguagens, forjando mecanismos de adaptação de aspectos da sua cultura à linguagem moderna-colonial. Foi o que o historiador Clóvis Moura chamou de Culturas de resistência:

“[...] os próprios escravos, mesmo sem terem consciência do significado social dos seus atos, procuravam autopreservar-se e neste sentido elaboravam diversas estratégias que serviam como mecanismos defensivos contra a ordem escravista e seus mecanismos de contenção social.” (MOURA, Clóvis. 1994, p. 241)

Assim, para além da genialidade da arte, da criação artística, da necessidade e do desejo de se expressar, a musicalidade e as demais expressões culturais e artísticas do povo negro era também um mecanismo de defesa contra a cultura dominante, aquela que era imposta pelos colonizadores brancos.

“Durante a escravidão, no entanto, o negro transformou não apenas as suas religiões mas todos os padrões de suas culturas em uma cultura de resistência social. Essa cultura de resistência, que parece amalgamar-se no seio da cultura dominante, no entanto desempenhou durante a escravidão (como desempenha até hoje) um papel de resistência social – o que muitas vezes escapa aos próprios agentes, uma função de resguardo contra a cultura e

estrutura de dominação social dos opressores.” (MOURA, Clóvis. 1994, p. 242-243)

O samba, hoje símbolo da identidade nacional brasileira, vai ser uma das primeiras formas de linguagem moderna que surge no país. A música popular brasileira, diferentemente de outras linguagens, como a literatura que já chega no país formatada e que aqui é ressignificada, mas que vem trazida pelas elites e se impõe para as classes oprimidas, a música popular, que no Brasil significa dizer música negra, é criação dos “de baixo” que se impõe acima. O que chamamos de cultura popular é uma criação negra, repleta de aspectos da tradição negra, portanto permeada de uma ancestralidade africana, e que, no entanto, é ultramoderna e não tradicional, ou seja, a contribuição da cultura negra para a música popular brasileira é justamente a sua invenção (FAOUR, 2021).

A ideia de uma música popular brasileira surge atrelada a uma ideia de nação que suprime a diversidade das contribuições dos diversos grupos étnicos e das diferentes matrizes culturais em nome da construção de uma identidade nacional: a música brasileira. O termo serve para homogeneizar aquilo se deu da ordem de uma pluralidade em conflito, o lugar das identidades negras e indígenas que são suprimidas em nome de um atributo cultural brasileiro. O processo homogeneizador acaba por negar as particularidades, o que é uma forma de negar o extermínio ainda em curso da população negra no Brasil.

Em meados do século XIX, o Estado brasileiro começa uma empreitada para a construção de uma identidade nacional, acionando a ciência, a política social e a religião com o objetivo de domesticar a diferença (ORLANDI, 1990) oriunda de uma formação cultural híbrida e de criar um símbolo tipicamente brasileiro que integrasse os elementos dos três troncos culturais (indígena, europeu e africano).

A construção da identidade nacional é um empreendimento que articula múltiplas experiências culturais. No Brasil, elementos distintos de diferentes matrizes étnicas e universos simbólicos diversos convivem permeados de relações de poder, assimilação, agenciamentos e negociações com discursos oficiais, micropolíticas e discursos de representação, numa rede de semelhanças e diferenças.

Essa cultura nacional, forjada na ideia de coesão e unidade, contribuiu para criar padrões universais de símbolos, códigos e comportamentos, suprimindo as diferenças e as singularidades e homogeneizando os grupos étnicos, inserindo uma única língua com legitimidade oficial e criando instituições massificadoras e homogeneizantes, sendo a cultura nacional um dispositivo tenaz do capitalismo e da modernidade (HALL, 2011).

As produções de caráter sociológico produzidas no século XX possuem um importante papel de inserção da população indígena e dos negros nas narrativas que representam a constituição da sociedade brasileira. Obras como *Casa grande e senzala* (1933) de Gilberto Freyre, e de outros autores como Sérgio Buarque de Holanda e Darcy Ribeiro rompem com a imagem negativa dos indígenas e dos negros apresentadas por autores como Silvio Romero, Paulo Prado, Manoel Bonfim e Nina Rodrigues. Estes últimos, baseados em teorias eugenistas, procuravam explicar o chamado fenômeno nacional a partir de relações entre nacionalidade e raça, onde os problemas da nação poderiam ser resolvidos a partir de um progressivo cruzamento racial, ou seja, a partir de um branqueamento populacional, focando em políticas de imigração e educação que favoreceriam a reestruturação da raça branca no Brasil, encarada como superior (VENTURA, 1991; SCHWARCZ, 1993).

No entanto, apesar de apresentarem uma ruptura com as teorias racistas que marginalizavam e inferiorizavam a imagem dos negros e dos índios, a partir de uma leitura atual podemos perceber que obras sociológicas como as dos autores supracitados imputaram uma ideologia da mistura de raças, elencando a mestiçagem como um sinônimo da especificidade nacional do Brasil. Decorrente disso, cria-se o argumento de que no país a mestiçagem ocorre tanto cultural quanto racialmente, culminando em uma feliz mistura de costumes “tipicamente brasileira”. A partir daí, começam a surgir obras no campo das ciências sociais que vão legitimar o argumento da “mestiçagem”, como o livro *Casa Grande e Senzala*, publicado originalmente em 1933, de Gilberto Freyre, que traz para o imaginário nacional o mito da “democracia racial”, bem como textos de autores como Sérgio Buarque de Holanda, que em certa medida reafirmam tal ideologia. Esse pensamento contribui para diluir e mascarar o racismo incrustado no Brasil, que se apresenta de forma velada amparado pelo discurso da convivência harmônica da diversidade racial brasileira.

A partir da obra *Casa grande e Senzala*, a mestiçagem começa a ser encarada como o símbolo que confere especificidade à nação brasileira. Se construiu a narrativa

de que no Brasil essa “mestiçagem” se deu tanto nos aspectos raciais como culturais, manifestando-se assim nas características físicas da população bem como nos costumes e crenças. Essa obra ganha grandes proporções de reconhecimento nacional e internacional, e é vista como uma síntese dos processos sócio-históricos de formação da “cultura brasileira”, compilando e construindo discursivamente um “mito nacional” que consiste na miscigenação harmoniosa dos povos diversos que habitavam o país, mito este que hoje é analisado por diversos estudiosos como componente do arcabouço que forja a identidade da nação brasileira.

Os conceitos de nação e cultura nacional são variáveis e contextuais, permeados por relações de poder e construções narrativas políticas. Em seu livro *O local da cultura* (1998), Bhabha coloca que o constructo da ideia de nação é uma ficção histórica e discursiva, fazendo parte de um processo temporal. Para se construir uma narrativa nacional, é acionada uma memória seletiva, em que determinados eventos são selecionados para serem esquecidos, como no caso do Brasil, onde o genocídio cometido contra os povos negros e indígenas é silenciado na historiografia que funda o imaginário de uma identidade nacional. De acordo com Bhabha: “Na produção da nação como narração ocorre uma cisão entre a temporalidade continuísta, cumulativa, do pedagógico e a estratégia repetitiva, recorrente, do performativo” (1998, p.207). Assim, através da seleção de memórias e do apagamento dos conflitos, as formas de existências negras são frequentemente apropriadas como símbolos de brasilidade.

A música negra em geral e, em particular, o samba foi apropriado como a música brasileira por excelência, aquela que representa a ideia de brasilidade, o ritmo das grandes festas, do futebol, do carnaval, da “mulata sambista”, confirmando a brasilidade como uma identidade mestiça, oriunda de uma democracia racial. Pensar o samba como música preta brasileira, como resistência negra, e, portanto, em grande medida como contrário à uma série de determinações do Estado nacional, como uma negação interna ao próprio conceito de identidade nacional, é pensar os conflitos e as disputas dentro da homogeneização da construção de uma identidade brasileira.

Na antropologia podemos encontrar conceitos que nos ajudam a pensar a construção das identidades em contexto de contato colonial para além da homogeneização das identidades nacionais. É o caso do conceito de “fricção interétnica”, cunhado pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, que nos ajuda a compreender os processos de mudança e continuidades culturais a partir da situação

colonial que se constrói com base no conflito e na disputa. Sobre esse conceito, João Pacheco de Oliveira aponta que:

as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos de cultura, mas como um processo primordialmente conflitivo, que envolve muitas vezes interesses e valores contraditórios. Em segundo lugar, Cardoso de Oliveira substitui a ênfase excessiva na cultura por uma visão mais sociológica e observa que em sua perspectiva “o fulcro da análise não deve ser o aludido patrimônio cultural, mas as relações que têm lugar entre as populações ou sociedades em causa” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1986)

O conceito de fricção interétnica se constrói através de uma crítica ao conceito de aculturação, fortemente difundido pelas correntes evolucionistas da antropologia norte-americana, cuja ideia central seria a assimilação cultural indígena pelas sociedades nacionais que a envolvem, culminando na perda de suas principais características constitutivas. Afastando-se dessa noção de aculturação, a fricção interétnica é definida por Cardoso de Oliveira como:

[...] o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser modulada pela fricção interétnica. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964, p. 128).

Assim, de acordo com essa noção, as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas somente e essencialmente como um processo de transmissão passivo ou consensual de elementos de cultura, como apontam os estudos sobre aculturação, mas sim como um processo marcado por conflitos, que muitas vezes são marcados por interesses e valores contraditórios. Cardoso de Oliveira se distancia da perspectiva que estuda os grupos como culturas fechadas em si mesmas, substituindo a ênfase excessiva na cultura por uma visão mais sociológica aplicada aos estudos das sociedades, centralizando seu foco nas relações que as populações ou as sociedades estabelecem entre si.

Roberto Cardoso de Oliveira, aluno de Florestan Fernandes, cuja obra se desenvolveu em torno das relações raciais entre brancos e negros a partir da perspectiva de classes, desenvolve o conceito de fricção interétnica como um equivalente lógico (“mas não ontológico”) ao conceito luta de classes. Ou seja, a noção de fricção

interétnica incorporava as perspectivas acerca do conflito e dos interesses antagônicos dos grupos inseridos em uma totalidade dialética e aplicava na análise do contato entre grupos indígenas e a sociedade nacional no Brasil.

Aprofundando essa perspectiva, o autor desenvolve a noção de *sistema interétnico*, que tem por base a ideia de que o contato entre duas ou mais etnias, a partir de um certo momento, assume um caráter sistêmico que é estruturalmente determinado. Cardoso de Oliveira pensa o sistema interétnico como constituído por populações que são “unificadas” por interesses diametralmente opostos e, por mais paradoxal que possa parecer, interdependentes. Para Cardoso de Oliveira, os grupos sociais em interação passam a constituir subsistemas de um outro mais inclusivo, que seria o sistema interétnico. De acordo com este autor, o sistema interétnico passa a se constituir no momento em que se estabelece uma interdependência entre os grupos étnicos em contato.

É importante salientar que o fato da existência de oposição entre os dois grupos raciais não implica necessariamente em uma homogeneidade dentro de cada grupo racial específico. Existem diferenciações entre grupos menores dentro de cada grupo racial, gerados por fatores como diferenciações de poder, crenças, valores, poder aquisitivo, dentre outros. Membros de diferentes grupos raciais podem se associar, através do acionamento de uma identidade de interesses temporária. No entanto, o conflito está presente nas relações entre os grupos raciais distintos, fazendo com que os grupos raciais se unam enfatizando a sua oposição. A participação de um indivíduo em um grupo particular em uma situação específica é determinada pelos valores e objetivos que o influenciam nessa situação específica, e essas dinâmicas da participação revelam o funcionamento da estrutura na qual esses grupos estão inseridos. Assim, os indivíduos podem assumir “vidas coerentes através da seleção situacional de uma miscelânea de valores contraditórios, crenças desencontradas, interesses e técnicas variadas” (GLUCKMAN, 1997, p. 261)

Portanto, o que se constrói em termos de cultura e identidade a partir do contato colonial e da estruturação de uma sociedade econômica, política e culturalmente assentada nas relações raciais assimétricas marcadas pela discriminação, segregação e extermínio da população negra e indígena, é essencialmente marcado pelo conflito, pela disputa, pelos agenciamentos estratégicos das identidades e pelas conjurações de

práticas culturais de resistência social. Assim, por trás do véu da identidade nacional, tem “sangue retinto pisado atrás do herói emoldurado”³⁴.

Desse modo, a escolha do grupo Tambores de Safo em referenciar as suas matrizes rítmicas e estilísticas no campo da arte e da música em referências negras, trazendo para o centro do processo de criação a ideia de ancestralidade e valorizando os símbolos da música tradicional de matriz africana como elementos constitutivos de uma cultura política de resistência, está conectada com uma crítica à colonialidade e ao apagamento da contribuição africana para a arte e para a política. Desde sua criação, o grupo é composto por uma maioria de pessoas negras, inclusive por pessoas que compreenderam seus processos de racialização dentro do grupo através da reflexão coletiva sobre negritude, colorismo e branquitude. As pessoas brancas que compõem o grupo constroem a partir de um lugar antirracista, e o que conecta os integrantes do coletivo são atravessamentos identitários que passam pelas dissidências sexuais de sexo e gênero, as identidades raciais e o lugar periférico de ocupação da cidade e da cultura. Na esteira da noção de “culturas de resistência”, o grupo articula uma narrativa cultural anti-homogeneizante, que demarca os lugares de conflito silenciados a partir da alcunha de “cultura brasileira”, fazendo uma escolha de colocar no mundo uma arte engajada que não tem pretensões de absorção comercial, mas objetiva ser um contraponto às narrativas oficiais sobre os povos historicamente destituídos dos espaços de poder.

2.3.1. Espetáculo *Tambores que Ecoam Contra as Opressões*

A arte e a política como pontos indissociáveis no fazer coletivo do grupo Tambores de Safo foram se construindo na medida em que o grupo se constituía. De início, o grupo passou a ensaiar em espaços públicos e praças da cidade, a exemplo do parque das crianças. Logo a ausência de um espaço se tornou uma dificuldade, devido à falta de um local específico para guardar os instrumentos de percussão utilizados nos ensaios. Nessa fase inicial, a ideia era aprender coletivamente ritmos vinculados à matriz musical africana e afro-brasileira. Após a visibilidade que o grupo conquista nos espaços de militância negra e feminista, surge o impulso da realização de um espetáculo que reunisse composições, autorais ou não, que firmasse uma arte contra-hegemônica tanto de denúncia das violências étnico-raciais e das violências de gênero e da

³⁴ Estrofe do samba-enredo da estação primeira de mangueira, de 2019, que traz uma contra-narrativa à história oficial do Brasil, relatando “a história que a história não conta”.

heteronormatividade, como afirmasse um lugar de bem-viver, de expressão dos desejos, de outros mundos possíveis através do fazer coletivo. Surge assim o espetáculo intitulado “Tambores que ecoam contra as opressões”. Nesse período, o Fórum Cearense de Mulheres havia inaugurado a primeira edição da Casa Feminista Nazaré Flor, localizada no centro da cidade de Fortaleza, casa essa que o coletivo Tambores de Safo passa a dividir os custos de aluguel e manutenção a partir da aquisição de recursos através de um projeto de financiamento promovido pela ABGLT³⁵. A Casa Feminista possibilitou para o grupo um local fixo para guardar os instrumentos e os demais materiais do coletivo, bem como a realização dos ensaios, rodas de conversa, formação e articulações políticas.

A ideia de construir o espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” surge a partir do desejo do grupo de se apresentar de forma artisticamente mais organizada no Encontro Nacional da Articulação de Mulheres Brasileiras – ENAMB, ocorrido no ano de 2011, que tinha como objetivo reunir mulheres da AMB para promover debates sobre a luta feminista por justiça e igualdade. Assim, foi criado o espetáculo, que tinha duração de 60 minutos e que reunia música autorais e de outros artistas, bem como poesia e dança. O espetáculo tinha como eixo a denúncia do abismo da desigualdade racial no Brasil, bem como a afirmação de uma identidade sapatão frente à heteronormatividade, afirmando, através de múltiplas linguagens artísticas, outros modos de existência que não foram capturados completamente pela homogeneização de uma sociedade racista e patriarcal, nem pela heteronormatividade, como fala a letra da música “lésbica e negra”:

Vou falar, protestar/ É o meu corpo que grita não dá para segurar/ Nessa vida, com tudo que passei/ Eu vejo um mundo que obriga a mulher ser boneca e não viver/ Quem aguenta tanta exclusão?/ Porque minha cor e o que eu visto é alvo de discriminação?/ Não é crime, doença ou pecado/ Sou uma negra lésbica, já está anunciado!/ Agora, denuncio com muita consciência: Isso faz tanta diferença!/ Minha mente dói, meu afeto dói/ E o meu corpo dói/ Eu sou lésbica e negra (6x)/ No Brasil, não tem racismo, machismo ou homofobia/ Relataram pra você essa nossa fantasia/ Começar pela polícia: exemplo de cidadão/ Diferente do governo, eu tenho outra opinião./ Fortalece o preconceito, construído através do tempo:/ Se pegar nega de “boresta”, eu sei qual é o procedimento:/ Joga a bicicleta, mão na cabeça, afasta o pé./ Não vai tocar em mim, aí eu sou mulher!/ Que mulher que nada, você é muito

sapatão./ Pois mostra aí a lei que condena minha orientação/ Tá muito sabidinha, agora, vai aprender comer tampado pra poder aprender a andar na linha/ E se for um garotão de jeito afeminado/ Tem quem ache divertido ser pro mato arrastado/ O moleque não vai na escola, depois da fama de boiola/ Quando criança a gozação, queria boneca ao invés da bola/ A menina lá das áreas um dia foi da Febem/ não por tráfico ou por assalto, a mãe não suporta a filha que tem/A piada das amigas, homofobia na favela/ Não vai prevalecer na cabeça, pense nelas/ toda história de amor, carinho e união/ Não deixe se levar pelo apelido, sapatão/ Eu sou lésbica e negra (6x)/ Muitos amigos e amigas queimadas na inquisição/ Em nome de Deus ou da tal religião/ Que nos mata por amor e nos priva de amar/ O Estado diz que é laico, mas não dá pra acreditar/ Mas na escola a travestis ainda não pode estudar/ Na saúde a negra lésbica não vai ser atendida/ culpa do constrangimento que me faz sair da fila!/ E se for uma “sapa boy” nem pode se doar/ E se sofre violência, nem rola denunciar/ É que quem elabora a lei não pensa em nossa condição/ E torna crime nossa vida em nome da religião/ Pois quem está nesse quadrado só sabe o que é povão e papo de igualdade, mas é em época de eleição/ Mas para uns é brincadeira, o que parece coisa feita/ Mas ser lésbica e negra não é como escolher roupa/ Eu sou lésbica e negra,/ Tu é lésbica e negra,/ Somos lésbica e negras/ Eu sou lésbica e negra/ Sou da cidade solar/ Sou de Fortaleza/ Sou do Ceará./ Sou, eu sou brasileira/ Sou latina americana e caribenha/ Eu sou lésbica e negra (6x)/ Eu sou lésbica e negra/ Tu é lésbica e negra/ Somos negra e lésbica.

A música “lésbica e negra” é uma das mais significativas que compõe o repertório do espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões”, justamente por reunir em sua letra questões de debate político tão caras ao grupo. A música, que une os ritmos “maracatu” e “rap”, inicia com um ato de fala, um corpo que grita, uma fala que se constrói através de um corpo vivo que grita por liberdade, um corpo negro e lésbico que fala e se movimenta em protesto, junto ao tambor, ecoando contra as opressões. “Quem aguenta tanta exclusão?”, pergunta a música. A exclusão interseccional de ser ao mesmo tempo mulher, lésbica e negra, indo além das denúncias do feminismo branco hegemônico que se rebela contra o machismo e a violência de gênero, mas expandindo o debate ao pontuar: não somos apenas mulheres, somos mulheres lésbicas e negras e temos especificidades, ocupamos lugares diferentes no mundo, não vivemos todas a mesma experiência de “mulheridade”. Assim, o coletivo demarca a partir dessa música quais são os lugares de enunciação dos sujeitos e das sujeitas do coletivo, para em

seguida pontuar ao longo da música as diversas situações que os marcadores “mulher”, “lésbica” e “negra” submetem as sujeitas.

Nessa letra, a crítica à noção de democracia racial aparece através da denúncia da “fantasia” brasileira, a do país sem racismo, e também sem machismo ou homofobia. Denuncia também a violência policial e as diversas violências do Estado contra corpos negros, LGBTQIA+ e periféricos, através de táticas como encarceramento, internação compulsória e a penetração dos discursos religiosos e patologizantes nos aparelhos de Estado e nos manuais médicos e psiquiátricos. O tom de denúncia da música, sustentando pelo baque forte do maracatu e a cadência do rap, vem acompanhada da afirmação da identidade “lésbica e negra”, que não é “como escolher roupa”, ou seja, que vai além da performance, mas que são marcadores que produziram e produzem um abismo de acesso à direitos no Brasil. Para as Tambores, reafirmar esses lugares parte de um processo de compreender e refletir criticamente sobre esses lugares de existência, tirando o véu de uma suposta harmonia social. Assim, demarcar o lugar da racialização que faz com que “lésbicas e negras” vivam experiências distintas das mulheres brancas e pautar isso política e teoricamente alinha o feminismo praticado pelas Tambores de Safo ao que chamamos de feminismo decolonial.

Na América Latina, desde a década de 1980, começam a se movimentar e ganhar corpo e voz processos de ação política que reivindicam e visibilizam marcadores sociais da diferença que levam à lugares de subalternidade, como classe, raça, etnia, gênero e sexualidade. Tais discursos desafiaram as narrativas hegemônicas ocidentais, desvelando a sua face racista, heteronormativa, etnocêntrica, colonial e misógina. A emergência e o fortalecimento dos movimentos negros e indígenas no continente latino-americano e, em especial, no Brasil, trouxeram para o centro do debate a desumanização das populações colonizadas e escravizadas por parte dos colonizadores europeus.

A luta por parte dos povos indígenas da Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Argentina, dentre outros países, pela defesa de seus territórios e dos recursos naturais, bem como o fortalecimento do movimento negro no Brasil em 1980 e 1990, abriram as portas para se pensar o mundo a partir das (cosmo)visões de povos não ocidentais. No entanto, as políticas liberais que tomavam corpo no continente tentaram cooptar essas narrativas para o campo do “reconhecimento”, encontrando uma contranarrativa que evidenciava que a pretensão de universalidade dos “Direitos Humanos” estava ancorada em uma falsa inclusão das minorias marginalizadas.

Os anos 1990 foram um divisor de águas na América Latina, não só pelas transformações que as políticas neoliberais e a organização geopolítica mundial implementaram no continente, mas também pelo destaque da participação das mulheres dentro dos movimentos negros e indígenas. Tal participação fez eco às denúncias das feministas negras nos Estados Unidos, que afirmavam que o feminismo hegemônico, composto por mulheres brancas e burguesas, monopolizavam as narrativas e as interpretações acerca da opressão das mulheres, invisibilizando as vivências das mulheres racializadas e elegendo a categoria “mulher” como um sujeito universal, mas que na verdade representaria apenas as vivências específicas de mulheres brancas, burguesas e heterossexuais. Conforme aponta Audre Lorde:

Se não é necessário que a teoria feminista branca americana lide com as diferenças entre nós, nem com as consequências dessas diferenças nas nossas opressões, então como vocês com o fato de que as mulheres que limpam suas casas e cuidam de suas crianças enquanto vocês vão a conferências sobre a teoria feminista são, em sua maioria, mulheres pobres e mulheres de cor? Qual a teoria por trás do feminismo racista? (LORDE, 2019, p. 138)

Enquanto se elaborava uma crítica de mulheres racializadas ao feminismo hegemônico, nos anos 1990 se inscreve no continente Latino-americano a noção de giro decolonial. Tal concepção se constituiria como um movimento de resistência política e epistemológica à lógica moderno-colonial eurocêntrica. Com efeito, as críticas ao poder colonial vêm de longe, se introduzindo no campo da produção do conhecimento na década de 1970 através de teóricos como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall, Gayatri Spivak, dentre outros. No entanto, em termos de produção epistemológica latino-americana, foi através do giro decolonial, que teve como expoentes Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo, que uma crítica ao colonialismo e à colonialidade se desenham e ganham força enquanto campo de produção intelectual no continente. A construção dos conceitos de colonialismo e colonialidade se tornam o eixo que permite a passagem do pós-colonial para o decolonial enquanto discurso epistemológico. De acordo com Heloísa Buarque de Hollanda:

Enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de dominação colonial, mas envolve também as formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade de viés racial (HOLLANDA, p.16, 2020).

A partir desse debate, teóricas e ativistas latino-americanas vão inserir a crítica decolonial no pensamento feminista e a crítica feminista ao pensamento decolonial, fundando o que hoje chamamos de feminismo decolonial. Podemos definir o feminismo decolonial como um movimento teórico-político-metodológico, com viés contra-hegemônico e anti-universalista, movimento este que está em constante formação e construção. A gênese desse pensamento se dá entre teóricas e ativistas latino-americanas, ou, como denominação proposta por essas autoras, pensadoras de Abya Yala. O feminismo decolonial tem como proposta política-intelectual o antirracismo e o anticolonialismo. Podemos citar como expoentes desse movimento as lesbofeministas negras e caribenhas Ochy Curiel e Yuderkis Espinosa Miñoso, e a argentina Maria Lugones.

O feminismo decolonial tem como principais propostas questionar, com fins de revisitar e problematizar, de forma crítica, os pressupostos político-intelectuais da modernidade ocidental branca, burguesa e heterossexual, situada no norte global. Esse questionamento se dá a partir da enunciação das contribuições político-intelectuais do feminismo negro e das epistemologias do sul; outra proposta é descortinar o lado oculto da modernidade que é a colonialidade e suas expressões, como o epistemicídio, apagamento de saberes e práticas dos povos originários do sul global. Como proposta anticolonial, o feminismo decolonial busca ecoar outras linguagens e conhecimentos forjados desde o sul.

O feminismo decolonial toma por base as contribuições de algumas perspectivas teórico-metodológicas, como o referencial cunhado pelo feminismo negro e o *feminismo de color* norte-americanos e chicanos, contribuições essas sistematicamente invisibilizadas na economia de circulação/publicação acadêmicas canônicas no campo do feminismo tradicional. Outro referencial importante são os aportes das teorias pós-estruturalistas e materialistas francesas, como a crítica ao regime heterossexual levantada por teóricas como Monique Wittig e pelas contribuições de autoras como Jules Falquet. Os estudos decoloniais que evidenciam o projeto colonial moderno ocidental, que tem como figuras importantes Aníbal Quijano e Walter Dignolo, dentre outros, é um eixo fundamental para o desenvolvimento do feminismo decolonial. Nas palavras de Yuderkis Espinosa Miñoso:

(...)entendemos que o feminismo decolonial recolhe, revisa e dialoga com o pensamento e as produções que desenvolveram pensadoras, intelectuais, ativistas e lutadoras, feministas ou não, de descendência africana, indígena,

mestiça, popular, camponesa, imigrantes racializadas, assim como acadêmicas brancas comprometidas com a subalternidade em Abya Yala e no mundo (ESPINOSA, 2016, p. 151).

A proposta do feminismo decolonial passa por uma necessidade de configurar saberes e práticas anticoloniais dentro e fora dos processos de disputa acadêmica, apostando das alianças entre comunidades de mulheres que foram sistematicamente colocadas à margem do cânone:

A necessidade de um feminismo que se nutra dos aportes teóricos da análise da colonialidade e do racismo- não como fenômeno, mas como episteme intrínseca à modernidade e seus projetos libertadores. Um feminismo, então que seja cúmplice e alimente-se dos movimentos de comunidades autônomas que no continente efetivam processos de descolonização e restituição de genealogias perdidas, que apontam a possibilidade de outros significados da vida em comunidade e reorganizam os horizontes já conhecidos e estabelecidos universalmente (ESPINOSA, 2016, p. 146).

A partir do debate da colonialidade do poder elaborado por Aníbal Quijano, Maria Lugones publica, em 2008, seu artigo intitulado *Colonialidade e Gênero*, inserindo assim o debate feminista na esteira do pensamento decolonial. A partir dessa discussão, Lugones vai enunciar, de forma pioneira, o projeto de um feminismo decolonial, problematizando a categoria de gênero enquanto um produto colonial de classificação e hierarquização dos seres entre humanos e não-humanos, onde os humanos são os colonizadores, e os não-humanos os nativos indígenas e africanos escravizados. Dentre os “não-humanos”, a categoria de gênero se fazia ausente. É essa denúncia que inscreve o feminismo decolonial no debate intelectual: a constatação de que a categoria de gênero é um elemento estruturante da colonialidade, uma invenção ocidental que não necessariamente faz parte do vocabulário pré-colonial.

Desse modo, o debate acendido por Maria Lugones vai evidenciar que a construção sexo-gênero invisibilizou a diversidade existente entre as populações do período pré-colonial, apontando a imbricação das noções de heteronormatividade, classificações de raça e o sistema-mundo capitalista.

Para Maria Lugones, as contribuições de Aníbal Quijano e dos demais intelectuais do chamado giro decolonial foram cruciais para a compreensão da colonialidade/modernidade. No entanto, a autora tece críticas importantes, sobretudo ao modo generalizador e raso pelo qual, na perspectiva da autora, esses teóricos abordam

os conceitos de mulher, raça e gênero. Acionando as contribuições advindas do debate da interseccionalidade promovido pelas feministas negras, a autora pontua:

As feministas de cor têm movimentado conceitualmente uma análise que enfatiza a intersecção das categorias de raça e gênero, porque as categorias invisibilizam a nós que somos dominadas e vitimizadas pela categoria universalizante de “mulher” e pelas categorias raciais. Apesar de que na modernidade eurocêntrica capitalista todos/as somos racializados e assignados a um gênero, não são todos/as dominados ou vitimizados por esses processos. (LUGONES, 2008, p. 61)

Lugones vai observar que a utilização das categorias sexo/gênero na obra de Quijano são abordadas de forma universalizantes, deixando de lado as contribuições que vinham sendo acumuladas por parte das feministas negras e de cor. Segundo ela, Quijano aborda a categoria de gênero sem aprofundar as suas imbricações com as categorias de raça e sexualidade. Lugones observa ainda que Quijano se utiliza da categoria “mulher” sem problematizá-la, ou seja, sem levar em consideração que ela faz referência à uma categoria universalizante, que tem como matriz de referência a mulher branca, burguesa, heterossexual e ocidental.

Isto implica que o termo “mulher” em si, sem especificação, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante, as mulheres burguesas brancas heterossexuais e assim escondendo/esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2008, p. 61).

Sobre o sistema moderno/colonial de gênero, Lugones vai afirmar que este se apresenta a partir de duas facetas: uma visível e uma oculta. A face visível da categorização de gênero é a marca assignada ao nascer dos machos (homens) e fêmeas (mulheres) europeus, brancos e heterossexuais. A face oculta desse sistema revela que esse dimorfismo não se aplicou do mesmo modo aos povos não-europeus, pois a generificação era um modo de inserção do sujeito à humanidade, e os corpos não brancos, sendo não generificados, foram reduzidos ao estatuto da bestialização: “As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido profundo de ser seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade”. (LUGONES, 2008, p.67).

Ao apontar problemas nas formulações decoloniais sobre os conceitos de sexo/gênero, Lugones intenciona expandir a compreensão e os limites dessas categorias. Ela vai afirmar que tal análise mais aprofundada não se trata de um empreendimento essencialista de visa colocar o período pré-colonial em um lugar idílico livre de processos de hierarquização ou munido de uma socialização igualitária. A autora vai afirmar que, ao invés da hipótese anterior, o objetivo é justamente situar historicamente os processos de classificação e validação, inclusive de reconhecer que os povos originários possuíam ferramentas de classificação outras, e que foram transformadas através do domínio colonial.

Outra crítica feita aos teóricos do chamado giro colonial é elaborada por Ochy Curiel. A autora alerta para a invisibilidade e ausência das vozes de autores que, desde os 1930 e 1940 vinham denunciando o colonialismo, e que não foram usados como referências, como Aimé Césaire e Frantz Fanon. A autora também aponta a invisibilização de feministas negras e chicanas, que também já vinham construindo críticas importantes ao processo decolonial, bem como teóricas que já produziam desde Abya Yala, como as Brasileiras Luiza Bairros e Lélia Gonzáles.

Feministas decoloniais dessa nova geração identificam a Filósofa e Antropóloga Lélia Gonzalez, em seu artigo “Por um feminismo afro-latino-americano”, como a obra precursora do feminismo decolonial em terras brasileiras. Em 1988, Lélia traz à tona a discussão sobre uma identidade e um histórico afrocentrado nas Américas, a partir da categoria *Amefricanidade*. Tal conceito faz referência não somente à uma ancestralidade africana, mas também à dos povos pré-colombianos, formando uma realidade específica de construção de um povo historicamente forjado no âmbito do colonialismo. Nas próprias palavras da autora: “a Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, p.76, 1988).

Tal conceito surge a partir das críticas que a autora tece em relação ao caráter eurocêntrico das ciências sociais e do feminismo ocidental branco-burguês. Em seu artigo, a autora expressa a necessidade de se considerar que as experiências das mulheres negras e indígenas de *Améfrica* se diferem da realidade vivenciada pelas mulheres brancas do feminismo hegemônico, pontuando que a violência machista que atinge àquelas se dá atrelada à violência racial. Desse modo, um feminismo que desconsiderasse a violência e a desigualdade racial imposta às mulheres negras e

indígenas, seria um feminismo que contribuiria para a alienação dos sujeitos e que, no limite, não contribuiria, mas sim se tornaria um obstáculo, na luta contra o machismo.

Não só na América Latina se construiu crítica ao feminismo hegemônico e à colonialidade do saber/poder. Na Europa e na África, temos como destaques autoras como Grada Kilomba e Oyèronké Oyewùmí. Kilomba, em seu livro *Memórias da Plantação*, publicado em 2008, concomitante ao artigo de Maria Lugones, parte de memórias familiares e de relatos de mulheres negras a fim de observar as marcas da empreitada colonial em suas vivências e em seus processos de sociabilidade. Com esse livro, a autora se torna uma importante referência decolonial que influencia diversos trabalhos na atualidade. Uma das marcas mais poderosas de seu trabalho é justamente a abordagem sutil e precisa dos códigos não ditos do racismo, das práticas discriminatórias veladas que penetram profundamente as diversas camadas de significados abafados, sufocados e silenciados, como segredos (KILOMBA, 2019).

Oyèronké Oyewùmí (2021), filósofa nigeriana, assim como Maria Lugones, vai tecer uma crítica a ideia de patriarcado enquanto categoria universal, presente em todas as culturas, através da constatação da ausência da categoria *gênero* como um princípio organizador da sociedade yorubá no período pré-colonial, desfazendo as afirmações de um feminismo hegemônico que apregoava o patriarcado e a categoria de mulher como esquemas hierarquizadores fundantes e estruturantes de todas as sociedades do planeta. Assim, ao não reconhecer o sistema patriarcal na sociedade yorubá no período pré-colonial, Oyewùmí (2021) evidencia o caráter ocidentalmente forjado da opressão dos homens sobre as mulheres, a atribuiu ao colonialismo o fato de tal sistema de opressão ter se espalhado pelo mundo, apontando assim o equívoco do feminismo hegemônico de ler o mundo sob a suas próprias lentes e demarcado o lugar do feminismo decolonial no campo da produção intelectual.

No entanto, as afirmações de Maria Lugones e Oyèronké Oyewùmí sobre a inexistência do patriarcado na era pré-colonial não são um consenso entre as demais teóricas do feminismo decolonial. Rita Segato e Yuderkis Miñoso, por exemplo, reconhecem que no referido período havia sim uma estrutura organizativa patriarcal entre povos originários do continente latino-americano, mesmo que diferente do sistema de gênero ocidental, afirmação que pode é respaldada na observação da presença de certas nomenclaturas de gênero nas sociedades afro-americanas. Tal debate foi o que Rita Segato (2014) definiu como *patriarcado de baixa intensidade*. Para Segato, a

colonialidade transformou uma estrutura hierárquica em uma estrutura super hierárquica por meio se utilizando das seguintes estratégias:

la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado (SEGATO, 2014, p.78).

De acordo com Segato (2014), o patriarcado ocidental e as suas normas e códigos morais estruturantes de sua organização social potencializaram uma relativa posição de poder que os homens das sociedades pré-coloniais já ocupavam, desencadeando um sistema de opressão em uma escala muito mais ampla e mais violenta e desestruturando as relações e os sentidos da sexualidade vivenciada entre homens e mulheres das sociedades nativas das Américas.

No campo da articulação das categorias raça, classe e gênero, as feministas negras foi um forte expoente de condução e visibilização desse debate. Nos Estados Unidos, podemos citar Patricia Hill Collins (1991) e seu conceito de *matriz de dominação*. A autora cunha esse conceito com o objetivo de contemplar a simultaneidade das situações de opressão vivenciadas pelas mulheres, e com um intuito de se pensar uma ferramenta de análise para o pensamento feminista negro. Ochy Curiel, sobre a contribuição de Collins, aponta:

Seu trabalho tenta entender como o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo interagem e integram quatro características dessa matriz: elementos estruturais, como leis e políticas institucionais; aspectos disciplinares, como hierarquias, burocracias e técnicas de vigilância; elementos hegemônicos, como ideias e ideologias; e aspectos interpessoais, como práticas discriminatórias usuais e cotidianas (CURIEL, 2020, p. 131)

Uma das pioneiras nesse debate, Glória Alzaldúa ensaia uma crítica decolonial e articula pontos para construir o que hoje chamamos de interseccionalidade. Em seu segundo livro, *Boderlands/La Frontera*, Anzaldúa desestabiliza a linguagem com fins de demarcar o lugar fronteiro que ocupa, construindo assim, com seu trabalho, um marco político para o feminismo decolonial e para a construção dos debates sobre interseccionalidade e multiplicidade de opressões.

Comecei a pensar: “Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da

classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? Eu estava tentando articular e criar uma teoria de existência nas fronteiras. (...) Eu precisava, por conta própria, achar algum outro termo que pudesse descrever um nacionalismo mais poroso, aberto a outras categorias de identidade. (ANZALDÚA apud Costa e Ávila, 2005, p. 691)

No Brasil, além de Lélia Gonzalez, nomes como Sueli Carneiro, Luiza Barros e Beatriz Nascimento despontam no debate da interseccionalidade e matriz de opressão, demarcando o feminismo negro como produto da experiência imbricada de ser negro e ser mulher, vivendo a negritude com a marca do gênero e a condição de mulher com a marca da negritude, rejeitando qualquer hierarquia entre as opressões, pois não é possível separar as vivências. Debate semelhante foi também levantado pela feminista negra estadunidense Audre Lorde, quando afirma que não pode “se dar ao luxo” de viver uma só opressão, sendo ao mesmo tempo negra, lésbica, mãe, feminista e socialista (LORDE, 2019).

Todo esse debate aponta que, se já houve no feminismo latino-americano uma incorporação e assimilação do feminismo europeu de forma acrítica por parte das feministas do continente, sobretudo entre as décadas de 1960 e 1990, hoje fazê-lo seria no mínimo problemático. A efervescência do feminismo decolonial na América latina provocou processos de transformações políticas e propôs uma revisão da base epistemológica ancorada nas teorias feministas eurocentradas que vigoravam nas práticas políticas e nas elaborações intelectuais das feministas latinas, inclusive problematizando a divisão entre teoria e prática, que caracterizava o feminismo no continente.

A violência epistêmica da colonialidade que o feminismo decolonial denuncia passa a ser um campo de reflexão central, e denunciar as epistemologias heteronormativas e a colonialidade do saber/poder, bem como rejeitar a branquitude patriarcal enquanto cânone e referência universal, se torna agenda prioritária da nova tendência do feminismo produzido na América Latina e, em especial, no Brasil. Nutrindo-se das críticas às teorias desenvolvidas pelo pensamento branco, ocidental e burguês, o feminismo em sua aposta decolonial coloca em cheque a própria categoria de mulher enquanto sujeito universal. Desse modo, o feminismo decolonial assume a tarefa de reinterpretação da história sob a ótica de uma crítica à modernidade ocidental, não só

pelo seu caráter androcêntrico e misógino, mas também, e sobretudo, pelo seu caráter racista e etnocêntrico.

Ao sintonizar-se com as críticas que escancaram o colonialismo como o lado oculto da modernidade, o feminismo decolonial problematiza a narrativa contada por feministas brancas estado-unidenses e europeias que se autoproclamaram pioneiras nas conquistas pelos “direitos das mulheres”, e que, portanto, estariam imbuídas da missão de espalhar e levar tais direitos às “mulheres oprimidas no terceiro mundo”. A perspectiva do feminismo decolonial vai se opor radicalmente à ideia salvacionista do feminismo hegemônico branco-burguês, denunciando o seu caráter racista e colonizador.

A crítica cunhada pelo feminismo decolonial não significa, porém, que não há ou não teria possibilidade de haver experiências compartilhadas entre os diversos sujeitos assignados como “mulher”. A multiplicidade do que se conhece como mulher não anula, porém, a experiência das opressões agenciadas pelos papéis de gênero, que variam de acordo com os contextos e os demais marcadores sociais da diferença, mas que se apresenta como estruturante das relações de gênero em diversas partes do mundo. É denunciando a estrutura machista e patriarcal, que com diversas nuances atravessa a experiência de diversas mulheres e outros sujeitos, que Tambores de Safo, em seu espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” se utiliza da linguagem poética para demarcar o lugar de contraponto à violência de gênero:

Sou Mulher!/ existo no fato./ resisto ser um buraco na história/ sou a busca da paz: pelos braços da luta/ essa é minha conduta,/ para que sejam meus, os meus próprios seios/ meus desejos/ meu útero/ minha vagina/ pra que eu tome a minha alforria/ da mão daqueles que se dizem senhores/ e seja meu meu corpo/ e seja minha a força do meu trabalho/ para que seja minha a minha vida/ sou mulher,/ sou uma em milhares/ que vive a mesma dor/ de ter como inimigo o machismo/ que nos mata Marias/ que nos mutila Antônias/ que nos proíbe Raimundas/ que nos condena, nos nega, nos empobrece/ Katarinas, Marlietes e Elisas/ não sou uma/ somos várias que o papa amaldiçoou e o capitalismo disse amém/ mulheres batizadas com o sêmen que jorrou do estupro do nosso corpo/ pelo pai/ pelo marido/ pelo mercado/ somos várias proprietárias de nada/ a família não nos reconhece/ a igreja não nos reconhece/ e o Estado não nos reconhece mas nós nos reconhecemos/ sabemos das nossas diferenças/ e entendemos da nossa necessidade de mudar/ radicalizar as ideias/ transformar a nós mesmas/ e mudar o mundo.

A poesia, de autoria de Lídia Rodrigues, é recitada por ela no espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” acompanhada da percussão que reproduz o ritmo do maracatu cearense. Nas apresentações, no momento da execução dessa poesia, uma boneca “calunga”³⁶ é colocada sobre uma cadeira ricamente paramentada com panos de estampas africanas, assim como a boneca, cujos adereços demonstram o seu lugar de realza e de sacralidade nos maracatus do Brasil.

Os versos do poema refletem a crítica feita pelo feminismo decolonial em relação ao sistema moderno-colonial de gênero, no qual se percebe que a ordem mundial capitalista só foi possível de se desenvolver a partir da exploração das mulheres, da escravização dos povos não-brancos e do colonialismo e espólio promovido pela Europa. O poema reúne a voz daquelas que bradam pelo controle dos seus corpos em uma perspectiva integrada, uma alforria do lugar de racialização produtor de desigualdades, da subjugação patriarcal ao corpo assignado feminino e da exploração do capital sobre a mão-de-obra das “várias proprietárias de nada”, mulheres que “o papa amaldiçoou e o capitalismo disse amém” com o aval do Estado, que por vezes sistematicamente negligencia direitos sexuais e reprodutivos.

O poema se conecta com a crítica traçada por Silvia Federici (2017, 2018), que aponta que o capitalismo e a acumulação primitiva de capital se desenvolveram sobre a exploração do trabalho reprodutivo junto a outras formas de trabalho não-remunerado, como a escravidão e a servidão. Segundo a autora, o capitalismo e suas expressões de Estado se desenvolveram através da vinculação do trabalho doméstico à uma suposta natureza feminina e da exploração desse trabalho doméstico não-remunerado. Partindo do pressuposto de que a natureza feminina estaria mais inclinada para a realização desse tipo de trabalho, a organização capitalista embute o trabalho doméstico dentro da lógica da família nuclear, constituindo uma espécie de “fábrica social”, onde o trabalho da mulher, como mão-de-obra não-remunerada, sustenta a produção da força de trabalho, reproduzindo e criando as condições de produção do trabalho operado pelo homem na fábrica capitalista. Para Federici, o feminismo liberal minimizou a importância de lutar pela remuneração do trabalho doméstico não pago exercido pelas mulheres, concentrando seus esforços na luta para que as mulheres fossem autorizadas a trabalhar fora de casa e ter a chance de construir uma carreira. Ela pontua, no entanto, que o

³⁶ A calunga é uma boneca que representa uma entidade sagrada nos maracatus e nos candomblés brasileiros, sobretudo no estado de Pernambuco. Representa uma rainha já morta que se transfigura em entidade sagrada, ricamente enfeitada. As fontes indicam que as calungas foram trazidas de Angola para o nordeste brasileiro pelos africanos escravizados. (SILVA, 1945)

esforço deveria ter sido direcionado para a construção de uma independência econômica, e não pelo trabalho propriamente dito, uma vez que as mulheres já estavam sobrecarregadas com todo o trabalho doméstico e agora acumulariam essa função com o trabalho fora de casa, exercendo agora uma dupla jornada. A autora pontua que isso pode ter contribuído para distanciar as donas de casa da luta feminista, que precisavam de mais tempo e não de mais trabalho (FEDERICI, 2018). Federici faz uma crítica ao marxismo tradicional, uma vez que essas análises desconsideravam as funções de cuidado como parte essencial do processo produtivo e elencavam o proletário homem, europeu e urbano como o principal responsável pelo processo produtivo e, consequentemente, pelas lutas anticapitalistas. Por isso a importância da expressão trabalho reprodutivo, por demarcar o lugar basilar das funções de cuidado.

O neoliberalismo, porém, criou uma “solução” para o problema da dupla jornada das mulheres europeias: a importação de mão-de-obra feminina do sul global para desempenhar o trabalho reprodutivo no “primeiro mundo”. Ou seja, enquanto as mulheres europeias e estado-unidenses constroem uma carreira trabalhando fora, mulheres imigrantes e racializadas fazem o trabalho doméstico e até gestam os filhos do casal europeu, através da prática da barriga de aluguel (FEDERICI, 2018). No Brasil, as mulheres brancas de classe média e burguesas constroem carreiras, enquanto mulheres negras e periféricas ocupam os postos de empregadas domésticas, que precisam abandonar as suas famílias para cuidar dos filhos dos patrões. Assim, a luta feminista precisa ser antirracista e anticapitalista, caso contrário pode acentuar as divisões e segregações entre as diferentes mulheres.

Conectado com essas críticas, o poema afirma: “o Estado não nos reconhece, mas nós nos reconhecemos”. Reconhecemos nossas semelhanças e diferenças, nossa busca por emancipação, nosso desejo de transformação, nossa luta por outros mundos possíveis.

Outra composição que reúne os debates políticos pautados pelas Tambores de Safo é o “Funk da Solução”. Essa é a música que podemos considerar como a primeira composição do coletivo. Na realidade, ela foi composta antes mesmo do coletivo se constituir, pensada para ser cantada na ocasião da parada da diversidade sexual onde o grupo começou a se formar. A composição repercutiu com grande impacto dentro do movimento feminista e LGBTQIA+, sendo utilizada como palavra de ordem em diversas manifestações de diferentes movimentos sociais, se tornando a composição

mais difundida do grupo, e compondo também o repertório do espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões”:

Olha se tem Machismo aí/ Se ainda tem Racismo/ E se tem Lesbofobia / Aqui vai a solução/ Então acaba, acaba, acaba com a moral/ Então destrói, destrói, destrói a família/ Dercy beijo cuidado, Dercy beijo cuidado/ Dercy beijo me liga, Dercy beijo me liga/ Se o corpo, se o corpo, o corpo é da mulher (2x)/ Ela dá pra quem quiser, ela dá pra quem quiser/ Ela dá pra quem quiser, inclusive pra outra mulher/ Se a raça, se raça não é a preocupação (2x)/ Façamos, façamos o governo das negona / O governo das negona (4x)/ O aborto, o aborto, o aborto é ilegal (2x)/ Culpa é do Vaticano (4x)/ Pra transforma o mundo é preciso atitude / E essa a gente encontra na força da juventude/ Na força da juventude a gente encontra atitude (2x)/ Mulheres se organizam aqui em verso e prosa/ Na luta por direito contra o machismo cor de rosa/ Patriarcado cor de rosa (4x)/ A violência que existe ainda mais a sexual/ Não é uma escolha é comum não é normal/ A violência sexual é comum não é normal (2x)/ Nós a muito tempo lutamos contra o machismo/ Mas no movimento a olho nu pode ser visto/ Eu não quero ser invisível e resisto ao machismo (2x)/ O mundo, o mundo já é cheio de sapatão (2x)/ Façamos a revolução, revolução das sapatão (2x)/ O mundo, o mundo já tá cheio de viado (2x)/ Ficaras equilibrado o movimento organizado (2x)/ Agora as feminista manda um beijo para as trans/ Dizendo nessa rima todas nós somos irmã/ Todas nós somos irmãs eu mando um beijo para as trans (2x)/ Aos trans que estão presente e também os que não estão/ Deixamos a nossa força e a nossa consideração/ Aos trans que são irmão a nossa consideração(2x)/ Queremos, queremos um mundo de esperança(2x)/ Empoderemos as crianças(4x)/ Seja a federal, a civil ou a militar/ A polícia serve mesmo é pra punir e pra matar/ Pra punir e pra matar(4x)/ Lésbicas e Bis querem visibilidade/ Na letra desse funk reafirmando identidade/ Pela visibilidade reafirmar identidade (2x)/ Na letra desse funk/ Muita rima ainda existe/ Mas não canto agora/ O momento não permite, o momento não permite (2x)/ Dercy beijo cuidado, Dercy beijo cuidado/ Dercy beijo me liga, Dercy beijo me liga

O “Funk da Solução” é uma composição que mescla as bases rítmicas do funk carioca com o maracatu pernambucano. O funk, ritmo muito utilizado nas composições do grupo, tem origem nos Estados Unidos por volta da década de 1960, e surge como uma derivação da *soul music* e da música gospel cantado pelos negros norte-americanos nas periferias do país. No Brasil, vai ganhar força a partir da década de 1970, a partir da sua inserção nos bailes das periferias da cidade do Rio de Janeiro. A partir da década de

1980, o funk vai ser modificado pelas experiências musicais cariocas a partir da produção dos *melôs*, ou seja, a criação de letras em português que soassem parecidas com as palavras no inglês original das músicas (VIANA, 2010). O grupo Tambores de Safo, em suas composições, incorpora as técnicas de composição dos *melôs*, se apropriando de bases rítmicas já existentes e modificando através da inserção dos instrumentos percussivos em ritmos afro-brasileiros, como o maracatu, e com a criação de letras originais.

A letra do “funk da solução” inicia com um questionamento à moral estabelecida pela sociedade heteropatriarcal que tipifica como norma a aniquilação do que é diferente, ou seja, de tudo aquilo que não é hétero, branco e cristão. Por isso, “se tem machismo aí”, racismo e lesbofobia, a solução é “acabar com a moral” e “destruir a família”, ou seja, fazer um contraponto às normas e padrões culturais socialmente estabelecidos que instituem a norma e o desvio. Propõe uma transformação no campo dos costumes, onde “destruir a família” não significa aniquilar com a instituição familiar, mas ampliar o conceito de família, de agrupamento, expandindo e fugindo à lógica da família mononuclear heterossexual burguesa.

A questão da afirmação de uma identidade sapatão e a interlocução de luta com o restante da comunidade LGBTQIA+ aparece como um ponto importante na letra da música e reflete o engajamento político do grupo com esse aspecto. A afirmação identitária é uma dinâmica que passa pelo compartilhamento de característica ou de ideais com outros grupos e pessoas.

A noção de identidade tem sido alvo de complexos debates filosóficos, sociológicos, políticos e antropológicos. Ao considerarmos o conceito de identidade inserido no contexto da pós-modernidade, pensamos na construção de uma subjetividade constituída por muitos elementos, em uma identidade múltipla e diversa, e não mais fixa e rígida. Essa discussão se torna pertinente dentro de um contexto cultural marcado pela integração de elementos culturais distintos, por um desenraizamento diaspórico. Na contemporaneidade, questões relativas à pluralidade cultural e às identidades são foco de estudos que se dispõem a perceber a identidade como um constructo social, histórico e cultural, contextualizado e situacional, que ganha sentido no encontro com a alteridade e em função do lugar que o sujeito ocupa e os seus trânsitos. Como bem coloca Hall, em sua definição de identidade:

“(...) as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com

precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado “positivo” de qualquer termo – e, assim, sua “identidade” – pode ser constituído (Derrida; 1981; Laclau; 1990; Butler; 2003). As identidades podem funcionar, ao longo de toda a sua história, como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Toda identidade tem à sua “margem”, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo “identidade” assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe “falta” – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado”. (HALL, 2008, p. 110)

James Clifford (1997), em seu livro *Routes*, discorre sobre o tema através de uma analogia entre cultura, raízes e rotas. Para o autor, as raízes apresentam a cultura através de noções rígidas, enquanto as rotas tencionam e vão de encontro a essa fixidez, e propõem que a cultura se realiza através dos pontos de encontro. Trata-se, portanto, de analisar a identidade a partir de uma reflexão sobre o que se encontra no limite, na fronteira, no trânsito onde acontece as trocas simbólicas, discursivas e culturais.

A filósofa Judith Butler tece uma crítica à categoria de identidade pautada pelo movimento feminista, colocando em xeque essa categoria como o fundamento da ação política do feminismo. A autora argumenta que as categorias identitárias mobilizadas pelos movimentos feministas constroem uma matriz identitária engessada nos moldes da matriz heterossexual, uma vez que a afirmação da categoria “mulher” enquanto sujeito do feminismo contribuiria para uma manutenção das relações hierárquicas entre masculino e feminino, além de excluir sujeitos que compartilham experiências de opressão, mas que não se enquadram nas exigências normativas do que é ser “mulher”. Assim, para a autora, os movimentos sociais e as ações políticas que têm por objetivo o desmantelamento das hierarquias sociais segregadoras objetivaria não a reafirmação das identidades como um fim em si mesmo, mas agiria através da crítica e da desarticulação dos processos de produção das identidades e da manutenção das relações hierárquicas entre elas. Nas palavras da autora:

A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento. [...] talvez um novo tipo de política feminista seja agora desejável para contestar as próprias reificações do gênero e a identidade –isto é, uma política feminista que tome a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo, senão como um objetivo político. (BUTLER, 2003, p.23).

Outro crítico da noção de identidade como ferramenta política dos movimentos de esquerda é Asad Haider, autor do livro *Armadilha da identidade: classe e raça nos dias do hoje* (2019). O autor argumenta na referida obra que o liberalismo de apropriou das políticas identitárias e as cooptou como condição de promoção da política liberal, uma vez que identidades rígidas fornecem ao Estado as ferramentas para a totalização das singularidades, na qual as pessoas são separadas em coletivos de indivíduos subordinados à um poder dominante. Haider localiza historicamente o debate racial, evidenciando como a categoria de raça foi cunhada como uma ferramenta de subjugação de um povo. Assim, a essencialização da identidade seria uma armadilha. O autor não defende, porém, a exclusão da categoria identidade das análises históricas e sociais, mas defende que é necessário compreendê-la vinculando-a as condições materiais das sociedades.

Assim, a noção de identidade deve ser vista não como um fim em si mesmo, mas como uma estratégia acionada pelos grupos historicamente marcados pelo fator da diferença em relação à norma, uso estratégico esse que objetiva uma “universalidade insurgente” (HAIDER, 2019), ou seja, uma universalidade que critica a ideia do universalismo jurídico dos direitos que ignora as reais formas de desigualdade, e que objetiva um “universalismo estratégico” que reivindica emancipação para todos conectada com o potencial revolucionário anticapitalista.

Desse modo, ao bradar “pela visibilidade reafirmar a identidade”, o funk da solução não visa apenas uma conquista de direitos frente ao Estado liberal que reitera a norma, mas objetiva uma transformação radical da norma que é pautada também pelas condições materiais da sociedade capitalista que produz uma política da diferença segregadora.

Também faz parte do repertório do espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” a música “ciranda feminista”, composição autoral do grupo:

Venham logo companheiras, as mãos todas vamos dar/ a ciranda feminista
vai começar a rodar (2x) / Aqui tem pretas e brancas/ indígenas e orientais/
todas contra o racismo/ e as opressões patriarcais/ Venham logo
companheiras, as mãos todas vamos dar/ a ciranda feminista vai começar a
rodar (2x)/ outro mundo é possível/ basta a gente se juntar/ construir um
mundo novo/ com a nossa luta transformar.

A ciranda é um ritmo e uma dança popular caracterizada pela formação em roda, tradicionalmente guiada por mestres e mestras cirandeiras e com predominância de instrumentos percussivos na composição rítmica. A primeira frase da música das

Tambores evoca esse movimento de roda, de união, uma vez que a ciranda em geral é dançada de modos que as pessoas dão as mãos em uma grande roda. O convite do grupo, através da música, é do fortalecimento de um movimento de mulheres em suas diversidades, onde juntas se movimentam para a superação “do racismo e das opressões patriarcais”, mirando a construção de um mundo novo através da articulação coletiva e da luta e enfrentamento aos sistemas de opressão.

Podemos perceber, através da análise das letras e das escolhas rítmicas construídas pelo grupo, que o espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” costura um movimento crítico às estruturas de opressões que atravessam os mais diversos sujeitos subalternizados. Como primeiro espetáculo do grupo, carrega em si o simbolismo da revolta insurgente, das denúncias construídas através das poesias, dos batuques, das letras, utilizando o fazer artístico como uma ferramenta de elaboração narrativa sobre o lugar dos sujeitos e sujeitas, que compõem o coletivo, no mundo, enunciando uma elaboração coletiva sobre os diversos atravessamentos que tais existências são perpassadas. O poder de enunciação e o espaço de fala, para povos subalternizados, é fruto de lutas simbólicas. Assim, o coletivo Tambores de Safo põe no mundo, através da força criativa, um espetáculo que busca ecoar diversas vozes contra as opressões, fazendo da música e da arte instrumento de fala.

O espetáculo “Tambores que ecoam contra as opressões” circulou por diversos eventos articulados a partir do campo político da esquerda, sendo aprimorado e apresentado pelo grupo durante cerca de oito anos. Dentre os eventos pelos quais o espetáculo circulou, podemos citar: conferência nacional de saúde; conferência nacional de mulheres; conferência nacional LGBT; Festival Femenina, em Vitória/ES, no ano de 2012; Mostra Nacional de Saúde da Família, no Distrito Federal, em 2014; Inauguração do Coletivo Autônomo Leila Diniz, em 2014; Encontro Nacional Universitário pela Diversidade Sexual, no ano de 2015 em Mossoró/RN; Aniversário do Centro Feminista de Estudos e Assessoria – CFEMEA, no ano de 2014 em Brasília; Um Bilhão que se Ergue, 2015, Recife; Bloco Carnavalesco Ou vai ou Racha, 2015, Recife;

Como mencionado anteriormente, o meu primeiro contato com o coletivo Tambores de Safo foi no ano de 2014, no ENUDS em Mossoró, e em 2015 tive a oportunidade de participar enquanto colaboradora do grupo nos dois eventos na cidade do Recife (Um bilhão que se ergue e Ou vai ou Racha). No ano de 2015, foi inaugurada,

através do financiamento de um edital do Fundo Elas³⁷ e em parceria com o FCM e a INEGRA, a segunda edição da Casa Feminista Nazaré Flor, que ficava localizada na rua Assunção, centro de Fortaleza, espaço destinado para as articulações das lutas feministas e antirracistas. Essa segunda edição da casa foi palco de diversas construções coletivas e de eventos, como o *Samba no Brejo*, evento organizado pelas Tambores em alusão ao dia da visibilidade lésbica, com apresentação do espetáculo *Tambores que ecoam contra as opressões*.

No ano de 2017, o grupo realizou uma série de oficinas de percussão voltadas para pessoas LBT³⁸, com o objetivo de formar novas percussionistas ativistas. As oficinas tiveram uma alta adesão, e após dois meses de formação, as pessoas que frequentaram as oficinas decidiram formar um grupo de percussionistas chamado *Batuque de Odê*. No fim do ano de 2017 a segunda edição da Casa Feminista Nazaré Flor se desfaz por falta de recursos para manter o espaço, uma vez que os editais de financiamento haviam acabado e as estratégias autônomas de levantamento de recursos se mostraram insuficientes para arcar com o aluguel e os demais gastos de manutenção da casa. Porém, mesmo com o fim da casa, Tambores de Safo e Batuque de Odê continuaram uma parceria musical ativista. Os dois coletivos decidem então se articular para a construção de um bloco carnavalesco composto por pessoas LBT, com o objetivo de construir um espaço seguro de festa, divertimento e intervenção político-ativista no pré-carnaval da cidade de Fortaleza. Assim, após o fim da Casa Feminista, os instrumentos das Tambores foram armazenados na casa de uma das integrantes do Batuque de Odê, e uma agenda de ensaios foi construída, já no final do ano de 2017, para colocar o novo bloco de carnaval na rua. Assim, com a parceria dos dois coletivos e com a presença de batuqueiros autônomas, surge o Bloco Cola Velcro, que fez sua estreia no dia 27 de janeiro de 2018, ocupando a praça da Gentilândia, no bairro Benfica, em Fortaleza, um cenário de muitas violências e local de resistência da população LGBTQIA+ de Fortaleza.

As oficinas de percussão promovidas pelas Tambores deram surgimento, portanto, à dois novos coletivos de percussão ativista LBT na cidade de Fortaleza. O coletivo Batuque de Odê se extinguiu depois de um tempo, mas o Bloco Cola Velcro

³⁷ Criado no ano 2000, o Fundo Elas é um fundo brasileiro de investimento social independente dedicado às mulheres. Mais informações no site <http://fundosocialelas.org/institucional.asp>

³⁸ Lésbicas, Bissexuais e Transexuais

está até hoje articulado e atuante no pré-carnaval fortalezense, contando com a presença e a construção de muitas e muitos integrantes das Tambores.

Assim, motivadas por esse clima de insurgência e inovação, no ano de 2018 as Tambores de Safo escrevem um projeto para concorrer ao novo edital de financiamento do Fundo Elas. O projeto tinha como objetivo a manutenção de um novo espaço para ensaios e articulações políticas, bem como a criação de um novo espetáculo artístico multilinguagens, intitulado como *A Voz do Tambor Periférico*.

2.3.2. Espetáculo *A voz do Tambor Periférico*

No formulário de solicitação de recursos enviado ao Fundo Elas, conta o seguinte texto como objetivo do projeto:

Se desenrola, no atual momento político do Brasil, um cenário atravessado por um grande clima de tensões e conflitos, agravado pelo golpe inaugurado no ano de 2016, com a destituição da ex-presidenta eleita Dilma Rousseff. Junto com o golpe, veio um pacote de devastadores retrocessos que vem se espalhando para vários níveis da vida social, seja através de intervenções na estrutura do estado, seja na micropolítica das relações cotidianas, que são marcadas pela instabilidade e pela hostilidade do jogo macropolítico. As instâncias do poder público (executivo, legislativo e judiciário) vem dando respaldo legal para o agravamento de desigualdades históricas e violências estruturais, mobilizando para isso o poder das grandes mídias e das ferramentas de publicidade. Os ataques aos direitos conquistados são constantes e o desmonte das políticas públicas afetam diretamente a possibilidade de construção de vidas e vivências dignas para os grupos historicamente excluídos e oprimidos, como a população LGBT. A violência cresce na medida em que os direitos fundamentais são implodidos e que o capital avança com a sua política desenvolvimentista.

O ano de 2018 começa com uma sucessão de fatos trágicos e sintomáticos: nos dez primeiros dias do ano, oito mulheres lésbicas foram assassinadas por forte motivação lesbofóbica. Os estupros corretivos são cada vez mais recorrentes, brutais e próximos, e as instâncias legais de amparo à essa violência estão impregnados pela lesbofobia institucional. O combate à ideologia que fundamenta, legitima e fomenta a violência lesbofóbica tem se tornado cada vez mais impossível de ser praticado, uma vez que discutir gênero e sexualidade nos sistemas educacionais tem sido uma prática criminalizada em vários estados e municípios. A chamada “ideologia de gênero” é uma mordaca para os educadores e uma tentativa de garantir a perpetuação da violência de gênero e da LGBTfobia por várias gerações futuras.

As mulheres lésbicas e bissexuais sofrem uma violência muito específica: a lesbofobia e bifobia trazem em si a violência de gênero que toda mulher sofre, somado ao ódio que amar outras mulheres desperta na estrutura social machista. A potência do amor entre mulheres é uma ferramenta perigosa contra a estrutura patriarcal, heteronormativa, capitalista e racista. Quando um dos pilares desse sistema de opressão se intensifica, todos os outros também se intensificam, porque compreendemos que as violências estruturais de baseiam e se retroalimentam umas as outras: o capitalismo, o machismo e o racismo se sustentam mutuamente. Desse modo, quando o avanço do

capital se intensifica sobre a vida das pessoas, o racismo e o patriarcado também se fortalecem, aumentando assim a violência em seus mais diversos níveis, seja física, simbólica ou emocional.

Desse modo, é preciso compreender que a violência lesbofóbica se agrava nos contextos onde o estado se torna ainda mais de exceção. Nesse cenário de golpe, é de fundamental importância que os grupos LBT encontrem formas de se fortalecer e elaborar politicamente suas experiências para descobrir, articular, produzir e difundir formas de resistir e existir com potência em um mundo cada vez mais LGBTfóbico. É com esse intuito que esse projeto surge e se desenvolve.

O grupo tem por objetivo construir um espetáculo artístico de múltiplas linguagens produzido e protagonizado pelas Tambores de Safo, um grupo composto por mulheres lésbicas e bissexuais, em sua maioria mulheres negras, todas advindas das periferias dos centros urbanos. Somos um grupo de percussionistas movidas pela necessidade de, por um lado, construir alianças políticas entre diferentes sujeitos dos movimentos sociais, uma vez que somos atuantes no movimento feminista, e, por outro lado, construir processos que dialoguem com a população como um todo, visibilizem as questões e agreguem mais pessoas à luta. No entanto, percebemos que há uma real dificuldade em construir processos de diálogo efetivo com a população, pois diante das complexidades vivenciadas, os movimentos acabam por elaborar os processos em uma linguagem distanciada e por vezes inacessível. Pensando nisso, é que acreditamos na criação de outras linguagens e métodos de construção política que possa pautar politicamente a lesbianidade e as vidas das mulheres.

Desse modo, Tambores de Safo pretende, através da linguagem artística, compor e elaborar sobre a experiência lésbica e bissexual e combater a lesbofobia e bifobia tanto no campo cultural, social e institucional, quanto no campo das relações cotidianas. Pretendemos com o espetáculo construir referências de cultura LBT e negra, visibilizar a produção de mulheres negras e produzir sobre a resistência dessas (nós) mulheres. Pretendemos com nossa música apontar os retrocessos e violências sistemáticas que sofremos, bem como questionar a objetificação da mulher, a fetichização da população LBT e a heterossexualidade compulsória (Tambores de Safo em texto enviado ao Fundo Elas, 2018).

Podemos perceber que o grupo realiza uma análise de conjuntura do caldo político vivido naquele momento e elabora sobre o agravamento de discursos reacionários e o recrudescimento das mais diversas violências, processo que vem crescendo concomitantemente ao crescimento dos movimentos de extrema direita golpistas no Brasil. De acordo com o professor Marcos Nobre (2022), o ano de 2013 inaugura uma série de eventos que passam a pôr em xeque a segurança e a legitimidade das instituições democráticas do Brasil, tais como a instabilidade política e econômica que geraram uma série de protesto de rua, protagonizados por atores políticos até então ocultos da arena da disputa política no país, seguidos pela operação Lava Jato e pelo impeachment de Dilma Rousseff, no ano de 2016. Tais eventos foram acompanhados pela escalada do autoritarismo e de articulações de extrema direita, se configurando em um cenário desafiador para o campo democrático e uma ameaça para as minorias sociais

que viram seus poucos direitos, conquistados sob muita luta, serem questionados, deslegitimados e desmantelados.

Assim, as Tambores de Safo, compreendendo a gravidade da cena política que o país estava imerso e sentindo a necessidade de construir, através da potência artística, uma contranarrativa que fosse ao mesmo tempo de denúncia e resistência à escalada autoritária, mas que também fosse de afirmação, de louvação, de valorização da riqueza que é própria dessa coletividade, deu luz à ideia da construção do espetáculo *A Voz do Tambor Periférico*. No texto enviado ao Fundo Elas, o grupo descreve a metodologia que pretendia seguir para a construção do espetáculo:

O projeto será realizado a partir de cinco eixos de ação: pesquisa, criação, montagem, produção e veiculação. O eixo pesquisa objetiva a nossa qualificação para a ação artística, envolvendo um resgate sonoro que passa pelo coco, samba-de-roda, baião, tambores e rezas. Ultrapassa e extrapola também a linguagem musical, contendo teatralidade nos gestos, na forma como as músicas são interpretadas, sendo estas atravessadas por poesias recitadas, performances e encenações das manifestações populares. Assim, passa por uma mescla também com ladainhas e ritos do catolicismo popular, como o reisado, perpassando também ritmos da cultura urbana, como o funk e o rap, e pelas referências das culturas e religiosidades de matriz africana. Nossas composições são marcadas por conteúdos contundentes sobre a realidade do nosso povo, o que confere ao espetáculo o status de uma apresentação de protesto. Porém não é algo panfletário ou pessimista e triste, mas permeado pelas alegrias que produzimos, pelas cores, ritmos, vibrações e resistências que construímos em nossos cotidianos. Para a realização dessa atividade faremos consultas a grupos parceiros que tem atuação dentro do movimento feminista e LGBT em outras cidades/ estados que não o qual o grupo está situado para coletar informações de experiências artísticas com perspectivas semelhantes, seguiremos com uma pesquisa na internet de referências musicais afronordestinas e marcaremos encontros de partilha do que coletarmos para então escolher nossos referenciais.

A criação é o momento onde o espetáculo vai começando a ser forjado e vai se estruturando, onde surgem as ideias, sendo construído a partir do acúmulo advindo da etapa da pesquisa. Nessa etapa, as pessoas envolvidas na criação podem elaborar suas vivências através da linguagem artística, externalizando e expressando o que antes estava resguardado ao campo da subjetividade e transformando isso em um produto político e ativista. Para tanto realizaremos três oficinas que ao tempo que transmitem técnicas proporcionam a criação a partir dessas vivências instrumentalizadas por essas técnicas, sendo essas: teatro, composição e percussão. Após as oficinas serão realizados encontros das integrantes do grupo para refinamento dos produtos criados.

A montagem é o processo posterior à criação e envolve o encaixe das ideias, a finalização de arranjos, a construção de figurinos, cenários, a aquisição e manutenção dos instrumentos e demais elementos necessários para o espetáculo além dos ensaios. Vale ressaltar que no processo de montagem o grupo está aberto para possíveis insights oriundos do contexto ou da vivência coletiva que possam ser incorporados ao espetáculo.

A produção é a parte mais operacional e corresponde às articulações para a estreia e veiculação do espetáculo; esse momento é de fundamental importância pois, historicamente, é um espaço ocupado majoritariamente por

homens. Ter mulheres envolvidas num processo de produção artística é uma possibilidade de questionar e transformar práticas que nos aprisionam e nos inferiorizam. Para produção do nosso espetáculo pensamos em: 1. Produzir um videoclipe promocional; 2. Produzir peças de distribuição (flyer e cartazes). A produção é ainda uma etapa que perpassa todos o projeto pois viabiliza as estruturas mínimas de realização de atividades e de promoção do produto.

Finalmente, a veiculação é o momento onde o espetáculo vai para o mundo, começa a circular e ser visto. Nesse momento que consideramos o ápice do projeto iremos veicular o produto nas diversas localidades da cidade de Fortaleza e em atividades do movimento feminista e LGBT (Tambores de Safo em texto enviado ao Fundo Elas, 2018)

Assim, a proposta do grupo era criar um espetáculo com múltiplas linguagens artísticas e que evocasse na sua estrutura os elementos constitutivos da cosmologia simbólica do grupo, ou seja, uma narrativa artística costurada através dos fragmentos das vivências de cada uma e das vivências coletivas, imbuído das referências que nos atravessam, indo dos ritmos de matriz africana às ladainhas do catolicismo popular, do reisado ao samba de roda, se transfigurando em uma grande colcha de retalhos de saberes e referências acumulados das referências culturais do povo negro, do povo nordestino, da população periférica. Apesar de ter um teor de denúncia, o espetáculo não se pretende ser “panfletário”, ou seja, ao invés de ficar circunscrito no campo da “denúncia”, extrapola e busca construir diálogos com as belezas produzidas pelas matrizes evocadas na pesquisa artística, produzindo vibrações e afetações com base nas construções cotidianas que nos atravessam.

Para a construção do espetáculo, foram realizados diversos momentos de ensaios, composição de arranjos rítmicos, oficinas de composição de letras, oficinas de dança, pesquisas sobre as referências utilizadas, momentos de conexão com o sagrado, oficinas de confecção e afinação de instrumentos. De uma das oficinas de composição musical, saiu a letra *Sapatão de Favela*:

Sou sapata de favela/ Negra, mãe e sou artista/ Minha arte me compõe/ Sou uma ruma de coisa/ Que nem cabe nessa lista/ E quando sou vista/ O sou como caminhão/ Ando de bonde na quebrada / E bagunça somos não (2x)/ Somos mesmo é barricada/ Alegria colorida colando racha com racha/ Sou Sapatão de Favela (2x)/ Na resistência com tambor/ Tudo fica mais bonito/ Reconhecer nossos griô/ Preservar os nossos ritos/ Honrando os nossos ancestrais/ Mais ódio do que amor, já não aceitamos mais (2x)/ Sou Sapatão de Favela (2x)/ E nesse toque nós se toca/ Com a língua na buceta/ Esfregar teta com teta/ Nós somos mais satisfeitas/ Porque a gente entende mesmo/ É de carinho e de paixão/ Sarrar, colar o velcro e também fazer sabão (2x)/ Nossa arma contra o ódio é um "mói" de sapatão (2x)/ Sou Sapatão de Favela (2x)/ Aqui no gueto todo dia/ Todo dia é um confronto/ Aqui no peito todo dia/ Todo dia é um confronto 2x/ Na nossa carne não/ Na nossa carne não mais! (2x)/ Sou Sapatão de Favela (2x)

No nome dado ao espetáculo, *A Voz do Tambor Periférico*, o adjetivo “periférico” é evocado a partir da compreensão coletiva dos lugares sociais ocupados pelas integrantes do grupo. Periférico é adotado aqui no sentido de marginal, *outsider*, ou seja, a partir da construção de identidades e posições sociais subalternizadas pela heteronorma, pela cisnormatividade, pelo capital e pela estrutura social racista e patriarcal. Periférico assume assim uma noção simbólica que remete ao que está fora da norma, nas adjacências do que é dado como padrão.

Outro sentido assumido pelo adjetivo periférico se refere ao espaço geográfico que, em geral, são ocupados por alguns corpos subalternizados. No Brasil, as chamadas periferias, comunidades urbanas e favelas, são territórios urbanos marcados por processos de marginalização e de privação de direitos sociais básicos, territórios que acolheram trabalhadores precarizados, a população negra pós abolição e desprovida de direitos e demais povos pauperizados. As favelas são frutos de um processo de abolição da escravidão do povo negro que foi feito sem planejamento e sem reparação, no qual a condição formal de liberdade não deu conta de livrar a população negra das condições sub-humanas às quais foram submetidos com a prática da escravização. Os processos de urbanização, que trouxeram para as cidades as populações do campo, de produção social da seca nos interiores de algumas regiões do país, e o processo de gentrificação, ou seja, movimento no qual as classes dominantes, atrelada à máquina estatal, constroem cidades planejadas nas quais apenas as elites podem desfrutar de serviços públicos através do usufruto de um espaço social segregador, foram empurrando as populações pauperizadas para as áreas periféricas.

Segundo a definição do IBGE, favela é um conjunto de residências que ocupam, de maneira densa e desordenada, terrenos não regulamentados ou de propriedade alheia, sendo territórios privados ou precariamente providos de serviços públicos essenciais. No entanto, essa definição carrega em si uma conotação marcadamente negativa, onde a favela é definida pelo que lhe falta, e não pelo que possui. É fato que os territórios que se construíram nas periferias dos centros urbanos sofrem uma série de problemas devido à ausência do Estado. No entanto, por e apesar disso, a favela se constrói como um espaço de soluções e criatividade múltiplas, não sendo territórios homogêneos, mas territórios diversos, onde cada favela possui particularidades em relação a questões como infraestrutura, violência e renda. Assim, para além das narrativas tradicionais que vinculam as favelas à ausência e à carência, existem questões simbólicas e identitárias

que conectam indivíduos e coletividades em torno de uma identidade periférica, através da disputa narrativa de ressignificação e subversão dos estereótipos construídos no imaginário comum sobre as favelas.

Foi nesse sentido que Tambores de Safo construíram a música *Sapatão de Favela*. Na letra, o grupo imprime o processo de identificação dos sujeitos com a cidade, ou seja, a identidade *sapatão* é adicionada de uma marca territorial, a *favela*, demarcando um corpo que ocupa um lugar específico da cidade, lugar esse marcado por um universo simbólico e material amplo e complexo. Assim, uma categoria identitária de gênero e sexualidade (*sapatão*) se entrecruza com uma categoria identitária territorial (de favela), produzindo assim uma narrativa de um corpo situado em uma encruzilhada de vivências.

De acordo com Jovchelovitch e Priego-Hernandez (2013), a identidade do morador de favela se constrói através de três discursos: o sentimento de pertença ao território, como uma espécie de apego afetivo ao espaço físico da favela; tentativa de desconstrução de estereótipos vinculados aos seus locais de moradia, através de uma solidariedade comunitária e da construção de um capital social; e a percepção de uma coesão social bem constituída na favela. Na letra *Sapatão de Favela*, esse sentimento de coesão e solidariedade é reforçado nas estrofes “ando de bonde na quebrada/ e bagunça somos não”. *Andar de bonde* remete aos vínculos de identificação entre os sujeitos e as construções afetivas que se materializam em relações de solidariedade e apoio mútuo, próprio ao sentimento de pertencimento territorial engendrado nas favelas. “Bagunça somos não” é um alerta e um apelo à quebra de estereótipos construídos em torno dos moradores de favela e das dinâmicas desses territórios, pois, ao invés de “bagunça”, de desordem, do lugar reiterado da falta e da carência, reconhecemo-nos como “barricada”, como sujeitos que resistem à ausência do Estado, à falta das políticas públicas, ao racismo, às violências e à precariedade através da produção de “alegrias coloridas”, de festa, de arte, de “bonde”, de relações sociais coesas e solidárias, e “colando racha com racha”, ou seja, colocando em evidência o amor e o prazer entre sujeitos fora da heteronorma e da cisnormatividade.

Na letra da música, percebemos o movimento do grupo em valorizar os saberes e práticas tradicionalmente associados ao universo cultural simbólico e material do povo

negro no Brasil, população que, segundo os mapas raciais³⁹, é a maioria em periferias e favelas. Para o grupo, o tambor se transforma em um instrumento de resistência que embeleza a vida. Sabemos que o processo de escravização do povo negro atrelada à colonização do território brasileiro e dos povos originários pertencentes a esse território se deu através de práticas genocidas e epistemicidas, que objetivavam a supressão dos saberes e modos de vida desses povos em detrimento da empreitada colonial. Segundo Sodré (2017), o Brasil foi maior comprador de escravizados das Américas, e o último a abolir a escravidão. Nas palavras de Caputo (2012, p.40):

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo e a educação. Enfim, com as suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negros que, nesse caso, sequestrados e sequestrados das suas terras, levaram consigo as suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil.

Vilipendiadas pelas mais diversas violências do processo colonial, as populações africanas escravizadas elaboraram uma série de estratégias e mecanismos de sobrevivência material e simbólica. Dentre essas ferramentas, a religiosidade e a espiritualidade foram instrumentos de grande importância na construção de uma coesão social entre as populações escravizadas, bem como um elemento agregador de diferentes identidades culturais que estavam passando por um processo de aniquilação (EUGÊNIO, 2017). Assim, as religiões que se constituíram no Brasil através das contribuições de diferentes universos simbólicos das populações africanas, colaboraram para a manutenção e a reelaboração de tradições africanas, demarcando uma recusa à hegemonia cristã europeia e aproximando as populações escravizadas do universo cultural, religioso e identitário do continente Africano. Em solo brasileiro, os povos africanos e seus descendentes construíram universos religiosos através de diversas estratégias de resistência, desenvolvendo, a partir do contato entre as matrizes europeias e indígenas, o que hoje chamamos de religiões afro-brasileiras.

De acordo com Berkenbrock (2012, p. 62), a África é o campo de origem das religiões afro-brasileiras, e o Brasil o campo de desenvolvimento, ou seja, o território que criou as condições de possibilidade de surgimento dessas novas religiões. Para Eugênio (2017), em cada terreiro a África se recria, através das reelaborações próprias

³⁹ https://www.cidadessustentaveis.org.br/arquivos/mapa_desigualdade_2018_apresentacao.pdf

que cada comunidade de terreiro faz das matrizes religiosas que os circundam. Dentre essas religiões, o candomblé assume um lugar de destaque:

Pelo ritual, recupera-se o sagrado, a encenação de um mito, e a dimensão de uma vida mitológica. É o que algumas manifestações na nossa sociedade buscam fazer, dentre as quais, o candomblé, quando, pelo ritmo dos atabaques e da dança em roda, evoca o transe e atualiza histórias míticas. O candomblé é exemplo concreto, na realidade brasileira, de como comunidades populares se organizam a partir da atualização de um tempo primordial, trazendo a vida mitológica e, conseqüentemente, cumprindo sua função ritual. À realização de uma sequência de acontecimentos a serem respeitados nas festas públicas, de gestos consagrados para cada membro do terreiro, conforme seu orixá e hierarquia, o instaurar de um tempo musical africano, a narração de histórias míticas e o rememorar desse contexto sugerem o ingresso num tempo-espaco próprio, peculiar, em que mito, rito e dança encontram-se, necessariamente, imbricados (LARA, 2008, p. 46).

No candomblé e nas demais religiões de matriz africana, um instrumento assume um lugar de destaque: o tambor. É através da percussão do tambor/batuque que se estabelece a conexão entre as pessoas e o sagrado, entre os vivos e os encantados, entre os humanos e os Deuses, entre os encarnados e os ancestrais. É através do tambor que se estabelece o transe e o transcendental, possuindo o poder de invocação dos Deuses. De acordo com Bernd (1988):

Igualmente tantãs, atabaques e outros instrumentos musicais de origem africana tornam-se símbolos de chamamento à união, de convocação à luta por uma sociedade livre de preconceitos. Trazer à tona para fixar na memória coletiva os instrumentos usados pelos escravos tem também a função de prover o povo negro de referentes que o vinculem a uma ancestralidade da qual possam se orgulhar. Constitui-se, assim, paulatinamente, o manancial ao qual poderá se ancorar o sentimento de identidade (BERND, 1988, p. 90-91).

Assim, na música *Sapatão de Favela*, o verso “na resistência com o tambor” evoca esse lugar da conexão da vida ordinária com a dimensão do sagrado, ou seja, o cotidiano é revestido de um encantamento que se constrói a partir da utilização de elementos sagrados, como tambor utilizado pelo grupo como instrumento artístico, político e espiritual. Assim, é na resistência com o tambor que tudo fica mais bonito. O tambor assume a função de embelezar a resistência, ou seja, ao invés da luta árdua e penosa que o sentido da palavra resistência muitas vezes imprime, o tambor evoca o lugar da exaltação dos elementos culturais e simbólicos, fazendo a conexão entre os dois mundos, o mundo que o colonizador impôs e o mundo que nós construímos a partir das nossas próprias referências.

Assim, fica nítida a importância que é para o grupo Tambores de Safo “reconhecer nossos griôs, preservar os nossos ritos”. Uma das orientações do grupo em seu fazer artístico é colocar em evidência na cena ativista as referências e os modos de

organização dos povos de matriz africana. Os Griôs são mestres da tradição oral de determinados grupos étnicos africanos, grupos esses que transmitem sua cultura através da oralidade e nos quais a palavra possui poder divino, estando vinculada à ancestralidade e ao acúmulo de saberes e tradições. Para esses grupos étnicos, o Griô se configura em um guardião das tradições, sendo figuras determinantes nos aspectos políticos e sociais desses povos (CHOE, 2010). Assim, Tambores de Safo considera como uma prática política importante a valorização e o reconhecimento daqueles e daquelas mestras dos saberes acumulados pelos povos em suas mais diversas vivências, sejam os povos de terreiro, o povo negro nas periferias e favelas, as feministas em luta, a comunidade LGBTQIA+ no enfrentamento às violências e na busca por condições dignas de existência, os trabalhadores explorados e organizados na busca pelo fim do capital e pelo bem-viver.

Valorizar os Griôs é reverenciar e referenciar a ancestralidade, aqueles que vieram antes e que pavimentaram os caminhos para que os que hoje vivem, comprometidas com o que diz o verso “preservar os nossos ritos, honrando nossos ancestrais”. De acordo com Lopes (2008), a ancestralidade para algumas populações africanas é importante porque o ancestral “deixa uma herança espiritual sobre a Terra, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo da sua existência” (LOPES, 2008, p. 152). Utilizando como inspiração Oliveira (2006, p.63), “o culto aos ancestrais preserva e atualiza, da melhor maneira possível, a originalidade e a genuinidade dos elementos estruturantes da cosmovisão africana. A concepção de universo, de poder de pessoa etc., estão nele contemplados”.

Com a composição da música *Sapatão de Favela*, o grupo decidiu partir para a gravação de um videoclipe, o primeiro produzido pelo coletivo com uma música autoral. Assim, em 2019, no quintal da família da Cristiane Faustino, amiga e parceira do grupo, com a colaboração do coletivo de audiovisual Molhadas Coletiva, o clipe foi gravado. Foi um dia inteiro de gravação, que contou com uma programação festiva promovida e executada pelo grupo e por amigos e convidados. O local onde foi gravado o videoclipe é um quintal compartilhado por cerca de quatro casa, nas quais moram membros da família Faustino, que cederam o espaço, escolhido por ser amplo e fechado, para a captação das imagens utilizadas no videoclipe. O áudio foi gravado em estúdio, e o clipe contou ainda com imagens capturadas de ensaios realizados pelo coletivo. Toda a realização do clipe, desde a gravação das imagens, captação do som, cessão de local

para a gravação, espaço para ensaios, edição e montagem, foi possibilitada pela ampla rede de apoio que o coletivo possui, rede essa que apoia e constrói momentos importantes com o coletivo.

Uma das figuras que aparecem no videoclipe e que possui uma enorme importância para o grupo é Dona Fátima. Dona Fátima é uma senhora, lésbica, negra, periférica, mãe de santo de um terreiro de Umbanda. Seu terreiro ficava localizado vizinho à casa da Lídia Rodrigues e Tiê Rocha, integrantes das Tambores e cuja casa serviu de espaço para ensaios durante um período no qual o grupo esteve sem sede para a realização das suas atividades. Durante a convivência na casa dos integrantes mencionados, uma relação de afeto e cuidados, materiais e espirituais, foram construídos entre os integrantes do grupo e Dona Fátima, que apoiou enquanto pode as ações do coletivo, participando inclusive da gravação do clipe, e cuidou e orientou espiritualmente muitas das integrantes do coletivo. O coletivo por sua vez contribuía com as atividades do terreiro e acompanhava as necessidades de Dona Fátima. Em 2021, Dona Fátima se descobriu portadora de um câncer, contra o qual lutou bravamente. No dia 05 de abril de 2022, Dona Fátima faleceu. Até o último momento, o coletivo esteve junto levando Dona Fátima em consultas hospitalares, custeando tratamento medicamentoso e ajudando a família nas demais despesas, desde o tratamento ao velório, e dispensando afeto e cuidado para com ela. Esse videoclipe é para o grupo hoje um testemunho da passagem de Dona Fátima em terra, uma Griô que muito contribuiu e ensinou ao grupo.

Outra música presente no espetáculo *A voz do Tambor Periférico* e que merece destaque é a música *Uialá Mulher*, composição do grupo Loucas de Pedra Lilás, e cedida ao coletivo Tambores de Safo:

Negras de turbantes e saias rodadas/ Cantam o linguajar das nossas avós/
Palavras fortes, benzendo e curando/ Saluba, vovó/ Saluba, Vovó/ Uialá,
mulher/ Pitomba oió pito/ Voz bonita pra valer/ Saluba, vovó/ Saluba, vovó/
Bote banca e exista respeito/ Que te dá valor, desperta a gana/ Corta a raiz do
preconceito/ Racismo é fel maculando a lama/ Uialá, mulher/ Pitomba oió
pito/ Voz bonita pra valer/ Saluba, vovó/ Saluba, vovó/ Sou a negra
balacobaco/ Eu que sustento o barraco/ Filha da luta, na alma/ Só a justiça me
acalma/ Livre, quero cravar os dentes/ Malagueta e coragem/ Na turba da
malandragem canalha e prepotente/ Negra não é favela nem cozinha de
novela/ Negra é a cor da certeza/ Da vontade e da beleza/ Todo momento do
dia que me lembra a serventia/ A vergonha, a escravidão/ Grito: quero
reparação/ Bote banca e exista respeito/ Que te dá valor, desperta a gana/
Corta a raiz do preconceito/ Racismo é fel maculando a lama/ Uialá, mulher/
Pitomba oió pito/ Voz bonita pra valer/ A sociedade das negras agora está

aberta/ São muitas mulheres alertas e libertas pra viver/ Uialá, mukaji/ Uialá
Mukaji/ Uialá, Mulher/ Voz bonita pra valer/ Saluba, vovó/ Saluba, vovó.

Essa música também possui um videoclipe, produzido em ocasião da campanha pelo fim da violência contra as mulheres negras, promovida pela Articulação de Mulheres Brasileiras e intitulada “solte os cabelos e prenda o racismo”, em 2011. A música já é um presente antigo das compositoras para o grupo, no entanto as Tambores decidiram colocar a música no espetáculo devido à identidade da música com a linha narrativa que o espetáculo pretende contar. A letra fala sobre a luta contra o racismo enfrentada pelas mulheres negras, na busca de quebrar estereótipos negativos reproduzidos sobre essa população e da valorização da beleza e da produção de saber dessas mulheres. Assim, “botar banca e exigir respeito” se torna uma ferramenta contra a servidão, a escravidão, o racismo e as diversas formas de cerceamento da liberdade das mulheres negras. Na narrativa da música, a mulher negra é filha da luta, aquela que é responsável por “sustentar o barraco”, ou seja, muitas vezes a principal fonte de renda da família, que deseja ser livre e exige justiça e reparação, e faz isso munida de ferramentas ancestrais, da valorização do aspecto sagrado de seu povo, com a presença da fé, evidente na saudação à Nanã⁴⁰, “saluba, vovó”, cantando o linguajar das avós que são palavras de poder, de cura e de força.

A poesia também é uma linguagem artística utilizada pelo grupo no espetáculo *A Voz do Tambor Periférico*. É o caso da poesia apresentada a seguir, composta por Lídia Rodrigues:

Manas e companheiras/ Parças de dorridade na vida/ Este tempo que vivemos/ Remexe velhas feridas/ Chagas do patriarcado/ Colonial e racista/ Hoje atualizado/ Diretriz política desse Estado/ Heterocentrado e capitalista/ Que quer nos manter cativas/ Acorrentadas a um passado conservador e fundamentalista/ Ao nosso menor avanço/ (re)calçam suas botas/ E tentam nos conter/ Querem o fim das cotas/ Da lei Maria da Penha e da CLT/ Quando nos dentes forjamos as chaves/ Mudam a fechadura e trancam as portas/ Com a reforma do ensino médio/ E com o ensino doméstico/ Vão sucatear ainda mais as escolas/ Querem pôr fim na demarcação de terras indígenas/ E também das quilombolas/ Querem pôr fim na previdência/ E subordinando nossa existência/ Ampliar a dependência/ Para nos submeter as suas esmolas/ Dominamos sua língua, seus livros e seus conceitos/ Enquanto trabalhávamos, paríamos e criávamos filhos/ E eles de fato nunca conseguiram nos dominar/ E por inveja, raiva e medo/ Aperfeiçoaram seus preconceitos/ Justificando nos prender ou matar/ Simbolicamente estabeleceram/ A ideia que somos suspeitas/ O que é crime eles criaram/ Só pra ser a gente a cometer/ Pois o que nomeiam crime/ E hoje a polícia

⁴⁰ Nanã é uma divindade do povo iorubá presente no culto aos orixás de religiões como Umbanda e Candomblé. Nanã é a entidade guardiã dos pântanos e mangues, sendo também responsável pela reencarnação e desencarne das almas (VERGER, 2020). Saluba, como na música, é uma saudação que se utiliza para louvar Nanã.

reprime/ É nosso modo de viver/ Subordinar e destruir a natureza, disseram
que era o certo/ Enquanto aproveitar o corpo e gozar a vida, inapropriado/
Afirmaram que cidadã é quem trabalha mais de oito horas por dia/ E abortar
mesmo sem condições de sustentar a cria/ É um terrível pecado/ Explorar o
trabalho e lucrar com a dor alheia julgaram correto/ Fumar um e gozar entre
nós eles disseram ser errado/ Mas a ancestralidade nos nutre e seguimos/
Nossa expertise é sobreviver/ O tempo é largo, a vida é grande/ E não nos
conformamos em sofrer/ A história é feita de mais tempo/ Do que contam/
Eles querem nos impor o medo/ Roubar nossa capacidade de crer/ Mas o
passado que nos forjou fortes/ Faz do agora terra fértil/ E o futuro é uma
semente ansiosa por nascer/ Se corrompem a democracia/ E com um intelecto
fascista querem conter a transformação/ Nas águas de Oxum flui nossa
esperança/ A vida bebe mudança/ E se alimenta de cuidado/ E o amanhã nos
sorri criança/ Enquanto o velho admira o novo/ Transmite saber e celebra o
passado/ Nutrindo a terra pro broto, após ser nela enterrado/ Se se julgam
detentores de toda força e poder/ Oya é tempestade, e ninguém pode conter/
A indignação e a coragem/ De quem é e se percebe sendo aprendendo a ser/
Odoyá Iemanjá!/ Se para muitos antepassados o mar foi sepultura/ São as
fundas águas do mar/ Que alcançam o horizonte/ A utopia parece ser longe/
Mas nenhuma viagem (ou tormenta) eternamente dura/ Hoje nas águas
salgadas pescamos vida, e recebemos cura/ Da lama surge a vida ancestral/ E
é de simplicidade/ Que é feito o mistério/ E é certo, profundo e sério/ Que o
maniqueísmo não sintetiza a verdade/ O binarismo é falsa ingenuidade/ E é
pequena demais a humanidade/ Para apreender em seus conceitos
fragmentados toda a realidade / Por isso não é tempo de desespero/
Tampouco de desesperança/ O tempo anda conosco/ E já é longa nossa
andança/ E o caminho nos ensinou a fazer/ Política e revolução/ Resistência e
transformação/ Com matéria de música, poesia e dança.

A poesia acima é recitada no espetáculo pela sua autora, Lídia Rodrigues, sendo acompanhada pela percussão em ritmo de *avamunha*, levada percussiva que inicia e encerra o culto público do Candomblé, sendo utilizado para chamar e para suspender o transe nos iniciados. Enquanto a *avamunha* é tocada por um trio de atabaques, acompanhados de agogôs e xequerês, Lídia recita sua poesia/manifesto, que traz em seus versos denúncias em relação às negações de direitos e ao sucateamento da vida, bem como reafirma um compromisso coletivo com a busca pelo bem-viver dos povos e de todos os seres, se opondo a ideia do crescimento econômico a qualquer custo. Compreendo essa poesia como um retrato da seara do pensamento político, intelectual e filosófico do grupo Tambores de Safo. Há nos versos uma compreensão de que o mundo no qual vivemos foi um mundo que nos foi imposto, e não é o mundo que queremos. As estruturas do capital racista e patriarcal promoveram alterações danosas ao meio ambiente, nos negam os direitos mais básicos, a agenda neoliberal ataca constantemente a formação básica das pessoas. Há também uma compreensão expressa nos versos de que o processo colonial criou um abismo que é constantemente aprofundado pelas classes dominantes que se apoiam nas estruturas racistas e patriarcais. O poema também expressa que apesar das investidas, os povos não se deixaram dominar. No caso das populações descendentes dos africanos escravizados no

Brasil, as ferramentas de resistência aos processos de dominação se ancoram na ancestralidade, no culto aos orixás, na crença em uma matriz de pensamento fora da lógica da exploração e da dominação.

O espetáculo *A Voz do Tambor Periférico* comunica, pela escolha de seu repertório, pelos arranjos rítmicos construídos, pelas linguagens utilizadas e pela estética empregada nas apresentações, uma narrativa que evoca as sabedorias ancestrais dos povos colonizados e escravizados no Brasil como uma ferramenta de construção de novos horizontes, como uma ferramenta de resistência às dominações e como força espiritual que auxilia a construir solidariedade e fazer coletivo. Diferenciando-se um pouco do primeiro espetáculo *Tambores que ecoam contra as opressões*, que assume um tom de denúncia mais incisivo e que procura deixar mais explícito em suas letras elaborações discursivas que se põem em oposição aos sistemas de opressão, *A Voz do Tambor Periférico* caminha para um lugar mais propositivo, abrindo a visão para a construção de um lugar onde a dignidade seja um hábito e o bem-viver seja um costume, ancorado na perspectiva da ancestralidade, da evocação do sagrado e nas construções coletivas. Assim, o grupo Tambores de Safo constrói, através das manifestações artivistas, um processo de *afirmação dos modos de vida* que resistem à homogeneização imposta pela cultura de massas, pela sociedade do consumo e pela normatização das existências empreendidas pelas estruturas de opressão.

CAPÍTULO 3 – “AQUI NO GUETO TODO DIA É UM CONFRONTO, AQUI NO PEITO TODO DIA É UM CONFRONTO”: METODOLOGIAS DE INTERVENÇÃO ARTIVISTA DENTRO E FORA DO GRUPO

A proposta desse capítulo é compreender as diferentes metodologias de ação do grupo Tambores de Safo a partir de duas óticas: as dinâmicas do fazer político-artivista na organização interna do coletivo; e os modos como esse coletivo se relaciona com o exterior, ou seja, as redes, alianças, modos de articulação com outras sujeitas, coletivos e instituições. Compreendemos que as relações e atividades desenvolvidas no interior do coletivo e aquelas que são desenvolvidas “para fora” não estão dissociadas, pelo contrário, se encontram imbricadas, de modo que tal fronteira existe como um borrão. A separação construída nesse texto se configura como um mecanismo metodológico de

análise das diversas dimensões que o grupo se apresenta, sendo um recorte escolhido para a melhor compreensão dos modos de atuação do coletivo Tambores de Safo.

Para a construção desse capítulo, utilizarei a etnografia de alguns eventos vivenciados pelo coletivo, e por mim enquanto ativista/pesquisadora. Também serão utilizadas entrevistas de integrantes do coletivo.

3.1. Aqui no peito, todo dia é um confronto

Ao longo da construção do coletivo Tambores de Safo, a questão das identidades sempre esteve no centro dos debates empreendidos pelo grupo. Em seu surgimento, o coletivo se agrupou a partir de identidades compartilhadas entre as integrantes, passando pelas identificações enquanto feministas, negras, periféricas, lésbicas, bissexuais, trabalhadoras. Identidades que são ao mesmo tempo afirmações das sujeitas quanto marcadores sociais da diferença. Com o desenrolar da trajetória do coletivo, as questões relacionadas à identidade foram sendo debatidas, amadurecidas, reelaboradas pelo coletivo e pelas integrantes. Um aspecto importante que surge em nossos debates e que merece espaço nesse texto é como cada sujeita que hoje integra o coletivo foi se construindo, se refazendo e se reelaborando a partir da construção nas Tambores de Safo, e como essa construção coletiva é também atravessada pelas transformações e elaborações que cada uma faz em suas trajetórias individuais. O coletivo Tambores de Safo foi para muitas o primeiro espaço de organização coletiva com uma proposta de intervenção política no mundo, como no caso do Tiê Rocha:

A minha aproximação com a militância foi através das Tambores de Safo, né? Eu sou uma pessoa que veio do sertão e depois cresceu aqui na periferia e fui muito limitado a vários acessos de arte e cultura que eu sempre quis muito aprender, meu pai toca viola e sempre foi uma parada que... a música sempre me chamou muito assim, e eu nunca tive oportunidade, fiz aula de violão um tempo mas eu parei e com dezoito anos eu saí de casa, era um jovem em situação de vulnerabilidade, pegava altos “tramos” muito fudidos, e tava me reconhecendo enquanto sapatão e tentando fortalecer essa identidade. Eu assisti uma apresentação das Tambores de Safo na pré-parada da diversidade sexual de 2011 e desde então eu conheci algumas pessoas que conheciam pessoas das Tambores e passei a me aproximar dessas pessoas e me aproximar do grupo, e foi o primeiro espaço que eu me organizei politicamente e já foi um espaço só de mulheres, na época o espaço não era LBT ainda, a gente não tinha pessoas trans no nosso coletivo e foi onde eu me formei politicamente e passei a fazer parte dos movimentos de mulheres, a construir outros grupos junto, e foi isso, o meu processo de aproximação com a militância e desde então eu passei a me organizar em outros espaços e sempre nessa perspectiva da militância, do movimento de mulheres, antirracista e depois ambientalista. As Tambores me encontrou, né? Eu senti que foi um processo de encontro mesmo e de auto reconhecimento assim de

me reconhecer enquanto uma sapatão, uma sapatão negra que eu não tinha ideia, assim, eu me racializei no processo de construção política, né? E foi o meu letramento político, a minha vivência nas Tambores de Safo, pra além de ser um coletivo que inicialmente o reconhecimento foi com as pessoas e com a arte, mas eu cresci dentro desse coletivo politicamente e aprendi a fazer análise de realidade e de como as nossas potências e as nossas construções políticas elas são fortes porque elas são pautadas na realidade, né? E nas nossas vivências, e aí eu acho que esse encontro foi a coisa que me possibilitou a construção da minha identidade de saber que a gente tem redes de afeto e lugares que a gente constrói a política que a gente quer vivenciar no mundo, né? De ser acolhido, de ser respeitado e de ser fortalecido nas nossas potências, inclusive da construção da nossa autoestima e da nossa... o reconhecimento desse lugar da gente na militância, da gente nos vários espaços assim, e tipo, a minha graduação é um processo que eu devo muito ao nosso coletivo, eu dedico isso ao nosso coletivo! Porque foi quem nunca me deixou desistir dos meus sonhos, algo que eu já não imaginava possível depois de vinte e cinco anos assim de corre, e me fez resgatar tanto a minha identidade quanto os meus sonhos de pivete assim, foi... é um lugar de muita potência (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

Assim, um contato que se estabeleceu inicialmente através do interesse artístico do entrevistado, se transformou em uma porta para um espaço de reflexão política, ação ativista e uma coletividade que proporcionou uma elaboração de mundo coletiva para um jovem que precisou sair da casa onde morava com sua família conservadora para poder vivenciar sua identidade sapatão, e que vivia em uma situação de vulnerabilidade. Segundo o relato de Tiê, foi através do encontro com o coletivo Tambores de Safo que ele pode refletir politicamente sobre a sua identidade e então se reconhecer enquanto uma sapatão negra, na época em que entrou, compreendendo que o lugar da racialização, sobretudo em um estado como o Ceará, que por muito tempo nos discursos historiográficos oficiais se afirmou não haver negros (SOUSA, 2006), não é um lugar autoevidente, mas passa por um processo de autorreconhecimento e afirmação política da negritude. Tiê hoje é uma pessoa transmasculina negro.

Em sua fala, Tiê afirma ainda que foi a partir das Tambores que adquiriu ferramentas para realização de leituras críticas da realidade, evidenciando que, de algum modo, as ações do coletivo desembocaram em um potencial educativo entre as integrantes, onde as formações políticas, as rodas de conversa, as criações artísticas e as partilhas de experiências formam um arcabouço metodológico educativo que levou esse entrevistado em particular à um lugar de reflexão sobre si, de leitura crítica sobre o mundo, de posicionamento político frente às correlações de força e que proporcionou também, a partir de uma rede de apoio estabelecida, a construção de um projeto de vida

que o levou à um sonho que acreditava não ser possível, devido à sua origem, que era o sonho de ingressar em uma universidade pública e ter acesso à um título de graduação.

Podemos perceber os coletivos autônomos como redes de apoio construídas a partir de pessoas que partilham identidade em comum e que ocupam um lugar de uma construção familiar fora dos laços sanguíneos, que no caso de parte da população LGBTQIA+ acaba por muitas vezes em representar um ambiente hostil, de violência e desrespeito aos modos de existência dessas pessoas. Assim, as coletividades políticas acabam muitas vezes por oferecer o acolhimento necessário para que as pessoas que passaram por processos de exclusão e violências sistêmicas possam construir seus projetos e trajetórias, bem como oferecem, através das partilhas e das propostas de educação popular, uma base teórico-político-afetiva para a realização de uma leitura crítica sobre o mundo e sobre si mesmos. Conforme aponta Lídia em entrevista:

Isso pode ser construído socialmente, mas entre nós foi muito intuitivo, foi muito assim na vida, né? Que é a sensação de família. É muito recorrente que as pessoas tragam isso, né? "Ah, nas Tambores eu tenho essa sensação de família ou esse espaço me conecta a esse sentimento, a isso e não sei o quê..." e são relações que como nas famílias também são muito conflituosas, mas elas não têm a mesma dimensão da família tradicional, é como se fosse aquela família onde você... é como se fosse aquele coletivo que a gente tem lugar de aceitação, né? Eu tenho essa sensação por mais que existam muitos conflitos, muitas questões, existe eu acho que essa segurança da aceitação que pra mim é de uma configuração de família que muitas de nós não experimentamos, algumas sim mas a maioria tiveram processos de cisão, tem algumas pessoas que até hoje tão em processos de ruptura em construção com a família, isso pra mim é uma coisa que imediatamente me vincula a minha ancestralidade, eu estou vivendo uma experiência que talvez eu nem soubesse que era possível e a partir dessa possibilidade eu me permito sonhar mais e querer um pouco mais, né? (Entrevista realizada em 22/12/2021 com Lídia Rodrigues, integrante do coletivo Tambores de Safo).

No início das Tambores de Safo, algumas das integrantes que estiveram na sua fundação eram jovens assistidas por políticas públicas para a juventude, como foi o caso da Alyne:

Eu fico lembrando de eu piveta, adolescente, eu fazia parte dos projetos da FUNCI que é a Casa da família e da criança cidadã, que ainda tem alguns órgãos da FUNCI que ainda funciona, mas antigamente tinha muito projeto, né? Adolescente cidadão, eu participei de dois projetos da FUNCI, que era adolescente cidadão e o estilo solidário que era um curso de moda e tal. Então era algo que assim, eu era acompanhada pelos projetos e isso também acabava me inserindo nas formações, né? Tanto que eu ia pra formação lá no Cedeca e inclusive eu conheci a galera nesse rolê das formações que ia através desses projetos e tal. E aí, eu acho que eu tinha uns quinze, dezesseis anos aí, tipo muito tempo mesmo que ainda nem existia Tambores, né? Nem se pensava em Tambores e tal, então quando eu penso como é que eu... porque eu escolhi as Tambores pra estar nesse lugar de militância e tal, eu acho que foi as Tambores que me escolheu na verdade, né? Porque tipo, eu construí desde o início, né? Assim, desde... participei do LANCE, já era

próxima assim da militância mesmo, me entendi enquanto bissexual, sempre fiz essa militância assim bem... assim, eu acho que antigamente menos, mas com o tempo que eu fui entendendo um pouco mais esse lugar, né? Entendendo também, e me fazendo essa pessoa política que eu sou hoje, acho que fui entrando ainda mais e trazendo também essa militância pra dentro do grupo que eu acho que é super importante assim, acho que esse tempo que eu passei fora, né? Que eu construí muita coisa no Rio também, muita coisa da militância também assim, fiz muita coisa! Tanto movimento negro, movimento lgbt, fazendo campanha também, né? Trabalhando na política, mas sempre foram coisas que deixaram... eu costumo dizer que eu voltei com a cabeça “desse tamanho” assim de tanta informação que parecia que não cabia mais nesse espaço que eu tinha aqui em Fortaleza, né? É tanto que as pessoas falam pra mim assim “cara, você é outra pessoa”, e realmente eu sou outra pessoa! Porque eu acho que a Alyne, essa Alyne passada que muitas vezes ia participar de muita coisa do fórum cearense de mulheres, ia muito pras coisas do fórum e muitas vezes eu ficava assim, tipo, sem falar nada, né? Só olhando assim “vixe, as bichas se garante! Só as bichonas” e tal, e aí com o tempo eu fui pensando “caralho eu sou uma bichona também!” Tá ligado? Porra, não tem isso, acho que a gente sempre tá pra aprender, tá pra ensinar. Então acho que a minha relação com as Tambores sempre foi essa assim, de construir desde o início, é um lugar muito especial na minha vida, né? As Tambores assim por diversas coisas, diversos momentos que a gente já teve de conflitos ou não, mas eu acho que é algo que me fortalece estar nas Tambores (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Alyne Ewelyn, integrante do grupo Tambores de Safo).

Ao relatar como se tornou integrante do coletivo Tambores de Safo, Alyne, mulher bissexual negra, conta que era uma adolescente assistida por uma política pública da prefeitura municipal de Fortaleza destinada para jovens em situação de vulnerabilidade. O suporte da política pública, através do órgão citado no relato, possibilitou que a entrevistada obtivesse acesso a informações, formações e espaços que fizeram com que ela se percebesse como um sujeito político de direitos. Essa percepção fez com que a entrevistada buscasse outros espaços de atuação e articulação com outras pessoas com as quais ela se identificava, o espaço do movimento feminista, através do LAMCE, e a identificação enquanto uma mulher negra bissexual a levou ao lugar de construção, junto com outras, do coletivo Tambores de Safo. Ainda em seu relato, Alyne nos conta como o fato dela ter se mudado para o Rio de Janeiro fez com que ela, através do contato com os movimentos de lá, e o trabalho na política institucional, voltasse uma pessoa transformada, ao ponto de isso ser perceptível por outras pessoas.

Um ponto interessante na fala da Alyne é o sentimento que ela tinha ao chegar nos espaços de debate político do Fórum Cearense de Mulheres, movimento feminista parceiro do coletivo Tambores de Safo. Ela relatava que por muitas vezes não falava nada nesses espaços, ficava só observando e construindo a percepção de que “as bixonas se garantem”, ou seja, de que as mulheres que se utilizavam da fala nos espaços de debate do movimento feminista possuíam um lugar de altivez e “empoderamento” que

talvez a interlocutora achasse que não possuía, e por isso se sentia intimidada e acanhada em participar. Com o tempo, Alyne relata que foi entendendo que era “bixona também”, ou seja, que a fala também era um instrumento que poderia ser utilizado por ela, construindo uma postura de segurança em colocar para os outros seus pensamentos e posicionamentos.

O lugar da fala pública é um tema debatido pelas Tambores de Safo em suas formações internas. Compreendemos a dificuldade que é, sobretudo para as mulheres, articular uma fala pública que sustente uma opinião política em um ambiente de debate de ideias. Por muito tempo, esse lugar, no grupo Tambores de Safo, ficou centralizado em algumas pessoas que possuíam mais “facilidade”, ou pessoas que eram reconhecidas pelo coletivo como aquelas que “se garantem” falando em público, sempre que era necessária uma representação pública do coletivo através da fala. Em diversos eventos nos quais o grupo participou, a pergunta “quem vai fazer a fala?” aparecia como um momento tenso, onde boa parte das integrantes se esquivava por timidez ou insegurança de falar em público. Assim, nos processos de formação interna do coletivo, a questão da fala pública foi sendo exercitada, através de diálogos onde buscamos compreender a origem do receio em fazer falas públicas que representem o coletivo, e a partir da necessidade de descentralizar o lugar da fala daquelas pessoas que estavam sempre nesse lugar. Hoje, outras pessoas do grupo já se sentem à vontade para se expressar nos debates públicos através da fala, como é o caso da Alyne, que se percebe como “uma bixona” também.

Algumas integrantes do coletivo vieram de outros espaços políticos, e decidiram integrar o grupo devido a insatisfações com os modelos de ação política estabelecidos por esses outros espaços de construção política, como é o caso de Letícia:

Eu comecei a minha militância através do PSOL, de movimentos feministas e não sei o que... só que aí realmente as primeiras coisas que eu de fato me engajei coletivamente foi um coletivo feminista e a AJUP, né? Que é a Assessoria Jurídica Universitária Popular, aí foi de fato minha primeira, sei lá, militância orgânica assim e foi inclusive o que me seguiu na própria graduação, né? Mas aí depois disso fui construindo movimentos de juventude e tal, dentro do partido político, até o momento que eu não conseguia mais me ver e lidar com espaços mistos, espaços de homens e mulheres cis principalmente e branco, né? Aquela metodologia de partido político eu percebia que era muito distanciada das minhas vivências, era muito dentro da lógica branca de fazer política, muito limitada também por essa coisa da institucionalidade. E aí tava já um pouco me afastando assim dessa construção mais institucionalizada, também por tá fazendo monografia, etc., não tava conseguindo acompanhar, enfim, as movimentações, né? E aí me aproximei das Tambores, já conhecia fazia tempo, já acompanhava mas

nunca tinha me aproximado de fato, fui me aproximar mais nas oficinas, né? Que isso foi em 2017 e foi um tempo que eu já tava assim há alguns meses nesse limbo de não tá conseguindo me articular politicamente mas também não tá com vontade voltar pra onde eu estava, e queria me conectar com algum espaço que fizesse sentido naquele momento da minha vida pra mim. E aí foi quando eu me aproximei das Tambores nas oficinas de percussão pra mulheres e tal em 2017, aí pronto, a partir daí eu comecei só a me organizar em espaços LBTs, me achei enquanto coletividade. Desde muito nova eu sempre me reconheci como uma pessoa bissexual, né? Desde, sei lá, onze anos, doze anos, mas foi no período que... quando comecei essa convivência mais orgânica com o grupo, que eu vivenciei várias formas de bifobia que eu não tinha acessado ainda, obviamente, por também os outros cantos que eu sempre construí serem muito héteros e tal, então era outro tipo de... sei lá, atingimentos, de sensações e afetações, mas quando passei a conviver mais, a construir mais, a de fato entender o meu caminhar com quem eu quero caminhar, né? Com diversos sujeitos e etc., que eu comecei a acessar alguns tipos de constrangimentos que eu ainda não tinha acessado enquanto uma pessoa lgbt que não atuava organicamente nesse sentido político, e aí pra mim foram processos difíceis assim, porque foi também ao mesmo tempo que esse foi o espaço que eu consegui de fato fortalecer, construir e amadurecer o meu processo também de identidade, entendeu? Então é um pouco dúvida, mas é isso, né? É como a vida acontece também, e aí apesar de ter acessado diversas experiências nesse sentido, é também o espaço que me mostrou muito desse processo da identidade, da construção da identidade como um autocuidado também, como essa perspectiva de como a gente se enxerga no mundo, como as nossas visões de mundo coletivas nos constrói e nos fortalecem pra fazer o que a gente for fazer, né? Independente de "somente" atuação política, né? A gente, assim, sendo professora, sendo advogada, plantando... enfim, e aí essa identidade coletiva, esse fazer, esse ser muito pra além sobre com quem a gente se relaciona, foi aqui com essa galera, com essa família que a gente constrói, que eu consigo fortalecer isso. E isso pra mim, hoje eu tenho muita gratidão porque eu entendo que é uma parte essencial da minha existência assim, né? Não consigo mais pensar nada, fazer nada sem que a identidade sapatão, a identidade... essa identidade coletiva, LBT me perpassa e perpassa o que eu vá fazer (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Letícia Abreu, integrante do grupo Tambores de Safo).

Letícia é uma pessoa que se identifica enquanto sapatão negra. Pelo seu relato, a sua atuação política em coletivos inicia através da sua graduação em direito, onde se engajou nos coletivos universitários de assessoria jurídica popular, ao mesmo tempo em que passou a construir o Psol – Partido Socialismo e Liberdade⁴¹. Na entrevista concedida, Letícia relata insatisfação com as metodologias de intervenção política empregadas pelo modelo de organização partidária, que segundo ela são formas de intervenção política cooptadas pela branquitude, que seguem a mesma lógica da política branca burguesa tradicional e que tem uma imaginação política limitada pela institucionalidade. A falta de um lugar no qual a entrevistada pudesse refletir sobre sua identidade bissexual/sapatão fez com que ela tivesse a necessidade de buscar um lugar exclusivo de pessoas LGBTQIA+ e que contemplasse o campo de atuação política ao qual ela estava vinculada.

⁴¹ Partido político brasileiro do campo da esquerda, fundado em junho de 2004.

No relato de Letícia, podemos perceber que, ao mesmo tempo em que o coletivo Tambores de Safo foi o primeiro agrupamento coletivo no qual ela pode elaborar sobre sua identidade bissexual/sapatão, e se compreender melhor enquanto sujeito político coletivo, foi também o lugar onde ela relata ter vivenciado diversos desconfortos e constrangimentos em relação à sua construção identitária, expondo situações de bifobia que vivenciou no coletivo. De acordo com Ulrich Gooß (2008), bifobia é o termo utilizado para nomear o processo de invisibilização, deslegitimação e hostilização das experiências bissexuais, por parte tanto de heterossexuais como também de lésbicas e gays. O termo bifobia é um termo em disputa por, dentre outras questões, alguns gays e lésbicas sugerirem que pessoas bissexuais só sofrem preconceito e violência quando se relacionam com alguém do mesmo gênero, portanto, a bifobia não existiria, sendo contemplada pela homofobia ou lesbofobia.

No entanto, as práticas bissexuais são, por diversas vezes, relatadas de forma marginalizada, tanto pela heterossexualidade quanto pela homossexualidade, sendo associadas à promiscuidade, à indecisão, à infidelidade e à transmissão de infecções sexualmente transmissíveis. No coletivo Tambores de Safo, a discussão sobre sexualidade foi por um tempo uma disputa travada internamente pelas pessoas bissexuais que constroem ou construíram em algum momento o coletivo. Por diversas vezes, integrantes bissexuais relataram situações de bifobia cometidas por algumas integrantes lésbicas do coletivo, reproduzindo discursos marginalizadores sobre a bissexualidade. A partir dessas denúncias, o grupo passou a discutir mais seriamente a questão da bissexualidade e da bifobia como uma pauta do grupo, e em 2017, passa a construir eventos externos para a visibilidade Bissexual, e discussões internas sobre bifobia, bissexualidade e identidades múltiplas.

Os tensionamentos provocados pelas pessoas bissexuais que constroem ou construíram o grupo, e posteriormente os pontos de pauta elencados pelas pessoas trans, fizeram com que o coletivo repensasse a forma como reconhece a si mesmo e como se coloca para o mundo. Inicialmente um coletivo que se afirmava a partir da noção de lesbianidade, passa a discutir e construir discursos sobre outras identidades sexuais e de gênero a partir das questões trazidas pelas pessoas bissexuais e posteriormente transexuais. Como aponta Tiê:

Eu acho que o nosso coletivo, ele começou a sua construção a partir de muito da construção da identidade sexual-política assim, né? Começou com um grupo de mulheres lésbicas e bissexuais, mas essa nunca foi a nossa pauta

única, a gente sempre pautou o antirracismo, a gente sempre pautou o anticapitalismo, mas eu acho que essa construção da identidade lésbica, da identidade bissexual que teve muitos tensionamentos, né? Sempre foi um mote importante, até hoje a gente constrói essas agendas na visibilidade lésbica, na visibilidade sexual mais recentemente, e acho que isso sempre foi uma característica assim, embora a gente nunca tenha sido só isso, mas a gente é isso também, e isso costura muito das nossas ações. Nossas letras tão pautadas nessa coisa do amor entre mulheres... e eu acho que hoje com a presença de pessoas trans no coletivo isso tem se reconfigurado, e a gente tem alargado esse entendimento sobre essas identidades dentro do espectro LGBTQIA + né? Tipo, o coletivo sempre foi um coletivo LBP, né? Porque temos pessoas Panssexuais também, foi uma questão inclusive dentro do meu processo pessoal de reconhecimento de identidade trans masculina, a minha relação com o coletivo e como que isso iria refletir politicamente tendo uma leitura de uma realidade onde historicamente as pessoas trans masculinas foram apagadas dentro dos processos de construção do movimento lésbico e do movimento bissexual, mas principalmente dentro do movimento lesbo-feminista, né? E dentro dessa perspectiva o coletivo sempre se pautou muito nas lutas das mulheres, né? E das mulheres lésbicas e bissexuais que construíram no cotidiano e a mudança pragmática na construção dessas novas agendas e de como a gente se reconfigura, faz parte de um processo de construção e de incidência, né? Porque por mais que nós tenhamos pessoas bissexuais desde a fundação do grupo, a agenda da visibilidade bissexual, por exemplo, é algo que é recente, em 2017 a gente fez o primeiro piquenique da *bisibilidade* lá no passeio público. Então, enquanto coletivo é um processo de reconfiguração e de construção e fortalecimento das pautas porque se entende também que pra que a gente consiga incidir nessas pautas a gente precisa ter acúmulo político a respeito, não é porque uma ou outra indivíduo dentro desse coletivo representam as legendas que a gente tem o acúmulo pra tá incidindo e acumulando e estando presentes tanto nessas datas, mas não só, né? Dentro da agenda enquanto calendário mesmo, mas dentro dos coletivos que constroem, dos movimentos sociais que constroem a pauta das mulheres lésbicas, a pauta das mulheres bissexuais e pessoas bissexuais, a pauta das pessoas transgênero. E aí é um processo que eu acho que tá sendo fortalecido, né? Dentro do coletivo nesse sentido de estar colocado já como aquelas pautas prioritárias, né? De reconfiguração da nossa identidade enquanto coletivo no mundo e de quais são os espaços e os movimentos que a gente enquanto coletivo vai incidir dando continuidade ao nosso papel enquanto movimento social pra além de um grupo ativista que também tem que se repensar e se reconfigurar na construção de letras pra nossa construção musical e artística, pra nossas falas políticas enquanto movimento social que vai pros lugares e que hoje precisa estar atento, enquanto coletivo precisamos estar atentas a representar nas nossas falas todas as identidades dessas legendas que constrói o nosso coletivo, né? Somos um coletivo hoje LBT, então como a gente se posiciona no mundo a partir disso. Então é um processo que tá acontecendo de reconfiguração e que é orgânico porque acontece no nosso cotidiano com pessoas que já faziam parte do grupo, inclusive um reflexo também do nosso processo de ser um grupo meio fechado, né? De ter essa configuração de família, de pessoas que se aproximam de nós através da afetividade e do reconhecimento identitário e das construções políticas, mas também através do afeto, né? Nós nos relacionamos entre nós, então as pessoas que vão se aproximando e conseguem entrada nesse grupo é porque de alguma forma construiu um vínculo afetivo profundo e o nosso grupo se constrói organicamente a partir de quem nós somos e eu acho que é um processo muito bonito, mas é um processo também de reconhecimento de que: pra que nós possamos construir espaços que sejam de fato abertos pra todas as pessoas, precisamos ter todas as pessoas em suas diversidades representadas nesses espaços, porque nós nunca vamos conseguir representar de fato um a outro, nós somos diversos, e se todas as identidade não estiverem presentes e fortalecidas pra se colocar

politicamente nos coletivos nos espaços políticos de construção institucional, nós não vamos ter uma democracia, um processo horizontal de construção de coletivo que é o que a gente acredita (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

É certo que as estratégias das políticas identitárias foram e são ferramentas importantes de luta e emancipação dos sujeitos que reivindicam reconhecimento e legitimidade dos seus modos de vida. Para nos auxiliar a compreender melhor a noção de identidades estratégicas, vale a pena uma leitura de Manuela Carneiro da Cunha (2017). A autora, em seu texto chamado *“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*, afirma que a situação pós-colonial não delinea apenas a realidade das ex-colônias. A colonialidade é uma faca de dois gumes que cria ao mesmo tempo colônia e metrópole, e a pós-colonialidade, por sua vez, ex-colônias e ex-metrópoles. Assim, os produtos europeus que foram exportados (ou implantados) para as colônias são reelaborados por estas. Dentre esses produtos estão as categorias analíticas, que a autora pontua que “são coisas que vão e voltam, difratadas e devolvidas ao remetente” (CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p.305). Uma dessas categorias em trânsito e reelaboração é a noção de cultura.

A antropóloga pontua que foram os antropólogos os principais agentes exportadores da noção de cultura para os povos colonizados. A partir de então, a noção passou a ser utilizada e reconfigurada nos contextos das periferias, se tornando um instrumento de grande valia para as mais diversas reivindicações dos povos das ex-colônias, assumindo um papel fundamental na arena das disputas políticas.

Carneiro da Cunha recorre à analogia entre “cultura” e cristianismo a fim de exemplificar o processo de exportação destes como um bem (mercadoria) para as terras e povos colonizados. Porém, ao contrário do cristianismo, que se configurava como um projeto de conversão dos povos periféricos à “verdadeira religião”, a “cultura” (com aspas) é concebida como algo que supostamente esses povos já possuíam. Nas palavras da autora, “é como se eles já tivessem ‘cultura em si’ ainda que não tivessem ‘cultura para si’” (CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p.306). É no processo de tomada da “cultura para si” por parte desses povos que a autora aponta o desencadeamento de um efeito ambíguo, uma vez que tal investida obrigaria os sujeitos a demonstrar performaticamente a “sua cultura”. Ou seja, a noção de cultura trazida pelos europeus faz com que os nativos elaborem uma compreensão de sua própria “cultura”, se utilizando de um acionamento identitário pensado a partir da situação colonial e se

transformando, posteriormente, em ferramenta de luta e autoafirmação frente ao Estado e à luta por direitos e reconhecimento.

Ao longo do texto, a autora faz uma distinção entre cultura com aspas e cultura sem aspas, que apesar de seus conteúdos não serem divergentes, não significam a mesma coisa. Ela caracteriza cultura (sem aspas) como o que comumente se chama de cultura, e elenca uma definição de Lionel Trilling:

[...] um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e, que, por aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens (Trilling apud Cunha, 2017, p.352).

Já “cultura” (com aspas) se refere ao que é dito acerca da cultura, ou seja, corresponde à uma noção reflexiva de cultura que aborda a si mesma, uma metalinguagem. A autora aplica a noção de “cultura” em contextos interétnicos no qual se cria uma unidade homogeneizante da cultura. Diante disso, a antropóloga intenciona compreender “como é possível operar simultaneamente sob a égide da ‘cultura’ e da cultura e quais são as consequências dessa situação problemática” (CARNEIRO DA CUNHA, 2017, p.352).

Para Carneiro da Cunha, cultura (sem aspas) é caracterizada como algo passível de acumulação, com bens culturais sendo negociados e emprestados, enquanto “cultura” opera num regime de etnicidade a partir da situação interétnica, se comportando de forma homogênea. Para a autora, essas duas noções de cultura coexistem e se afetam mutuamente, não podendo ser pensadas em separado, e afetam as mesmas pessoas, que precisam lidar com a simultaneidade das exigências que decorrem dessas esferas.

Assim, a noção de “identidade”, assim como a de “cultura” (com aspas) se configura como uma elaboração coletiva de um conjunto de características que são acionadas discursivamente para atingir um objetivo específico, que no caso das populações subalternizadas é a luta por reconhecimento e legitimidade. No final do século XX, autoras como Judith Butler (2003) passam a apontar os limites das políticas identitárias, evidenciando os processos de homogeneização, apagamento e exclusão que algumas lutas identitárias passam a empreender. Para Butler, as construções narrativas dos movimentos que se baseiam nas noções de identidades universais, homogêneas e estáveis acabam por engendrar processos de exclusão e invisibilização de sujeitos que não se encaixam nas exigências da identidade em questão.

Questionando as noções de poder e identidade presentes nas esferas de ativismo e oferecendo um deslocamento de perspectiva para as lutas fundamentadas em identidades, surgem os estudos *queer*. A expressão *Teoria Queer* foi utilizada pela primeira vez em 1990 por Teresa de Lauretis, com o objetivo de denominar um campo de estudos críticos aos processos de normalização e pautados no campo da sexualidade. *Queer*, em inglês, é um xingamento direcionado àqueles que rompem com a heteronorma e/ou com a cisnormatividade.

A escolha por utilizar um xingamento como denominação para um campo de estudos denota uma escolha política de ressignificação da abjeção, com foco nas dinâmicas da sexualidade, opondo-se aos processos de normalização, sejam eles advindos da heterocisnormatividade, sejam eles advindos da normatividade dos movimentos homossexuais dominantes pautados pelas políticas identitárias, que acabam criando margens abjetas, uma vez que buscam se enquadrar em uma “nova norma” (JAGOSE, 1996). As posições clássicas do então denominado movimento LGBT representavam uma agenda reformista na perspectiva liberal, e a perspectiva *queer* surge como um contraponto mais subversivo. Na definição de Seidman:

Os/as teóricos/as queer constituem um agrupamento diverso que mostra importantes desacordos e divergências. Não obstante, eles/elas compartilham alguns compromissos amplos – em particular, apoiam-se fortemente na teoria pós-estruturalista francesa e na desconstrução como um método de crítica literária e social; põem em ação, de forma decisiva, categorias e perspectivas psicanalíticas; são favoráveis a uma estratégia descentradora ou desconstrutiva que escapa das proposições sociais e políticas programáticas positivas; imaginam o social como um texto a ser interpretado e criticado com o propósito de contestar os conhecimentos e as hierarquias sociais dominantes (SEIDMAN, 1995, p.125)

Assim, os estudos *queer* buscam compreender o modo como os mecanismos sociais classificam e operam a partir do binarismo, no qual o hegemônico se constrói apenas em oposição àquilo que é marginal. No campo da sexualidade, a classificação se dá a partir do binarismo hetero/homo. Os estudos *queer* vão buscar construir narrativas além do binarismo, buscando a desconstrução desses polos de oposição. Assim, a perspectiva *queer* nos ajuda a questionar a estabilidade das identidades, lançando o olhar sobre os processos classificatórios e hierarquizadores, que, no limite, operam como ferramentas normatizadoras de comportamento.

A partir dos debates empreendidos no grupo Tambores de Safo sobre as questões relacionadas à identidade, podemos observar uma perspectiva onde a identidade é encarada como uma ferramenta estratégica que nos auxilia a formular

reivindicações e a pautar ações políticas, mas que, a partir das dinâmicas empreendidas pelos próprios integrantes do grupo, essas identidades não podem e não são vistas como essencialistas, sendo encaradas como uma construção dinâmica e mutável, sendo transformada e renegociada na medida em que o grupo se transforma e se depara com reformulações sobre as identidades das integrantes e do próprio coletivo, fugindo da naturalização e rigidez de qualquer identidade, assumidas como estratégias e não como essências. Conforme aponta Letícia em entrevista:

Eu acho que a gente tá sempre nessa constância de: que massa essas novas coisas acontecendo! E tal hora você fica "valha, pode crer, então eu também posso estar em outros processos de transformação", entendeu? e aí eu acho que dentro dessa dinâmica de vários de nós estarmos em constante transformação, hoje em dia nos sentimos em constante mudança, modificações, aprendizados. A gente também tá tentando parar com essa necessidade de se encaixar em uma sigla. Não nesse sentido de "ah, somos todos humanos", pelo amor de Deus! Mas, no sentido de que a gente nunca vai ser um grupo engessado "Essas são nossas identidades e ponto, só entra essas pessoas". Eu acho que essa dinâmica de construção de identidade, essa dinâmica de construção de outros processos, outros grupos, outras cidades, outras vivências, fica nos enlarguando todo dia e a gente tá trazendo isso pro grupo. E enfim, eu acho que essas nossas construções de identidade estão cada dia mais nos fortalecendo sobre quem nós somos, mas também pra muitas pessoas ou pra todas, inclusive pra fortalecer quem já se reconhece, de ver essas possibilidades, né? Que a gente pode ser muito mais diversos do que a gente acha que já é, né? Porque eu acho que a gente tem um entendimento comum de que essas identidades elas são estratégicas, mas elas não nos limitam, né? Toda hora muda e assim, é uma estratégia que a gente adota para se afirmar frente a uma norma mas que num plano ideal, na nossa utopia do bem-viver, essas coisas não seriam necessárias, porque em tese essas identidades elas seriam respeitadas nas suas diversidades, né? Mas como a gente não vive no mundo ideal, a gente vive em disputa, nesses lugares eles são afirmados para a disputa, né? Eu acho que esse lugar da dissidência nós abandonamos o lugar da heteronormatividade, nós abandonamos o lugar da cisgeneridade, da branquitude, assim abandonamos para construir outra coisa que seja uma coisa mais plural, mais diversa, né? (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Letícia Abreu, integrante do grupo Tambores de Safo).

Assim, na medida em que o grupo vai se deparando com transformações e tensionamentos provocadas pelas integrantes, pelos diálogos travados com outros coletivos e pelos contatos com as elaborações teórico-políticas acerca das questões de gênero, sexualidades e identidades, o grupo vai alargando a sua compreensão sobre essas categorias, se educando coletivamente e repensando os limites e alcances das categorias identitárias e das identificações dos sujeitos que as narrativas do coletivo mobilizam. Assim, o grupo que inicialmente se afirmava enquanto um coletivo de mulheres lésbicas e bissexuais (devido ao tensionamento das bissexuais), passou a se reconhecer enquanto um grupo LBT (lésbicas, bissexuais e transgêneros), LBPT

(lésbicas, pansexuais, bissexuais e transgêneros), cabendo ainda a compreensão de um coletivo de pessoas dissidentes de sexo e gênero.

O potencial autorreflexivo do grupo Tambores de Safo, que aproveita as demandas e questionamentos colocados pelas integrantes e pelas conexões estabelecidas com outros agentes e sujeitos para transformar-se e educar-se, advém, dentre outros fatores, de uma metodologia de formação pautada na educação popular. A educação popular é um conceito trabalhado pelo educador Paulo Freire que, ao refletir profundamente sobre as condições dos sujeitos colocados à margem da sociedade capitalista, e compreendendo a educação como um elemento fundamental para a emancipação da classe trabalhadora e dos povos subalternizados, buscou valorizar, através da metodologia da educação popular, os saberes das classes subalternizadas, saberes esses menosprezados e excluídos do grande arcabouço hegemônico dos saberes acumulados na história da humanidade (FREIRE, 1971). O saber popular, que se constrói a partir das relações sociais e da história dos povos, não se apega apenas aos moldes da erudição, e valorizar esses saberes é ferramenta essencial de emancipação popular.

Ao longo da existência do grupo, a reflexão sobre si e sobre a realidade é uma ferramenta importante de intervenção política utilizada pelo coletivo Tambores de Safo. Como agenda interna, as rodas de conversa são estratégias constantemente adotadas pelo grupo para debater tema de relevância para a coletividade, como identidades, racismo, conjuntura política. Essas rodas de conversa podem ter como ponto de partida uma produção textual, uma poesia um filme, ou apenas uma provocação oral. Pode ter mediação externa ou não. É a partir das rodas de conversa que se definem as estratégias que o coletivo pretende adotar para seu plano de ação naquele determinado período. É a partir desses diálogos, pensamos nosso lugar diante do cenário local, regional, nacional, global.

Realizamos, também, como agenda interna, formações com pessoas convidadas, parceiras do coletivo. Já foram realizadas formações sobre gênero e sexualidade, corporalidade e teatralidade, formações sobre defesa pessoal, formações sobre cuidados corporais e saúde sexual. O grupo também empreende agendas de formações externas, como os cinedebates, as rodas de conversa abertas, as oficinas de percussão, ações que serão comentadas mais à frente.

Assim, o coletivo adota a estratégia de educar-se a si através dos diálogos empreendidos com as alianças estabelecidas com outros sujeitos e instituições, a partir das referências dos saberes das populações subalternizadas, que tiveram seus saberes sistematicamente excluídos e suprimidos das matrizes de referência da produção do saber hegemônica. Sobre os processos de educação e produção de saber empreendidos pelo coletivo Tambores de Safo, Tiê comenta em entrevista:

Eu acho que a gente é um grupo crítico e que a gente já proporcionou momentos coletivos de reflexão sobre a nossa realidade, né? E isso tá na nossa afirmação enquanto um grupo de pessoas majoritariamente negras, de pessoas periféricas, de pessoas LBTs, né? E a gente faz uma leitura de contexto dentro do lugar que a gente tá inserido. A gente sabe que o nosso país ele é fundado desde a sua gênese assim, desde a sua fundação a partir do racismo estrutural, né? A partir do processo de colonização que transformou a realidade dos povos que aqui habitavam e que o processo de construção do capitalismo no Brasil foi a partir da mão de obra escravizada, o processo de fundação das elites foi a partir da mão de obra escravizada, né? E das famílias que hoje são as elites que comandam, né? E que demarcam a política do nosso país, foi a partir do processo de escravização. Então isso é algo que permeia qualquer espaço da estrutura do nosso país e isso nos afeta enquanto coletivo assim, né? Eu acho que ao longo do tempo a gente tem amadurecido ideias sobre como fazer política tá completamente imbricado, fazer política que de fato esteja comprometida com a transformação da realidade passa obrigatoriamente por um engajamento decolonial assim, né? De como esse engajamento decolonial ele não vem só da academia, né? Eu acho que inclusive os movimentos sociais trazem isso, inserem na academia e assim, eu tenho a impressão de que as ideias decoloniais elas só são inseridas com força na academia no Brasil a partir da política de cotas, porque eu acho que a partir do momento que a população negra, a população periférica, a população pobre entra na universidade ela começa a exigir que essas teorias estejam representadas dentro da academia, né? Então a gente traz, é um movimento que vem de fora pra dentro da academia, né? Nós necessitamos da discussão sobre decolonialidade dentro da ciência, a gente só consegue fazer ciência no Brasil se a gente falar sobre o nosso processo de colonização, sobre o nosso processo de escravidão. E acho que os movimentos sociais tem uma importância muito grande para colocar a ciência em cheque e dizer: nós só produzimos conhecimento se a gente conseguir entender onde a gente tá, e no Brasil a gente tá num país colonizado. E eu acho que dentro das Tambores a gente tem debatido sobre isso e eu acho que as nossas práticas refletem esse movimento de trazer as ideias decoloniais como um lugar que costura as nossas práticas políticas, acho que a gente tem apostado não só no debate dessas questões aí mas acho que também a gente é produtor de saber, de práticas (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

O coletivo, portanto, se pensa como um grupo produtor de conhecimento, que atua em diálogo com os movimentos sociais, com as instituições, e também com a produção formal de saber científico, pois boa parte das integrantes do coletivo passaram em algum momento ou estão em universidades públicas, e compreendem esse lugar como um espaço que também se alimenta dos saberes trazidos pelas sujeitas que foram sistematicamente excluídos dos lugares hegemônicos de produção de conhecimento. A

hipótese levantada por Tiê, de que as discussões sobre decolonialidade e questões raciais se adensam no Brasil a partir das políticas de ações afirmativas, é objeto de reflexão no artigo de autoria de Andrea Lopes da Costa (2022), que, a partir de um recorte, vai perceber que as discussões sobre as relações étnico-raciais no Brasil ganham corpo com as políticas de cotas, bem como abrem caminho para a formação de uma nova geração de intelectuais negros. Tais constatações nos levam a refletir sobre como a ciência se enriquece e se engrandece com as contribuições dos saberes produzidos pelas populações que por muito tempo tiveram seu acesso dificultado à seara da produção científica.

Outra questão importante que o coletivo Tambores de Safo vem tratando internamente diz respeito à mediação de conflitos. Durante os quase treze anos de existência do coletivo, muitas pessoas entraram e saíram, algumas permaneceram, e dentre as relações estabelecidas, conflitos foram desenvolvidos, alguns foram solucionados, outros ficaram em aberto, outros não foram comunicados. Há mais ou menos sete anos, o coletivo decidiu assumir outra postura em relação aos conflitos: ao invés de abafá-los ou resolvê-los nas paralelas, tomou-se a decisão de que os problemas coletivos, ou seja, que envolvem a dinâmica do grupo ou no qual o grupo é acionado, devem ser tratados de forma coletiva, com responsabilidade e acolhimento coletivo em relação ao problema.

No ano de 2016, a partir de um conflito vivenciado pelo coletivo Tambores de Safo, o grupo desenvolveu, em parceria com o Fórum Cearense de Mulheres, o projeto *Reconstruindo caminhos e afetos*, financiado pelo Fundo Elas. O objetivo do projeto era discutir o tema da violência entre mulheres em seus mais diversos níveis, e surgiu a partir de uma denúncia de agressão física entre um casal de mulheres que participavam das Tambores de Safo. Essa denúncia reverberou dentro do grupo, que sentiu necessidade de discutir politicamente e coletivamente a complexidade do tema da violência, sobretudo entre mulheres ativistas.

O projeto rendeu diversas discussões e contou com a mediação de especialistas na área da saúde mental e na temática da violência. Rodas de debate foram estabelecidas, e dinâmicas e metodologias de sensibilização foram aplicadas pelas facilitadoras convidadas. O projeto caminhou alinhado à uma perspectiva não-punitivista, mas sim responsabilizatória, onde se buscou compreender os caminhos pelos quais a violência se manifesta, quais são os mecanismos que podemos utilizar

para identificar, combater e sair de uma situação de violência, bem como foram pensadas estratégias de responsabilização e restauração dos processos danosos, onde a vítima possa, ao fim do processo, se sentir acolhida e minimamente restaurada, e o/a agressora seja responsabilizado e possa de algum modo reparar os danos causados.

A partir desse projeto, o grupo passou a buscar conhecer e se apropriar mais das metodologias da Justiça Restaurativa. A justiça restaurativa é uma prática de justiça baseada no consenso, onde a vítima e o ofensor, e por vezes a comunidade afetada pela ofensa, ou a rede de apoio dos envolvidos, participam de maneira ativa e coletiva na busca e construção de soluções para restaurar os danos e perdas da ofensa/crime/dano cometido. A justiça restaurativa vem sendo utilizada como prática alternativa de justiça pelos sistemas judiciários mundo afora, inclusive pelo brasileiro, como uma solução para a ineficiência da justiça retributiva, a forma tradicional de justiça, que responde o crime com punição e, em alguma medida, ressocialização. Nas palavras de Renato Sócrates Gomes Pinto (2005):

A justiça Retributiva sempre foi o horizonte do Direito Penal e do Processo Penal. Desprezava-se, quase por completo, a avaliação da vítima do delito. Obrigava-se quase sempre, a promoção da ação penal por órgãos estatais, buscando a punição do infrator. Levavam-se as últimas consequências a consideração de bens indisponíveis, a ponto de quase tudo significar ofensa a interesse coletivo. Eliminava-se, na órbita penal, a conciliação, a transação e, portanto, a mediação. Em suma, voltava-se a meta do direito Penal a uma formal punição do criminoso como se outros valores inexistissem. E a denominada Justiça Restaurativa, aos poucos, instala-se no sistema jurídico-penal brasileiro, buscando a mudança do enfoque supramencionado. Começa-se a relativizar os interesses, transformando-os de coletivos em individuais típicos, logo, disponíveis. A partir disso, ouve-se mais a vítima. Transforma-se o embate entre agressor e agredido num processo de conciliação. Não se tem punição do infrator como um único objetivo do Estado. A ação penal passa a ser, igualmente, flexibilizada, vale dizer, nem sempre obrigatoriamente proposta. Restaura-se o estado de paz entre pessoas que convivem, embora tenha havido agressão de uma contra a outra, sem necessidade do instrumento penal coercitivo e unilateralmente adotado pelo Poder Público (GOMES PINTO, 2005, p.19).

Para além do sistema judiciário, a justiça restaurativa tem sido utilizada como um instrumento de base comunitária para a mediação de conflitos e para criação de formas de justiça não-punitivistas no interior de agrupamentos autônomos, instituições, comunidades, favelas. Foi com o objetivo de se apropriar das ferramentas da justiça restaurativa que o coletivo Tambores de Safo fez contato com o CDHEP - Centro de Direitos Humanos e Educação Popular de Campo Limpo. O CDHEP é uma organização popular que tem como objetivo promover estratégias de formação, articulação, comunicação e incidência política para prevenir e superar as diversas

formas de violência, sobretudo nas periferias, e contribuir com a construção de um projeto popular, anticapitalista, antirracista e antipatriarcal para o Brasil e para a América Latina.⁴²

Eu conheci o CDHEP em 2017, em uma viagem que fiz à São Paulo, e fiquei maravilhada com o trabalho desenvolvido pela organização na busca pela cultura de paz nas periferias. Na época, uma amiga me presenteou com um livro produzido por eles, onde constava um apanhado de práticas de restauração do convívio social, intitulado “Uma arte de conviver: Escola de Perdão e Reconciliação”. Na época, o livro me pareceu muito útil para a utilização no espaço de sala de aula, pois trabalho como professora em escolas inseridas em contextos de violência. Em junho de 2021, ainda sob o impacto do isolamento social imposto pela pandemia de covid-19, o coletivo Tambores de Safo sentiu a necessidade de compreender melhor as práticas da justiça restaurativa, com o auxílio de educadores especializados no tema, e entrou em contato com o CDHEP para consultar a disponibilidade da organização em oferecer um curso de formação para o coletivo.

Assim, o coletivo iniciou, com a facilitação do CDHEP, a formação em justiça restaurativa comunitária. Devido à pandemia, o curso foi realizado todo de forma virtual e síncrona, através de uma plataforma de reuniões virtuais, e apoiava-se nos seguintes conteúdos: dimensões cognitivas e emocionais para reconhecer e lidar com sentimentos e necessidades que afetam as relações; justiça restaurativa como desconstrução e reconstrução de conceitos e práticas, e como modelo de justiça que conecta pessoas, comunidades e redes e restaura relações e danos, levando em consideração as dimensões estruturais; Práticas informais e formais de justiça restaurativa com vivências; realização de conversas, círculos de diálogo, círculos de conflitos como práticas restaurativas pelas educandas/os do processo de formação, acompanhados pela equipe do CDHEP.⁴³ Abrimos vagas para a formação para pessoas parceiras do coletivo Tambores de Safo, que constroem com o coletivo e que desenvolvem atividades alinhadas ao abolicionismo penal e ao antipunitivismo, como o *coletivo vozes de mães e familiares do socioeducativo e prisional do Ceará*.

⁴² Informação disponível no site: <https://www.cdhep.org.br/>

⁴³ Conteúdo programático disponível no site: <https://www.cdhep.org.br/post/forma%C3%A7%C3%A3o-em-justi%C3%A7a-restaurativa-comunit%C3%A1ria-inscri%C3%A7%C3%B5es-abertas>

A formação nos deu ferramentas teórico-metodológicas para nos apropriarmos enquanto coletivo dos debates e das práticas que levam à um caminho de construção de novos modelos de justiça. Compreendemos o conflito como um aspecto constituinte das relações sociais, e decidimos, através das reflexões políticas, alinharmo-nos com um modelo de reparação de danos e de mediação de conflitos que vá além do punitivismo, medida que, além de se mostrar ineficaz, nos contexto do judiciário brasileiro, tanto em resolução de conflitos quanto em restauração/ressocialização da vítima e do ofensor, reproduz e perpetua as estruturas de opressão, encarcerando majoritariamente a população preta e pobre. Assim, com o auxílio das metodologias da justiça restaurativa e da mediação de conflitos, o grupo começa a olhar para os conflitos que ocorrem entre nós a partir de um outro olhar, uma mirada qualificada com as ferramentas de um processo comunitário de responsabilização e restauração, que acolha as necessidades das vítimas e possibilite a responsabilização do ofensor, para a construção de um equilíbrio no qual o sentimento de justiça seja alcançado.

O interesse pela apropriação das metodologias da justiça restaurativa advém, dentre os outros fatores já citados, de uma trajetória do grupo Tambores de Safo focada nos processos de autocuidado. Desde meados de 2013, o Fundo Elas vem investindo em programas e agendas voltadas para o autocuidado, a segurança e a autoproteção entre ativistas brasileiras. A parceria do coletivo Tambores de Safo com o Fundo Elas vem desde meados de 2014 e é através da colaboração e do suporte desse fundo que o grupo tem conseguido desenvolver muitas de suas ações e subsidiar os custos necessários para a subsistência do coletivo. O programa de autocuidado lançado pelo Fundo Elas conta com investimentos de editais de financiamento para projetos com ações direcionadas ao autocuidado e ao fim da violência contra ativistas, buscando a promoção do bem-estar e da segurança dessas pessoas, compreendendo o autocuidado como uma ação política, bem como com a promoção de diálogos, seminários e encontros voltados para o autocuidado. Assim, no ano 2016, Tambores de Safo escreve o seu primeiro projeto voltado para o autocuidado entre artivistas, tendo a proposta analisada, aprovada e apoiada pelo Fundo Elas.

A questão do cuidado, no interior das estruturas de uma sociedade machista e patriarcal, foi historicamente encarada como uma atribuição inerente à “natureza feminina”. Os estudos feministas vêm, ao longo do tempo, demonstrando que o cuidado tem sido uma das formas de submissão feminina ao longo da história, uma vez que é um

trabalho não remunerado e invisibilizado, no qual as mulheres, sobretudo as pobres e racializadas, são as únicas responsáveis pelos cuidados domésticos, de crianças, idosos, homens e enfermos. De acordo com um relatório realizado pela ONG Think Olga⁴⁴, se o trabalho de cuidado que as mulheres realizam em seus lares e famílias fosse calculado em termos econômicos, seria o quinto maior Produto Interno Bruto (PIB) mundial. Ainda segundo esse relatório, no Brasil as mulheres cumprem em média 61h semanais de trabalhos domésticos e de cuidado não remunerados. Silvia Federici (2019, 2021), ao conceituar o termo “trabalho reprodutivo”, aponta que o trabalho não remunerado, imputado às mulheres pela divisão sexual do trabalho, é o responsável pela reprodução da humanidade:

Assim que erguemos a cabeça das meias que cerzimos e das refeições que preparamos e olhamos para a totalidade da nossa jornada de trabalho, vemos que, embora ela não resulte em salário, nosso esforço gera o produto mais precioso do mercado capitalista: a força de trabalho. O trabalho doméstico é, na verdade, muito mais do que a limpeza da casa. É servir à mão de obra assalariada em termos físicos, emocionais e sexuais, prepará-la para batalhar dia após dia por um salário. É cuidar de nossas crianças – futura mão de obra – ajudá-las desde o nascimento e ao longo de seus anos escolares e garantir que elas também atuem da maneira que o capitalismo espera delas. Isso significa que por trás de cada fábrica, cada escola, cada escritório ou mina, existe o trabalho oculto de milhares de mulheres, que consomem sua vida reproduzindo a vida de quem atua nessas fábricas, escolas, escritórios e minas. (FEDERICI, 2021, p.19-20).

Assim, a lógica do capital se sustenta por uma invisibilização do trabalho reprodutivo, relegado historicamente às mulheres, onde o trabalho assalariado contém em si uma face oculta, que se materializa através do matrimônio, no qual o homem operário se torna um sujeito possível através do trabalho reprodutivo invisível realizado pela mulher. A autora, ao fazer uma revisão da obra de Marx, aponta que o trabalho doméstico deve não apenas ser considerado como um trabalho inserido na lógica da produção de bens e serviços, mas sobretudo como a própria condição da possibilidade de existência das atividades industriais e operárias, pois permite que os homens, dentro da lógica da divisão sexual do trabalho, se dediquem prioritariamente à essas atividades da mão-de-obra assalariada. Nas palavras da autora:

[...] podemos trabalhar com as categorias de Marx, mas devemos reconstruí-las e alterar sua ordem arquitetônica, para que o centro de gravidade não seja exclusivamente o trabalho assalariado e a produção de mercadoria, mas inclua a produção e a reprodução da força de trabalho, sobretudo daquela parcela executada pelas mulheres em casa. Pois, ao fazermos isso, tornamos visível um terreno crucial de acumulação e de luta [...]. (FEDERICI, 2021, p.81).

⁴⁴ Relatório “Economia de Cuidado”, disponível em: lab.thinkolga.com

Assim, a questão do cuidado vem ganhando centralidade nos debates e ações políticas feministas, não só para que a sociedade caminhe em direção à criação e valorização de uma economia do cuidado, mas também no sentido de que essa atividade do cuidado tenha como alvo o sujeito protagonista dessa ação: as mulheres. Assim, a agenda do autocuidado tem sido adotada por movimento e organizações feministas no Brasil como uma estratégia de proteção e fortalecimento do ativismo feminista no Brasil, levando em consideração a necessidade dos cuidados com a saúde física e mental através de uma pergunta-chave: quem cuida de quem cuida?

Assim, as estratégias de financiamento, promovidas pelo Fundo Elas, de projetos voltados para o autocuidado entre ativistas, leva em consideração o reconhecimento dos riscos sofridos por ativistas no Brasil e a necessidade do fortalecimento de estratégias de segurança; considera a importância do estabelecimento de redes de apoio entre sujeitos subalternizados; valoriza as práticas de cuidado e autoproteção colocadas em prática pelas mais diversas experiências de construções coletivas. Para o grupo Tambores de Safo, a realização de projetos voltados para o autocuidado possibilitou um olhar mais introspectivo do grupo para as questões de saúde e bem-estar das integrantes do coletivo, bem como possibilitou o planejamento de estratégias de segurança e cuidado entre nós. Dentre as ações de autocuidado desenvolvidas pelo coletivo ao longo dos projetos de autocuidado, podemos citar: a manutenção de espaços seguros para encontros, ensaios, reuniões, acolhidas, eventos; a aprendizagem de estratégias de autodefesa corporal e de segurança digital; momentos de reflexão sobre bem-estar e bem-viver; processos terapêuticos individuais e coletivos. Sobre essa temática, Tiê comenta em entrevista:

A gente age, formulamos ações, estratégias, metodologias pra atingir lugares que a gente deseja transformar assim, incidir no mundo através da nossa arte, das nossas intervenções políticas, das nossas ideias, do nosso desejo de construir um mundo novo e o nosso desejo do bem-viver, mas a gente também adota estratégias para dentro, pra se fortalecer, pra gente se cuidar e eu acho que nos últimos anos a gente tem apostado muito nessa coisa do autocuidado assim, que foi um chamado que a gente aceitou muito assim, que veio de dentro também, né? A gente sempre... na verdade nos últimos anos a gente se olhou muito e sentiu a necessidade de cuidar de nós e também tem um processo que é do movimento, né? Do movimento feminista, do movimento negro, da gente conseguir agendas e estratégias e metodologias de autocuidado assim. Eu passei a vivenciar processos de autocuidado dentro desse coletivo, né? E lembro dos nossos primeiros projetos de autocuidado e de como isso foi, era estranho pra mim no início, né? Foi um chamado também do movimento de mulheres, né? A gente tem que lembrar na nossa história a participação e importância que tem o Fundo Elas que é uma parceria que a gente tem há muito tempo e que foram os nossos primeiros projetos de autocuidado, né? Que foi voltado pro autocuidado entre ativistas

já entendendo que esses processos políticos que a gente vivencia na nossa história causam adoecimento, né? Principalmente quando a gente tem noção mesmo da realidade que a gente vivencia, a gente luta diariamente pra que isso melhore, mas a gente segue sofrendo na pele e vendo os nossos sofrer, e muitas vezes se sentindo impotente diante daquilo que a gente faz que é gigante assim, né? E que causa revolução no nosso cotidiano e às vezes o cuidado voltado pra gente na nossa saúde mental, no nosso corpo físico mesmo é algo que se torna às vezes... não tem espaço pra isso, né? Porque tudo é muito urgente e além dos vários preconceitos que a gente tem que quebrar pra cuidar principalmente da nossa saúde mental, né? Porque existe um estigma muito grande sobre a questão da saúde mental, do acompanhamento psicoterapêutico e que faz com que a gente às vezes seja muito resistente a essa coisa do autocuidado, essa não é a única forma de autocuidado, né? Existem várias práticas e que a gente também vivencia através da nossa ancestralidade como... acho que tem uns encontros de autocuidado que eu já tive oportunidade de participar que trouxe a questão dos banhos de ervas, né? Dos escaldas-pés, das aromaterapias e eu acho que pro grupo foi uma crescente assim, são alguns anos que a gente tem tido projetos de autocuidado e hoje a gente tem ainda esses projetos que possibilitam que algumas de nós tenham acompanhamento psicoterapêutico e ter hoje só duas pessoas ou só uma pessoa, antes eram três, né? Agora uma pessoa no grupo que não tem ainda um acompanhamento psicoterapêutico mas que quer ter acompanhamento, então é um processo de que a gente vem construindo isso na nossa vivência, né? Da gente ter tido processos coletivos também de autocuidado sempre nos nossos encontros e nos nossos projetos ter os momentos de autocuidado que não são necessariamente a terapia em grupo... foi, eu considero que pro grupo foi muito importante, e pra mim individualmente também foi muito importante, vai fazer dois anos que eu tenho acompanhamento psicoterapêutico, foi inclusive durante esse processo que eu consegui me encontrar e encontrar minha identidade e me entender enquanto uma pessoa trans masculina e todo esse processo só foi possível dentro da coletividade de ver pessoas que eu admiro que já faziam esse processo de autocuidado, que se permitiam esse cuidado e entender que isso era benéfico, né? Entender que na prática aquilo fazia diferença pra aquela pessoa e a gente trocar ideia sobre isso. Então, foi construído dentro dos projetos mas também muito no cotidiano naquela nossa forma de fazer práticas (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

Os processos psicoterapêuticos aos quais se refere Tiê são referentes aos dois últimos projetos aprovados pelo Fundo Elas. O primeiro destes foi o projeto aprovado no ano de 2021, que continha a seguinte justificativa e objetivos:

Contexto/Justificativa

Diante do contexto pandêmico, do agravamento das desigualdades, do acirramento das situações de pobreza, da violência e precarização da vida de forma geral e frente ao recrudescimento das políticas de extermínio através da institucionalidade, faz-se necessário e urgente olhar com atenção para a saúde mental e para os cuidados com as ativistas. Sabemos dos efeitos adoecedores desse contexto, mas também compreendemos que outras questões estruturais se imbricam a existência de determinados sujeitos sociais e políticos agravando o adoecimento mental, como o racismo e seus impactos psicosociais e a lbtfobia. Essas questões estruturais impactam na vida de várias formas como a fragilidade dos vínculos familiares, o empobrecimento, a vivência de diversos tipos de violência, etc. que geram do trauma até o desenvolvimento de doenças como ansiedade, depressão, pânico. O grupo Tambores de Safo acumula 11 anos de existência, muitas das integrantes estão desde a fundação, outras se inseriram na dinâmica do grupo depois, e

nessa trajetória passou por diversas transformações, atravessando inúmeros contextos que contribuíram para a identidade do grupo atualmente. Nesse acúmulo de experiências, existiram conflitos, rupturas e reconciliações, assim como o compartilhamento de dores e alegrias. Uma característica marcante no grupo é a produção do comum na vida das integrantes para além das atividades formais do grupo. Dentre as 15 integrantes, existem inúmeras relações que se entrelaçam. Relações afetivas, de trabalho, moradia. No último planejamento do grupo, realizado em janeiro de 2021, o grupo decidiu olhar com mais atenção para a cura das feridas internas, bem como sobre elementos individualmente trazidos por algumas integrantes como forma de cuidado e também sustentabilidade do grupo. Para isso traçamos um plano no qual intencionamos promover práticas de cuidado em saúde mental, perpassando por formação em processos de diálogos e mediações de conflitos que tenham por base a comunicação não-violenta, se sustentando em princípios de justiça não punitivista, visando a reparação dos danos e a cura dos processos e assim promovendo a saúde coletiva do grupo e o bem-estar no campo do ativismo.

Objetivos do projeto:

- Promover práticas de autocuidado e de valorização da saúde mental entre as integrantes do grupo Tambores de Safo; - Desenvolver habilidades nas integrantes do grupo Tambores de Safo em comunicação não-violenta e em resolução de conflitos a partir da ótica da justiça restaurativa;; - Promover o bem-estar individual e coletivo entre as integrantes do grupo Tambores de Safo (Texto retirado do formulário para solicitação de apoio à projetos, apresentado ao Fundo Elas, pelo grupo Tambores de Safo, no ano de 2021).

Nesse projeto, uma das principais ações desenvolvidas foi um processo terapêutico coletivo que intitulamos de “rodas de restauração”. Essas rodas foram desenvolvidas em parceria com duas psicoterapêuticas do grupo A-Cor-Dar, profissionais formadas em psicologia e capacitadas para lidar com dinâmicas de grupos. Essas rodas de restauração, ocorridas integralmente na modalidade online, devido à pandemia de covi-19, foram divididas em três etapas: a primeira consistia em escutas individuais de cada integrante do grupo, onde as psicólogas reservavam um momento para ouvir integrante por integrante, a fim de compreender suas trajetórias individuais, suas relações com o grupo, dentre outros aspectos relevantes; a segunda etapa consistia em rodas de diálogos com todas as integrantes, mediadas pelas terapeutas, com o objetivo de lidar com conflitos, potencialidades, questões difíceis, alegrias e dores, intencionando o fortalecimento dos laços e o tratamento saudável de questões em aberto; a terceira e última etapa consistia em uma roda de finalização e encerramento do processo terapêutico coletivo.

No relatório final do projeto, apresentado ao Fundo Elas, consta a seguinte síntese da realização do projeto:

Para alcance dos objetivos, atuamos no projeto com três linhas de atividades, sendo: 1. Processo restaurativo facilitado por duas terapeutas com objetivo de resolver conflitos anteriores que traziam prejuízos ao desenvolvimento do coletivo e da saúde das relações; 2. Realização de um curso para formadoras populares em justiça restaurativa, afim de desenvolver as habilidades entre as integrantes em comunicação não violenta e trato restaurativo de conflitos. Nesse curso, que foi facilitado pelo CDHEP, também convidamos pessoas integrantes do Instituto Negra do Ceará – INEGRA, Rede de Mulheres Negras do Ceará, Fórum Cearense de Mulheres e Bloco Cola o Velcro, afim de expandir a rede atuante com esse método. 3. Práticas de cuidado com as integrantes do grupo, onde fizemos um mapeamento de terapeutas que ofereciam práticas de cuidado, e cada integrante pode escolher a prática que iria acessar para seu cuidado individual. Foram oferecidas Massoterapia, Heiki, Florais, Auriculoterapia, Ventosaterapia, Thetha Healing e Costelação Familiar. Além disso, fizemos rodas de TRE com as integrantes, como técnica complementar de redução de estresse; Durante o período as práticas foram fundamentais para diminuir os agravos mentais provocados pelo contexto socio político, uma vez que temos sentido fortemente o aumento da violência, da escassez de trabalhos e recursos, e o adoecimento mental entre nós. Identificamos que autocuidado é um processo contínuo e que precisamos manter acesa as práticas aprendidas e desenvolvidas, pois quando estamos bem, conseguimos desenvolver melhor nosso ativismo e contruir o grupo de modo a alcançar nossos objetivos.

O grupo conseguiu, a partir de um processo restaurativo, falar abertamente sobre questões que atravessavam as emoções, e criar caminhos para a garantia das necessidades básicas e humanas de todas as pessoas que integram o coletivo. Isso tem possibilitado uma comunicação mais direta e assertiva; Com o curso de justiça restaurativa, adquirimos conhecimentos que tem ajudado no trato cotidiano com questões que anteriormente atrapalhavam o desenvolvimento das atividades, temos feito isso de uma forma mais aproximada aos nossos ideais de comunidade e justiça que não é vingança; O oferecimento de diferentes práticas de cuidado foram importantes em vários sentidos: Oportunizaram para muitas das 15 integrantes o cuidado e atenção as dimensões individuais, além de fortalecer individualmente cada uma possibilitando um maior suporte para estar em coletivo;

Através de ações do projeto, conseguimos uma reaproximação com movimentos de mulheres negras e inserir na pauta desses coletivos a dimensão do cuidado / autocuidado como prática política cotidiana; após o desenvolvimento das atividades terapêuticas e de mediação, conseguimos elaborar uma música de apresentação de todas/todes integrantes, ressaltando as características individuais de cada uma. Aprendemos que temos que estar atentas para conseguir tratar em coletivo as questões de cunho coletivo, estabelecendo limites ou espaços específicos para manejo de questões individualizadas ou localizadas em pequenos grupos, afim de não prejudicar toda a ação coletiva; Aprendemos ainda que a dimensão do cuidado individual é fundamental para que enquanto coletivo estejamos fortalecidas, e que o trato assertivo, a partir de uma comunicação não violenta pode construir caminhos de justiça e reparação; Aprendemos a importância de tratar os conflitos a medida que acontecem, afim de não acumular questões que venham dificultar a caminhada coletiva (Texto retirado relatório narrativo final, apresentado ao Fundo Elas, pelo grupo Tambores de Safo, no ano de 2021).

Assim, o momento das rodas de restauração, bem como as práticas integrativas terapêuticas individuais, permitiu ao grupo, em um momento delicado como a pandemia de covid-19, que aprofundou desigualdades, agravou situações de vulnerabilidades, evidenciou contradições e conflitos, olhar para suas questões internas e identificar que o

cuidado consigo e com seus pares é uma ferramenta fundamental de luta e articulação política, sendo um instrumento necessário para a garantia da continuidade saudável de uma coletividade dinâmica como o grupo Tambores de Safo. Sobre as rodas de restauração, Tiê aponta:

eu acho que a terapia que a gente fez com as meninas do A-Cor-Dar naquele momento da pandemia, acho que ela abriu um novo caminho assim pra gente pensar algumas coisas que tavam enterradas, né? E um espaço pra gente falar sobre conflitos que tavam ali, que todo mundo sabia que tavam acontecendo, que a gente tratava entre algumas pessoas mas que coletivamente não tinha sido pontuado até então, né? Acho que algumas vezes sim, mas a gente nunca parou de fato pra pedir uma ajuda externa, né? De profissionais da saúde pra nos ajudar a lidar com conflitos que a gente vivenciava, vivenciou, e que tava interferindo diretamente na saúde do grupo e na forma como a gente age no mundo, né? E essas rodas de terapia pra algumas pessoas isso não teve o impacto que a gente esperava, tal hora, né? E acho que tem muito a ver mesmo com o processo individual de cada um e de como que a gente encarou isso naquele momento dentro da coletividade, porque como a gente vivencia os processos tá muito relacionado a nossa subjetividade, né? E daí eu compreendo assim e vejo que a maioria das pessoas que conseguiu ficar até o final do processo eram pessoas que já tavam se trabalhando individualmente e se dispondo a repensar a sua vida, porque esse fazer terapia não é um mar de rosas, a gente se depara com as questões mais difíceis da nossa existência pra tentar lidar com elas de uma forma saudável... e aí a gente tem uma história dentro do grupo de... é um grupo de doze anos, gente! E doze anos de relações que acumulam muitas cargas emocionais, que tão... que tão muito intrínsecas no nosso cotidiano e ter conflitos entre nós, é a mesma coisa da gente ter um conflito familiar porque nós somos uma família, então tal hora a carga emocional disso chega a ser muito próximo da carga emocional dos nossos conflitos familiares que a gente sabe que são coisas que criam... machucam mas que criam, são constituintes da nossa subjetividade, né? E aí, eu vivenciei esse processo terapêutico de um outro lugar, né? Eu tava distante, fisicamente, do grupo e tava imerso num processo individual onde de fato eu queria encarar as coisas e precisava encarar as coisas a partir de uma autoavaliação do meu lugar no mundo enquanto sujeito, e do meu lugar nesse coletivo, foi um processo que foi importante naquele momento pra mim e pra colocar questões que estavam ali. Eu acho que pra mim é isso, o processo terapêutico fez com que eu conseguisse me enxergar no grupo, reconhecer a minha trajetória nesse grupo e me reconhecer também como sujeito que sente e que sente incômodos inclusive, porque eu tenho uma dificuldade de nas minhas avaliações pesar muito a carga positiva que esse grupo teve na minha vida, porque foi muito grande! Tipo, me construiu e a grandeza de quem eu sou hoje tá muito atrelado ao nosso processo coletivo, mas assumir que nós também temos conflitos e pautar esses conflitos me humanizou e humanizou o grupo pra mim, tirou a gente de um lugar cristalizado, então pra mim esse processo terapêutico foi muito importante, até porque eu acho que quando a gente não fala sobre as coisas parece que tá tudo bem, né. E assim, foi um momento importante, inclusive, não só pra falar dos conflitos, mas pra falar sobre as potências das pessoas... porque teve momentos, né? Quando a gente falou sobre a potência das pessoas, onde a gente olhou no olho de cada um e cada uma e falou sobre o nosso reconhecimento sobre a trajetória de cada um, porque esse coletivo é construído por pessoas distintas, com ideias distintas, né? Com lugares diferentes e que também foi esse lugar assim de... eu conheci pessoas no grupo que tinham o maior receio de fazer o processo de acompanhamento terapêutico assim, dizer "não, jamais faria isso daí! Tu é doido, ficar mexendo..." aquela resistência, né? De mexer em coisas como se falar sobre

as coisas fosse criar um problema e não fosse trazer à tona problemas que já existem pra que a gente possa resolver, né? Não falar sobre o problema não significa que ele não existe, e eu acho que teve muito esse lugar de a gente conseguir trazer à tona questões que tavam sendo silenciadas assim. Embora não resolveu tudo e eu acho que nem era o objetivo, né? Era o objetivo de provocar, eu acho que provocou coisas que foram importantes assim, né? Embora tenham gerado preocupações, tenham gerado... mas a vida em coletivo ela é muito complexa, né? Acho que remexer nisso foi um processo importante pra gente encarar processos individuais também práticas (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

O segundo projeto, submetido no ano de 2022 para a provação do Fundo Elas, seguiu em uma linha semelhante, dessa vez priorizando nas suas ações o acompanhamento psicoterapêutico individual das integrantes que naquele momento não possuíam recursos financeiros para arcar com os custos de um tratamento como esse. Assim, em Maio de 2022, cinco integrantes do coletivo deram início à processos psicoterapêuticos individuais, projeto esse possibilitado pela compreensão coletiva na importância de se investir na saúde mental das integrantes do coletivo como ação de afirmação de modos de vida comprometivos com o bem-viver. No relatório final apresentado ao fundo elas, constam os seguintes depoimentos anônimos das integrantes:

“Quando fiquei sabendo da disponibilidade de vivenciar esse momento terapêutico, fiquei muito feliz, pois na época sabia o quanto tinha a necessidade do cuidado. Assim consegui a oportunidade de iniciar minhas sessões acompanhada da psicóloga que me ajudou bastante no meu processo de autocuidado. Sou muito grata por tudo.”

“Os processos de acompanhamentos terapêuticos tem sido algo de muita importância, sempre tive um pouco de resistência nesses cuidados e esse ano, foi um ano difícil e de muitas perdas, então esse cuidado com a saúde mental chegou em um ótimo momento. Ainda tem muito o que cuidar, porque uma vida inteira de traumas requer um restante da vida de auto cuidados, de afetos e carinho, e queria eu que muitas outras pessoas pretes LBGTQIAP+ pudessem ter a oportunidade e o acesso ao cuidado essencial como é o cuidado com a saúde mental.”

“A garantia do apoio para atividade terapêutica, contribuiu para continuidade do acompanhamento psicológico durante um período particularmente difícil, econômico e socialmente para mim. Pude continuar dando atenção aos meus processos individuais, cuidando das ansiedades e instabilidades emocionais geradas pelo desemprego e vulnerabilidade social enquanto pessoa trans, negro e periférico. Esse cuidado, proporcionou uma qualidade de presença e participação nas atividades coletivas. Foi possível sentir e perceber na prática que a saúde individual é parte fundamental para a saúde e funcionamento dos processos coletivos.” (Texto retirado relatório narrativo final, apresentado ao Fundo Elas, pelo grupo Tambores de Safo, no ano de 2022).

Ainda sobre as práticas de autocuidado desenvolvidas pelo coletivo, Letícia aponta em entrevista:

o principal processo de autocuidado que eu tiro dessa nossa construção coletiva é de nos sentirmos confortáveis e fortalecidos sobre quem nós somos

no mundo, eu acho que isso é bem massa assim desse rolê que a gente constrói, mas também acho muito bom, muito importante todos esses outros processos mais palpáveis, vamos dizer assim, os processos terapêuticos, as terapias coletivas que a gente também se propôs a fazer. A própria pausa na pandemia que a gente usou recursos somente pra destinar ajuda de custo de quem tava 'fudida' mesmo e isso foi um grande processo de autocuidado assim coletivo, eu acho que é isso, a gente vai se sustentando da maneira que pode, se cuidando da maneira que pode, muitas vezes atropela alguns processos porque é isso, o nosso próprio cotidiano também não dá um tempo possível pra essas necessidades tão cotidianas, né? Mas acho que a gente tenta, pelo menos a gente tem se disposto mais a olhar pra si, né? Olhar pra cada uma e cada um que constrói a gente porque é isso, a gente tá aprendendo na marra e sempre foi assim só que hoje a gente tá tentando cuidar mais disso, de que se individualmente a gente não tá bem, o grupo não vai tá, né? E aí eu acho que a gente tá tentando fortalecer esse processo de autocuidado pra própria existência das Tambores, né? E pro nosso fortalecimento enquanto rede também. Um dos maiores encontros de autocuidado que eu tive foi proporcionado também por esse processo de conhecer as pessoas das Tambores, no sentido dessa construção de terreiro, né? Esse autocuidado que a fé, a ancestralidade, o terreiro, o chão do terreiro mesmo traz isso, pra mim foi muito grandioso, uma grande descoberta necessária que hoje eu vejo perpassando por tudo que eu sou, acredito e faço práticas (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Letícia Abreu, integrante do grupo Tambores de Safo).

Alyne também comenta:

eu acho que pra bancar quem somos acho que só com muita terapia mesmo, né? Porque assim, somos pessoas muito diversas, a gente tá inseridas em vários espaços, aí tem a questão da família que você, primeiramente pra se assumir pra família, se a família vai aceitar, não vai aceitar, qual vai ser a relação... já são coisas que vão acumulando na sua vida, na sua trajetória. Aí, somos de militância, né? A gente sabe como é a militância, tal hora uns rasteiros, isso e aquilo, então tudo isso acho que tem a ver com o emocional da gente também, né? Eu tenho a oportunidade agora, através desse projeto inclusive, de ter essa coisa mais próxima com a terapia e só agora eu tenho percebido também o quanto que todas essas coisas que aconteceu na minha vida inteira são coisas que eu nem lembrava, mas que em algum momento você na vida adulta você já sentiu... uma vontade de chorar do nada, né? Coisas que você vai guardando e tal, e quando você começa a trabalhar é exatamente pra isso, e aí eu acho que é muito importante a gente ter, porque às vezes a gente tem muita pressa, né? "Ah vou logo ficar de boas, vou fazer essa terapia vou ficar bem e não sei o quê"... e aí a gente esquece que a gente tem uma vida inteira que não foi trabalhada para um curto momento que a gente tava começando a trabalhar, porque a gente começa a ter, eu pelo menos comecei a ter acesso agora, né? Então quantos anos eu tenho? Eu tenho trinta e um anos, entendeu? Então são trinta anos sem fazer terapia! E agora um ano fazendo terapia já quero tá bem, ótima! Então assim, é uma coisa que é massa, eu tô podendo dar uma respirada agora, e também foi um momento muito importante agora pra mim, eu passei pelas questões da perda da minha mãe, né? Assim, foi assim essencial ter uma terapia nesse momento, sabe? Foi a psicóloga que me deu uma sacudida e me voltou um pouco pro meu eixo, porque eu tava sei lá. Há pouco tempo eu tava conversando muito com a Sussu esses dias inclusive antes da nossa reunião e tal, e aí uma das coisas que fez ela pensar também, várias coisas, né? Que era os questionamentos dela e tal, e uma coisa que eu falei pra ela assim "cara eu nao consigo pensar nesse momento me afastar das Tambores, não só por", porque eu sei que eu tenho vários conflitos, vocês sabem quantas coisas já aconteceram mil coisas, inclusive recentemente e tal, então eu disse assim

"eu teria todos os motivos pra dizer assim: gente eu não vou tá mais nas Tambores", tá ligado? Mas tem uma coisa que me liga a essa grupo que é uma coisa ancestral também pra mim, uma coisa meio de encontros que todas essas pessoas que estão nesse grupo tinham que fazer parte da mesma família, como não nasceram na mesma família então foram cada uma saindo das suas famílias que era o que muitas vezes muitos não se aceitavam, outros sim mas que encontraram nessa família aqui um lugar onde pode pousar, que onde pode ser você mesma, que pode falar e a gente tem uma intimidade tão grande, se conhece a tanto tempo que a gente não tem vergonha de falar as coisas, a gente tem uma intimidade que é nossa que acho que é importante pra gente construir o que a gente já constrói, né? Então acho que é importante demais assim, ter o autocuidado práticas (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Alyne Ewelyn, integrante do grupo Tambores de Safo).

Assim, as noções de autocuidado para o coletivo Tambores de Safo são vistas como práticas políticas e ativistas importantes e comprometidas com o processo de construção de um mundo onde o bem-viver está na centralidade do horizonte político. A construção de uma economia do cuidado, que se aproprie dessa prática e a retire das camadas ocultas e silenciosas de preparação e organização do mundo, e que ponha em evidência a centralidade das práticas de autocuidado e cuidado mútuo como ferramentas centrais de organização social, almejando a abolição do sistema econômico de exploração pelo gênero, são perspectivas que devem ser aprofundadas dentro das organizações e coletividades comprometidas com a construção de novos mundos possíveis fora da lógica da exploração e subjugação do capital.

Essas metodologias voltadas para a autoformação, autoproteção e autocuidado, empreendidas pelo grupo Tambores de Safo, compõem um arcabouço político-metodológico que vem possibilitando ao grupo oportunidades de autoreflexão, de transformações e dinamicidades, constituindo um grupo que pensa sobre si e que age para se transformar internamente, enquanto pensa sobre o mundo e age para transformar a realidade que o circunda.

3.2. Aqui no gueto, todo dia é um confronto

Nesse tópico, exploraremos os modos como o grupo Tambores de Safo se relaciona com o mundo que o circunda, as relações de parceria e redes de aliança que constrói, o modo como intervém na realidade e age para transformá-la. O grupo Tambores de Safo se afirma como um coletivo ativista, que utiliza a arte como uma linguagem dotada da habilidade de comunicar perspectivas políticas capazes de transformar e interferir na realidade, assumindo o potencial de desestabilização das normas e estruturas de opressão que atravessam os diversos corpos subalternizados.

Assim, através da música, da dança, da poesia, da performance, o grupo coloca a sua mensagem no mundo e constrói discursos e narrativas próprias.

Alinhado às metodologias da educação popular, o grupo desenvolveu ao longo dos anos estratégias de transmissão de conhecimentos para fora do grupo, com o objetivo de atingir outras pessoas para além das integrantes do coletivo. Um desses métodos desenvolvidos foram as oficinas de percussão e de confecção de instrumentos percussivos. As oficinas de percussão são estratégias de transmissão de saberes musicais que se constroem fora dos espaços formais e canônicos da formação musical. O grupo Tambores de Safo, através das oficinas oferecidas ao público interessado, se baseia em uma transmissão de conhecimento baseada na oralidade. Para Queiroz (2007), as culturas de tradição oral, a partir de seus modos de organização e transmissão de saberes, apresentam:

caminhos que se delineiam por rumos inter-relacionados com o que cada universo concebe e estabelece como essencial. O conteúdo que vai ser transmitido e as estratégias utilizadas para sua transmissão passam por uma seleção natural em que o grupo e/ou a sociedade detentora do conhecimento cria formas, momentos e situações particulares para seu desenvolvimento e a sua assimilação (QUEIROZ, 2007, p.2)

A partir das oficinas de percussão e de confecção de instrumentos, o grupo Tambores de Safo constrói espaços de diálogo entre os saberes musicais advindos de culturas de tradição oral e o ensino de música informal, fora da linguagem musical acadêmica. Os ritmos e as metodologias de transmissão do conhecimento aplicadas são articuladas a partir de estratégias adotadas pela cultura oral, como a experimentação e a repetição.

As oficinas de percussão, bem como as de confecções de instrumentos percussivos, não acontecem com uma periodicidade pré-estabelecida, mas são realizadas de acordo com os objetivos do grupo no desenvolvimento de alguma ação prevista e planejada. Por exemplo, para a preparação do espetáculo *A Voz do Tambor Periférico*, no ano de 2017, foram ofertadas algumas oficinas de ritmos percussivos, com o objetivo de formar percussionistas e convidar, a partir dos critérios de alinhamento político, algumas dessas pessoas para compor o grupo e construir o espetáculo. As últimas oficinas de percussão realizadas pelo coletivo foram destinadas à preparação de uma intervenção na Parada da Diversidade Sexual do ano de 2022, e é destas que vamos tratar a seguir.

As oficinas percussivas para a intervenção na parada da diversidade iniciaram-se em abril de 2022, totalizando cinco encontros. O objetivo dessas oficinas era criar uma ala de pessoas lésbicas, bissexuais e transexuais que intervissem na parada através da música percussiva, com o objetivo de trazer a cultura popular e as músicas de tradição de matriz africana para o ato político do movimento LGBTQIA+, propondo uma alternativa de intervenção artística aos já estabelecidos trios elétricos que dominam o ato em Fortaleza.

As oficinas, realizadas sempre às terças-feiras no espaço Mukambu de Cultura, espaço cultural compartilhado com diversos coletivos artísticos da cidade de Fortaleza, contaram com cerca de 50 pessoas inscritas, interessadas em aprender percussão e a participar das propostas de intervenção artivistas lançadas pelo coletivo Tambores de Safo. Pensadas como um rito de iniciação e passagem, as oficinas fornecem a inserção dos inscritos no universo da percussão e da arte como um instrumento de intervenção política. As pessoas inscritas em geral chegam nas oficinas por acompanhar o grupo nas redes sociais e conhecer o trabalho do coletivo, visualizando as postagens na internet e se inscrevendo para participar. A partir do ingresso na oficina, a relação espectador e artista vai aos poucos de convertendo em uma relação mestres e aprendizes, no qual o participante vai aos poucos superando as dificuldades iniciais com a percussão e aprendendo o acervo de ritmos necessários para aquela intervenção artística em questão, atingindo pouco a pouco um nível de relativa autonomia e competência percussiva.

No primeiro dia de oficina, realizado no dia 26 de abril de 2022, foi realizada uma reunião com os presentes, com o objetivo de apresentar o coletivo, contar um pouco da história, apresentar as comissões nas quais o grupo se divide e construir consensos e acordos para a realização das oficinas. Dentre esses acordos, estão o cuidado com os instrumentos musicais, e a recomendação de não faltar mais do que dois ensaios, pois uma grande quantidade de faltas inviabilizaria uma apresentação de qualidade. Outro ponto caro para o coletivo Tambores de Safo, e que foi discutido com os participantes das oficinas, é a questão do acesso aos instrumentos. Como os instrumentos são em número limitado, o coletivo busca priorizar que pessoas negras e pessoas que possuem relação de ancestralidade com as culturas de matriz africana acessem os instrumentos para o aprendizado e para as apresentações. Tal decisão foi tomada a partir de reflexões empreendidas pelo coletivo, onde foi discutido que muitas vezes, quando os instrumentos são escassos, as pessoas negras acabam sendo preteridas

no acesso aos instrumentos, pelo fato das pessoas brancas, na maioria das vezes, se adiantarem no momento da escolha dos instrumentos a serem tocados.

As oficinas dos ritmos percussivos são ministradas pela integrante Flávia Soledade, auxiliada pela direção musical do coletivo. Nessas oficinas, são ensinados os toques de cada instrumento de percussão que compõem a orquestra do batuque, subdivididos em agudos, médios e graves. Nesse instrumental percussivo, há criação, composição e adaptação de músicas e bases rítmicas. Toda a metodologia construída por Flávia e pelo coletivo leva em consideração os métodos de transmissão de saberes e os modos de organização das tradições de matriz africana.

Os ritmos ensinados nas oficinas de preparação para a Parada da Diversidade foram Ijexá, Maculelê e Samba Afro, todos ritmos de matriz africana, sendo o ijexá executado em rituais do candomblé. Ao ensinar esses ritmos, a maestra explica para os participantes o significado que cada um desses instrumentos assume dentro da cosmologia africana, como o agogô, instrumento agudo que inicia os rituais do candomblé, sendo interpretado como aquele instrumento que abre os portais de conexão com o sagrado, ou o xequerê, instrumento feito de cabaça, elemento sagrado no candomblé que, dependendo do formato e do corte, assume função ritualística diferente. Cada ritmo, na medida em que é transmitido o modo de tocar, é também transmitido os diversos significados sagrados, ritualísticos e simbólicos que aquela sequência rítmica assume dentro das cosmologias africanas.

A metodologia de transmissão do saber musical baseada na oralidade, e os processos de construção das práticas artivistas em coletividade, empreendidos pelo coletivo Tambores de Safo nos momentos de oficina, se alinha ao que o educador Allan da Rosa nomeou de pedagoginga, metodologia que nasce com base nas experiências do autor em educação popular nas periferias de São Paulo. Nas palavras do autor:

a miragem da Pedagoginga é firmar no fortalecimento de um movimento social educativo que conjugue o que é simbólico e o que é pra encher a barriga, o que é estético e político em uma proposta de formação e de autonomia, que se encoraje a pensar vigas e detalhes de nossas memórias, tradições, desejos [...] (ROSA, 2013, p. 15).

A pedagogina seria uma maneira de ser, de existir no mundo, baseada nas noções da ancestralidade africana, tendo como orientação metodológica o compartilhamento dos saberes de modo que o grupo se constitua no conjunto, partindo do pressuposto que cada voz tem algo a acrescentar. O conceito nos convida a

compreender a formação dos saberes a partir de uma roda de capoeira, onde gingham juntos os saberes hegemônicos e os saberes contra-hegemônicos, os conhecimentos legitimados pela academia, o saber científico, e as sabedorias populares e conhecimentos tradicionais. Nessa ginga, um saber não se sobrepõe ao outro, nem a relação se pauta pela destruição ou invisibilização, mas é um método firmado na encruzilhada, dimensão essa que é ao mesmo tempo espacial, temporal e epistemológica, que conecta as mais diversas possibilidades e caminhos, que vai além dos binarismos, que conjuga com as incertezas e as ambiguidades, e se potencializa pela pluralidade e multiplicidade de saberes. Segundo Rosa:

Pedagogia é a forma, a didática, a maneira de gerar e de transmitir saber que permita à abstração se enamorar da sensibilidade e do sensorial, do corpo, do que somos, que é água, ponte e barco para qualquer concepção e desfrute de conhecimento (...), abrangendo temas inter-relacionados e destacando a riqueza da história, da estética, da política de resistência e de anunciação do povo negro nas diásporas africanas pelo menos há mais de 500 anos, buscou equiparar o pensamento abstrato à materialidade das experiências, passadas e presentes, simbólicas e manancial de conhecimento. Cultura. (ROSA, 2013, p. 124)

Assim, as oficinas de percussão, comprometidas com um projeto político de partilha de saberes e construção dialógica de estratégias de intervenção artista nos territórios e nos espaços, se baseiam em metodologias de educação popular que sejam capazes de articular um fluido trânsito entre as mais diversas formas de conhecimento, ancorado em uma base, que são os saberes de matriz africana, mas dialogando numa constante ginga com as mais diversas formas de conhecimento.

Nesse ponto da articulação entre diferentes perspectivas teórico-político-metodológicas, em que o grupo, ancorado em uma raiz que serve de base e referência, que são os saberes de matrizes africanas, dialoga a partir do espaço encruzilhada com outras formas de intervenção política e com outras lógicas de construção de saberes, entra a relação do coletivo com o Estado. Enquanto um coletivo autônomo, o grupo Tambores de Safo sempre buscou assumir uma postura de autonomia e independência em relação aos espaços institucionais relativos ao Estado e aos governos, apesar de nunca ter fechado as portas para construção de alianças pontuais e eventuais parcerias. Enquanto célula componente dos movimentos sociais, o grupo sempre assumiu uma postura de cobrança, fiscalização e incidência crítica sobre o Estado e o poder público, compreendendo o Estado como um agente que é ao mesmo tempo garantidor de direitos como violador destes para a maioria da população atravessada por marcadores sociais da diferença.

Assim, ao mesmo tempo em que o coletivo se põe contra o Estado em muitas ocasiões, essa relação também passa pela pressão de que o Estado cumpra o seu papel de garantidor da efetivação de direitos e de políticas públicas. Ao mesmo tempo em que o coletivo organiza e integra manifestações, intervenções artísticas, ocupações de prédios públicos, como foi o caso da ocupação da Casa da Mulher Brasileira em 2018⁴⁵, com o objetivo de pressionar o Estado a cumprir o seu papel de garantidor do bem-estar da população, também compões conselhos e participa de conferências municipais, estaduais e nacionais. Exemplo disso foi que, no ano de 2022, o grupo assumiu, a convite da sociedade civil organizada e através de eleição democrática, a uma cadeira do Conselho Estadual de Direito Humanos, no segmento dos Movimentos ou Organismos de Defesa da Diversidade Sexual, representado pela integrante Lídia Rodrigues. A decisão de compor o conselho parte da compreensão de que é necessário fiscalizar, pressionar e influenciar o aparelho do Estado das mais diversas formas, seja através de ações mais radicais, seja por dentro dos mecanismos legais de participação da sociedade civil, buscando a definição de metas sociais adequadas aos diversos segmentos da sociedade que são sistematicamente excluídos do acesso aos direitos.

A partir dessa noção de que a luta política, para o grupo, se faz através de estratégias pautadas na radicalidade, na autonomia, na autogestão e na ação direta, mas também se faz através das instâncias de participação e da disputa pelo acesso aos lugares de poder institucionalizados, que o coletivo decidiu, no ano de 2020, apoiar uma candidatura coletiva de mulheres negras à câmara municipal de Fortaleza.

As chamadas candidaturas coletivas têm ganhado espaço no cenário eleitoral brasileiro, trazendo uma proposta de repensar a democracia representativa e a participação popular. De acordo com Secchi (2019), vivemos hoje uma crise na representatividade, apontando para uma recessão democrática nos países ocidentais nos últimos anos, o que acarretou uma queda no nível de confiança que as pessoas depositam nos sistemas democráticos e nas instituições políticas em várias partes do mundo. No Brasil, essa crise de representatividade tem raízes profundas, remontando ao

⁴⁵ A Casa da Mulher Brasileira é um equipamento que atua com rede de proteção e atendimento humanizado às mulheres em situação de violência. Em 2018, o equipamento, situado na cidade de Fortaleza, foi ocupado pelo movimento de mulheres no dia 08 de março como forma de pressionar o governo do Estado para inaugurar o prédio, cuja construção havia iniciado em 2016 e não havia previsão de inauguração. O prédio permaneceu ocupado por cerca de uma semana, quando então houve uma audiência com o governador, que se comprometeu com a celeridade na inauguração do equipamento, que hoje funciona em normalidade.

período colonial e à formação das elites nacionais, que capitaneiam o Estado para atender os interesses de uma minoria branca e burguesa. Conforme aponta Carvalho (2020, p.5) “Apesar desse avanço do Estado brasileiro, suas raízes totalitárias e patrimonialistas ainda se fazem presentes, priorizando servir aos interesses das elites que governam o país da sociedade brasileira”.

Dentre os diversos fatores que levam à crise da democracia representativa, podemos citar a falta ou a ineficiência de políticas públicas, o que leva a população ao descontentamento, a negligência dos políticos para com os interesses dos seus eleitores e das demandas coletivas por eles alavancadas, cooptação da máquina pública e ineficiência dos partidos políticos e das instituições em lidar com a corrupção, enfraquecimento das instâncias de fiscalização e participação popular (NASCIMENTO, 2021). Outro aspecto importante é que os representantes eleitos não espelham a população que representam. Na câmara dos deputados do Brasil, por exemplo, 84,9% dos políticos eleitos são homens, e 75% são brancos, em um país onde os eleitores são majoritariamente mulheres (53%) e negros (50,7%) (RIOS; PEREIRA; RANGEL, 2017).

Esse cenário de crise da representatividade e da fragilização da democracia representativa abre margem para o recrudescimento do fascismo e dos discursos antidemocráticos e antipolíticos, mas ao mesmo tempo abre espaço para que estratégias de revitalização da política e de reformulação dos modelos representativos, com o objetivo de fortalecer o jogo democrático e de aproximar a população da esfera pública da tomada de decisões, apareçam e ganhem corpo, como é o caso das candidaturas e mandatos coletivos.

Nos mandatos coletivos, experiência ainda não regulamentada pela justiça eleitoral no Brasil, portanto desenvolvida de forma espontânea, o representante eleito assume o compromisso de exercer o Poder Legislativo de forma participativa e coletiva, compartilhando o poder das decisões com o coletivo que se formou para o pleito eleitoral. Formalmente, apenas uma pessoa é leita e registrada nominalmente como parlamentar, mas na prática, todos aqueles que compõem o mandato são coparlamentares, onde as decisões são necessariamente compartilhadas. Os mandatos coletivos não apresentam uma fórmula única, justamente por não serem regulamentados na letra da lei, portanto cada experiência tem seus mecanismos de funcionamento. De acordo com Leonardo Secchi:

Enquanto em um mandato tradicional o legislador tem a liberdade de exercê-lo de acordo com seus interesses, consciência e dentro dos parâmetros partidários, nos mandatos coletivos e compartilhados, o legislador permite que um grupo de pessoas o ajude a definir seus posicionamentos políticos em relação a matérias que estão sendo discutidas e votadas nos parlamentos (SECCHI, 2019, p.22).

Foi apostando no potencial de rearticulação e fortalecimento da democracia representativa dos mandatos coletivos, que o grupo Tambores de Safo decidiu apoiar, construir e compor uma candidatura coletiva ao cargo de vereador na câmara municipal de Fortaleza. A ideia de ocupação do poder de forma coletiva já vinha sendo construída e experimentada pelas Tambores de Safo e movimentos parceiros em Fortaleza desde 2019, com a tentativa de construção de uma candidatura coletiva para o Conselho Tutelar. A ideia acabou não caminhando, mas a proposta de ocupar esse espaço importante de fiscalização e garantias de direitos da infância foi desenvolvida, com o grupo apoiando uma candidata do campo progressista que foi eleita conselheira. Ainda em 2019, começaram algumas articulações para participação no “Ocupa a Política” em Recife. Esse evento, ocorrido pela primeira vez em 2017 na cidade de Belo Horizonte, tem como objetivo reunir pessoas e organizações comprometidos com a reorganização da política representativa, intencionando a ocupação dos espaços de poder pelas mulheres, pela população negra, pela população LGBTQIA+, comprometidas com uma agenda antirracista, anticapitalista e orientada pela garantia de direitos. Em agosto de 2019 um grupo bem diverso de sujeitos e movimentos sociais de Fortaleza participou do evento, e começaram as tratativas quanto as expectativas para o lançamento de uma candidatura coletiva nas eleições municipais de 2020. Retornando a Fortaleza, parte do grupo ampliou o debate com pessoas de movimentos sociais e partidos políticos, realizando algumas rodas. O grupo, articulado no “ocupa a política”, se dividia entre quem queria construir algo com mais tempo, para as eleições de 2022, e quem achava que era urgente uma candidatura coletiva de mulheres negras. Diante disso, resolveu-se tentar uma candidatura já no ano 2020, e o grupo Tambores de Safo apoiou essa proposta.

Após diversas articulações, idas e vindas de nomes de estariam dispostos a compor esse coletivo que disputaria as eleições municipais, definiram-se três nomes para compor a candidatura coletiva Nossa Cara. Dentre as três mulheres negras que comporiam a candidatura coletiva, uma delas era Lila M. Salú, integrante do coletivo Tambores de Safo. Assim, o coletivo se engajou na campanha eleitoral, com integrantes

do coletivo coordenando a campanha, outras trabalhando em mobilização, articulação, comunicação. O grupo foi para as ruas para sensibilizar os eleitores através de intervenções artísticas, cortejos, batucadas. O comitê popular da campanha ficava sediado em uma casa coletiva, onde residiam artistas, ativistas e artistas, dentre esses dois integrantes das Tambores. A candidatura foi vitoriosa, e em 2021 tomou posse a mandata coletiva Nossa Cara, primeiro mandato coletivo de mulheres negras da câmara municipal de Fortaleza.

Apesar de hoje uma de nossas integrantes ocupar um lugar de co-vereadora em uma mandata coletiva, e de isso significar ao mesmo tempo uma inserção e um questionamento da institucionalidade, bem como de uma reconstrução de possibilidades de alcance da política representativa, o grupo busca não se sentir cooptado pelo espaço do poder público, com o objetivo de resguardar sua autonomia e liberdade para agir com radicalidade e de se afirmar enquanto oposição quando necessário. Desse modo, os lugares onde agimos em consonância com o poder público e onde agimos com discordância e separação são sempre demarcados nos discursos para que as coisas não se confundam e nem abalem a estrutura autônoma e autogestionada do coletivo. Sobre a relação do coletivo com o Estado e a institucionalidade do poder, Tiê aponta em entrevista:

A gente enquanto coletivo construiu por muito tempo fora da política tradicional, embora a gente sempre teve diálogos com os conselhos, a gente construiu com a prefeitura, tivemos apoios da coordenadoria, dos partidos políticos, eu acho que o grupo quando ele se constitui ele tenta sair um pouco dessa figura dessa imagem dos partidos políticos tradicionais do estado, né? E desses cargos institucionais, inclusive com a crítica de cooptação das militâncias por parte dos partidos políticos, né? Então durante muito tempo a gente apostou na luta a partir dos movimentos sociais como incidência sobre o Estado, num movimento de construir para além da política institucional e se afirmar fora desse lugar. Recentemente a gente tem se reaproximado enquanto coletivo e enquanto pessoas individuais da política partidária assim de uma forma mais intensa e nova, repensando a nossa relação com o Estado, repensando o nosso lugar de ocupação dos lugares institucionais, fazendo outra leitura de ocupação desses lugares. Apesar de ser esse Estado que defende os interesses da burguesia, é o Estado que manda a polícia invadir as favelas, é o mesmo Estado que invade os nossos terreiros, que criminaliza os movimentos sociais, mas também o estado ele é feito por pessoas, né? E muitas pessoas comprometidas com as causas que a gente defende tão ocupando os espaços políticos que são importantes, e incidindo pra o Estado garantir direitos que são importantes, políticas públicas que fizeram inclusive que a gente chegasse aqui, né? O estado que garante muitas coisas para a nossa sobrevivência e subsistência. É muito complexo esse lugar da política institucional tanto no nosso fazer coletivo quanto no nosso fazer individual, assim, falando de mim enquanto sujeito nesse processo. E aí, as Tambores de Safo politicamente sempre construiu os movimentos desde as construções dos movimentos e sempre pautando as políticas públicas pelo viés das pessoas negras, das mulheres, LBTs, da população periférica, e que tem

trazido esse discurso, né? E tentado pautar as políticas públicas e que vivencia um processo de retrocesso no contexto nacional da política institucional onde, por mais que os governos de esquerda tenham deixado muito a desejar em várias questões, nas questões ambientais, nas questões da demarcação de terras indígenas, na demarcação de terras quilombolas, a gente teve muitos retrocessos ambientais dentro dos governos petistas também por muitas negociações que foram feitas dentro da lógica do capital que é uma lógica colonial e a gente percebe coletivamente o quanto que a colonialidade ela tá posta dentro da política institucional e ela é representada e fortalecida por homens brancos, na maioria, que tão muito aliados ao patriarcado, a branquitude e a colonialidade que constitui as suas histórias e que sempre os mantiveram em lugares de poder. E perceber a política institucional como um lugar de disputa de poder não só... tanto no sentido institucional de construir políticas públicas pra nossa população, mas também como um lugar de disputa de ideologia de mundo assim mesmo, de contra-colonialidade, e aí eu acho que a perspectiva de ocupar a política dentro do processo de candidaturas coletivas e resgatando e estando muito aliado com o processo de ocupação mesmo da política que é onde surge esse movimento da gente se repensar enquanto coletivo pra ocupação da política institucional e o movimento "eu voto em negra" como uma questão de também colocar que as mulheres negras, as mulheres indígenas, os povos tradicionais, a galera de terreiro, as quilombolas sempre foram as pessoas que sustentaram a alimentação, a espiritualidade, e a galera que produz a mão de obra pro capital e a gente não tem um retorno disso, dessas políticas públicas na nossa vida, nossos territórios são invadidos, as nossas casas são violadas, as favelas não são respeitadas, os terreiros não são respeitados, e a galera que vive nos territórios tradicionais tão tendo que sair por conta da especulação imobiliária e dos acordos políticos que são feitos dentro dessa institucionalidade que tá em disputa. E aí, esse modo de ocupação da política institucional através da coletividade é algo que mexe também com a nossa ancestralidade e que vem muito da força e da construção dessa espiritualidade coletiva e é parte do nosso fazer político, né? Da participação das pessoas, dos sujeitos e da consideração de todas as pessoas que compõem a sociedade como sujeitos políticos e de propor um projeto de alternância de poder, né? Que a população se aproprie da política e que a gente volte a falar sobre política, né? E pra mim enquanto indivíduo chegar a ter essa avaliação e acreditar nesses processos coletivos foi um processo longo de construção, porque eu venho de uma cultura onde política e religião não se discute, e que o Estado ele sempre foi cristão, e aí por a gente não discutir isso, essa moral sempre foi imposta e nós crescemos com vários preconceitos e marcados por isso, marcados por um racismo estrutural que é reforçado por esse Estado, construído por esse Estado. Então, fazer com que nós estejamos ocupando os lugares de poder nesse Estado e construir um parlamento que represente a população brasileira na sua diversidade, que represente a negritude e os povos indígenas na sua diversidade, faz parte do que a gente acredita enquanto mundo e dentro desse contexto político a gente precisa se posicionar, porque nós nos forjamos nessa construção e nos legitimamos a estar nesse espaço porque a gente sabe sim fazer política pública e a gente quer levar pessoas como nós comprometidas pra esses espaços e chamar a população pra votar em pessoas como nós e se identificar com os nossos projetos, e não reforçar a lógica colonial da branquitude que é o que tá posto nas urnas, né? Por mais que tenhamos um aumento das candidaturas negras e de pessoas indígenas, o reflexo nas urnas ainda é uma predominância da branquitude que já fez da política uma carreira e que predomina o nepotismo dentro da política e o fortalecimento das suas famílias individualmente, né? A defesa da família é pelo capital e pela renda da sua família, que é para deixar herança, replicando uma lógica colonial dos coronéis e da casa grande. Então a gente chega aquilombando a política, aldeando a política contra esse coronelismo e contra a supremacia da branquitude (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

Assim, para o grupo, apoiar e construir candidaturas e mandatos coletivos faz parte de um processo de forjar e fazer ecoar metodologias e estratégias de fortalecimento da participação popular no jogo democrático, com o objetivo de fazer com que as pautas da população marginalizada sejam ouvidas e levadas em consideração. Essas estratégias não só reverberam as vozes dos sujeitos que historicamente são excluídos da política tradicional, mas também fortalecem as instituições contra investidas antidemocráticas e autoritárias, uma vez que a política passa a ser pauta popular, auxiliando a derrubar discursos antipolíticos e criando processos e encantamento pelo caminho dialógico da política.

Como mencionado anteriormente, ao mesmo tempo em que o grupo desenvolve metodologias e estratégias de intervenção no Estado, através da incidência nos mecanismos de participação popular e na ocupação de lugares de poder por dentro das instituições do poder público, o coletivo também compreende que a incidência cada vez mais acentuada das políticas neoliberais sobre o Estado fragiliza os organismos de governo e engendra um processo de mercantilização dos direitos, e entende que para fazer um contraponto necessário à essa cooptação do Estado pelos interesses econômicos das grandes corporações e das elites dominantes, é necessário que a autonomia e a radicalidade das ações de contestação sejam resguardadas e potencializadas. Assim, o coletivo Tambores de Safo atua também a partir de um lugar de crítica e oposição, e faz isso em rede, construindo parcerias e relações de confiança e articulação política com diversos outros sujeitos e coletivos.

Uma das parcerias mais consolidadas, estabelecidas pelo coletivo, é com o Fórum Cearense de Mulheres (FCM). Segue uma descrição do movimento, de acordo com Leite e Silva (2019):

O Fórum Cearense de Mulheres é um movimento feminista com propostas anticapitalistas e antirracistas, criado no Ceará em 1994, no processo preparatório à Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz - 1995, Pequim. Integrante da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), é composto por um grupo independente de mulheres que atua de forma horizontal, sem estruturas hierárquicas. O Fórum não possui sede própria e, por isso, realiza seus encontros em espaços parceiros, como a Universidade Livre Feminista, que oferece capacitação às militantes com cursos online e presenciais, o que evidencia o papel de importância do ambiente acadêmico na formação do movimento. Os encontros acontecem uma vez por mês e, a cada três meses, são realizadas plenárias para discutir questões internas ao grupo e o desenvolvimento das ações. Na capital Fortaleza participam em média 35 mulheres, com perfis composto majoritariamente por estudantes e professoras. No interior do Estado, há o Movimento Ibiapabano de Mulheres (MIM), organização

regional integrante do Fórum, que atua em várias cidades da Serra da Ibiapaba. Em Viçosa do Ceará, algumas militantes compõem o Grupo de Mulheres da Feira, que, além da produção agroecológica, realiza atos em prol da educação popular, conscientizando mulheres em espaços cotidianos, como a fila do Bolsa Família, acerca de temas relevantes socialmente, como o caso atual da reforma da previdência. Todas as militantes, sejam da capital ou do interior, são voluntárias (LEITE; SILVA, 2019, p.18).

A relação das Tambores com o FCM se inicia antes mesmo de sua fundação, com algumas das integrantes fundadoras fazendo parte do Fórum. Com a criação do coletivo Tambores de Safo, essa parceria se desenvolveu e se fortaleceu ao longo dos anos, tendo os dois coletivos compartilhado a gestão das duas edições da Casa Feminista Nazaré Flor. Os coletivos também partilharam a execução de alguns projetos, como o já citado *Reconstruindo Caminhos e Afetos*, e constroem intervenções e ações políticas em parceria, como as movimentações do dia internacional da mulher, as atividades de combate ao racismo, dentre outras. Tambores e FCM construíram, ao longo dos anos, uma aliança que permite a identificação de um campo político construído com base em um feminismo autônomo, pautado no antirracismo e no anticapitalismo, tecendo uma rede teórico-político-afetiva que imbrica os dois coletivos e outros agrupamentos, como o Movimento Ibiapabano de Mulheres (MIM), que integra o FCM e também faz parte da rede teórico-político-afetiva, e o Instituto Mulher Negra do Ceará (INEGRA), que também partilhou a gestão de uma das edições da Casa Feminista com os dois coletivos.

Na cidade de Fortaleza, o grupo também construiu uma parceria forte com o Instituto Terramar, que é uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos, que luta por justiça socioambiental em territórios e comunidades tradicionais costeiras do Ceará. Em parceria com o Terramar, o grupo já realizou formações e apresentações artísticas nas comunidades apoiadas pela instituição. Atuando em territórios de conflitos socioambientais, a partir da presença direta nas comunidades, o Terramar reconhece que esses conflitos e as injustiças socioambientais possuem impactos diferenciados, marcados por desigualdades estruturais e injustiças históricas, como a discriminação de gênero, geração e raça/etnia. Assim, a instituição compreende que construir justiça socioambiental implica também em desconstruir culturas opressoras e violentas como o racismo, o machismo e a LGBTIfobia.⁴⁶

⁴⁶ Informação disponível em: <https://terramar.org.br/sobre-nos-2/quem-somos/>

Participando dos eventos nacionais da visibilidade lésbica, dos eventos nacionais do movimento feminista e da Articulação de Mulheres Brasileiras, sendo convidadas para participar de atos em outros estados do Brasil e atuando em movimentos como a Marcha das Mulheres Negras em Brasília, por exemplo, o coletivo foi construindo pontes, alianças e parcerias com outros sujeitos, coletivos e instituições, fortalecendo essa rede teórico-político-afetiva que se espalha pelo território nacional e que ao mesmo tempo não está circunscrita por um espaço geográfico delimitado, mas que vai se construindo a partir dos lugares de encontro de perspectivas comuns de metodologias compartilhadas de incidência na realidade, partindo de lugares basilares como o feminismo antirracista e a luta contra o domínio do capital, e partilhando afetos e afetações que aprofundam as alianças construídas.

Foi para prestigiar valorizar e visibilizar essa rede teórico-político-afetiva que as Tambores resolveram, no período da visibilidade lésbica do ano de 2020, lançar o podcast *De Papo no Brejo*. A escolha em lançar um podcast, uma linguagem da comunicação que o coletivo ainda não havia explorado, surgiu devido ao isolamento social imposto pela pandemia de covid-19, que forçou o coletivo a repensar suas formas de atuação e a criar estratégias de intervenção ativista que respeitasse as normas sanitárias. Assim surgiu a ideia do podcast *De Papo no Brejo*, que teve como objetivo narrar trajetórias de pessoas, coletivos e eventos importantes para o movimento de lésbicas no Brasil e na América Latina. Em cinco episódios, o podcast contou, através de entrevista e de linguagens artísticas como o cordel, a trajetória desses sujeitos importantes para o movimento de lésbicas e LBT.

O primeiro episódio narra a trajetória de vida e ativismo de Lúcia Paulino, sapatão negra militante que atuou e atua na implementação de políticas públicas para a população LGBTQIA+ na cidade de Fortaleza; O segundo é uma conversa com Ani Ganzala e Ângela Donini, que contam um pouco da história e dos debates travados no Encontro Lesbofeminista de Abya Yala; O terceiro episódio fala sobre a construção e atuação do Coletivo Maria Quitéria, coletivo de sapatões e bissexuais atuante no estado da Paraíba há 21 anos; O quarto episódio compartilha as experiências do Grupo Afirmativo de Mulheres Independentes (GAMI), com coletivo de sapatões e bissexuais da cidade de Natal, Rio Grande do Norte. O quinto e último episódio conta a história do próprio coletivo Tambores de Safo, como um modo de celebração dos dez anos de

existência do grupo, comemorado naquele ano. O podcast pode ser ouvido em diversas plataformas de áudio.

A construção das redes e parcerias situa Tambores de Safo em um lugar de permanente interação com outros sujeitos, interação essa que transforma as práticas do coletivo, que permite o intercâmbio de metodologias de ação, que origina um agrupamento de se conecta por identificações afetivas, de posicionamentos políticos e de alinhamentos teóricos e metodológicos, construindo uma comunidade que atua em conjunto na luta contra as opressões e na busca pelo bem-viver.

Neste capítulo, apresentamos algumas metodologias de intervenção ativista do coletivo Tambores de Safo. No próximo, exploraremos o modo como essa categoria do ativismo, articulada pelo grupo, mobiliza narrativas decoloniais e produz caminhos para a potencialização da imaginação política de outros mundos possíveis, a partir do reencantamento.

CAPÍTULO 4 – IMAGINANDO OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: ARTIVISMO E REENCANTAMENTO DO MUNDO

“Desencantamento do mundo” é uma expressão cunhada pelo sociólogo alemão Max Weber para designar um processo histórico milenar de “desmagificação” da compreensão da realidade, promovido pela religião e pela ciência, dando lugar a um modo racional, guiado por práticas científicas e pelo avanço tecnológico, de explicar o mundo. A destruição das imagens mágicas deu lugar aos processos de racionalização modernos, sendo o racionalismo ocidental a marca fundamental do homem moderno. Esse processo de desencantamento do mundo se deu a partir da expulsão dos elementos mágicos do âmago das práticas e crenças das grandes religiões, através do estabelecimento de uma ética de conduta religiosa. Após a desmagificação das religiões hegemônicas, ocorreu a desmagificação da sociedade ocidental como um todo, onde qualquer crença metafísica passa a ser vista como irracional, dando lugar à ciência como o modelo de conhecimento que estabelece a ordem racional das coisas através de uma concepção causal da natureza e do mundo (MOCELLIM, 2014).

Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, desencantando assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente

são e acontecem, mas nada significam, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da condução de vida, como um todo, que tenham significação e que estejam ordenados segundo um sentido”. (WEBER, 2000, p.344)

Assim, as religiões, por um lado, passaram a considerar a magia um ato profano, enquanto a ciência, por sua vez, encarava a magia como algo irracional. Essa compreensão levou à um processo de desmagificação da natureza, que passa a ser encarada através de uma dimensão científica, portanto causal e objetiva.

A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, as pretensões do postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, significativo e eticamente orientado (WEBER, 1982, p. 401)

Ao tratar sobre o papel do conhecimento científico no mundo moderno, Max Weber, em seu ensaio *A Ciência como Vocação*, vai pontuar que o progresso do conhecimento científico se deu a partir da junção de dois principais fatores: o pensamento filosófico helenístico e o racionalismo científico experimental, que emerge após o renascimento. Weber se preocupa com o que ele denomina de “proibidade intelectual científica” e com a objetividade do conhecimento científico. Para ele, o conhecimento científico não deve emitir juízo de valor, devendo limitar-se a descrever como uma coisa é ou se apresenta, e não dando sugestões de como algo “deveria ser”, ou seja, não deve nunca ajudar em uma escolha. No máximo, a ciência poderia influenciar em uma escolha a partir de seus resultados.

Adorno e Horkheimer (1985) também tomaram o conceito de desencantamento do mundo como central para a compreensão da racionalidade moderna ocidental. Os autores vão demonstrar que o processo de racionalização do ocidente ocorre deste a civilização grega, provocado pelo choque entre mito e razão, que se refaz no iluminismo e que culmina no processo de desencantamento do mundo e de instrumentalização da razão. Para os autores, o desencantamento do mundo passa pela supressão do mundo pelo pensamento racionalista científico, substituindo a imaginação pelo conhecimento racional. “O que não se submete ao critério da calculabilidade e ao da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p.21).

É inegável, porém, a vinculação do “projeto de esclarecimento” científico e a sua pretensa neutralidade e objetividade com os projetos moderno colonialistas ocidentais. Ao longo do século XX, uma série de críticas passam a ser construídas com o objetivo de denunciar o caráter etnocêntrico, eurocêntrico e colonialista da ciência ocidental e de como ela contribuiu para o que Santos (1999) vem a chamar de “epistemicídio”, ou seja, o apagamento dos saberes construídos por populações subalternizadas, como indígenas, negros, trabalhadores, mulheres e minorias em geral, instalando uma “monocultura do saber e do rigor”, que tem como consequência a eleição do saber científico como o único válido. Como aponta Ailton Krenak:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

O projeto colonial se desenrola atrelado à subjugação e invisibilização dos saberes tradicionais, encarados como “primitivos”. O projeto de desencantamento do mundo a partir da racionalização científica ocidental, portanto, levou a cabo um intento de deslegitimação de diversas outras formas de conhecer e explicar o mundo.

Os desencantamentos das ciências humanas e da noção de humanidade assentam-se, basicamente, na incapacidade que os modelos alicerçados nos paradigmas do Ocidente europeu têm de não reconhecer outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmogênicas e filosóficas produzidas fora do eixo em que ele julga se encontrar (Ocidente europeu como ideologia) (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 31).

Não se trata aqui de deslegitimar o conhecimento científico como um método válido e eficiente de sistematização do conhecimento e busca pela explicação e compreensão dos eventos de diversas ordens que se sucedem no mundo. O objetivo da problematização da ciência realizada nesse trabalho é de ampliar os horizontes do fazer científico, assim como do fazer político, situando historicamente a construção desses saberes e trazendo para o diálogo outras epistemologias não hegemônicas. Esse movimento é um ponto crucial de argumentação levantado nessa dissertação, uma vez

que a etnografia realizada com o coletivo Tambores de Safo passa pela compreensão de discursos e práticas que mobilizam categorias e compreensões que extrapolam o fazer científico e o fazer político hegemônico, trazendo para o centro do debate uma construção artístico-política de um coletivo que se mostra engajado com o debate decolonial que avança dentro e fora da academia e que se coloca como produtor de conhecimento, trazendo à tona conceitos forjados no seio de epistemologias subalternizadas.

Ressalto que não há neste trabalho qualquer pretensão essencialista que instaure uma dicotomia entre subalternizados e dominadores, ou Norte e Sul. Não há, igualmente, um desprezo pelas categorias e instrumentos de análises da ciência ocidental moderna somente pelo fato de serem ocidentais. O esforço aqui realizado é de contextualizar tais categorias como instrumentos construídos a partir de um cenário de correlação de forças situado na história, buscando colocar em contexto saberes naturalizados como absolutos, e traçando paralelos de como outros agentes mobilizam e interpretam tais categorias fora dos circuitos hegemônicos de produção de saber, buscando enxergar como sujeitos que possuem outros repertórios significam seus pressupostos.

É nesse sentido que, para compreender as complexidades, através da prática etnográfica, das dinâmicas de um coletivo político-artístico, que se forja em diversas fronteiras de construção de identidade e de afirmação discursiva, que aceitamos nessa dissertação o convite de Simas e Rufino de “[...] sair do conforto dos sofás epistemológicos e nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência compartilhada”.

Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica em assumir suas potências e inacabamentos teórico-metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, e também como possibilidade de pensar e dialogar com outros (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 26).

Na esteira do pensamento de Negrão (1997), que sugere que, no Brasil, o desencantamento do mundo é um fenômeno restrito às camadas intelectuais comprometidas com uma agenda de modernização positivista de progresso (as elites nacionais), e que nas camadas populares as experiências do sagrado não teriam sido desencantadas, é que evocamos a noção de *ciência encantada das macumbas* de Luiz

Rufino e Antônio Simas como uma categoria epistemológica importante para a construção argumentativa dessa pesquisa.

Simas e Rufino (2018), ao discorrerem sobre os desdobramentos do projeto colonial, evidenciam um encontro de perspectivas distintas em relação ao limite entre vida e morte. Para as populações nativas das Américas e para boa parte dos povos africanos trazidos na diáspora forçada, a morte não é um conceito que se forja em oposição à vida. Na perspectiva da ancestralidade afro-ameríndia, a morte ocorre no ato do esquecimento. Assim, segundo os autores, a morte e a vida são encaradas a partir de uma perspectiva de encantamento, ou seja, são noções que se elevam à uma condição de sobrevivência, onde o fim do corpo físico não significa fim da existência. Desse modo, as categorias de *ancestralidade* e *encantamento* mobilizam concepções distintas das ocidentais no que diz respeito à vida e a morte, e, portanto, à existência humana (SIMAS; RUFINO, 2018).

Assim, o termo macumba significa para os autores um modo de estar no mundo, uma nascente epistemológica em constante fruição, que se opõe ao esquecimento, ou seja, ao desencantamento. Assim, os autores trazem para o debate “práticas de saber que ao longo do tempo foram mantidas sob a condição de demonizadas ou de animistas-fetichistas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.11). Mobilizam a macumba como um saber coletivo que confere significação e subjetivação a partir de uma matriz plural, definindo-a como “ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 12)

Para os autores, a macumba se apresenta como uma política-poética que extrapola o campo mágico-religioso e que “por contingenciamento identitário e territorial compreende em seus limites inúmeras sabedorias que se amalgamaram inventando/inventariando formas de potencializar a vida esquivando-se da mortificação perpetrada pelo desencanto” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 105). Desse modo, a ciência encantada da macumba vai de encontro à monocultura do saber, evocando uma multiplicidade de caminhos epistemológicos e partindo do pressuposto de que não há uma explicação universal sobre a origem das coisas nem somente um único modo de operacionalização do saber.

Nesse trabalho, pegamos de empréstimo a noção de *ciência encantada da macumba*, de Simas e Rufino, e a alargamos, navegando em seu campo semântico, para

a construção do sentido de uma *ciência encantada do tambor*, para fins de compreender as dinâmicas mobilizadas pelo coletivo Tambores de Safo a partir das suas relações com as categorias de ancestralidade e encantamento.

O Tambor, nas palavras de Simas e Rufino, “são autoridades, têm bocas, falam e comem”. O Tambor, na cosmovisão de matriz africana, faz parte de um repertório de ritualização da existência através de uma gramática de construção do corpo através dos diálogos entre som e dança. “os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança” (SIMAS, 2019b, p. 29), “há no idioma dos tambores um potencial educativo vigoroso de elucidação dos mundos e interpretação da vida” (SIMAS, 2019b, p. 32).

O ato de tocar tambor vai além da lógica utilitarista. Não há pragmatismo em fazer um batuque, não há aproveitamento financeiro e desenvolvimentista em uma roda de tambores. Tocar tambor se conecta muito mais com a vagabundagem, a malandragem e a vadiagem do que com a lógica do trabalho e do progresso. Para Wanderson Flor do Nascimento, no prefácio do livro *Arruaças*, “a malandragem, a vadiagem e a vagabundagem são valores, saberes e práticas contracoloniais” (NASCIMENTO, 2020, p.9), acrescentando que a” vagabundagem é afeto libertador, pra quem aprende a olhar de soslaio e deslizar, gingar pelas frestas de um pensamento que não se pretende grade, mas que reconhece que toco pequeno é que arranca a unha colonial que endurece nosso pensamento e nossa maneira de buscar jeitos próprios de caminhar (NASCIMENTO, 2020, p.9).

Para o coletivo Tambores de Safo, a música e a arte nunca foram utilitárias. A produção ativista do coletivo nunca foi comercial, nunca rendeu grandes cachês, retornos financeiros ou fama e reconhecimento. Também nunca foi um grande instrumento revolucionário que conscientizou massas e promoveu transformações estruturais na realidade. Ao contrário, a arte e o ativismo do coletivo é um acontecimento vagabundo, que surge pela vontade da alegria, que se fortalece para lutar contra as imposições colonialistas, mas que faz festa nas frestas, que busca novos caminhos através da brincadeira, do estar junto, das poesias e gingados que se constroem na magia dos encontros. Que produz arte por militância, mas também por vadiagem.

Essa produção ativista do coletivo Tambores de Safo, que conjuga arte com política e que busca diversos caminhos de intervenção no mundo, se faz a partir de uma epistemologia das encruzilhadas, ou seja, a partir da confluência de diversos saberes e práticas que se atravessam. As encruzilhadas, domínio de Exu, são dimensões espaciais-teórico-metodológicas que fundamentam os sistemas de pensamento da cosmologia de matriz africana. Na lógica da encruzilhada, não há silenciamentos, aniquilações e padronizações. Não há uma ordem única e nem um sentido único de caminhar. Nas encruzilhadas não há pureza, não há higienização. Para a lógica das encruzilhadas, os saberes se produzem a partir da diversidade e das imprevisibilidades, criando linhas de fuga nas situações de supressões, buscando ir além da ânsia moderna pela ordem positivista.

Uma das categorias, dentro das referências da epistemologia das macumbas, muito mobilizada pelas Tambores de Safo em suas práticas e discursos é a noção de ancestralidade. A ancestralidade, noção basilar para as cosmologias de matriz africana, se assenta na perspectiva de que os seres humanos são seres que se constituem a partir da ritualização da vida em coletividade. Essa ritualização da vida coletiva passa pela louvação das trajetórias das pessoas que vieram antes na experiência de vida na terra, vida essa que não termina, que não morre, mas que se reatualiza a partir da ritualização da lembrança, da louvação, da produção dos saberes encantados que não passam pela experiência da morte, pois a morte é compreendida como o esquecimento, como ausência de poder criativo, ou seja, o desencantamento. Para as cosmovisões dos povos de matriz africana, a ancestralidade é viva, pois é constantemente ritualizada, relembrada, móvel. A ancestralidade, “ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos concede repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do desencante” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23).

Sobre a relação do grupo Tambores de Safo com a dimensão do sagrado e da ancestralidade, Tiê aponta em entrevista:

Eu vejo as Tambores hoje como um coletivo muito ímpar assim na sua construção, não surge do nada, né? Surge do acúmulo de alguns movimentos, do movimento feminista, do movimento negro, do movimento de mulheres lésbicas, do movimento LBT, o coletivo ele bebe muito dessas fontes, né? Ele vem de outros coletivos também, vem de militantes individuais que tinham suas trajetórias em outros lugares, vem da galera da arte, da música, mas tem uma coisa que eu acho que a gente construiu dentro das Tambores, pegando referências de outros lugares, mas que é muito nossa, que é a arte junto com a política e junto com a espiritualidade. Eu acho que isso tá muito marcado nas nossas letras, isso tá muito marcado na forma como a gente se

prepara para apresentações, para construções coletivas assim. Vem de um lugar demarcado assim, a gente vem de um lugar de ancestralidade, a gente vem de um lugar de louvação aos nossos ancestrais, de entender que a gente tá aqui porque teve outras pessoas antes de nós. E não só nossos antepassados, mas os ancestrais dos movimentos, né? E a gente mobiliza outras ferramentas políticas que não é só políticas públicas, que não é só... pautas frente ao Estado, mas a gente mobiliza forças que vem de outra ordem assim, né? Que vem da espiritualidade, que vem da ancestralidade... a espiritualidade pra mim foi um processo de perder vários medos. O processo de ter sido muito a questão da ancestralidade e das religiões de matriz africana tá sempre num lugar muito demonizado na minha história. E quando eu saio de casa, o primeiro lugar que me acolhe e que eu recebo cuidado é dentro de um terreiro de umbanda na periferia daqui de Fortaleza, e foi o meu primeiro contato assim e que eu me senti acolhido, embora tivesse com medo, e quando dentro do grupo a gente vivencia isso no rolê de sempre ter se proposto a resgatar a ancestralidade através da música, então a gente se coloca na rua com tambores e traz nas nossas músicas, no nosso repertório esse chamado pra ancestralidade em vários momentos. Eu acho que a espiritualidade vai para além de religião, acho que o fato da gente ser um grupo de pessoas majoritariamente negras ou de descendentes e de pessoas de terreiro, e pelo fato da gente tocar tambor, tocar ritmos que estão relacionados às religiões de matriz africana, eu acho que isso demarca um lugar assim, né? Que a espiritualidade ela está presente independente de nós fazermos parte de determinadas religiões, que nem todas fazem mas que algumas fazem, mas para além das religiões eu acho que o lugar da espiritualidade, da ancestralidade vinculada a esses elementos de matriz africana, eu acho que é uma identidade importante assim, e pensando nessa relação com a política eu acho que isso é uma cultura de resistência mesmo assim, de pensar que... a gente tem a falsa ilusão de que a política é laica, né? Mas se a gente for olhar pra o congresso nacional tem uma cruz de Jesus Cristo crucificado lá no meio, a gente tem uma bancada evangélica que dá o tom hoje da política no congresso nacional, a gente tem um presidente que apela para o voto evangélico, né? Ou seja, o cristianismo enquanto força política tá aí articulado. Enquanto orientação religiosa, enquanto orientação de fé, enquanto ética, enquanto política ele dá o tom da política no Brasil hoje, né? E eu acho que a gente pensar um grupo que é um movimento social, que faz parte do movimento social que resgata, que mobiliza na verdade uma espiritualidade para além da fé cristã que é a fé colonizadora, é uma tentativa de dar outro lugar para a política, né? Que a política ela não é destituída do lugar da fé, que não é destituída do lugar das éticas religiosas. Eu acho que a gente, quando a gente aposta na arte como fazer político, a gente tá apostando também numa espiritualidade, numa fé, porque a arte que a gente utiliza não é arte sacra, não é uma arte cristã, mas é uma arte demarcadamente de matriz africana, né? A cultura africana, a cultura negra ela traz uma cultura de resistência a partir da espiritualidade, que foi o que manteve também a nossa... a sobrevivência desse lugar. Eu vejo que a gente conseguiu manter uma coisa que ao longo de séculos foi... tá articulado pra ser aniquilado, né? Que é a crença nas nossas divindades, a crença na força dessas divindades para organização do mundo! Do universo assim, né? Na preservação da natureza, na mobilização das pessoas em comunidade, né? Que eu acho que é uma coisa que a gente aposta muito assim. Então quando eu penso em fé e política, eu penso que a gente vive uma disputa, né? Da fé cristã que sempre esteve dando o tom da política no Brasil, né? Enquanto a gente, sujeitos de outras matrizes, indígenas, africanas, a gente vem mobilizando essa fé e essa crença ancestral no nosso fazer político e colocando isso em disputa, né? Eu acho que isso é fundamental assim, que a gente enquanto grupo esteja cuidando dos processos que são os ritualísticos, mesmo que a gente não tenha seguido a risca, mas é porque isso também nos foi negado por muito tempo, né? A gente não sabe como se apropriar daqueles elementos que nos foram retirados à força, né? Essas oficinas que a gente deu pra essas pessoas que

chegaram agora pra construção da parada, eu vi muito isso na Flávia também, quando ela pegava o agogô ela falava "olha, no terreiro a gente usa isso aqui pra abrir, esse instrumento ele é utilizado dentro dos rituais de matriz africana..." então a gente vai replicar isso na nossa prática, isso é um reconhecimento da musicalidade brasileira como uma musicalidade africana, da musicalidade regional como advinda dos povos que foram escravizados, né? Então, eu acho que é um lugar muito importante mesmo que a gente não tenha completamente a consciência dessa ritualística religiosa (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

Na fala de Tiê, podemos perceber um imbricamento entre a dimensão do sagrado e a política, que culmina em uma proposta de um fazer político encantado, uma intervenção na realidade e no jogo político que seja permeada por diversos elementos simbólicos, na contramão da orientação do desencantamento. Não significa, entretanto, sugerir que a política deve ser dominada pela esfera religiosa e orientada seguindo a ética e os dogmas de uma determinada religião. Significa, no entanto, afirmar que as práticas políticas não são neutras e nem destituídas de subjetividade e de significações hegemônicas, nem são absolutamente seculares e “assépticas”, livre de “contaminações” do pensamento religioso. Como aponta Tiê, a política institucional no Brasil está permeada por elementos religiosos, sejam símbolos cristãos em prédios públicos, sejam as pautas que tramitam nos projetos de lei e nas políticas implementadas pelo poder público. O contraponto oferecido pelo discurso de Tiê, que comunga com a postura do coletivo, é de que as políticas marginais, que se constroem à margem do poder público, mas que também incide sobre ele, se utilizam de elementos que fogem à racionalidade ocidentalizada da política “limpa”. Ao contrário, os discursos e práticas estão permeados de elementos mágicos, como o tambor, as mandingas, os pontos cantados, as rezas e os rituais, que compõem um ativismo encantado, que bebe nas fontes das cosmovisões africanas e indígenas como um modo de buscar frestas e brechas na grande muralha dos sistemas de opressões, se utilizando do lúdico e do encanto como sabedorias com potencial de articulação política, de intervenção na realidade e de imaginação de outros caminhos na encruzilhada.

Para autores como Morris Berman, Ilya Prigogine e Edgar Morin, o processo de desencantamento do mundo foi desenvolvido e/ou agravado pela instauração de determinados paradigmas científicos. Assim, a produção de conhecimento ocidental, que parte de certos pressupostos, culminou na transformação do mundo em um “mecanismo causal” (MOCELLIM, 2014). Para Berman, o mundo permeado pelo encantamento não significa apenas um mundo com elementos mágicos presentes, mas

sim uma realidade que implica nos sujeitos um sentimento de pertencimento, de integração com o todo, que o autor denomina de “consciência participante” (BERMAN, 1981). No processo da consciência participante, o ser humano é visto como integrado ao mundo natural, e não há a separação corpo/mente. Para o autor, foi a separação entre sujeito e objeto, perpetrada pela ciência ocidental, que promoveu o processo desencantamento do mundo, separando assim o espírito da matéria. Esse problema da separação entre sujeito e objeto, observador e observado, não se limita, para Berman, ao campo da construção do saber científico, tendo se espalhado para toda a relação do ser humano com o mundo, se tornando um modelo de consciência e de relação com a natureza. Assim, a ciência moderna foi um fator determinante para o desencantamento do mundo e para a construção de uma concepção de conhecimento distanciado, que leva o ser humano a enxergar a natureza como distante, como um objeto a ser compreendido e explorado.

Para Berman, uma vez que a ciência contribuiu para o desencantamento do mundo, pode também contribuir para reencantá-lo. Assim, o processo de reencantamento do mundo, para o autor, passaria por uma reconstrução dos paradigmas científicos, revertendo a lógica cartesiana de compreensão do mundo e promovendo uma consciência participante, através do fim da separação entre sujeito e objeto. Para o autor, o reencantamento não significa um resgate das práticas mágicas, mas passa por um processo de adoção de estratégias, firmadas em concepções holísticas, que permitam uma maior integração do ser humano com o mundo natural, construindo uma ciência “orgânica” que assuma o caráter fluido, mutante e incerto da natureza (BERMAN, 1981).

Outro autor que considera a ciência como fator determinante no processo de desencantamento do mundo é Prigogine, que afirma que esse desencantamento construiu a noção de um mundo fragmentado, e transformou a natureza em algo regulável e previsível, objeto portanto de cálculo e gerido por leis universais. Na obra do autor, encontramos caminhos para um processo de reencantamento do mundo, que passa pela inserção da incerteza nas perspectivas científicas, e pela construção de uma concepção sobre o mundo natural que o compreenda como um todo complexo, e não fragmentado e inerentemente ordenado e regido por leis, rompendo com a visão mecanicista de uma natureza controlada, simétrica, assumindo a desordem como um elemento constituinte do mundo natural (PRIGOGINE, 1996).

Edgar Morin também versou sobre o processo de desencantamento do mundo. Para o autor, a partir do momento em que a ciência passa a produzir um conhecimento que fragmenta e divide o mundo em pequenas parcelas, ela dá início a um movimento de redução da complexidade da realidade, impedindo a observação do conjunto das coisas, percepções que só são possíveis quando se observa o todo e as singularidades. Para o autor, a ciência moderna instaura um paradigma com pretensões universais que cria um beco sem saída: diversas formas de conhecimento são descartadas em detrimento da instauração de um universo único de explicação, pautado nas certezas e nas regularidades. Para Morin, uma “nova ciência” deve surgir, comprometida com a restauração do encantamento, ou seja, encarando o universo de modo complexo, permitindo que as incertezas e as contrariedades entrem em campo (MORIN, 2013).

Assim, para os três autores citados, o reencantamento do mundo passa por um reencantamento da ciência. Para que esse processo ocorra, é necessário que haja uma ruptura com determinadas proposições basilares para a ciência moderna: a concepção da natureza como algo que possa ser regulamentado e compreendido através de leis eternas; a redução da realidade a cálculos matemáticos; o antropocentrismo científico e a concepção da natureza como algo que possa ser submetido aos interesses humanos; e a separação entre sujeito e objeto, que desemboca na concepção do ser humano como sujeito cognoscente e a natureza como objeto cognoscível (MOCELLIM, 2014). Assim, uma redefinição dos paradigmas científicos que apresentasse uma ruptura com os paradigmas da epistemologia moderna, e a instauração de um novo paradigma científico que estivesse baseado na reintegração do ser humano e da natureza, do sujeito e do objeto, levaria a um processo de reencantamento do mundo a partir do saber científico (MOCELLIM, 2014).

Outros autores contribuíram para esse debate que encara a ciência como promotora do processo de desencantamento do mundo. É o caso de James Lovelock, biólogo que propõe uma revisão nos estudos sobre a vida. Para o autor, as explicações clássicas sobre os eventos geológicos e climáticos excluíram a vida das narrativas desenvolvidas. Em suas palavras, “as condições da Terra são adequadas para a vida, porque nós e os demais tipos de vida as fizemos e a mantemos assim através de nossa luta” (LOVELOCK, 2000, p.78), ou seja, é a vida que cria condições para a própria vida existir. Nessa perspectiva, o autor formula a hipótese de Gaia, um sistema que promove o equilíbrio do planeta, funcionando como um superorganismo, um conceito holístico

que deve ser pensado como um conjunto de parte animadas e inanimadas, que parece ser dotada de um objetivo inconsciente de autoregulação, com o ambiente transformando a vida e a vida transformando o ambiente.

A teoria de Gaia não significa dizer, entretanto, que a Terra se adaptaria a qualquer condição, portanto, a teoria serviria como um atenuamento das atitudes humanas que levam à destruição do meio ambiente. Significa dizer, no entanto, que a capacidade adaptativa de Gaia ocorre independente da vontade do ser humano, e nem sempre essa adaptação será favorável à espécie humana, mas será favorável à vida, mesmo que isso signifique o fim da espécie humana. Nas palavras do autor:

O ambientalista gosta de acreditar que a vida é frágil e delicada e que está em perigo diante da brutalidade do homem, não gosta do que vê quando olha o mundo através de Gaia. (...) Através de Gaia, vejo uma imagem bem diferente refletida. Estamos a ponto de sermos devorados, pois é costume de Gaia devorar seus filhos. (...) A família vive mais tempo do que um de nós, a tribo vive mais tempo do que a família, as espécies sobrevivem à tribo. E a própria vida pode existir pelo tempo que puder manter esse planeta adequado para ela (LOVELOCK, 2000, p.90).

Mocellim, ao comentar sobre a teoria de Gaia de Lovelock, escreve:

A teoria de Gaia tem como consequência intelectual a retirada do ser humano do seu posto privilegiado, enquanto criatura destinada ao governo da Terra, ao seu domínio e uso; como consequência prática, ela nos alerta para um futuro provável e pouco agradável visando incitar uma mudança de conduta geral em relação ao ambiente. A Terra não precisa ser salva, pois ela própria pode fazer por meio de processos adaptativos dinâmicos de aquecimento, mas nós precisamos mudar se almejamos continuar habitando a Terra no futuro. É necessária uma nova conduta ética, que nos inclua como guardiões de gaia (MOCELLIM, 2014, p. 84)

Assim, diante das incontestáveis mudanças climáticas e da degradação da vida na terra, Lovelock busca construir uma visão que retire o ser humano do lugar de detentor dos recursos naturais, e o coloque como membro dependente da Terra. A teoria de Gaia, para o autor, deveria assumir o lugar de uma orientação ética, uma orientação educativa que promova um maior contato das novas gerações com a natureza, como espécie uma orientação comportamental para uma maior integração do ser humano com a Terra, inculcado como crença. Esse desejo de que Gaia se torne uma orientação ética, quase religiosa, vem da constatação que o autor faz de que as grandes religiões monoteístas construíram um discurso de supervalorização do ser humano e de subjugação da natureza aos desígnios desta espécie. Para o cristianismo, Deus criou a terra e as diversas formas de vida para o deleite e a satisfação do homem, que pode usufruir de todos os recursos sem preocupar-se com a sustentabilidade do meio-

ambiente. A equiparação de Gaia à uma ética religiosa não invalida, para o autor, a validade científica da Teoria de Gaia, nem a transforma em uma metafísica, uma vez que a racionalidade apresenta limites diante de vários mistérios que a ciência não consegue ler.

Para Lovelock, a expurgação dos elementos mágicos promovidos pelos domínios das grandes religiões monoteístas levou à uma privação da vivência do ser humano com a natureza, e endossaram a separação entre natureza e cultura, entre ser humano e mundo natural. Na antiguidade, antes da formação das grandes civilizações, as religiosidades panteístas, onde a noção de divindade é inerente ao cosmos, eram os padrões de crenças que compunham um mundo divinizado, onde a natureza era vista como um organismo vivo. Esse tipo de crença panteísta pode ser observada na cosmovisão hinduísta, céltica, dos povos ameríndios, dos povos iorubás. Com o domínio das grandes religiões monoteístas, as crenças panteístas, chamadas de pagãs, foram subtraídas em detrimento de um Deus distante, extra-mundano (LOVELOCK, 1988)

Assim, para o autor, o processo de reencantamento do mundo passaria pela fundação de uma ética racional, baseada em uma cosmovisão panteísta, que seja atravessada por um encantamento que produza uma sensibilização intuitiva e instintiva nas pessoas, a fim de proporcionar ações eficazes de transformação na relação do ser humano com o planeta. Nas palavras do autor:

Meu motivo para insistir em chamar a Terra de Gaia e dizer que está viva não é uma vaidade pessoal; o motivo é que eu vejo isso como um passo essencial no processo de entendimento público e também científico. Enquanto não sentirmos intuitivamente que a Terra é um sistema vivo e não soubermos que fazemos parte dela, não poderemos reagir de forma automática para a proteção dela própria e, no final das contas, para a nossa própria proteção. (...) Diante do objetivo de alcançar essa consciência, o nome Gaia é muito mais adequado para uma vasta entidade vida que algum acrônimo inspirado em termos científicos racionais (LOVELOCK, 2010, p. 188-189).

Na teoria de Gaia, há uma junção de uma ética de inclinação religiosa com a ciência, com o objetivo de instaurar um saber que, tendo por base a ciência, seja também uma concepção metafísica e uma orientação de ação e intervenção no mundo que se contrapõe à visão mecanicista da natureza engendrada pela ciência moderna, defendendo a criação de uma nova ciência capaz de reencantar o mundo.

Em termos práticos, se desencantamento do mundo significa a expulsão dos elementos mágicos da compreensão da realidade, uma noção de reencantamento do

mundo envolveria um retorno da magia como ferramenta de leitura do mundo, ou uma remagificação da realidade. Pierucci afirma que, mesmo com o esforço empreendido pela ciência moderna e pelas grandes religiões monoteístas para expurgar as práticas mágicas do mundo ocidental, o nosso cotidiano está permeado delas, sejam em gestos e simpatias em datas específicas, seja nas terapias holísticas e nos horóscopos em jornais (PIERUCCI, 2001).

O tema da magia tem sido uma questão para a antropologia desde a sua fundação. James Frazer (1982), um dos pioneiros da ciência antropológica, define o conceito de magia em uma escala hierarquizada, seguindo uma sequência evolutiva, que começa com a magia, passa pela religião, e chega enfim ao ápice do pensamento humano, a ciência. Assim, para o autor, a magia era um modo primitivo de compreender o mundo, uma ciência primitiva, que por ser muito precoce, falha ao fugir do pensamento lógico e cair em superstições. A magia é encarada aqui como uma tecnologia de controle das realidades, sobretudo dos fenômenos naturais, utilizada pelo “homem primitivo” para dar um ordenamento à realidade. Quando esse homem percebe que não pode controlar essas forças, ele deixa de lado a ferramenta da magia e passa a colocar o destino na mão de divindades maiores que ele. Esse estágio evolutivo do pensamento humano, segundo Frazer (1982), é a religião. Ao enfim perceber os limites da religião, o homem desenvolveria um pensamento lógico, baseado na casualidade e amparado por experimentações e observações racionais da realidade. Essa etapa é a ciência, que, para o autor, seria o destino inevitável de todas as sociedades humanas, que passariam necessariamente por todas essas etapas evolutivas.

Com o questionamento das teorias evolucionistas, essa escala evolutiva de Frazer passou a ser questionada, e construiu-se na antropologia a visão de que as magias e as religiões deveriam ser vistas a partir de seus sistemas de crenças específicos, sem possibilidade de existência de um continuum entre povos ditos “primitivos” e “civilizados”. Assim, a ideia de que magia e religião seriam categorias pré-lógicas caiu por terra, e a própria separação entre magia e religião ficou estremecida, com as duas categorias se atravessando em vários contextos etnograficamente verificados.

Para Malinowski (1988), a magia é essencialmente prática, um conjunto de técnicas às quais se recorre como um apelo ao mundo sobrenatural, acionado no momento em que as possibilidades racionais de resolução de determinado problema se esgotam. Marcel Mauss (1974), por sua vez, vai definir a magia a partir de três pontos

fundamentais: o mago, os ritos e as representações. O mago é a figura que detém os conhecimentos mágicos, aquele que possui o poder e a habilidade para a execução de rituais mágicos. Os ritos são o conjunto de gestos e práticas que, seguindo uma fórmula, são executados de maneira sistemática, com a finalidade de obtenção dos resultados previstos. As representações mágicas, para Mauss, são de três tipos: a continuidade ou contraste, a similaridade e a contiguidade. Para Mauss, a magia deve ser entendida como um sistema explicativo:

De fato, a magia aparenta ser uma gigantesca variação do tema do princípio da casualidade. Isto, porém, nada adianta, pois seria de espantar que fosse algo diferente, já que, parece, o seu objetivo exclusivo é produzir efeitos. Nesse sentido, o máximo que podemos dizer é que, simplificando as suas fórmulas, é impossível não considerá-la uma disciplina científica, uma ciência primitiva [...]. A magia assume função de ciência e ocupa o lugar das ciências que estão por nascer.” (MAUSS, 1974, p. 93)

Para Levi-Strauss (2008), a crença na magia se desenvolve por aquilo que o autor nomeia como eficácia simbólica. Partindo do princípio de que o elemento simbólico é o ponto basilar das comunicações e das trocas, e entendendo que as culturas humanas são fundadas na simbolização, a crença generalizada, dentro de um sistema de símbolos, de que os rituais mágicos funcionam, fazem com que a magia de fato funcione. Em outras palavras e de modo simplificado, a magia é real e eficaz porque as pessoas acreditam nela, pois ela é constituinte daquele universo simbólico.

Silvia Federici aponta que “a batalha contra a magia sempre acompanhou o desenvolvimento do capitalismo, até os dias de hoje. a premissa da magia é que o mundo está vivo, que é imprevisível e que existe uma força em todas as coisas” (FERERICI, 2017, p. 312). Em um mundo encantado, diversas perspectivas, modos de interpretação, agências e consciências estão presentes, tornando o poder mais difuso, e desse modo incompatível com a lógica de concentração de poder e acúmulo engendrada pelo sistema capitalista colonial. A autora aponta que:

Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível que está implícito na prática da magia, assim como a possibilidade de se estabelecer uma relação privilegiada com os elementos naturais e a crença na existência de poderes a que somente alguns indivíduos tinham acesso, não sendo, portanto, facilmente generalizáveis e exploráveis. A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio da responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição ao trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de

base ao poder. O mundo devia ser “desencantado” para poder ser dominado (FEDERICI, 2017, p. 313).

Hoje é possível afirmar que é na magia e na religião que encontramos as origens da ciência moderna. Rossi (2001) afirma que a magia, que é ao mesmo tempo uma conduta prática quanto um sistema explicativo, foi um ponto de partida e de diálogo dos fundadores da ciência moderna, como Bacon e Newton. De acordo com o autor, até o século XVII esse tipo de diálogo era comum e aceitável, à exemplo da alquimia, que reunia ciência, técnica, religião e magia.

Assim, Japiassú (1996) vai afirmar que o projeto de desencantamento do mundo promovido pela ciência moderna apresenta falhas desde o início, pois até mesmo seus fundadores dialogavam com elementos mágicos nas suas investigações sobre a realidade e nas experimentações e elaborações. Para o autor, a magia e a integração ser humano e natureza foram sistematicamente suprimidas pela racionalidade da ciência ocidental por volta dos séculos XVIII e XIX. No entanto, o processo de reencantamento do mundo a partir da ciência, conforme aponta o autor, já é possível de ser observado em algumas áreas da produção do conhecimento, como a física contemporânea, que assume a incerteza e assim desestabiliza as bases da física mecanicista. Assim, Japiassú aponta para essa emergência de uma nova visão científica, que também é uma nova forma de ver o mundo.

Bruno Latour (2009), desenvolve a noção de A Grande Divisão, onde aponta que a racionalidade científica moderna promoveu uma separação entre natureza e cultura, e como consequência afastou ser humano e natureza, pondo estes em oposição e criando narrativas sobre a realidade que impediam as perspectivas híbridas. No entanto, o autor aponta que a realidade é fronteira, é híbrida, natureza e cultura se perpassam e se permeiam. Nessa mesma Grande Divisão está o apagamento da magia e do mito pela ciência moderna, sendo desprezados enquanto saberes e formas de ler o mundo em detrimento da racionalidade científica.

Assim, a visão mágica do mundo nunca foi completamente eliminada do mundo ocidental, ao contrário, sempre esteve presente, no entanto foi suprimida pela visão científica que conquistou hegemonia sobre as epistemologias. No entanto, a perseguição empreendida contra as visões mágicas, e os epistemicídios promovidos pela ciência moderna, pelo avanço das grandes religiões monoteístas e pelos processos de dominação e colonização levaram ao afastamento do ser humano da natureza e de si

mesmo, e as transformações no meio ambiente, como as mudanças climáticas e a degradação ambiental, e o declínio nos modos de vida a partir das diversas violências e violações promovidas pelo capitalismo patriarcal e racista, evidenciam o fracasso as concepções mecanicistas da ciência e dos sistemas de estruturação do mundo endossados por ela.

Desse modo, o processo de reencantamento do mundo pode ser vista como um movimento de remagificação da realidade como estratégia de transformação da relação do homem com a natureza e consigo mesmo, objetivando o fim da separação entre natureza e cultura e de outras dicotomias que limitam a compreensão do mundo e que aniquilam as diversidades e os hibridismos. Tal movimento de reencantamento pode ser empreendido pela ciência, mas não só. Diversos povos resistem à desmagificação e ao epistemicídio há séculos, através de diversas estratégias de sobrevivência dos saberes que foram sistematicamente suprimidos pela racionalidade moderna. Esse movimento também pode ser feito através da política, que também é uma arena para o embate da desmagificação e remagificação, do desencantamento e do reencantamento.

A hipótese que quero sustentar aqui é a de que o coletivo Tambores de Safo, a partir de suas práticas e estratégias ativistas de intervenção no mundo, está alinhado ao processo de reencantamento do mundo, através da mobilização de saberes e práticas que movimentam as forças do balanço dinâmico estabelecido entre desencantamento e reencantamento. Os movimentos sociais e as forças de atuação política que se contrapõem aos poderes hegemônicos vem apontando para uma rejeição aos modos de vida e aos modos de pensar e ler o mundo engendrados pela modernidade. Os movimentos contraculturais, surgidos e fortalecidos nas últimas décadas, propõem transformações radicais no modo como enxergamos a natureza e nas relações entre os humanos. Para Gibson (2009), os movimentos políticos contraculturais e os movimentos sociais de contestação dos modos de vida capitalista contribuíram para um movimento de reencantamento do mundo. Segundo o autor, as críticas construídas frente ao modelo de pensamento da ciência moderna e ao estilo de vida do consumo desenfreado e destrutivo promovido pelo sistema capitalista levaram as pessoas a buscar alternativas de estilos de vida e de modos de ver o mundo em sistemas de pensamento pré-modernos (GIBSON, 2009). Assim, as tradições indígenas e as cosmovisões não-ocidentais passam a serem consideradas como modos possíveis de se habitar o mundo.

Silvia Federici (2022) define reencantamento do mundo como um processo de comunalização das relações que os seres humanos estabelecem entre si e com os outros seres vivos e não vivos (animais, florestas, plantas, montanhas, formações rochosas), construindo mecanismos e assegurando o poder coletivo de decidir sobre a vida na Terra (FEDERICI, 2022). Nas palavras da autora:

Ademais, devemos nos perguntar: será que a mecanização e a robotização de nossa vida cotidiana são o melhor que milhares de anos de trabalho humano puderam produzir? Podemos imaginar a reconstrução de nossa vida em torno da comunalidade de nossas relações com os outros, incluindo animais, águas, plantas e montanhas que certamente serão destruídos pela construção de robôs em larga escala? Esse é o horizonte que o discurso e a política dos comuns nos abrem hoje: não a promessa de um retorno impossível ao passado, mas a perspectiva de recuperar o poder de decidir coletivamente nosso destino na Terra. É isso que chamo de reencantar o mundo. (FEDERICI, 2022, p. 38)

É a partir dos comuns que é possível pensar, para Federici, alternativas de vida ao capitalismo, através da crítica ao que a autora denomina de “mundo hobbesiano” (FEDERICI, 2022, p.26), um mundo no qual as relações sociais são baseadas na competição, onde as conquistas se dão às custas dos demais, onde as redes de apoio se desfazem, onde a única segurança do trabalhador é o salário, sem comunidade para servir de apoio nas dificuldades. Essa política dos comuns pode ser observada em coletividades construídas a partir das adversidades e das identificações, como é o caso das redes de solidariedade encontradas nas favelas brasileiras, que muitas vezes conta com uma rede de mulheres que tomam conta dos filhos umas das outras; nos terreiros de candomblé, onde as festas de louvação aos orixás acolhem pessoas em dificuldades e servem alimentos às pessoas da comunidade; os coletivos de pessoas LGBTQIA+, que acolhem pessoas vítimas da violência cisnormativa e heteronormativa. Assim, os comuns são uma espécie de “resposta à privatização generalizada promovida pelo processo de globalização neoliberal” (AGUITON, 2019, p. 90).

O coletivo Tambores de Safo, através de uma proposta de coletividade irmanada, onde as pessoas que compõem o coletivo se veem como uma família, uma rede de apoio, que foi se construindo a partir de identificações forjadas nas conexões entre identidades múltiplas, alinhadas ao reconhecimento partilhado dos sistemas de opressão e das necessidades das lutas, desenvolve um trabalho artista alinhado à política dos comuns. Através de suas músicas, de suas poesias, de seus batuques, de suas oficinas, de suas ações políticas, de suas práticas de autocuidado, denuncia as estruturas opressivas sustentadas pelas hegemonias político, sociais e econômicas, ao mesmo

tempo em que sustenta um exercício de imaginação política que anuncia outros mundos, conectado com a ancestralidade. As nossas conexões, que se dão muitas vezes a partir das opressões que nos põem em constante ameaça, também são forças de resistência e de fruição de outras configurações sociais para além da lógica do “mundo hobbesiano”, sustentando os sonhos em outros mundos possíveis pela via da ancestralidade e do encantamento.

Tambores de Safo opera a partir de um duplo movimento, produzindo denúncias e anunciando outros mundos possíveis, novas possibilidades de viver, de pensar, de sentir, de se relacionar, engendrando um processo de reencantamento, conforme aponta Federici:

Weber usou a palavra “desencantamento” para se referir ao desaparecimento da religião e do sagrado no mundo. Mas podemos interpretar seu aviso em um sentido mais político, como uma referência ao surgimento de um mundo em que nossa capacidade de reconhecer uma lógica que não seja a do desenvolvimento capitalista está cada vez mais em questão. Esse “bloqueio” tem muitas origens e impede que o tormento que vivemos no dia a dia se converta em ação transformadora (FEDERICI, 2022, 272).

Apesar dos sistemas de opressão que expõe corpos negros, LGBTQIA+, periféricos e mulheres à constante ameaça de morte e violências, uma espécie de espectro de morte que ronda as nossas existências, Tambores de Safo, através de sua arte, de sua louvação aos ancestrais e aos orixás e encantados, das construções metodológicas que evocam e referenciam as forças das entidades, conjura um contra-feitiço que protege esses corpos das violências que os cerca, corpos que passam a ser protegidos pela sua ancestralidade, pelos encantados, a partir dessa evocação artística que se constrói a partir de uma constante negociação com a realidade. Ao trazer o Tambor como um produtor de saber, algo dotado de ânimo, que produz conhecimento e partilha o aprendizado, Tambores de Safo engendra uma ciência encantada das macumbas, ou ciência encantada do tambor, uma produção de conhecimento que é atravessada pela contribuição científica e pelos saberes encantados, onde a macumba é referencial epistemológico, uma forma de subjetivação que é coletiva, um saber ético e cosmológico responsável por exprimir as “marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial” ((SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15), onde “os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança” (SIMAS, 2019, p. 29). Sobre o potencial de produção de saber e comunicação do Tambor, Lídia aponta em entrevista:

No começo das Tambores eu não tinha ideia do quê que um tambor ele era capaz, e ainda mais muitos tambores. Eu costumo dizer por aí que eu aprendi mais da política que eu quero fazer aprendendo a tocar um tambor do que em milhares de anos no movimento social, eu fico muito emocionada com isso porque eu entrei nos movimentos sociais a partir do movimento da infância, né? E tinha um termo que era o protagonismo juvenil, então tinha uma ideia por trás disso que você tinha que tá ali pra se garantir, representar, fazer fala, né? Se sobressair, isso alimentava inclusive alguns espíritos de disputa que eu alimentei durante muito tempo, e quando eu comecei a tocar tambor com minhas amigas e muita coisa aconteceu no meio desse processo, eu comecei a aprender com esse aprendizado, né? E uma das coisas assim, são muitas vozes! Nossa percussão é feita de muitas vozes, tem vozes graves que fazem compassos diferentes, você tem vozes agudas que também vão em movimentos diferentes e a questão é que todas elas estão operando num tempo que faz o ritmo e elas estão todas ativas e elas se complementam em uma única voz que é a melodia, que é a música. Então hoje quando eu penso em fazer política eu penso em fazer como quem toca tambor, né? Essa mistura de vozes que cria um coro, um som que faz sentido e que ao mesmo tempo que é espiritual porque dá uma possibilidade de transcendência também é físico, orgânico, você sente no corpo, você sente nos pés, você sente, sabe? Então é como se fosse uma política que consegue conectar tudo, né? Porque tem o discurso, o discurso que pode ser uma letra, mas que a própria presença do tambor em territórios colonizados é uma linguagem muito forte, uma linguagem política muito forte. Essa compreensão de uma produção coletiva de voz e de... eu me sinto muito vinculada a toda minha história enquanto eu tô tocando um tambor assim, mesmo que eu não saiba... sei lá, o nome da minha tataravó, quando eu toco um tambor eu sinto que eu não preciso saber o nome dela, eu me sinto conectada e isso pra mim é espiritual, é ancestral, é transcendente e enquanto eu toco esse tambor, que eu tô lutando pelo agora e pelo futuro, eu me sinto completamente parte desse fio da vida assim... Que tá muito vinculado a política, né? Porque eles tentaram nos fazer acreditar que política tem que ser do jeito que eles fazem, oprimindo as pessoas, e da política de sonho, disso que eu recebo dos ancestrais e que eu quero transmitir pro futuro eu acho que a gente pode fazer a partir da diversidade, da multiplicidade, do respeito, da solidariedade, da troca de ideia, das convergências, dos afastamentos, sem precisar aniquilar nada nem ninguém. Então, quando entra um tambor numa voz diferente dentro de uma percussão, ele não vai estragar o rolê, ele só precisa saber a hora de entrar, cabe tudo! E você pode botar uma corda numa percussão, também dá pra compor, tipo dá pra entrar todos os sons. Eu acho que esses elementos assim da arte, do tambor, da música, da espiritualidade, de colher uma erva, de saber o nome dessa erva e de tomar um banho, de saber a hora de se recolher, saber o dia de beber, saber o dia de usar branco... são coisas que compõem um pouco essa história que a gente precisa contar sobre nós, né? (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Compreendendo o Tambor como agente político e a batucada como metodologia dialógica de construção coletiva e de intervenção política, Tambores de Safo constrói um ativismo que se pauta na arte como processo de produção de conhecimento e de atuação política, a arte como um território de produção de saberes e materialidades, que tem potência para transgredir os limites impostos pelas dicotomias da racionalidade que separam razão de imaginação, natureza de cultura, consciência de matéria. Para o

coletivo Tambores de Safo, a arte não é simplesmente uma ferramenta para comunicar mensagens políticas, mas ela é em si mesma política, por isso a noção de ativismo ser evocada como uma metodologia que guia as ações do coletivo: arte e política estão imbricadas de modo indissociável no modo de existir do grupo. Na fala de Lídia, é perceptível a concepção de que o Tambor, a partir da construção de uma harmonia e consonância pelo batuque, onde os sons, mantendo suas singularidades, se alinham, forja uma metodologia de organização política pautada na coletividade que valoriza o singular e a horizontalidade, que concebe a racionalidade como um processo integrado ao corpo, rompendo a dicotomia corpo/mente, com a mente sendo o lugar por excelência da política, e colocando o corpo como produtor de saber, afetado pelo Tambor. Essa arte que é em sua essência política é o que configura o ativismo. Lídia Rodrigues, comentando sobre o que significa ativismo para o grupo, coloca:

Pelas coisas que eu sinto construindo com o grupo, ativismo significa dizer que não é a arte ser um coadjuvante no processo político, não é só bater tambor no meio de uma manifestação e isso ser a trilha sonora ou o pano de fundo, é isso ter uma potência de intervenção, de chacoalhar mesmo algumas... de chegar nas pessoas, de chacoalhar, de provocar, como uma linguagem mesmo, como um discurso, né? Da arte como protagonista de um processo político, né? E a arte não só no sentido dessa arte ocidental que é algo elevado feito por uma casta, uma elite artística, né? Mas a arte como expressão do ser mesmo, né? Como expressão da alma, do seu interior, da sua subjetividade que muitas vezes nunca foi muito reconhecido como arte, né? Bater tambor, macumba, agbê, esse tipo de instrumento de organização de uma música, né? Nunca foi muito reconhecido como arte, e que a gente coloca também nesse lugar disputando essa categoria de arte, né? Arte não é só o que tá na galeria, não é só o que tá... essas nossas manifestações são arte e a arte também não é só... não é um campo restrito, é como a gente se expressa, e se comunicar também é uma arte, né? Fazer política é uma arte porque envolve qualquer forma de expressão. A nossa arte é política e a nossa política é arte, né? Então pra mim é isso que é o ativismo, quer dizer: olha, quando a gente faz política, a gente tá fazendo arte, quando a gente tá fazendo arte a gente tá fazendo política, a vida não tá fragmentada (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Assim, o ativismo apresenta um potencial de ruptura com as dicotomias que separam o que é arte e o que é política, o que é ciência e o que é magia, o que é mente e o que é corpo, o que é razão e o que é emoção, sistemas binários de polarização que sustentam as práticas e as epistemologias colonizadoras. O ativismo do coletivo Tambores de Safo, ao mobilizar conceitos como ancestralidade e encantamento, se dispõe ao fazer artístico como uma atividade que se abre para o inumano, para influxos cósmicos e misteriosos, a partir de uma metodologia que pressupõe um processo de negociação com o incontrolável e o imprevisível, aceitando-se parte integrante de

mistérios que busca coabitar sem classificar, ordenar, quantificar e hierarquizar, uma vez que as diversas vozes e diversos tons do tambor importam e são valorizados.

Assim, o ativismo aparece no grupo Tambores de Safo como uma forma de combater os epistemicídios, como um compromisso com renovações epistemológicas a partir de ontologias silenciadas, que apontam para mudanças paradigmáticas que estejam permeadas pelo encantamento, por outras lógicas de pensamento para além da racionalidade moderna, que também faz parte dessa conexão de saberes mas que não é o único caminho possível, construindo conhecimento a partir das possibilidades abertas pela encruzilhada. Esse ativismo se constrói firmando-se nas táticas de resistência dos povos ancestrais e na pluriversalidade construída por suas epistemologias, forjando um projeto decolonial de intervenção na realidade, alinhando-se com a proposta de Rufino (2017):

Enfrentemos nossos traumas, sequemos nossas feridas no sol que cai sobre nossas existências, recolhamos os cacos de nosso despedaçamento ontológico para, de forma resiliente, reinventarmo-nos. Erguem-se dos cacos despedaçados seres que incorporam saberes outros, movimentam-se de múltiplas formas, rumam em prol da transgressão, miram e praticam a decolonialidade. Resiliência e transgressão – estes são os termos que de forma cruzada pautam a inventividade desses novos seres (RUFINO, 2017, p. 33)

Desse modo, compreendo o ativismo construído pelo grupo Tambores de Safo como um modo de organização e intervenção coletiva comprometida com a construção de conhecimento e de práticas políticas comprometidas com um projeto decolonial que se sustenta na ideia de reencantamento do mundo, objetivando a ampliação da imaginação política para o surgimento de outros mundos possíveis, conjurando modos de vida que rompam e/ou encontrem brechas na matriz colonial capitalista, racista e patriarcal. Esse processo de reencantamento do mundo deve ser lido como algo que não se restringe apenas à busca de alternativas para a crise paradigmática da ciência a partir da remitificação do mundo, mas é, no limite, um projeto intelectual, político e afetivo de agenciamento coletivo frente à um mundo (natural e cultural) despido de sentido objetivo, buscando reconstruí-lo a partir de matrizes de referências subalternizadas ao longo da história colonial do ocidente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realização dessa pesquisa foi como um trabalho de costura: amparada pelos caminhos metodológicos que a Antropologia me forneceu, fui costurando pedaços de memória, fragmentos de narrativas, perspectivas e discursos de sujeitas, intuições e afetamentos, de modo a construir uma colcha de retalhos de reflete uma visão parcial da imensidão que significa estudar o coletivo Tambores de Safo. Ao longo dessa pesquisa tentei, em diálogos com os interlocutores e com as teorias, construindo e elaborando coletivamente sobre os processos artivistas do grupo, construir uma reflexão sobre os modos de atuação artivista do coletivo Tambores de Safo para, a partir de sua análise, compreender como processos de articulações coletivas autônomas, atravessadas pelos marcadores sociais da diferença e comprometidas com a construção e propagação de saberes e práticas que vão além da lógica da construção do conhecimento ocidental e do combo capital, racismo, machismo e heteronormatividade, apresentam potencial de reinvenção da política⁴⁷.

Assim, buscamos apresentar o coletivo Tambores de Safo a partir de múltiplas dimensões. Foi apresentado ao longo do texto a relação do coletivo com a arte, onde foi exposto o processo de construção de dois espetáculos do coletivo, de modo a construir uma reflexão e uma análise sobre os processos de criação artística do grupo, e compreender o que comunica as escolhas estéticas e políticas engendradas pelo coletivo.

Foi apresentado também as metodologias de construção político-teórico-afetivas internas ao coletivo, dando ênfase às práticas de autocuidado como uma ferramenta política de construção de uma lógica de organização coletiva pautada na valorização dos sujeitos e no apoio mútuo, uma construção de uma rede de solidariedade que busca fugir à lógica “hobbesiana”, como apontado anteriormente. No mesmo capítulo, foram apresentadas as metodologias de intervenção do coletivo na realidade que o circunda, os modos de afetação artivista e os alinhamentos teórico-político-afetivos que constituem a espinha dorsal do fazer político-artístico do grupo.

A discussão de agitados por último, no quarto capítulo, constitui uma investigação para compreender de que modo as práticas, discursos, rituais, saberes, macumbas, cuidados, afetos, produções artísticas, dissensos e proposições do coletivo

⁴⁷ Compreendendo política como o espaço por excelência de debates de ideias e perspectivas de mundo.

Tambores de Safo engendram, a partir de um posicionamento fronteiriço, tomando a encruzilhada como um lugar epistemológico, processos de reencantamento do mundo no fazer político, apresentando uma experiência de um coletivo autônomo que intervém no mundo orientado pelo encantamento.

Na linguagem comum, ordinária, encantar significa maravilhar, seduzir, conquistar. Diz-se do sujeito encantado que está apaixonado, maravilhado, seduzido. Nos encantamos por arte, por pessoas, por paisagens. Há uma infinidade de possibilidades de encantamentos. Encantar significa também enfeitiçar, fazer magia, o que nos remete à um lugar de extra-cotidiano, de deslocamento, que é próprio da magia. Desencantamento, por sua vez, passa a mensagem de desilusão, de alguém que passou por um desengano, uma decepção. Quando perdemos a esperança, quando somos desapontados, dizemos que estamos desencantados. Desencantamento é então entendido como perda da magia, perda do encanto. E o reencantamento? Esse já nos remete à um retorno do que foi perdido, à magia retomada, retornada.

Ao longo do texto, apresentamos o conceito de desencantamento como um processo de desmagificação do mundo, como a expurgação da magia em prol de uma racionalidade científica pragmática. Compreendemos também o processo de reencantamento como o retorno da magia, do sagrado, como a possibilidade de construção de novos saberes científicos e de uma nova percepção sobre a relação natureza e cultura, que rompa com a lógica binária e utilitarista.

Assim, quando apontamos o coletivo Tambores de Safo como uma coletividade autônoma que, a partir dos seus alinhamentos teórico-político-afetivos, se conecta com um movimento de reencantamento do mundo, estamos construindo uma visão de que o grupo busca romper com uma visão causal e objetiva do mundo, busca compreender o mundo através da integração ser humano e natureza, busca afirmar os modos de vida que foram sistematicamente suprimidos pelas empreitadas epistemicidas de aniquilamento dos saberes não-ocidentais, que fugissem à lógica da ciência moderna. O coletivo Tambores de Safo, em sua atuação ativista, busca construir um conhecimento que abra um debate sobre valores, sobre a construção de outros mundos possíveis, a construção de um mundo reencantado.

Não significa afirmar, como já mencionado anteriormente, que o conhecimento científico e o processo de desencantamento do mundo devem ser descartados ou

necessariamente valorados negativamente. É justamente o processo de desencantamento do mundo e a construção de uma racionalidade científica que abre a possibilidade desse debate, mesmo que seja em alguma medida para o seu enfrentamento. Busco aqui pensar tanto o desencantamento do mundo como reencantamento do mundo como processos que estão em constante embate, não a partir de uma lógica maniqueísta, mas a partir da compreensão de processos sociais conflitivos, com múltiplo atravessamentos e múltiplas direções. Me interessa sobretudo compreender como o coletivo Tambores de Safo se situa nesse debate, entender o modo como essa coletividade se apropria e dá respostas a esse conflito.

O que é importante destacar, para vias de conclusão desse trabalho, é: o desencantamento do mundo não é um processo absoluto, incontestável, inelutável e irrefreável. É, ao contrário, um processo hegemônico que apresenta fissuras, brechas. Apesar das tentativas, amparadas pela ciência, de suprimir os saberes mágicos e de aniquilar as epistemologias não-ocidentais, o desencantamento do mundo como processo histórico é contingente, não é permanente e nem irreversível, e nem tampouco conseguiu banir outras lógicas de pensamento, de compreensão de mundo, outros modos de vida. Desse modo, compreendemos aqui Tambores de Safo como um agente no meio desse conflito, como um sujeito coletivo que busca, a partir de seu ativismo, construir novos mundos possíveis a partir da construção de saberes encantados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 20(2): 256, maio-agosto/2012.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Libertária, Elefante, 2016.

AGUITON, Christophe. Os Bens Comuns. In: SOLÓN, Pablo. **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. Elefante: 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ANZALDÚA, G. Borderlands – **La Frontera**. São Francisco: Aunt lute, 1987.

ANZALDÚA. Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. Trad.: Édna de Marco. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229- 236, 2000.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Cidadania em preto e branco**: discutindo as relações raciais. São Paulo: Ática, 2002.

BERMAN, Morris. **The Reenchantment of the World**. New York: Cornell University Press, 1981.

BERND, Z. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998

BIDASECA, Karina. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color de café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. **Andamios**, v. 8, n. 7, p. 61-89, set.-dez. 2011.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 3ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: **Usos e abusos da história oral**. / Janaína Amado; Marieta de Moraes Ferreira (org.) – Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu** (26), Campinas, SP: Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2006

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Tradução de Renato Aguiar.

CABNAL, L. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. –Bogotá: Siglodel Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.79-93

CHOCE, W. (2010). Com a palavra os Mestres Griôs. **Revista Extraprensa**, 2(2), 1-113. <https://doi.org/10.11606/extraprensa2009.74371>

COHEN, C. Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens – The Radical Potential of Queer Politics? **GLQ**, v. 3, p. 437 – 465, 1997.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014.

COLLING, Leandro. A emergência e algumas características da cena ativista das dissidências sexuais e de gênero no Brasil da atualidade. In: **Artivismos das dissidências sexuais e de gênero** / Leandro Colling, (org.). - Salvador: EDUFBA, 2019.

COSTA, Andrea Lopes da. Ações afirmativas e transformações no campo intelectual: uma reflexão. In: **Educ. Soc.**, n43, 2002.

COSTA, J. Para uma auto-etnografia dos estados de vulnerabilidade: ensaio num caso de disfunção da tireóide. In: CONGRESSO IBERO-AMERICANO EM INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA - INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 5., 2016, Porto. Atas do... Porto: Ludomedia, 2016. v. 3, n. 1, p. 256-265. Disponível em: <256-

<http://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2016/article/view/949>>. Acesso em: 10 mar. 2022.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CURIEL, Ochy. 2005. **Subvirtiendo el patriarcado desde una apuesta lésbica-feminista**. Ponencia presentada en el X Encuentro Feminista de América Latina y El Caribe. Sierra Negra, Sao Paulo.

CURIEL, Ochy. **La nación heterosexual**. Análisis del discurso jurídico y el régimen. Bogotá, Colombia: en la frontera- Brecha Lésbica, 2013.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: **Otras formas de (re)conocer**. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Donostia, País Vasco: Universidad del País Vasco/HEGOA, 2015.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologías feministas a partir do feminismo decolonial. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre practicas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DÍAZ, Alejandra Araiza, and Robert González GARCÍA. La Investigación Activista Feminista. Un diálogo metodológico con los movimientos sociales. **EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales** 38, p. 63-84, 2017.

DIRLIK, Arif. A Aura pós-colonial na era do capitalismo global. Trad. Regina Thompson. **Novos Estudos**. CEBRAP nº 49, novembro de 1997.

DOWNES, Julia. **DIY Queer Feminist (Sub)cultural Resistance in the UK**. PhD thesis: University of Leeds, 2009.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, em LANDER, Edgardo (coord.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. Feminismos descoloniales de Abya Yala. En Didier, B.; Fouque, A. y Calle-Gruber, M. (Coords.), **Le Dictionnaire des femmes créatrices**. À paraître à l'automne. Paris: Des Femmes-Antoinette Fouque Publishing, 2013.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **Red Informativa de Mujeres**. Texto apresentado na Primeira Jornada de Reflexão Lésbica de Rosário “Entre Nosotras”. Rosario. Argentina, 2004.

ESPINOSA MIÑOSO, Yudersky. De porqué és necessário um feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidade occidental y el fin de la política de identidad. Lima: **Solar**, a. 12, v. 12, Número 1, 2016, p. 141- 171.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

EUGÊNIO, Rodney William. **A benção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé**. Mairiporã: Arole Cultural, 2017.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FALQUET, Jules. **De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas**. Bogotá: Ediciones Antropos, 2003.

FAOUR, Rodrigo. História da música popular brasileira: sem preconceitos. Rio de Janeiro: Record, 2021.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução – Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário - Notas sobre Marx, gênero e feminismo**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

FERREIRA, D.R.S **Ousar dizer o nome:** movimento homosexual e o surgimento do GRAB no Ceará. 2003. Monografia. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza.

FRAZER, James. **O Ramo de Ouro.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FREIRE, P. **Educação como Prática da Liberdade,** Ed, Paz e Terra Ltda., Rio de Janeiro, 1971.

GALERAND, Elsa. **Retour sur la genèse de la Marche mondiale des femmes (1995-2001).** Rapports sociaux de sexe et contradictions entre femmes. Cahiers du Genre, Travail et mondialisation. Confrontations Nord/Sud, n° 40, 2006, pp. 163-182.

GARGALLO, Francesca. **Ideas Feministas Latinoamericanas.** Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Segunda edición. México. 2006

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1973.

GIBSON, James William. **A Reenchanted World:** the quest for a new kinship with nature. New York: Metropolitan Books, 2009.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Revista Tempo brasileiro**, nº92/03, jan./jun.. Rio de Janeiro: 1988, p.76.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** Ciências Sociais Hoje, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GOOß, Ulrich. Concepts of bisexuality. **Journal of Bisexuality**, v. 8, n. 1-2, p. 9-23. 2008.

GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais (80): 115-147, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. La Descolonización de la Economía Política. In: Avila Pacheco e Wilson Libardo Peña Melendez (coord.), **La Descolonización de La Economía Política.** Bogotá: Universidad Libre, 2010.

GROSSI, Miriam Pillar. **Antropólogas no século XX**: uma história invisível. In: DIÁLOGOS TRANSVERSAIS EM ANTROPOLOGIA, 2010, Florianópolis.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo.” In: GROSSI, Miriam Pillar [et al.] (Org.). **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. 1 ed. Tburão: Copiart: Florianópolis, Tribo da Ilha: 2018.

GUERREIRO, G. Mulheres no Batuque. In: GUERREIRO, G. **A Trama dos Tambores**: A música afro-pop de Salvador. São Paulo: Ed. 34, 200, p.197-208

GURGEL, Telma. Feminismos no Brasil contemporâneo: apontamentos críticos e desafios organizativos. In. **Revista Temporalis**. Brasília (DF), ano 14, n.27, p.57-56, jan./jun. 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990

HALL, Stuart. Quando fue lo postcolonial? In: **Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales**. Madrid: Traficante de Sueños, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu. n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>>. Acesso em: 29 jan. 2022.

hooks, bell. Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 857-864, dez. 2008.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **A dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ITACARAMBY, Taís. “Si nos tocan a una nos tocan a todas” Feminicidio en singular, lucha en plural: Estudio de caso del asesinato de Alí Cuevas Castrejón y de la colectiva que lleva su nombre. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México DF, 2012.

JAGOSE, A. **Queer Theory**: An Introduction. Nova Iorque: New York University Press, 1996.

JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo**: as ondas do irracional. São Paulo: Letras & Letras, 1996.

JESUS, J. G. de. Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária. In: ABEH. **Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero**. Salvador, 2012.

JOVCHELOVITCH, S.; PRIEGO-HERNANDEZ, J. **Sociabilidades subterrâneas**: identidade, cultura e resistência em favelas do Rio de Janeiro. Brasília, Unesco, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de Racismo Cotidiano. Gobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2009.

LEITE, Ana Beatriz; SILVA, Larissa Sousa. Fórum Cearense de Mulheres: uma análise exploratória da atividade no Facebook entre a oficialização das candidaturas e os quatro meses de governo Bolsonaro. In: PARODE, Fabio Pezzi; JERÔNIMO, Francisco Rafael Mesquita; ZAPATA, Maximiliano Oscar (orgs). **Semiótica da diversidade**: devires minoritários e linhas de fuga. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 17-30.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOVELOCK, James. **The Ages of Gaia**: a biography of our living earth. New York: W. W. Norton, 1988.

LOVELOCK, James. Gaia: um modelo para a dinâmica planetária e celular. Em: THOMPSON, William Irvin (org.). **Gaia**: uma teoria do conhecimento. São Paulo: Gaia, 2000.

LOVELOCK, James. **Gaia**: alerta final. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2010.

LUGONES, M. Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial. In: Mignolo, W. (Comp.), **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica** [Online], vol. 23 (1) | 2019, Online

desde 21 março 2019, consultado em 03 fevereiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/6431>

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of MultiSited Ethnography. In: **Annual Review of Anthropology**, v. 24, 1995. p.95-117.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul global? *Rev. Sociol. Polit.*,18 (36) 2010.

MESSEDER, S.A. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: Heloísa Buarque de Hollanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. “La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso”. **Tabula Rasa**, n.8, p. 243-282, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MOCELLIM, Alan Delazeri. **Ciência, Técnica e Reencantamento do Mundo**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo (USP), 2014.

MOHANTY, Chandra. Feminist encounters: locating the politics of experience. In: BARRET, Michèle; PHILLIPS, Ann Phillips (Ed.). **Destabilizing theory: contemporary feminist debates**. Stanford: Stanford University Press, 1992. p. 74-92.

MOHANTY, Chandra Talpade. "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. **Sings Journal of Women in Culture and Society**, v. 28, n. 2, p. 499- 535, 2003.

MONGROVEJO, Norma. **Movimiento Lésbico en América Latina y sus demandas**. In: Lebon Natalie y Maier Elizabeth (coordenadoras). De lo privado a lo público. 30 año de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina. Siglo XXI. Unifem. Lasa. México, 2006.

MORIN, Edgar. **A via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MORAGA, Cherry; ANZALDÚA, Gloria (Ed.). **This bridge called my back: writings by radical women of color**. Latham: Kitchen Table Women of Color Press, 1981.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Arruaças: uma filosofia popular brasileira. Prefácio. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFNO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 63-74, dez. 1997.

NOBRE, Marcos. **Limites da democracia: de junho de 2013 ao governo Bolsonaro**. São Paulo: Editora Todavia, 2022.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Gráfica Popular, 2006, p. 63.

OYEWÙMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: **Desafios da Antropologia Brasileira**. / Bela Feldman-Bianco (org.) – Brasília: ABA, 2013.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)**. La Paz: CEDEC, 2008.

PETRAS, James; VELTMEYER, Henry. **Hegemonia dos Estados Unidos no novo milênio**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos. 1992

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, 1996.

PUAR, Jasbir K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, vol. 3, n. 1, 2015, pp. 297 – 318

QUEIROZ, Luis Ricardo Silva; SOARES, Marciano da Silva; GARCIA, Uirá de Carvalho. **Transmissão Musical no Cavalo Marinho Infantil**. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO MUSICAL, 16., 2007, Campo Grande. Anais... Campo Grande: ABEM, 2007, p. 1-10.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-eModernidadeRacionalidade>>. Acessado em 15 mar. 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: CLACSO (Orgs.). **A Colonialidade do saber, eurocentrismo Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>> Acesso em: 12 de fevereiro de 2022.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social In: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Orgs). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.

RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade da antropologia. In. CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura:**

poética e política da etnografia. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/edUFRJ, 2016.

RAPOSO, Paulo; “**Artivismo**”: articulando dissidências, criando insurgências, Cadernos de Arte e Antropologia [Online], Vol. 4, No 2 | 2015, posto online no dia 01 outubro 2015, consultado o 22 dezembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/909>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>

RIOS, Flávia; PEREIRA, Ana Claudia; RANGEL, Patrícia. Paradoxo da igualdade: gênero, raça e democracia. In: **Cienc. Cult.** vol.69 no.1 São Paulo Jan./Mar. 2017

ROSA, Allan da. **Pedagoginga, autonomia e mocambagem.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

PORTOLÉS, Asunción Oliva. Feminismo postcolonial: La crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. **Cuaderno de Trabajo** [Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid], v. 6, 2004. Disponível em: < <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-44805/6Feminismo%20postcolonial.pdf> >. Acesso em: 01 mar. 2022.

REINHARDT, Bruno. Apresentação: Antropologia e Crítica Pós-Colonial. **Ilha – Revista de Antropologia**, v.19, n.2, p. 09-35, dez, 2017.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas**, n. 5, p. 17 – 44, 2010.

ROTH, P. Ethnography Without Tears. **Current Anthropology**, Chicago, v. 30, n. 5, p.555-569, dec. 1989.

RUBIN, Gayle. **Thinking sex**: notes for a radical theory of sexuality. In: Vance, Carol (ed). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston, 1984: Routeldge & Kegan, pp. 267-319.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

SAID, Edward. **Orientalismo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2007

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pelas Mãos de Alice.** O Social e o Político na Pós-Modernidade. 7º. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SANTOS S.M. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**. 2007; 24(1):214-41.

SECCHI, Leonardo, coord. **Mandatos coletivos e compartilhados: inovação na representação legislativa no Brasil e no mundo**. 2ª ed. Rev. Adriana Cestari e Tayara Calina. São Paulo: Instituto Arapyaú de Educação e Desenvolvimento Sustentável, 2019.

SEGATO, Rita. Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: **Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

SEIDMAN, Steven. “Deconstructing Queer Theory or the Under-Theorization of the Social and the Ethical”. In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven. (Orgs.). **Social Postmodernism. Beyond identity politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 116-141.

SEIXAS, Jacy Alves de. **Halbwachs e a memória-reconstrução do passado: memória coletiva e história**. História, São Paulo, Edunesp, n. 20, 2001.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003

SHOHAT, Ella. Notas sobre lo postcolonial. In: **Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales**. Madrid: Traficante de Sueños, 2008.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Branquitude: quando a cor da pele vale mais do que a opressão**. São Paulo: Selo Negro, 2018.

SILVA, Leonardo Dantas. **A calunga de Angola nos Maracatus do Recife**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1945.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019a.

SIMAS, Luiz Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SLAKMON, C., R. De Vitto, e R. Gomes Pinto, org., 2005. **Justiça Restaurativa** (Brasília – DF: Ministério da Justiça e Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD).

SOUSA, Antônio Vilamarque Carnaúba de. **negrada negada: a negritude fragmentada** - o movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). 2006. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza-CE, 2006.

STRATHERN, Marilyn. Necessidades de pais, necessidades de mães. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 303-329, 1995.

STRATHERN, Marilyn. Feminist critique. In: STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek: Altamira Press, 2004 (1991). p. 29-40.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Capinas, SP Editora da Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas Sobre o Culto aos Orixá e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. Em: **Ensaio de Sociologia**. 5ª e. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos de sociologia compreensiva (vol.1). 4ª ed. Brasília: UNB, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia. Das letras. 2004.

VELHO, Gilberto. **Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WITTIG, Monique **La pensée straight**. Paris: Ballano, 157 pp. Questions Féministes, n° 7, 1980; “On ne naît pas femme”, Questions Féministes, n° 8, 1980.