



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA APLICADA

GABRIELA DE SOUSA COSTA

VIOLÊNCIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES PERFORMATIVAS DE
GÊNERO E RAÇA NOS JOGOS DE LINGUAGEM DO GRUPO TAMBORES
DE SAFO



FORTALEZA

2014

GABRIELA DE SOUSA COSTA

VIOLÊNCIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES PERFORMATIVAS DE
GÊNERO E RAÇA NOS JOGOS DE LINGUAGEM DO GRUPO TAMBORES DE
SAFO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PosLA) da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Linguística Aplicada.

Área de concentração: Linguagem e interação
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Claudiana Nogueira de Alencar.

FORTALEZA
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Costa, Gabriela de Sousa .

Violência e construção de identidade performativas de gênero e raça nos jogos de linguagem do grupo Tambores de Safo [recurso eletrônico] / Gabriela de Sousa Costa. - 2014.

1 CD-ROM: il.; 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 130 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, Fortaleza, 2014.

Área de concentração: Linguagem e Interação.

Orientação: Prof.^a Ph.D. Claudiana Nogueira de Alencar.

1. Identidades performativas. 2. Violência. 3. Raça. 4. Gênero. 5. Tambores de Safo. I. Título.



GABRIELA DE SOUSA COSTA

VIOLÊNCIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES PERFORMATIVAS DE
GÊNERO E RAÇA NOS JOGOS DE LINGUAGEM DO GRUPO TAMBORES
DE SAFO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Linguística Aplicada.

Área de Concentração: Linguagem e Interação

Aprovada em: 21/07/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Claudiana Nogueira de Alencar (Orientadora)
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Prof. Dra. Catarina Farias de Oliveira (1º Membro)
Universidade da Federal do Ceará – UFC

Prof. Dra. Leticia Adriana Pires Ferreira dos Santos (2º Membro)
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Dedico esse trabalho ao bombeiro e mais novo membro da minha família, Alexandre Medeiros, por ter salvo a minha irmã. Seu ato de amor pelo próximo e heroísmo jamais serão esquecidos, pois junto com ela, você também salvou a todos nós da tristeza e da dor de perdê-la;

Aos meus pais e ao meu esposo.

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, a Deus, porque sem ele nada disso faria ou teria sentido. A vida em si não teria razão de ser.

Aos meus pais (Ivete Lima e Ednard Costa), os maiores Mestres e Doutores que encontrei nessa vida, e que sempre me permitiram acesso à educação e me fizeram, mesmo sem saber, amar esse “mundo do estudar”, e apaixonar-me por livros, gostar de senti-los e está entre eles; Obrigado por também alimentar a minha alma de ensinamentos sobre a vida, o mundo, os nossos propósitos terrenos e celestiais. Ter em mim esse “Eu Sou” que por vocês me foi ensinado, me manteve forte e certa das minhas escolhas e caminhos.

Ao meu querido (Ercílio Langa), esposo, companheiro, namorado e amigo, que tem um lugar mais que especial na minha vida e nesses agradecimentos. Que foi, por muitas vezes, a inspiração para a quebra do silêncio aprisionado na folha em branco, da perturbação do “não-escrever”, do “não-conseguir” escrever; Obrigada por compartilhar minhas inquietações, alegrias, chatices, inseguranças e formatações desse trabalho; Estar ao seu lado me deu um pulsar para a frente (na vida e na pesquisa), um pulsar na alma, e em meu coração; Com você a minha pesquisa de repente “caminhou”, a minha entrada em campo começou a se concretizar. Graça a sua ajuda, cheguei até aqui.

À minha irmã-filha (Michaela Costa), que ao longo da minha graduação e mestrado soube, mais do que ninguém, me ouvir, me incentivar e acreditar no melhor que eu podia ser, mesmo quando eu mesma não estava certa disso. Obrigada por permanecer na minha vida, iluminando com seu sorriso, conversas e risos meus pensamentos e meu coração, sem isso o ato de escrever não seria um prazer doloroso, seria mais dor, que amor; Ao meu irmão (Eduardo Martins), que mesmo estando um pouco distante durante esse processo, sempre me incentivou nas minhas escolhas e planos. Obrigada por ter me dado sobrinhos tão lindos e especiais, que são os tesouros que tenho nessa vida!

Às minhas irmãs (Carine Albuquerque, Carolina Abreu e Luana Alves) que a vida me possibilitou escolher; que Deus colocou no meu caminho para que pudéssemos criar laços de amor eterno e juntas construirmos e vivenciarmos momentos de felicidade, tristeza, amizade, raiva, amor, tudo sem medida e sem tempo de ser; Obrigada por sempre confiarem no meu

potencial e me mostrarem com um sorriso, um abraço, uma palavra ou um olhar que eu conseguiria. Amo vocês! (Eu consegui!!!! Até que fim!!!!)

À minha madrinha Bebe (Elizabeth Lima) por ser minha maior “fã”, incentivadora número 1 e sempre está pronta para dar apoio, abraço, colo e beijo em todos os momentos. Obrigada por compreender a minha distância durante o processo de escrita, sei que a senhora sabe como ninguém as inquietações do ato do escrever. À minha afilha Glaucinha (Glaucia Maria) por ter me permitido criar um laço de amor e amizade. À você que sente o peso da discriminação e do preconceito.

À minha iluminada orientadora (Claudiana Nogueira de Alencar) que tem o dom da sabedoria e da humildade; O conhecimento quando vem de você parece tão simples, e nos faz acreditar que nós podemos também fazer. Você fala de coisas grandes com tanta delicadeza e destrói as “torres de marfim” que rondam a Academia, a linguagem, as pessoas. Obrigada por sempre ter sido maravilhosa e me dar sugestões incríveis, e acima de tudo, por ter mostrado esse caminho doce e louco de viver na e pela linguagem na forma wittgensteiniana de ser.

À professora Aluiza Alves, que durante a minha graduação me incentivou desde o primeiro semestre e me mostrou o caminho lindo e inquietante de ser pesquisador; Ensinou-me que a linguagem tinha outras possibilidades e poderia ser vista com um olhar mais social.

Ao meu, sempre perto, mesmo longe, amigo Wagner Loiola. Obrigada por ser meu amigo em todos os momentos e me dá aquele abraço de força diante dos tumultos da vida, das pesquisas, das aulas e dos trabalhos (que juntos sempre fazíamos do nosso jeito de sermos acadêmicos e compreender os requisitos da academia).

Aos meus colegas do Programa, Ana Grayce, Ticiane, Lázaro, em especial aos da linha 3, Benedita, Chicão, Adriana, Tânia, Emanuel, Rodrigo por compartilharem experiências, textos e discussões; aos amigos argentinos de coração: Marcos, Eduarda, Fernando Henrique, Marquinhos, Tatiane pelos risos partilhados, trabalhos “apresentados” e vinhos divididos.

À Kilvia e Ana Carla, mes amies de toujours, madrinhas lindas de casamento, pelo apoio durante minha caminhada acadêmica, pelas horas falando francês e rindo de nós mesmas. Superamos muitas coisas juntas, e vocês também fazem parte da minha história e crescimento acadêmico. À meu amigo Elvis por ter suportado o meu estresse durante esse processo, por ter me apoiado, e ter compreendido a distância durante um tempo. Sei que essa ausência nos

impediu de: rir mais, conversar sem parar, ir ao teatro, enfim viver mais intensamente a nossa amizade. Obrigada por entender e continuar perto de mim.

À Professora Catarina por sempre propor soluções e estratégias interessantes e compartilhar sua maneira de olhar e sentir o campo, o mundo e as pessoas: isso foi fundamental para minha pesquisa (acredite!!!); À professora Letícia, sempre tão atenciosa e organizada, obrigada pelas dicas na qualificação e sua paciência ao longo desse processo de escrita/defesa.

À Laura Braz pela paciência e compreensão diante do meu distanciamento, que me impediu até mesmo de não ter conhecido minha tão linda sobrinha (agora eu posso, terminei!!!!); A minha amiga Mércia H. que soube me ajudar nos meus momentos de crise, insegurança, junto com a minha mãe, outra terapeuta brilhante, acalmar meu coração, me dar calma e paciência para seguir em frente.

Às Tambores de Safo por construírem esse trabalho junto comigo, e souberam aturar a minha presença nos ensaios, meus pedidos de entrevista, fotos, etc. Vocês me ensinaram muita coisa sobre gênero, raça e classes sociais, muito mais do que os inúmeros livros disponíveis na Academia.

À FUNCAP pelo apoio financeiro, me possibilitando dar continuidade aos meus estudos e à minha pesquisa.

À Keiliane que transformou a secretaria do PosLa em um ambiente mais humano, acolhedor e tranquilo. E ao longo de todo o meu mestrado me ajudou, auxiliou, soube resolver com paciência e amizade os imprevistos burocráticos que apareceram no meio do caminho. Obrigada por tudo, de todo o meu coração.

Ao Antonio Duarte Monte (famoso Toinho) por sempre ter acreditado e superestimado as minhas habilidades, e me ajudado ao longo de toda minha graduação. Juntamente com o professor Bosco Luna, que despertou em mim o interesse pelos estudos da linguagem, teve paciência e participação fundamental no meu amadurecimento teórico (que ainda está no início); Às professoras do francês, em especial, à prof^a Ana Tavares, pelo incentivo entusiasmado; a prof^a. Rozania Moraes, que me auxiliou tão bem no estágio; a prof^a. Claudia Girot pela ideia inicial do meu projeto de seleção; e a prof^a. Gleyda Cordeiro por compartilhar seu texto de qualificação o qual me deu uma luz para a escrita do meu pré-projeto; à pr^a.

Maria Ester pelo conhecimento compartilhado, a inspiração e pela excelente tradução do resumo dessa dissertação.

Finalmente, a todos os professores do Programa, principalmente, os da linha 3 que contribuíram diretamente no sucesso do meu trabalho; À professora Helenice, que me inspira, por saber vivenciar com efetividade e afetividade a interdisciplinaridade e transgredir a todo momento as fronteiras das linhas de pesquisas, das áreas de conhecimento com tanta fluidez e autonomia.

Há em mim uma preocupação incessante com os estudos da linguagem. Pensar e refletir sobre a linguagem faz de mim quem eu sou. Mas linguagem não se pode ser totalmente explicada, falta-nos palavras, falta-nos sentimentos. Assim, deve ser percebida, sentida e vivida, porque é na *práxis* que a linguagem se constrói e nos constrói. Assim, sendo, eis aqui um “não-dizer” sobre a linguagem, na tentativa, de dizê-lo.

Gabriela Costa

RESUMO

O presente estudo, ao conceber a linguagem como prática, a partir dos estudos de Wittgenstein (1999) e de Austin (1990), distancia-se de pesquisas que adotam concepções essencialistas da linguagem e trabalham com um sujeito idealizado, individualizado e abstraído de suas formas de vida e de seus *jogos de linguagem*. Nesse sentido, este trabalho não poderia negligenciar as pessoas como agentes da linguagem e nem as sociedades das quais elas/eles fazem parte. Desse modo, adotando a perspectiva teórica da Pragmática Cultural (ALENCAR, 2008), essa pesquisa foi desenvolvida a partir da etnografia do grupo Tambores de Safo com o intuito de compreender a (re)construção e (re)afirmação performativa das identidades de gênero e raça das integrantes do grupo em seus *jogos de linguagem*. Para o alcance desse objetivo, foi reunido um *corpus* composto por gravações e vídeos de ensaios, apresentações e atos públicos do grupo, letras de músicas do repertório, bem como entrevistas com algumas das integrantes. A análise dos *atos de fala* das integrantes nos possibilitou compreender que as identidades de gênero e, principalmente, as identidades de raça, ritualizadas a partir dos modos de se vestir e da cor da pele, são, antes de tudo, um posicionamento político. A discussão dos dados também nos permitiu compreender o cenário de violência que atravessa a vida das integrantes do grupo, percebendo que essa violência tem muitas faces, configura-se em diversos espaços- na rua ou no espaço doméstico- e é implantada por pessoas diversas- integrantes da polícia, pessoas desconhecidas e por membros do ciclo familiar.

Palavras chaves: Identidades performativas; Violência. Raça. Gênero. Tambores de Safo.

RÉSUMÉ

En concevant le langage comme pratique, à partir des études de Wittgenstein (1999) et de Austin (1990), la présente étude s'éloigne des recherches qui adoptent des conceptions essentialistes du langage et travaillent avec une notion de sujet idéalisé, individualisé et dépourvu de ses formes de vie et de ses *jeux de langage*. Par ce biais, ce travail ne négligerait ni les personnes en tant qu'agents du langage ni les sociétés dont elles/ils font partie. Cela étant, ayant comme support la perspective théorique de la Pragmatique Culturelle (ALENCAR, 2008), cette recherche a été menée à partir de l'ethnographie du groupe "Tambores de Safo" dans le but de comprendre la (re)construction et la (re)affirmation performative des identités de genre et de race des membres du groupe dans leurs *jeux de langage*. Pour atteindre ce but, il a été rassemblé un corpus composé des enregistrements et des vidéos d'essais, de présentations et d'actes publics du groupe, de paroles des chansons de leur répertoire, ainsi que des interviews avec quelques-unes des participantes du groupe. L'analyse de leurs *actes de parole* nous a permis de comprendre que les identités de genre e, surtout, les identités de race, ritualisées à partir des habitudes vestimentaires et de la couleur de la peau, assument, avant tout, une prise de position politique. La discussion des données de la recherche nous a également permis de comprendre le scénario de violence qui transperce la vie de ces femmes membres du groupe, de saisir que cette violence a plusieurs faces et qu'elle se configure dans différents espaces – dans la rue ou dans le ménage – et est pratiquée par une gamme diversifiée de personnes – des membres de la police, des inconnus et des membres de la famille.

Mots-clé: Identités performatives. Violence. Race. Genre. "Tambores de Safo".

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
1.2	NOMES FICTÍCIO DAS INTEGRANTES E A IMAGEM DOS INSTRUMENTOS CORRESPONDENTES.....	20
2	A LINGUAGEM ORDINÁRIA: NA FUGA POR CONCEPÇÕES NÃO ESSENCIALISTAS DE LINGUAGEM.....	22
2.1	A LINGUAGEM EM WITTGENSTEIN.....	22
2.2	AUSTIN: FAZENDO COISAS COM PALAVRAS.....	30
2.3	“UMA LEITURA AUSTINIANA DE AUSTIN”: REPENSANDO A PRAGMÁTICA.....	37
3	A DESCOLONIZAÇÃO DO SABER: (RE)PENSANDO A COLONIALIDADE DO SABER-PODER E SEU ECO NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO “CIENTIFICO”.....	41
3.1	PENSANDO O PÓS- COLONIAL.....	41
3.2	A COLONIALIDADE DO PODER.....	42
3.3	POR UMA EPISTEMOLOGIA DO SUL E UMA ECOLOGIA DOS SABERES.....	45
3.4	PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO PELAS “VOZES DO SUL”.....	49
4	MOVIMENTO LGBT NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA DE LUTA E DE IDENTIDADES.....	54
4.1	A “HOMO”SSEXUALIDADE NO BRASIL: BREVE HISTÓRICO DO MOVIMENTO LGBT.....	54
4.2	CONSTRUINDO IDENTIDADE COM PALAVRAS.....	58
5	DISCUSSÃO METODOLÓGICA.....	64
5.1	CAMINHOS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	64
5.2	O MEU LUGAR DE FALA COMO PESQUISADORA À ESCOLHA DO TEMA.....	70
5.3	CONTEXTUALIZANDO O GRUPO.....	76
5.4	ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS DADOS.....	81
5.4.1	<i>Jogos de linguagem em ensaios.....</i>	82

5.4.2	<i>Jogos de linguagem em atos públicos</i>	85
5.4.3	<i>Jogos de linguagem em apresentações e intervenções culturais</i>	97
5.4.4	“Não cabe revólver: histórias de violência”.....	106
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
	REFERÊNCIAS	118
	APÊNDICE	123
	ANEXOS	128

1 INTRODUÇÃO

“O racismo corresponde à suposição de uma hierarquia qualitativa entre os seres humanos, os quais são classificados em diferentes grupos imaginários, a partir de marcas corporais arbitrariamente selecionadas” (COSTA, 2006, p.11), tendo, assim, essa hierarquização consequências de ordem socioeconômica e político-cultural. Desta forma, os ditos inferiores nessa hierarquia racial são desfavorecidos na competição social, ocupando os piores postos de trabalho e com salários menores comparados aos demais. Esse desfavorecimento se dá também no acesso à formação escolar e profissional. A prova disso está no número reduzido de negros nas escolas, universidades e escolas técnicas.

Essa desigualdade enfrentada pelos negros é uma dura realidade no Brasil. No entanto, ao “aclamarmos” a inexistência do racismo graças a “nossa diversidade cultural e racial” e das nossas origens africanas que “não podem ser negadas”, encobrimos o sofrimento sentido e vivo pelos negros brasileiros. A discussão sobre racismo no Brasil, aqui debatida, é tão contraditória e complexa que Lilia Moritz Schwarcz em uma entrevista para o Globo Universidade apresenta uma pesquisa realizada na USP, em que os dados foram os seguintes: 96% estudantes disseram não ser preconceituosos, mas 99% conheciam alguém que era.

Se no Brasil o racismo é “velado”, negado e “encoberto”, como na pesquisa discutida por Schwarcz, o mesmo não acontecia com relação aos homossexuais, bissexuais e lésbicas. Green (2000) nos apresenta duas pesquisas realizadas na década de 1990, as quais ainda se mostram bastante atuais.

A primeira se refere a um estudo realizado com duas mil pessoas (homens e mulheres) que “revelou um persistente desconforto diante da homossexualidade” (GREEN, 2000, p.293). Isso porque, embora 50% dos pesquisados tivessem contato diário com homossexuais, 56% disse que mudaria seu comportamento em relação a um colega, caso descobrisse sua homossexualidade ou lesbianidade. E 36% não dariam emprego a um empregado se soubesse de sua orientação não-heterossexual, mesmo que ele ou ela fosse uma pessoa qualificada para o cargo. Finalmente, 79% dos pesquisados disseram que não aceitariam que seu filho saísse com um amigo gay.

A segunda, uma pesquisa realizada com psicólogos de 200 clínicas em 1991, revelou que 30% deles achavam que a homossexualidade merecia condenação e 70% consideravam a bissexualidade uma anomalia.

A partir desse cenário e de suas consequências é que nascem os movimentos antirracistas, antimachistas e contra a discriminação sexual no Brasil e no mundo.

Segundo Costa (2006), os movimentos antirracistas tentam enfrentar o racismo tanto no âmbito econômico como no nível político-cultural. No primeiro, percebemos essa luta na reivindicação, e posteriormente na conquista, por uma lei que recruta afrodescendentes para posições e posto de trabalho privilegiados, na luta por cota em Universidades e concursos públicos. No segundo nível, essa superação se manifesta no combate a manifestações “comuns” do cotidiano, como formas de tratamento e expressões linguísticas discriminatórias empregadas nas mais diversas práticas socioculturais. Além da implementação de conteúdos antirracistas nos currículos escolares e da valorização e respeito às práticas afrodescendentes.

Apesar das lutas e bandeiras defendidas pelos movimentos, as questões por eles debatidas não estão esgotadas e merecem ser ainda mais discutidas e analisadas. Desta forma, surge a importância do desenvolvimento deste trabalho que tem o anseio de contribuir nessas discussões e teorizações, além de reforçar a importância de pensarmos nos negros, gays, lésbicas e bissexuais, brasileiros que ao longo da história foram e estão sendo marginalizados, discriminados e silenciados.

Diante, assim, desse cenário, que ao me deparar em uma busca na internet com um grupo de mulheres negras do Ceará- INEGRA- surgiu em mim o interesse por compreender como esse grupo construía discursivamente suas identidades quanto mulheres e negras.

Como veremos mais detalhadamente no Capítulo IV, muitas foram as dificuldades encontradas que me impossibilitaram a inserção em campo. No entanto, as minhas tentativas de aproximação com o grupo- no Ato 8 de março de 2013 e Lançamento do Livro Mulheres Negras em Primeira Pessoa por exemplo- foram fundamentais para que eu pudesse conhecer outros grupos de mulheres e outras integrantes de movimentos sociais.

Durantes as minhas tentativas em campo com o primeiro grupo, sempre me deparava com as intervenções e atividades desenvolvidas pelo grupo Tambores de Safo¹. Assim, em um desses momentos, resolvi tentar aproximação com esse último, que desde os primeiros contatos me chamou atenção por ser um grupo de mulheres negras, lésbicas e bissexuais que tocam tambores, e outros instrumentos, e que através da música fazem uma discussão de caráter antirracista, antimachista e contra a homofobia e lesbofobia.

Logo, iniciei meus primeiros contatos e partindo disso, delimito como objetivo norteador a análise da (re)construção e (re)afirmação performativa das identidades de gênero e raça pelas integrantes do grupo Tambores de Safo nos *jogos de linguagem* estabelecidos em ensaios, atos públicos e atividades socioculturais.

Afim disso, foi preciso a minha inserção nesses momentos, ou nas palavras de Wittgenstein (1999), nesses *jogos de linguagem*, onde pude fazer anotações, gravações, vídeos e fotos, além de entrevistar as participantes.

Para isso, fez-se necessário submeter o projeto, que está inserido dentro de outro maior coordenado pela minha orientadora, professora Claudiana Nogueira de Alencar, ao comitê de ética². Logo, todas as integrantes terão suas identidades- nome e outras informações pessoais- resguardadas, e por isso serão identificadas ao longo dos capítulos por nomes de instrumentos musicais.

Cada participante escolheu o instrumento musical que seria seu nome e, posteriormente, me comunicou individualmente, assim nem as suas colegas saberiam seu nome fictício. Devido a isso, foi preciso que eu mesma escolhesse o nome de 3 delas, pois como eu já conhecia aqueles que foram escolhidos, evitou que elas se repetissem na escolha. Todas concordaram com essas “condições”, e até preferiram não serem identificadas por seus próprios nomes, mas autorizaram a utilização de suas imagens, vídeos e gravação, bem como a visibilização da imagem do grupo.

Antes de iniciar os capítulos, trago os nomes fictícios das integrantes e uma imagem do instrumento musical correspondente. Essa foi uma forma encontrada para inserir o(s) leitores

¹ No Capítulo IV, destinado ao detalhamento metodológico e às análises, descrevo com mais precisão o grupo, suas características, o perfil de suas participantes, minha inserção em campo, entre outras informações importantes.

² Nos anexos desse trabalho apresento esse parecer emitido pelo comitê de ética. Não anexarei as autorizações de utilização de imagem e depoimento assinadas pelas integrantes para resguardar suas identidades.

e a(s) leitoras nos *jogos de linguagem* estabelecidos nesse universo musical. Pois quem participa desses *jogos* tem conhecimento de nomes de instrumentos, ritmos e danças.

Ao longo das entrevistas, a questão da violência se mostrou recorrente na vida das Tambores³. Ouvir suas histórias de vida, de violência e de resistência me marcou muito como pesquisadora, assim não pude deixar de trazer para as análises esse aspecto, na tentativa de também tentar compreender como essa violência se configura.

Para tanto, estruturei essa dissertação da seguinte forma:

No primeiro Capítulo, apresento as concepções de linguagem de Wittgenstein (1999) e Austin (1990), as quais serão adotadas nesse trabalho. Além de discutir como elas contribuíram para o desenvolvimento de uma Nova Pragmática. Essa por sua vez nos traz uma reflexão sobre o papel ético da pragmática, o compromisso com a sociedade e seus integrantes.

No Capítulo II, apresento os questionamentos e debates de autores desconializadores, como Sousa Santos (2009), Quijano(2009), Hountondji (2009) e Grosfoquel (2009). Pensamos nas intervenções desses autores é uma forma de colocar em questão o conhecimento científico o qual também marginaliza uma camada significativa da sociedade: negros, negras, mulheres, homossexuais, lésbicas e gays. Assim, esses autores procuram nos mostrar como funciona essa lógica em nossa sociedade através do que eles denominam de colonialidade do saber poder.

Ao trazermos para as análises os *atos de fala* das integrantes do grupo Tambores de Safo, trazemos também e damos importância a essas vozes na produção e construção do conhecimento científico, na tentativa do desenvolvimento de um trabalho socialmente relevante.

Já no Capítulo III, traço brevemente um panorama histórico do movimento LGBT no Brasil, pois antes de compreendermos as Tambores como Movimento de Mulheres Lésbicas, devemos entender o cenário dos movimentos sociais como um todo. Trago para compor esse capítulo os debates sobre identidade na pós-modernidade e as influências das concepções de linguagem como ação para pensarmos na construção de identidades performativamente.

³ Iremos utilizar: Das ou As Tambores para se referir às integrantes do grupo e “Os ou Dos Tambores” para se referir ao grupo Tambores de Safo.

Optei por juntar esses dois pontos: identidade performativa e movimento LGBT no mesmo capítulo por acreditar que nenhum movimento social existe sem a questão da identidade. Pensarmos no movimento LGBT é também pensar um pouco na lógica da identidade, no processo de afirmação e reafirmação de uma identidade de gênero a qual atravessa a todo momento o discurso, isso é, nossos *atos de fala*.

No Capítulo IV, traço meu caminho metodológico, retomando um pouco os debates da Nova Pragmática e de sua importância para o desenvolvimento das análises. Logo em seguida, explico como se deu a escolha do tema até a minha inserção no grupo. No tópico seguinte, apresento e contextualizo os Tambores de Safo, para, finalmente, iniciar os quatro tópicos finais, nos quais concentrarei as análises dos *atos de fala* das Tambores de Safo em ensaios, manifestações, entrevistas e apresentações.

Concluo em seguida com as considerações finais, apresentando um panorama geral das discussões feitas ao longo dos capítulos, ao mesmo tempo que aponto anseios de futuras pesquisas a partir desse trabalho.

1.2 Nomes fictício das integrantes e a imagem dos instrumentos correspondentes

1) Alfaia



3) Atabaque:



2) Agogô:



4) Repique:



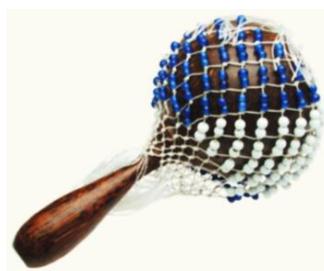
5) Tamborim:



6) Xequê:



7) Afoxé (mesmo nome do ritmo musical que vindo do iorubá pode ser traduzido como a “a fala que faz”)



8) Tambor:



2 A LINGUAGEM ORDINÁRIA: NA FUGA POR CONCEPÇÕES NÃO ESSENCIALISTAS DE LINGUAGEM

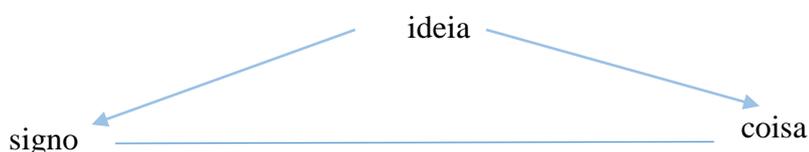
*A linguagem é como uma flor,
Abre-se docemente...
É como o mar e o amor:
Não se diz,
Sente-se.
É como a vida que não se explica,
Mostra-se.*

Gabriela Costa

Esse capítulo tem como objetivo apresentar a concepção de linguagem nos pensamentos de Wittgenstein e Austin, bem como mostrar como eles influenciaram o desenvolvimento de uma *Nova Pragmática*. Compreender a percepção desses dois filósofos sobre linguagem é de fundamental importância para esse trabalho. Procurarei mostrar um pouco a relevância dessas teorias para pensarmos as práticas sociais, as questões de identidades, de gênero, de raça e de classe.

2.1 A linguagem em Wittgenstein

Por muito tempo a linguagem foi estudada a partir de uma concepção designativa, tradicionalista e descritivista. Na Grécia antiga, por exemplo, a preocupação em estudar a linguagem estava ligada à inquietação de definir e compreender a relação entre palavra e significado. Tomemos o triângulo *semiótico ou semântico*, apresentado por Penco (2006) na busca pela compreensão desse pensamento tradicional de linguagem:



O triângulo acima emerge das ideias platonianas, para os quais signos ou as palavras correspondem a coisas, tendo como intermediária nossas ideias. Da mesma forma, pensava Locke que entendia que não havia uma correspondência direta entre o signo e as coisas do mundo, pois essa referência se dava por intermédio de uma imagem mental ou de uma ideia.

No nosso cotidiano, é possível perceber a repercussão dessa concepção em determinadas expressões: “Você não conseguiu expressar muito bem suas ideias”; “Seja mais claro no que você quer dizer”. Ou seja, a linguagem é concebida como um canal (tubo)⁴ o qual transmitimos nossos pensamentos e sentimentos. Assim, a linguagem aqui é pensada como a expressão do pensamento ou temos o pensamento como o intermediário no ato da comunicação.

Ao longo dos séculos, a preocupação em estudar a linguagem e de entender como ela se configura foi se mostrando sempre presente na filosofia. Entretanto, o século XX é considerado um dos marcos nos estudos da linguagem, pois foi o período que chamamos de nascimento da Linguística Moderna com a publicação póstuma das ideias de Ferdinand de Saussure em *Curso de Linguística Geral*. Nesse livro, o autor formula o objeto de estudo da linguística, esclarecendo que a língua (langue) é a parte essencial dos estudos linguísticos, “social em essência e independente do indivíduo” (2006)⁵. Diferenciando-se, assim, da fala que por ser individual é assistemática e não deve ser apreendida como foco nos estudos da linguagem. Desta forma, a linguística teria como objeto de estudo a língua por si e em si mesma, deixando de lado o estudo das sociedades das quais ela faz parte e os contextos em que está inserida.

Saussure (2006) compreendia a língua como um conjunto de signos, e esses, por sua vez, não seriam a união de uma palavra e uma coisa, mas formados pela união de um conceito (o significado) e de uma imagem acústica (o significante). A imagem acústica não se confunde com o som material, mas seria “a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que esse som nos dá aos nossos sentidos” (p. 80). O conceito também constitui uma entidade psíquica, não podendo ser compreendida como um objeto ou coisa que se faz presente no mundo material, como assim queriam os gregos, mas sim o conceito desse objeto ou coisa que temos mentalmente.

Indo de encontro com perspectivas essencialistas de linguagem, o filósofo Wittgenstein causou uma reviravolta na filosofia e na linguística ao propor uma nova maneira de conceber os estudos da linguagem. No entanto, antes de esclarecer em que consistiu essa

⁴ Essa concepção foi desenvolvida e aprofundada por Michel Reddy (1979), ficando conhecida como *metáfora do tubo*.

⁵ Vale lembrar que o social colocado por Saussure é apenas no sentido de que a língua é coletiva, ou seja, compartilhada pelos membros de uma comunidade linguística.

reviravolta, devemos entender que o pensamento wittgensteiniano teve dois momentos. O primeiro, em sua obra *Tractatus Logico-philosophicus*⁶ em que ele defendia uma concepção de que “[...] as palavras têm sentido porque há objetos que elas designam: coisas singulares ou essenciais” (OLIVEIRA, 2006, p. 121), podendo ser encarada como uma reformulação da teoria tradicional.

Esse primeiro Wittgenstein, segundo Penco (2006), está situado na corrente da filosofia da linguagem que tenta “mediante a formalização, reconstruir as linguagens científicas ou tentam formalizar a própria linguagem comum” (p. 23), assim como Russel, Carnap e Reichenbach.

Wittgenstein I reformula o problema kantiano sobre os limites do pensamento, acreditando que “os limites do pensamento são os limites do dizível” (PENCO, 2006, p. 74) e ainda que:

Deve-se dispor, portanto, de uma teoria capaz de revelar a essência da linguagem, que distinga entre aquilo que pode ser *dito* (aquilo que se pode pensar) daquilo que não pode ser dito por proposição, mas só pode ser *mostrado*. Para considerar isso, deve-se explicar a forma lógica da linguagem. (PENCO, 2006, p.74-75)

Em 1953, 32 anos após a publicação de *Tractatus*, é publicado postumamente um novo livro de Wittgenstein. Segundo Penco (2006) o filósofo faz “uma atormentada crítica de sua obra de juventude” (p. 134), a qual pode ser compreendida um pouco melhor no prefácio escrito pelo próprio Wittgenstein:

Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever de publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo. Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publiquei naquele primeiro livro (WITTGENSTEIN,1999, p. 26).

Nasce, assim, com *Investigações Filosóficas* o segundo momento das ideias de Wittgenstein⁷, quando ele propõe que a designação não é a principal e nem a única função da linguagem. Desta maneira, o filósofo, segundo Fabrício (2006), elaborou uma crítica mais radical ao essencialismo do que fizeram, Foucault e Nietzsche, sendo aquela de fundamental

⁶ Obra responsável pela concessão do título de PhD ao referido autor.

⁷ Nasce junto com *Investigação Filosófica* o segundo momento de Wittgenstein, isso não quer dizer que apenas com a publicação do livro. É sabido que antes de morrer o autor ministrava aulas, onde seus alunos tinham acesso a cópia do manuscrito do livro, que ficou conhecido por livro azul. Daí a “tradição” de publicá-lo em capa dura na cor azul. (informação fornecida durante as discussões no NIPRA- Núcleo de Estudos interdisciplinar em pragmática pela professora Dr^a. Claudiana Nogueira de Alencar).

importância para o pensamento linguístico na contemporaneidade frente todas as mutações em curso, consequências da globalização, como a diminuição espaço-tempo, a fluidez das identidades, entre outras.

Penco (2006) nos esclarece que “diversos filósofos, embora conhecendo a lógica, preferiram enfrentar o estudo da linguagem dedicando-se a uma análise meticulosa dos usos linguísticos do discurso comum” (p.23), são os ditos filósofos da linguagem ordinária que compõem uma corrente divergente da apresentada anteriormente. Essa linha de pensamento da filosofia da linguagem é onde situa-se as ideias desse segundo Wittgenstein, assim como de Austin, Ryle e Strawson.

Ao longo das *Investigações*, marco na filosofia da linguagem ordinária, o autor retoma visões tradicionalistas de linguagem, que defendem que: 1) As palavras nomeiam objetos; 2) Cada palavra tem uma significação; 3) A palavra é correlata do seu significado e 3) A palavra é o objeto que ela pontua. Ao fazê-lo, o autor, como um castelo de areia que se desfaz, vai desconstruindo essas concepções e reconstruindo um novo pensar sobre a linguagem, uma nova maneira de percebê-la e vivenciá-la. “Sua originalidade consiste em abalar a tradição representacionista em seu próprio território, sem preocupação de apresentar um modelo alternativo” (FABRÍCIO, 2006, p. 56).

Wittgenstein II inicia seu livro com a seguinte citação de Santo Agostinho:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu perceberia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio de movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender *quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar* repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava a expressão aos meus desejos (1999, p. 27, grifo meu).

O proferimento de Santo Agostinho traz novamente à tona a ideia de que as coisas são denominadas pela linguagem, ou seja, “cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra” (*Ibid*, p. 42). Assim, as palavras teriam um significado à priori.

Contudo, as indagações do filósofo nos esclarecem que essa concepção de denominar “aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto” (*Ibid*, p.30). Estranha, porque Wittgenstein não acreditava que a significação estava agregada a coisa ou ao ser material.

A visão agostiniana de linguagem nos faria “imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto” (*Ibid*, p. 42), ou seja, semelhante a “colocar uma etiqueta numa coisa” (*Ibid*, p. 32).

Contudo, Wittgenstein (1999) acredita que o sentido das palavras só se dá no contexto em que elas estão inseridas, ou seja, no uso que fazemos delas no processo de interação social, seguindo regras pré-estabelecidas, assim como em um jogo de futebol, por exemplo. Entretanto, regra para ele não é compreendida como algo limitador ou que esgota as possibilidades, mas como indicador de direção, que vai sendo (re)configurada e (re)significada dentro do *jogo de linguagem*.

Assim, as palavras, por exemplo, podem ter no *jogo* um determinado emprego, mas poderíamos também dar à elas um novo emprego, desde que os outros participantes estivessem cientes dessa nova regra, pois essa para ser válida precisa ser partilhada e compreendida por todos os envolvidos no *jogo*.

Tomemos como exemplo a fala de Agogô, uma integrante dos Tambores de Safo, que ao perceber que Atabaque atendeu uma ligação ao celular e logo começou a sorrir, diz:

Ag: é a tua “boya”, né?

At: é sim, estou namorando agora ((risos))

Ag: namoran::::do? Vixe, quem é?

At: a mesma de sempre...

Em outro contexto, esse termo “boya” poderia ser encarado como uma incorreção gramatical, ou até mesmo poderia não ser compreendido, porém as duas estavam cientes das regras e das significações construídas dentro do *jogo*. Assim, essa feminização da palavra “boy”- vinda do inglês e usada no português por gays para se referir ao seu namorado, ficante ou paquera – é partilha pelo grupo, não causando, assim, nenhum estranhamento. Entende-se que a ressignificação do termo como uma reivindicação linguística de suas posições como lésbicas, ou seja, da necessidade de “criar” palavras que as insiram ou as façam se sentirem inseridas em determinados *jogos de linguagem*. Como veremos mais detalhadamente nas análises dos dados que essa preocupação com termos empregados é uma preocupação das Tambores e de outros grupos de mulheres, pois determinadas palavras não contemplam o universo feminino, havendo, desta maneira uma necessidade de (re)inventá-las ou ressignificá-las.

Ainda na busca por compreender o significado, Wittgenstein II estabelece uma comparação com uma cabina de um maquinista. Isso porque, assim como as alavancas são “definidas” ou “descritas” pelo uso que fazemos delas, ou seja, pelas funções que elas exercem na *práxis*, assim são as palavras que nos parecem “mais ou menos iguais”, no entanto cada uma é definida e significada segundo seu uso nos diversos *jogos de linguagem*.

A ideia de que existe uma relação entre o nome e o denominado- ou significante e significado, como queria Saussure- é colocada várias vezes em questão por Wittgenstein (1999). Pois essa “possível” relação nos faria pensar que ao “ouvir um nome evoca-nos a imagem do denominado perante a alma, e consiste entre outras coisas também no fato de que o nome está inscrito sobre o denominado, ou em que o nome é pronunciado ao se apontar para o denominado” (p.41).

Logo, o autor esclarece que usamos o termo *significação* de maneira incorreta, isso porque utilizamos como no contexto descrito anteriormente, ou seja, para “designar” a coisa que “‘corresponde’ à palavra” (p. 42). Desta forma, há uma “confusão” entre significação do nome com o seu “portador”. Para melhor compreensão, tomemos como válida essa afirmação, e em seguida pensemos na frase: “O Seu João morreu ontem”. Com facilidade podemos perceber o equívoco de tal afirmação, pois se partimos da equivalência entre o “portador” e seu significado, ao morrer o “portador” morreria junto com ele o significado. Assim sendo, a frase “O Seu João morreu ontem” seria incompreensível, já que o nome “João” não teria significado algum após a morte de seu portador. Contudo, não é o que acontece, por isso que mesmo após a morte de alguém, conseguimos compreender frases como essa, porque “o nome não perde a significação se o portador é destruído” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 49).

Se as significações das palavras se dão no uso, não caberia mais resumir a compreensão da linguagem como a descrição das coisas do mundo. Desta maneira, o filósofo nos propõe uma nova forma de pensar a linguagem ao esclarecer que ela deve ser compreendida como uma atividade humana como qualquer outra e deve ser vivenciada como forma de ação social. Assim, não podemos mais separar a linguagem do agir, e nem o agir pode mais ignorar a linguagem, que se realiza sempre em “contextos de ação”, que Wittgenstein chama de formas de vidas. “Tantas são as formas de vida existente, tantos são os contextos praxeológicos, tantos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os jogos de linguagem”. (OLIVEIRA, 2006, p.138).

O conceito de *jogos de linguagem* é ponto central do segundo pensamento de Wittgenstein, no entanto, como adverte Oliveira (2006), ele não define exatamente o que é, já que para sua maneira de pensar a linguagem (não designativa), isso seria impossível. Assim, o filósofo nos esclarece que da mesma forma que não podemos dá uma descrição exata do que é um jogo, assim não podemos definir *jogos de linguagem*. Isso porque, para definirmos jogo, por exemplo, utilizamos características que sejam comuns a todos os jogos, no entanto, sempre algum não será contemplado, pois muitas são as diferenças entre eles, apesar das semelhanças.

Não há, assim, contornos definidos e exatos para descrevermos o que são jogos, portanto “não pense, mas veja!” (*Ibid*, p.54), ou seja, a ideia do que são *jogos* deve ser compreendida ao vermos na *práxis* os diversos jogos que existem e como eles vão se configurando.

Percebe-se a intenção prévia do autor de não construir uma definição exata, ao tomarmos como base as palavras do próprio Wittgenstein (1999) ao falar de *jogos de linguagem*:

Se alguém estabelecesse um limite rígido, não poderia reconhecê-lo como sendo aquele que eu sempre desejara estabelecer ou havia estabelecido mentalmente. Pois eu não queria estabelecer nenhum. Poder-se-ia então dizer: seu conceito não é o mesmo que o meu, mas aparentado com ele. [...] A afinidade é tão inegável quanto a diferença. (p.55)

Mesmo com a necessidade de não definir com exatidão o que são, a partir de suas discussões em *Investigações Filosóficas*, podemos compreender os *jogos de linguagem* como os usos que fazemos da linguagem ou as formas de vivenciá-la.

Para tanto, Wittgenstein (1999) tomará como exemplos, na tentativa de fazer-nos compreender seu pensamento sobre *jogos de linguagem*, “os vários usos das palavras ao se brincar de roda”; “o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada”; uma caixa de ferramentas, onde todas elas exercem determinadas funções, assim como as palavras. De tal modo, não devemos resumir a descrição como única função da linguagem, pois “falar de linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (*Ibid*, p. 35).

Devemos pensar na multiplicidade de *jogos de linguagem*: relatar um acontecimento, ler, comandar, descrever objetos, etc. Esse trabalho, por exemplo, é fruto da observação e análise de entrevistas feitas com as componentes dos Tambores de Safo, apresentações do

grupo, atos públicos e ensaios. Dizemos que todas essas atividades são tipos diferentes de *jogos de linguagem* os quais são estabelecidos a partir das formas de vida das participantes envolvidas em cada um deles. Desta forma, os significados das palavras são constituídos dentro desses jogos.

A palavra “sapa” ou “sapatão” em determinados *jogos de linguagem* tem um significado pejorativo para designar mulheres que têm relações afetivas-sexuais⁸ com outras mulheres. Contudo, dentro daqueles estabelecidos pelo grupo Tambores de Safo, por exemplo, essa palavra é ressignificada, adquirindo um novo sentido, a partir do uso que é feito dela. Devendo, assim, ser percebida como uma maneira de afirmação e reafirmação das identidades lésbicas que compõem o grupo. “Você ainda está inclinado a chamar essas palavras de ‘denominação’ de objetos?” (*Ibid*, p. 37). Não há dúvidas que Atabaque ao falar “Mas aquela é uma sapatáso”, eu não estou apenas nomeando determinada pessoa, mas estou construindo e reconstruindo uma identidade lésbica.

Pensar na construção wittgensteiniana de linguagem é pensar em uma linguagem que vai se configurando na *práxis*. Aos olhos de teorias tradicionalistas e essencialista da filosofia e da linguística, essa investigação poderia ser entendida como uma busca por “compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, etc.” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 63). De tal modo, o filósofo esclarece que é uma ilusão pensarmos que a profundidade de sua investigação filosófica é a busca por essa ordem, e “se acreditarmos que devemos encontrar aquela ordem, a ideal na linguagem real, ficaremos insatisfeitos com aquilo que na vida cotidiana se chama ‘frase’, ‘palavra’, ‘signo’” (*Ibid*, p.64).

Isso porque, nessa concepção, falar de linguagem é considerar a linguagem no dia a dia, a linguagem em uso, a linguagem ordinária. Logo, “quando os filósofos usam uma palavra e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe?” (*Ibid*, p. 66). Isso é, ao tomarmos os estudos linguísticos a partir da visão wittgensteiniana, há uma impossibilidade de estudarmos a linguagem no seu emprego metafísico, ou, como uma entidade fora do tempo ou do espaço.

⁸ Optei por utilizar “relações afetivas-sexuais” ao invés de homoafetivas, pois percebi uma “relutância” das meninas em utilizarem termos como gays, homossexuais para se referirem as suas identidades de gênero, isso porque com os termos “homo” e “gay” elas não se sentem contempladas nesses *jogos de linguagem*.

2.2 Austin: fazendo coisas com palavras

Indo ao encontro da perspectiva de Wittgenstein sobre linguagem, Austin (1990) inicia sua série de conferências construindo uma crítica à filosofia que acreditava que o papel de uma declaração era apenas de descrever um fato, o mundo ou um estado de coisas, e ao analisar a linguagem tinha a preocupação centrada em determinar se uma declaração era falsa ou verdadeira. Assim, criou-se “a concepção segundo a qual toda declaração deveria ser ‘verificável’” (p. 22).

Desta forma, partindo do terreno da própria filosofia tradicional e essencialista, o autor diferencia o proferimento constativo e performativo. O primeiro refere-se às declarações usadas para descrever e/ou declarar fatos, ou estado de coisas.

Já o segundo, como a própria palavra vinda do inglês *to perform* (realizar, fazer) já nos diz, ele é usado para agir, fazer algo no ato da sua enunciação. Ou seja, segundo Austin (1990), esses proferimentos são aqueles:

- A. que nada “descrevam” nem relatem, nem constatem, e nem sejam “verdadeiros ou falsos”; B. cujo proferimento da sentença é, no todo ou em parte, a realização de uma ação, que não seria normalmente descrita consistindo em dizer algo. (p. 24).

O filósofo nos propõe pensar, por exemplo, a cerimônia de um casamento e de um batizado. Ao dizer “aceito” ou “eu te batizo” é evidente que não estou apenas descrevendo algum fato, nem a ação que estou praticando, mas estou fazendo-a no ato da minha enunciação. Desta forma, dizer “aceito” é casar-se, e dizer “eu te batizo” é batizar alguém.

De certo, que não basta apenas o emprego de determinados enunciados para a realização de um ato. Isso porque, é preciso que os proferimentos sejam ditos pelas pessoas apropriadas, sob circunstâncias adequadas, e que as outras pessoas envolvidas também estejam cientes das regras daquele ato e que essas façam algumas outras ações, seja proferindo outras palavras em retribuição, seja um esforço mental. Pensemos no casamento: Não é possível casar sem que o noivo ou a noiva esteja presente, sem que tenha um pastor, padre, sacerdote ou outra pessoa apropriada, etc.

Então, para que um performativo seja bem sucedido, quer dizer, “seja feliz” (nas palavras austinianas), é preciso um conjunto de regras ou circunstâncias apropriadas para sua realização. Caso contrário, diremos que esse ato foi nulo ou vazio.

Os atos considerados nulos ou sem efeito⁹ são aquelas que violam uma das seguintes regras: 1) O proferimento de certas palavras, ou seja, um proferimento específico por determinadas pessoas em determinadas circunstâncias; e 2) As pessoas e as circunstâncias devem ser adequadas ao proferimento enunciado.

Podemos tomar como exemplo, novamente, a cerimônia de casamento, pois posso dizer as palavras corretas, como “eu aceito” diante do meu noivo e dos convidados, mas caso eu já seja casada, esse ato não se realiza, pois só podemos, aqui no Brasil, estarmos casados(as) legalmente com apenas uma pessoa.

Já os atos considerados vazios são realizados segundo as duas regras anteriormente citadas, no entanto além disso, os participantes devem ter um compromisso moral ou sentimental com aquilo que eles estão proferindo, tendo, assim, intenção de cumprir com o que está sendo dito.

Um exemplo adequado seria o de uma promessa, pois mesmo que eu diga as palavras adequadas, em circunstâncias apropriadas, eu tenho que ter a intenção ou o compromisso de cumprir com o prometido. Caso contrário, o ato será infeliz. No entanto, ao dizer “eu te prometo” mesmo que não tenha intenção de cumprir, esse proferimento provoca um efeito na outra pessoa, como expectativa, esperança, felicidade, etc.

Enfim, pensar que o ato foi infeliz, não implica dizer que não tem consequências ou efeitos. Assim, sentimentos, pensamentos e intenções inadequadas diante de um proferimento que foi dito não anula sua ação.

O filósofo de Oxford ao longo das Conferências constrói um debate em torno dos critérios para um proferimento ser constativo ou performativo. Seria o tempo, o modo ou a pessoa que marcariam os performativos? Como na frase: Eu te prometo estar lá. Mas, e nas frases como: Eu estarei lá? Mesmo sem essas marcas gramaticais explícitas não seriam performativos também?

Austin (1990) reconhece a dificuldade dessa distinção:

Por haver sugerido que os performativos não são assim tão obviamente distintos dos constativos[...] passamos a considerar como definir mais claramente os performativos. (p. 66)

⁹ Sem feito para Austin (1990) “não significa o mesmo que sem consequências, resultados ou efeitos” (p.32).

Logo, adverte que certamente não há nenhum critério absoluto para essa distinção, e que critérios gramaticais e vocabulários não serviriam para distingui-los. Uma vez que usamos, muitas vezes, a mesma sentença ora como constativo, ora como performativo.

Assim, ele deixa em segundo plano as tentativas de distinguir performativo de constativo para focar na sua teoria da linguagem como ação, ou seja, na concepção de que ao *dizermos algo* não estamos só descrevendo ou dando nome as coisas do mundo, mas estamos agindo através de nossas palavras.

Essa ação realizada através de um enunciado é a realização de um *ato de fala*, que é constituído (Ottoni, 1998), de acordo com Austin (1990), de três atos inseparáveis: *o ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário*.

O primeiro, entendido como o ato de produzir o enunciado, “a grosso modo, proferir determinada sentença com determinado sentido e referência” (AUSTIN, p. 95). A importância desse ato é mais no sentido de entendermos a constituição do *ato de fala*, assim, o autor não se deteve em detalhá-lo.

Já o segundo é a ação realizada ao produzir o enunciado. Ou seja, enquanto o primeiro é a ato de dizer algo, o segundo é a realização de “algo” no ato do meu dizer. “O ato ilocucionário, que pode ser considerado o núcleo do ato de fala, tem como aspecto fundamental a força ilocucionária” (FILHO, 2006, p. 224).

Para ilustrar melhor a força ilocucionária, tomemos a fala a seguir proferida pelas integrantes dos Tambores de Safo em um ato público feminista e em uma apresentação musical: **“Se o corpo é da mulher, ela dá para quem quiser!”**.

Partindo da fala das integrantes e das circunstâncias em que esse ato foi proferido, elas não estão apenas fazendo uma constatação sobre o corpo da mulher, mas estão no ato do seu dizer reivindicando, protestando sobre o direito da mulher de escolher seus parceiros afetivos-sexuais sem que sejam estigmatizadas. Ao mesmo tempo esse proferimento traz um protesto sobre o ato de violência sexual contra mulheres, que impossibilita e extermina essa liberdade de escolha sobre o próprio corpo.

Já em relação ao terceiro ato (perlocucionário), Austin (1990) nos esclarece que:

Dizer algo frequentemente, ou até normalmente, produzirá certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações dos ouvintes, ou de

quem está falando, ou de outras pessoas. E isso pode ser feito como o propósito, intenção ou objetivos de produzir tais efeitos (p. 89).

Provocar um efeito como descreve o filósofo é a realização de um ato *perlocucionário*. Contudo, nos esclarece que no ato de produzir efeitos ou consequências, podemos fazê-lo e não causar o efeito esperado, porém o efeito existe no interlocutor, e muitas vezes, “invocamos os recursos linguísticos normais para negar nossa responsabilidade (advérbios como “não intencionalmente” e outros), disponíveis para uso individual em todos os casos de realizações e ações” (AUSTIN, 1990, p.92).

No proferimento “Fogo!”, por exemplo, o ato de dizer essa declaração constitui o *ato locucionário*, a advertência feita a outras pessoas diante do perigo é o *ato ilocucionário*, a provável correria provocada pelo alerta ou as tentativas de conter o fogo, é o *ato perlocucionário*.

Será mesmo que ao proferirmos uma declaração como: “O livro está em cima da mesa”, eu também não estou agindo? Ou quando as integrantes do movimento de mulheres enunciam: “Meu corpo é meu!”, esse ato seria apenas uma constatação ou afirmação? Não estariam agindo criticamente contra posições machistas em relação à vestimenta feminina, por exemplo?

Questionamentos como os anteriores trouxeram para teoria austiniana uma nova dimensão sobre o “dizer” e o “fazer”. Assim, em suas últimas Conferências, Austin começa questionando a dicotomia entre constativo e performativo, defendendo que os proferimentos constativos têm, na verdade, uma dimensão performativa. O filósofo se questiona:

Havia fundamento real para tais distinções? Nossa discussão subsequente, relativa ao fazer e ao dizer, certamente parece levar à conclusão que cada vez que “digo” algo (exceto talvez, quando emito uma simples exclamação como “poxa” ou “arre”) realizo conjuntamente atos locucionários e atos ilocucionários, e esses dois tipos de atos parecem ser precisamente o que tentamos usar como meios de distinguir, com a denominação “fazer” e “dizer”, performativos e constativos (AUSTIN, 1990, p. 111).

O autor conclui que declarar é realizar um ato ilocucionário, assim como proclamar, avisar, prometer, etc. Desta maneira, “‘declarar’ parece satisfazer todos os critérios que utilizamos para distinguir o ato ilocucionário” (*Ibid*, p. 112).

Logo, Austin (1990) acredita que a distinção dos proferimentos constataivos é uma abstração - abstração de seu aspecto ilocucionário e perlocucionário-, assim como a teoria tradicional a qual estava preocupada na verdade ou falsidade de declarações.

Tal afirmação, o leva a uma nova preocupação: a formulação de uma lista das forças ilocucionárias de um proferimento. Assim, distinguindo cinco classes gerais de verbos, ou *famílias gerais*¹⁰:

1. Veriditivos
2. Exercitivos
3. Comissivos
4. Comportamentais
5. Expositivos

Os veriditivos são aqueles responsáveis por emitir um juízo, seja oficial ou extraoficial. “Um veriditivo é um ato judicial, distinto dos atos legislativos e executivos” (AUSTIN, 1990, p.124). Aqueles são essencialmente responsáveis por estabelecer algo, seja fato ou valor, no entanto não é algo definitivo, pode constituir uma estimativa, apreciação. Alguns exemplos: absolvo, considero, coloco, condeno, determino, avalio, analiso, etc.

A segunda classe, a dos exercitivos, consiste em uma classe muito ampla, sendo caracterizada pelo exercício de poder, direitos ou influências. “Um exercitivo consiste em tomar uma decisão a favor ou contra um determinado curso da ação, ou advogá-la. É decidir que algo tem de ser de terminada maneira, em oposição a julgar que tal coisa é assim” (AUSTIN,1990, p. 126). As consequências da força ilocucionária, segundo o filósofo, dessa classe de verbos é que podem fazer com que outros sejam obrigados, autorizados ou não autorizados a fazerem certos atos. Temos como exemplos os seguintes verbos: demito, nomeio, multo, suspenso, anulo, etc.

A terceira família de verbos, os comissivos, são descritos como:

¹⁰ Austin (1990) não estava totalmente satisfeito com essas classes, e deixa claro que se trata de uma classificação preliminar, que não estava acabada e fechada. No entanto, não me parece que a intenção do filósofo era deixar essa classificação totalmente definida e engavetada, pois o principal de sua teoria não são as classificações das forças ilocucionárias, mas a questão da existência das forças ilocucionária e perlocucionária em um proferimento. E quanto a ética, a moral atravessa toda essa discussão.

Caracterizam-se por prometer ou de alguma forma assumir algo; *comprometem* a pessoa a fazer algo, mas incluem também declarações ou anúncios de intenção, que não constituem promessas, e incluem também coisas um tanto vagas que podemos chamar de adesões, como, por exemplo, tomar partido (AUSTIN, 1990, p. 123, grifo do autor).

O principal dessa família de verbos é o de comprometer aquele que os utiliza. O autor propõe refletirmos se não deveria haver uma distinção entre os proferimentos de intenção de fazer determinada coisa e a promessa de fazer algo. No entanto, em todos os casos estão comprometidos pela força do perlocucionário. São os verbos como: pretendo, planejo, prometo, defendo, juro, aposto, etc.

A quarta família, dos verbos comportamentais¹¹, “têm a ver com atitudes e *comportamento social*” (AUSTIN, 1990, p.123, grifo do autor.). Exemplos são aqueles utilizados para pedir desculpas; agradecer; expressar solidariedade, como “me compadeço”, “felicito”; saldar; desejar algo para alguém; e desafiar.

Partindo dos exemplos anteriores, pode-se dizer que a família dos comportamentais é extensa e constitui um grupo de verbos bem heterogêneos. Nesse grupo de verbos há uma oportunidade maior para insinceridades, além das possibilidades comuns de infelicidades as quais os proferimentos estão sujeitos (Austin, 1990, p. 130).

Finalmente, temos os verbos expositivos, que Austin explica que:

São difíceis de definir. Eles esclarecem o modo como nossos proferimentos se encaixam no curso de uma argumentação ou de uma conversa, como estamos usando as palavras, ou seja, são, em geral, expositivos. Exemplos são: “contesto”, “argumento”, “concedo”, “exemplifico”, “suponho, postulo” (1990, p. 124).

Logo, os expositivos são responsáveis por expressarmos opiniões, conduzir debates, esclarecer usos e razões.

As duas últimas classes, a dos comportamentais e expositivos, são as mais difíceis de serem definidas e que não existe uma barreira exata entre uma e outra, entre os verbos que fazem parte de uma ou da outra.

Da mesma forma, são as demais classes que podem parecer sobrepostas e embaralhadas, e que muitas vezes determinados verbos podem parecer pertencer a uma classe

¹¹ O autor deixa expresso o seu descontentamento com a nomenclatura dessa família de verbos. Descontentamento tal que pode ser percebido na frase “um horror este neologismo” (AUSTIN, 1990, p. 123) proferida pelo autor ao falar dos verbos comportamentais.

que não aquela indicada. Logo, ele conclui que esta proposta não é algo definitivo, e pode ser alterada ou reformulada.

Como dito anteriormente, Austin chega em sua última Conferência e rompe com a dicotomia de constatativos e performativos, dando uma atenção especial aos *atos ilocucionários*. Parece-me que desde as primeiras Conferências, o filósofo já tinha consciência dessa inexistência dicotômica, no entanto para fazer uma crítica mais profunda às concepções descritivistas de linguagem, ele levou para sua teoria uma definição tradicionalista (atos constatativos) para ir aos poucos os desconstruindo e radicalizando ainda mais a sua concepção de linguagem.

Radicalizando porque ao romper com essa dicotomia o filósofo de Oxford, leva para toda a linguagem essa dimensão performativa, ou seja, a linguagem é constitutivamente performativa.

A teoria dos *atos de fala* de Austin tem influenciado muitas pesquisas desde então, principalmente, na área da linguística. Os estudos de Alencar (2009), Ferreira (2013) e Rajagopalan (2010) são relevantes para não perdermos o pensamento profundo sobre linguagem proposto por Austin. Isso porque, ao longo das últimas décadas, muitos estudiosos se apropriaram das ideias revolucionárias austinianas equivocadamente. Pois na tentativa de criação de categorias de análises ou supressão dos *atos de falas* dos *jogos de linguagens* os quais eles estão inseridos, o pensamento austiniano e sua teoria foram “domesticados” (RAJAGOPALAN, 2010). Logo, as análises apoiadas na teoria dos *atos de fala* foram resumidas à análise de sentenças isoladas.¹²

A relação entre essa teoria e a questão da construção da identidade é de total importância para esse estudo, pois “as identidades são construídas dentro e não fora do discurso” (HALL, 2000, p.109), ou seja, as identidades são construídas a partir dos *atos de fala*, performativamente. Assim, as mulheres lésbicas e negras, que participaram dessa pesquisa, constroem suas identidades como mulheres, lésbicas e negras discursivamente.¹³

2.3 “Uma leitura austiniana de Austin”: repensando a pragmática

¹² O assunto será aprofundado no tópico intitulado “Uma leitura austiniana de Austin: repensando a pragmática”.

¹³ Essa discussão será trabalhada no tópico: Construindo identidade com palavras

Ao longo de três décadas (1980, 1990 e 2000), o linguista brasileiro Rajagopalan publicou uma série de textos avulsos que resultaram posteriormente no livro “*Nova Pragmática*”. Esses textos nos trazem uma reflexão profunda tanto sobre o papel da pragmática como uma crítica as leituras feitas de Austin a partir das intervenções de Searle.

Durante muitos anos, as leituras de Searle sob a teoria dos atos de fala austiniano tinham o maior número de adeptos. Searle era visto não só como o responsável por divulgar as ideias de Austin, mas como aquele que as melhorou e as organizou de maneira “lógica” e “aplicável”. A sacralização da leitura searleana do seu mestre levou muitos filósofos e linguistas a pensá-los como duas faces de uma mesma moeda.

Derrida (1989) “questionou frontalmente a leitura promovida por Searle, já aceita pela comunidade como a interpretação mais fiel do pensamento de Austin” (*apud* Rajagopalan, 2010, p.8). Segundo ele, Searle ao tentar sistematizar as ideias austiniana deixou de lado questões centrais da teoria de Austin, que deve ser compreendida não só como uma teoria sobre linguagem, mas sobre política e ética.

De acordo com Rajagopalan (2010), pensar em uma nova pragmática é pensar em uma leitura das ideias de Austin diferente da “que passou pelo expurgo das mãos de Searle” (p.18), é pensar na ética e na política e de como elas atravessam a linguagem.

Por isso, o título “Uma leitura austiniana de Austin” não soa paradoxal, já que por muito tempo a teoria dos atos de fala não era utilizada nos estudos da linguagem a partir das intervenções do próprio Austin, mas à luz das ideias e interpretações de Searle.

No ano de 2005, a linguista Alencar apresentou sua tese de doutorado com objetivo de expor a abordagem de Searle sobre os *atos de fala* e de analisar como o filósofo tirou o caráter revolucionário da concepção de linguagem austiniana. Traremos aqui essa discussão ao apresentarmos os questionamentos da referida autora na Revista Síntese do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP.

Veremos, assim, que as análises e discussões apresentadas por Alencar sustentam o nosso posicionamento de que as concepções de Searle sobre os atos de fala são na verdade uma teoria anti-Austin e que essas não podem ser pensadas como equivalentes.

Searle ao discutir *os atos de fala*, retoma a tradição analítica filosófica ao trazer uma visão representacionista de linguagem “ao inscrever em seu discurso o vocabulário

próprio do discurso dos formalistas” (ALENCAR, 2006, p. 40). Como podemos perceber no trecho a seguir ao inferir os actos proposicionais:

2- (S.A): Vamos dar um nome a estes diferentes actos, sob o título geral de actos de fala: a) enunciar palavras (morfemas, frases) = executar actos de enunciação; b) **referir e predicar = executar actos proposicionais**; c) afirmar, perguntar, ordenar, prometer, etc. = executar actos ilocucionais (Searle 1981: 35 *apud* Alencar, 2006, grifo meu).

Vejam na citação que se segue como Searle reivindica e defende a retomada dos constativos e declarativos para as análises linguísticas:

5-S.A: De facto, a visão original de Austin a propósito dos performativos era que algumas enunciações não eram dizeres, mas fazeres de um outro tipo. **Mas neste particular parece haver algum exagero.** Um homem que diz: "Eu prometo" não promete apenas, mas diz que o faz. Isto é, existe, de facto uma conexão entre dizer e os constativos, mas não tão estreita como se pode pensar (Searle, 1981: 91 *apud* Alencar, 2006, p. 41, grifo meu).

Ao tratar como exagero a posição de Austin de que a linguagem como um todo, e não apenas determinadas expressões, é performativa, o filósofo vai de encontro com aquilo que o filósofo de Oxford mais defendia, caindo, assim, na teia do representacionismo e descritivismo que esse mais queria combater.

Em *Speech Acts*, além de percebermos o pensamento austiniano sendo modificado, moldado e resumido a filosofia tradicional, o próprio Searle nos faz compreender que se trata mesmo de uma oposição a ideia inicial proposta por Austin:

4- (S.A): O que estamos a tentar provar é só que a afirmação geral de Austin- não há nenhuma modificação sem aberração- é falsa, que as outras variantes da mesma falácia de asserção- tal como a de Ryle- são igualmente falsas, e que **a teoria geral dos actos de fala, que propomos, é mais adequada para dar conta dos dados de onde provêm tais teorias** (Searle, 1981:198-199 *apud* Alencar, grifo meu).

O distanciamento entre as duas teorias pode ser marcado também no que se refere às questões ligadas à significação, pois, como vimos anteriormente, as percepções austinianas vão ao encontro com as do segundo Wittgenstein ao defender que o significado é construído no uso, a partir dos nossos atos de fala nos mais diversos *jogos de linguagem*. Segundo Alencar (2005):

Searle, para definir que o sentido da palavra não é o seu uso- como pensavam os “defensores da análise dos atos de fala” - recorre à noção de literalidade mostrando que, uma vez que a ocorrência literal de uma palavra como bom não apresenta, por meio de sua enunciação literal, em todos os casos, a execução de um ato de fala de aprovação, não alcançaremos nunca o seu significado a partir da análise dos atos de fala, ou seja, por meio do uso linguístico (p.163).

Ao extrair a importância do uso para a construção dos significados, Searle abstrai os atos de fala, apagando, mais uma vez, o papel do social, dos sujeitos agentes nos estudos da linguagem.

Esse distanciamento entre o social e os estudos linguísticos vem ao longo dos anos sendo criticada por Rajagopalan. Primeiramente, com a corrente estruturalista nascida a partir das ideias de Saussure que trouxe para a linguística um foco na língua como uma estrutura, sendo analisada em si e por si mesma, excluindo das discussões a sociedade em que ela está inserida. Posteriormente, com Chomsky (1950) que trouxe uma abordagem cognitivista aos estudos linguísticos ao compreender a língua como inata a todos os seres humanos. No entanto, mais uma vez o papel da sociedade na construção da língua é deixado de fora, já que o foco dessa corrente é o falante-ouvinte individual e idealizado.

Em uma crítica as correntes cognitivistas e estruturalistas, Mey (2001) defende que “o trabalho feito em pragmática linguística deveria ir além de ambições meramente descritivas ou explicativas da linguística hegemônica e abraçar objetivos transformadores ou emancipatórios” (*apud* RAJAGOPALAN, 2010, p. 40).

Desta maneira, Mey (2001[1993]) defende que a pragmática seja percebida e tratada como uma perspectiva linguística e não como uma camada ou uma subárea. Rajagopalan (2010) vai além ao propor que a pragmática não é apenas uma perspectiva da linguística, mas sobre a linguística. Logo, existe uma constante preocupação em questionar o papel da linguística, seus caminhos e expectativas.

Nessa perspectiva, os autores supracitados acreditam que para abraçar objetivos transformadores é preciso garantir que o trabalho feito em pragmática seja socialmente relevante, sendo, assim, a inclusão da sociedade nos estudos da linguagem. Não só a inclusão da sociedade como o pano de fundo para os estudos linguísticos, mas que esses estudos partam da sociedade das sociedades para se estudar a linguagem ou a língua, ou seja, sejam feitos “de fora para dentro”.

Segundo Rajagopalan (2010), ao concebermos a linguagem “de fora para dentro”, percebemos que muitos dos problemas encontrados na linguagem são resultados da maneira hegemônica como a qual a tratávamos: “de dentro para fora”. Isso porque, muitos aspectos só

são percebidos e compreendidos quando há a inclusão do social, sem isolamento ou abstração do enunciado de seu contexto¹⁴.

Esse trabalho será desenvolvido à luz dessa perspectiva crítica de pragmática, por isso para a compreensão dos *atos de fala* que irão compor o nosso *corpus* será analisado todo o contexto de enunciação, seus sujeitos agentes e o(s) *jogo(s) de linguagem* o(s) qual(ais) eles estão inseridos.

Desta forma, *os atos de fala*- nossa categoria de análise linguística- proferidos pelas integrantes dos Tambores de Safo não podem ser excluídos dos contextos em que foram produzidos, e nem desvinculados das formas de vida das integrantes do grupo, pois eles só existem como tal (*atos de fala*) se analisados levando em consideração todos esses aspectos.

¹⁴ Contexto aqui percebido como as formas de vidas em seus mais diversos *jogos de linguagem*.

3 A DESCOLONIZAÇÃO DO SABER: (RE)PENSANDO A COLONIALIDADE DO SABER-PODER E SEU ECO NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO “CIENTIFICO”

Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações:

aprender que existe o Sul;

aprender ir para o Sul;

aprender a partir do e com o Sul

(SANTOS, 2009 [1995])

3.1 Pensando o “pós-colonial”

O conceito “pós-colonial”, assim como muitos outros, não apresenta uma definição una e estável, pois o seu significado vai sendo construído e ressignificado nas práticas de autores/pesquisadores à luz de suas concepções epistemológicas, as quais não podem ser desvinculadas de suas posições políticas e ideológicas.

É preciso, segundo Hall (2011), explorar e conhecer mais esse conceito, para isso, ele nos esclarece como ponto de partida “argumentos contrários ao ‘pós-colonial’ que têm surgido em vários comentários críticos” (p. 96) de alguns autores.

Inicialmente, somos apresentados ao posicionamento de Shohat (1992) que faz uma crítica ao termo “por implicar uma variedade de erros conceituais” (*apud* HALL, 2011, p.96). Primeiramente, porque encobre as diferenças entre colonizadores e colonizados e as implicações que essa distinção acarreta. Segundo, “dissolve a política de resistência” (*Ibid*, p.96) por não apresentar uma dominação clara, conseqüentemente, nem uma oposição explícita.

McClintock(1992) e Shohat (1992) partilham da mesma concepção sobre o emprego do “pós-colonial”, isso porque, segundo as autoras, o termo “pós” “é utilizado para marcar o fechamento final de um período histórico, como se o colonialismo e seus efeitos estivessem definitivamente terminado” (*Ibid*, p.98).

Hall (2011) no esclarece que assim como as autoras supracitadas Dirlík (1994) “considera que o conceito é uma celebração do chamado fim do colonialismo” (p.96), no entanto esse apresenta uma crítica mais forte ao pensar que:

O pós-colonialismo é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista empregado principalmente por intelectuais do Terceiro Mundo, que estão se dando bem em universidades americanas prestigiosas, do “Ivy League”, e que utilizam da linguagem em voga da “virada” linguística e cultural para reformular o marxismo, remetendo-o a “outra linguagem do Primeiro Mundo com pretensões universalístico-epistemológicas” (DIRLIK, 1994, p. 347 *apud* HALL, 2011, p.97)¹⁵

Desta forma, Dirlik ataca diretamente os autores ditos “pós-colonial”, os acusando de não trazerem nada de novo e revolucionário para as discussões sobre o fim da dominação territorial de alguns países sobre outros, além de acabar “servindo aos “requisitos culturais” do capitalismo global e de estarem em “sintonia com as questões colocadas por ele” (HALL, 2011, p. 118). Logo, as censuras feitas pelo autor ao pós-colonial se dão por acreditar que esses seriam “cúmplices da consagração da hegemonia” ou na verdade, “porta-vozes inconscientes da nova ordem capitalista global” (*Ibid*, p.118).

Essas críticas trazem, segundo Hall (2011):

Um cheiro de metralha politicamente correta, bem como o vislumbre nada bem-vindo que ele inconscientemente oferece do que está “por dentro” ou “por fora” na Academia Americana (assim como a preocupação bizarra, dos intelectuais que moram nos Estados Unidos, com essas questões) (p. 97, observação feita no original).

E ainda:

É a conclusão de um longo e detalhado argumento, cujo reducionismo é assombroso (e, somos obrigados a acrescentar, banal) cujo funcionalismo se acreditaria não mais existir no debate acadêmico atual enquanto explicação para *qualquer coisa*, de tal forma que ressoa como um eco de uma era distante e primeva (*Ibid*, p. 118).

A universalização do termo “pós-colonial”, criticada por Dirlik, segundo Hall (2011), se dá devido à crescente popularidade do termo, causando uma aplicação homogeneizada e inapropriada. Logo, o autor acredita que para evitarmos o enfraquecimento do termo é necessário fazermos algumas diferenciações.

Primeiro, “nem todas as sociedades são ‘pós-coloniais’ *num mesmo sentido* e, em todo caso, o ‘pós-colonial’ não opera isoladamente, mas é de fato uma construção internamente diferenciada por suas interseções com outras relações dinâmicas” (MANI E FRANKBERG, 1993 *apud* HALL, 2011, p. 100). Desta forma, ele esclarece que a colonização ocorreu de maneira e com intensidade diferente em cada continente e em cada

¹⁵ “A Ivy League (em tradução literal: Liga de Hera) é um grupo de oito universidades privadas do Nordeste dos Estados Unidos da América. O grupo, também referido como as oito antigas, é constituído pelas instituições de maior prestígio científico nos Estados Unidos e no mundo e, assim, atualmente a denominação tem conotação sobretudo de excelência acadêmica” (Wikipédia, acesso em: 21.06.2013)

país. A história do Continente africano é um exemplo de uma colonização duradoura- se prolongou desde o século x a.C com a chegada dos fenícios até meados da década de 1970- que teve a hierarquização racial como legitimadora, e suas consequências são inigualáveis. Isso porque além da apropriação territorial, política, epistemológica, os povos africanos foram escravizados e vendidos para países de outros continentes.

Segundo esclarecimento seria pensar que “aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em qual nível de abstração o termo está sendo aplicado e como isso evita uma ‘universalização’ espúria” (SHOHAT, 1992 *apud* HALL, 2011, p. 100)

Hall defende que o termo pós-colonial “pode nos ajudar a descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou pós-descolonização” (2011, p.101). Logo, significaria o processo geral de descolonização que marcou tanto as sociedades colonizadoras como as colonizadas. Assim, o autor concebe o pós-colonial como uma releitura da colonização, sendo pensada em seu caráter transnacional e transcultural.

Shohat (1992) reconhece que o “pós-colonial” se refere tanto a um fechamento de um período histórico quanto um “ir além” do colonial, ou seja, é uma superação teórica e cronológica.

O “posterior” e o “ir além” descrito por Shohat (1992) e Hall (2011) significa:

O momento que sucede o outro (colonial), no qual predomina a relação colonial. Não significa, conforme tentamos demonstrar anteriormente, que o que chamamos de “efeitos secundários” do domínio do colonial foram suspensos. Certamente *não* significa que passamos de um regime de poder-saber para um fuso horário sem conflitos e sem poder. Contudo, reafirma-se aqui o fato de que as configurações ‘emergentes’, porém relacionadas, de poder-saber começam a exercer seus efeitos específicos.

Analisando os argumentos dos autores apresentados, percebemos que ao debaterem sobre o colonial e o pós-colonial, ignoravam totalmente ou parcialmente a dominação epistemológica que o colonialismo exercia nas formas de saber e produzir conhecimento dos povos colonizados. Defender que o pós-colonialismo foi uma ruptura cronológica e teórica não é evidenciar a extrema relação desigual de saber-poder entre as nações colonizadoras e as colonizadas.

3.2 Colonialidade do poder

Segundo Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009), o pós-colonial significou o fim do colonialismo político, ou seja, da dominação territorial de uma nação a outros povos. Contudo, “não significou o fim das relações sociais desiguais que ele tinha gerado” (p.12). Desta maneira, não podemos pensar que o fim do colonialismo político possibilitou verdadeiramente um processo de descolonização. Para Grosfoguel (2009), ao concebê-lo desta forma, instaurou-se o mito de um mundo ‘pós-colonial’.

Muitos autores, assim como ele, defendem que o colonialismo continuou e continua a existir sobre outra forma, que Quijano intitula de “colonialidade do poder”. Essa por sua vez, ajudar-nos-ia, segundo Grosfoguel (2009), a “compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais” (p. 72).

Ao concebermos um mundo “pós-colonial” a partir de um mito de um mundo descolonizado, não estamos apenas negando a continuidade da dominação dos europeus/euro-americanos sobre os outros povos, mas contribuindo para a “invisibilidade da ‘colonialidade’ no momento presente” (GROSFOGUEL, 2009, p. 396).

Quijano (2009) esclarece que o conceito de colonialidade mesmo que esteja ligado ao de colonialismo devem ser compreendidos como distintos. O primeiro é constitutivo do padrão mundial capitalista, implicando relações racistas de poder, porque “sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo” (p. 73). Já o colonialismo, apesar de sua dominação e exploração dos povos a partir de um controle territorial, não necessariamente acontecia a partir de relações racistas de poder. Enquanto, o colonialismo é mais antigo que a colonialidade, essa por sua vez está se mostrando mais profunda e duradoura que aquele.

Para uma compreensão mais efetiva do que venha ser a colonialidade e de como atua nas sociedades, Quijano acredita que devemos reconhecer a importância da constituição da América Latina, que se deu no mesmo momento em que o poder capitalista torna-se mundial e eurocentrado, isso porque seus centros hegemônicos concentram-se no que hoje compreendemos por Europa¹⁶.

¹⁶ Conhecidos antigamente por países do Atlântico.

Nos centros hegemônicos do poder capitalista moderno, foi sendo construída e formalizada uma nova maneira de produzir conhecimento que atendiam e atendem às necessidades desse padrão mundial de poder, assim, desde a sua origem esse conhecimento foi eurocentrado. Nesse contexto, “foram já, formalmente *naturalizadas* as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial” (QUIJANO, 2009, p.74). Ao naturalizá-las, foram vistas como algo que já estava posto, assim sendo, não passível de serem contestadas ou recusadas.

Para Quijano, não devemos compreender o termo eurocentrismo como uma referência exclusiva a um pensamento ou forma de produzir conhecimento europeu ou dos que retém o poder hegemônico no mundo capitalista moderno, mas também a todos aqueles que foram educados a partir dessa forma hegemônica de conhecimento.

Segundo o autor, especialmente com o Iluminismo, foi sendo construída e fundamentada uma ideia de que a Europa, antes mesmo do capitalismo mundial moderno se estabelecer, já era um centro desse padrão de poder, sendo responsável pela colonização do resto do mundo. Então, a Europa e seus povos foram idealizados como aqueles que estavam no nível mais avançado de desenvolvimento social, cultural e intelectual. Com essa concepção, consolidou-se também:

[...] outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos. (QUIJANO, 2009, p.75)

Esse pensamento dualista de humanidade que se estabeleceu legitimou a dominação sobre os saberes de povos colonizados e não-eurocêtricos, levando a rotulação de suas produções como mitos, crenças populares e não-científicas¹⁷.

Nessa mesma perspectiva, Grosfoguel (2009) nos esclarece que durante o processo de colonização das Américas, o homem que aqui chegou era “heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com suas várias hierarquias globais enredadas” (p. 390). Fazendo um apanhado dos principais autores que seguem essa mesma linha de pensamento, o autor apresenta alguma das hierarquias trazidas e

¹⁷ No tópico *Por uma epistemologia do sul*, será desenvolvido mais profundamente como se configurou o silenciamento e exclusão dessas vozes da produção de conhecimento científico.

naturalizadas pelos europeus, as quais foram responsáveis pela racionalização e classificação dos povos em raças superiores e inferiores.

Resumidamente, essa pesquisa apresentará cinco hierarquias principais que fortaleceram e fortalecem a colonialidade do poder.

Primeiramente, aquela proposta por Quijano (1993, 2000) que se refere ao privilégio de povos europeus aos não-europeus, constituindo, assim, uma hierarquia étnico-racial. Desta maneira, Quijano aprofunda a discussão ao esclarecer que:

As diferenças fenotípicas foram usadas, definidas, como expressão externa das diferenças ‘raciais’. Num primeiro período, principalmente, a ‘cor’ da pele e do cabelo e a forma e cor dos olhos. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, também outros traços, como a forma da cara, o tamanho do crânio, a forma e o tamanho do nariz (2009, p.108).

Deste modo, as características fenotípicas foram fundamentais na classificação social de dominantes/superiores e dominados/inferiores, no entanto a ‘cor’ da pele, por ser mais fácil de ser identificada, foi definida como fator mais significativo. Assim, foi atribuída aos dominantes/superiores a “raça branca” e aos dominados/inferiores a “raça de cor”.

Spivak (2010) e Enloe (1990) apontam a existência de uma hierarquia que privilegia os homens às mulheres, e uma relação patriarcal entre os sexos. Essa hierarquização sexista pode ser encontrada, por exemplo, nas diferenças de salários entre homens e mulheres que executam a mesma função ou ocupam o mesmo posto.

Outra apresentada pelo próprio Grosfoguel é a hierarquia sexual, que privilegia relações heterossexuais a relações homossexuais. O autor esclarece que os povos indígenas das Américas, em sua maioria, não reconheciam as relações homossexuais como uma anomalia, logo, essa concepção foi instaurada depois da chegada dos colonizadores.

Mignolo (1995) e Quijano (1991) propõem uma hierarquia epistêmica que na produção de conhecimento privilegia o pensamento e produções ocidentais em relação aqueles não-ocidentais. Assim, também se privilegiava a comunicação e produção de conhecimento nas línguas europeias relativamente às não-europeias.

Grosfoguel conceitualiza a colonialidade do poder como o entrelaçamento- já que não podem ser concebidas separadamente- dessas múltiplas hierarquias de dominação sexual, étnica-racial, de gênero, epistêmica, econômica, religiosa, linguística dos povos europeus sobre os não-europeus. Apesar das hierarquias estarem todas relacionadas, devemos

compreender que “a idéia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (QUIJANO, 1993 *apud* GROSFOGUEL 2009, p.392). Para exemplificar, Grosfoguel propõe pensarmos na acumulação do capital, pois esta é organizada a partir da hierarquização racial. Isso porque o trabalho barato é feito por pessoas não-europeias da periferia e o trabalho “assalariado livre” por pessoas europeias situadas no centro.

A hierarquia racial também perpassa a hierarquia sexual. Anteriormente, todas as mulheres eram vistas como inferiores aos homens, mas nessa matriz atual de poder, algumas possuem um estatuto mais elevado, baseado na sua origem europeia, em contra posição ao do homem não-europeu. Desta forma, “nesta conceptualização, raça e racismo não são superestruturais ou instrumentais para uma lógica preponderante de acumulação capitalista; são constitutivos da acumulação capitalista à escala mundial” (GROSFOGUEL, 2009, p. 393).

3.3 Por uma epistemologia do Sul e uma ecologia dos saberes

A ideia de colonialidade do poder, discutida anteriormente, traz à tona não só uma preocupação com questões ligadas à dominação política e social, mas uma preocupação de cunho epistemológico. Moita Lopes, partilhando dessa mesma visão, nos esclarece que:

A questão contemporânea parece ser relativa a como reinventar a vida social, o que inclui a reinvenção de formas de produzir conhecimento, uma vez que a pesquisa é um modo de construir a vida social ao tentar entendê-la (2006, p. 85).

Deste modo, outros autores, como Sousa Santos (2009), Milton Santos (2000), Mushakoji (1999), Pennycook (2006), Nunes (2009) e Gomes (2009), afirmam que para pensarmos em maneiras de como reinventar a vida social são necessárias “alternativas com base na e com as vozes dos que estão à margem” (LOPES, 2006, p.86), ou seja, aqueles que estão no Sul geográfico e epistemológico. Assim, a crítica às epistemologias ocidentalistas está baseada na preocupação com esses sujeitos que foram excluídos e silenciados como vozes válidas na construção do conhecimento.

Destarte, Sousa Santos (2009) propõe “aprendermos com o Sul usando uma epistemologia do Sul” a partir de uma ecologia de saberes. Esta, por sua vez, é constituída no reconhecimento da diversidade de “conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna)” e as interações entre eles, ou seja, reconhecimento da existência de uma

pluralidade de conhecimentos, além do científico. Logo, isso requer o reconhecimento de dois postulados, em que o primeiro implica o segundo, apresentado pelo autor: 1) Reconhecimento da validade de todos os saberes; 2) Recusa da ideia de que todos os conhecimentos se equivalem. Ou seja, reconhecer como válidos todos os saberes, implica também que nenhum saber deve ser desqualificado ou ter o privilégio de ser considerado mais adequado sem ser submetido à prova e “as condições situadas e sem avaliar pelas suas consequências ou efeitos” (*apud* NUNES, 2009, p.232).

Apesar do contexto de diversidade cultural em que a ecologia dos saberes se encontra, que nos leva ao reconhecimento da multiplicidade epistemológica, ainda acredita-se na ciência como única forma válida de conhecimento. Logo, até o termo “epistemologia do sul” soa contraditório, pois a epistemologia é um “projeto hegemônico, de imposição de uma soberania epistêmica, indissociável da ciência moderna” (NUNES, 2009, p. 234). Então, como propor uma maneira alternativa de pensar o conhecimento partindo do termo hegemônico “epistemologia”?

Sousa Santos (2009), parte dessa possível contradição, para afirmar que pensar em uma ecologia dos saberes a partir de uma epistemologia do sul não é pensar em uma epistemologia geral para todas as formas de conhecimento, mas pensar na impossibilidade de uma epistemologia geral, compreendê-la como uma contra-epistemologia. Sendo assim, uma epistemologia do sul requer um programa de investigação que procure reexaminar, ressignificar a epistemologia dominante sob outros olhares ou outras vozes, “as vozes do Sul” (MILTON SANTOS, 2000).

Finalmente, Sousa Santos define mais amplamente a ecologia dos saberes como aquela que:

Não concebe os conhecimentos em abstracto, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real, e deixa de conceber a ciência como a referência ou ponto de passagem obrigatório para o reconhecimento de todos os saberes e conhecimentos. Deste modo, é a própria concepção do que é a epistemologia que é radicalmente transformada. Um pragmatismo epistemológico é, acima de tudo, justificado pelo facto de as experiências de vida dos oprimidos lhes serem inteligíveis por via de uma epistemologia das consequências [...] (SANTOS, 2007 *apud* NUNES, 2009, p.137).

Essa afirmação nos faz perceber que a concepção de ecologia dos saberes vai ao encontro com a proposta apresentada nesse trabalho das maneiras em que concebemos a linguagem, seguindo as concepções de Wittgenstein (1975), Austin(1990), Alencar (2009) e

Rajagopalan (2010). Assim como o conhecimento não deve ser compreendido em abstrato, mas como prática, da mesma maneira a linguagem, que deve ser percebida no mundo “real”, com sujeitos agentes.

3.4 A produção do conhecimento pelas “Vozes do Sul”

Gomes (2009) esclarece que a inserção na produção científica de negros e negras como sujeitos capazes de produzirem conhecimento e não mais como “objeto de estudo” é uma das bandeiras dos movimentos sociais na defesa de acesso a todos ao conhecimento e superação do racismo.

A perspectiva da ecologia dos saberes, proposta por Santos Sousa (2006), ao considerar a diversidade epistemológica e recusar uma epistemologia hegemônica, traz para esse campo das ciências outras vozes e outros saberes que foram excluídos historicamente. O autor reconhece as contribuições para inclusão dessas vozes por “perspectivas feministas, pós-coloniais, multiculturais e pragmáticas” (*apud* GOMES, 2009, p.419) ao procurarem traçar uma linha epistemológica alternativa entre a ciência convencional e outros saberes.

Pensar em uma epistemologia alternativa à ciência moderna que leve em consideração outros saberes, também se trata de questionar a neutralidade da ciência, que historicamente foi vista como objetiva e “imparcial”, segundo Gomes (2009). Desta maneira, ela defende que toda investigação não é neutra e tem relação com o contexto histórico, social e cultural em que está inserida.

Nessa mesma perspectiva caminha Rajagopalan (2006) ao criticar a posição da Linguística que, assim como as outras ciências, está deixando em segundo plano ou completamente esquecidas questões essenciais para a *práxis*, como a discussão sobre política e ética. Isso porque, essa discussão envolve valores, indo de encontro com a visão “canonizada” de ciência como aquela que lida com fatos, ou seja, valores e fatos não se misturam.

Rajagopalan (2006) apresenta como exemplo desse tipo de “fazer ciência” o linguista Bloomfield, que durante as suas pesquisas com nativos de uma determinada região, não levava em consideração as intervenções feitas por eles sobre linguagem, isso por considerá-las leigas, como forma de superstição e sem fundamento científico. Logo, os

nativos eram percebidos apenas como “objeto” de estudo, mas não como capazes de terem e produzirem conhecimento.

É nesse contexto de relação desigual de epistemologias hegemônicas e contra hegemônicas que os intelectuais negros e negras, gays, lésbicas e travestis, sobretudo brasileiros, estão inseridos. Então, compreender a perspectiva da ecologia dos saberes é essencial para podemos entender os desafios, as lutas e conquistas desses intelectuais.

Atualmente, a questão racial vem encontrando mais lugar nas discussões acadêmicas. Gomes (2009, 2008) esclarece que isso não é só resultado do olhar da ciência que começou a se renovar, mas sim da pressão dos movimentos sociais e de seus sujeitos (negros, negras, indígenas, mulheres, homossexuais, lésbicas e travestis) sobre o campo de produção científica.

Desta maneira, aos poucos esses sujeitos começaram a se inserir nas universidades, conseqüentemente, nas discussões acadêmicas como pesquisadores e pesquisadoras com uma nova maneira de ver e produzir conhecimento. São intelectuais que “tem como objetivo dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sócio-raciais e suas vivências” (GOMES, 2009, p. 421).

Os intelectuais negros e as intelectuais negras que ocupam os espaços acadêmicos têm uma preocupação de que a realidade social seja percebida além do socioeconômico, e que, assim, não só o racismo seja superado, mas toda forma de desigualdade e preconceito. Logo, de acordo com Gomes (2009), eles começam a produzir conhecimento não mais sob a visão de uma terceira pessoa branca comprometida ou não com as lutas sócio-raciais por eles levantadas, mas pela sua própria visão quanto pesquisadores negros e negras.

Não caberia nesse tipo de produzir conhecimento uma teorização sobre a “neutralidade da ciência”, pois as abordagens feitas pelos intelectuais negros sobre as questões raciais são frutos das suas vivências de discriminação e luta por superação do racismo, assim como os intelectuais gays, lésbicas e travesti. Desta forma, são pesquisadores e pesquisadoras que não apenas produzem conhecimento sobre uma determinada realidade social, mas são engajados politicamente nas lutas sociais e de combate ao racismo, homofobia, ou seja, intelectuais engajados.

Partindo dessa realidade de intelectuais negras e negros engajados, a autora propõe os seguintes questionamentos: 1) Por que a ciência tornou-se o lugar de disputa teórica e política dos intelectuais negros? 2) Não seriam suficientes os espaços “não-acadêmicos” ocupados por eles? Como resposta a autora retoma o contexto acadêmico do final do século XIX e início do século XX, o qual os “Os homens de ciência” ajudaram a produzir teorias e discussões racistas que afirmavam a existência de uma superioridade racial. Eu diria não só racial, mas uma superioridade de gênero, classe e raça. Assim, a ciência foi utilizada como uma maneira de legitimar ações racistas e discriminatórias. Mesmo que essas teorias tenham sido superadas, as ideias que foram disseminadas e suas consequências ainda não foram apagadas, por isso a importância da presença no âmbito acadêmico dessas e desses intelectuais engajados.

Apesar da inserção de negros na universidade, essa ainda é um espaço de naturalização e legitimação das hierarquias que sustentam a colonialidade do poder-saber. De certo, ter um maior número de negros e negras universitárias não é o mesmo que dizer que esses estão integrados no espaço da academia e que a forma desses de produzir conhecimentos é igualmente válido aos olhos do “fazer ciência” eurocentrado.

Ao analisarmos o *ato de fala* de Repique, estudante universitária de filosofia, feminista negra, bissexual, participante de movimentos sociais e integrante dos Tambores de Safo, percebemos um pouco melhor essa realidade e do sentimento de não-pertencimento vivenciado por negros e negras nas Universidades:

G: como você se vê como negra na universidade?

R: a:i mulher:, eu odeio a Universidade,(1,5) eu odeio a Universidade. Primeiro, a Universidade não/ embora admita cotas raciais, ela não consegue ENTENDER ou admitir a negritude, e ai:: eu falo da negritude, não enquanto cor e acesso(+),pruma política compensatória, mas a negritude como forma de expressão. **A universidade é europeia e branca. O que a gente aprende é EUROPEU E BRANCO. Como a gente senta é europeu e BRANCO. A Universidade o tempo todo nega o que eu SOU!(+)** A Universidade não está pronta pra mim. Nem (pra muitos). Não está/sim, eu fico lembrando/ teve uma Universidade/nessa coisa do intercâmbio que Fortaleza começou a ter com pessoas de vários países da África, sobretudo, Guiné-Bissau, né? Teve uma Universidade/uma faculdade particular que lançou uma nota de como deveria ser a conduta dos NEGROS, então assim, pra não usarem cores FORTES/ e uma série de comportamentos que afetava diretamente a identidade deles. Então, a Universidade é espaço de reprodução de uma cultura eurocêntrica, **ela faz parte do ciclo de colonização das nossas mentes. TÁ na Universidade quanto negra pra mim, é entender tudo que ela é pra poder negar.** (Entrevista realizada com Repique no dia 11/06/2013 na Praça da Gentilândia)

Mas afinal, qual seria o papel do intelectual negro e da intelectual negra na nossa sociedade e sua importância na luta antirracista? bell hooks¹⁸ (1995) traz à tona a realidade anti-intelectual da nossa sociedade. Isso porque, o trabalho do intelectual e da intelectual está cada vez mais desvalorizado, até mesmo para aqueles “comprometidos com mudanças sociais radicais” (p.464) há uma dificuldade em reconhecerem que sua atuação é relevante para as lutas antirracista.

Essa desvalorização se dá na medida em que são consideradas as mobilizações e atos públicos como forma mais válida de contestação e protesto antirracista. Assim, hooks (1995) reconhece que muitas vezes, o sentimento de querer ser um ou uma intelectual não é uma escolha individual ou vocacional, mas quase como “um chamado”.

A autora supracitada compartilha que sua escolha de se tornar uma intelectual partiu, em primeiro momento, como fuga de uma infância difícil. Posteriormente, a confirmação dessa escolha se deu pela crença de que o papel do ou da intelectual não devia ser dissociado da política ou da vida cotidiana. Logo, ela defende que: “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes” (*Ibid*, p.466).

hooks (1995) faz uma crítica pertinente aos intelectuais negros, que ao escreverem sobre a vida de intelectuais que foram importantes para o combate ao racismo, só têm como foco obras de homens. Mesmo aqueles trabalhos desenvolvidos no momento em que as lutas feministas e as discussões de gênero começam a eclodirem com intensidade em todo mundo não fazem referência alguma às mulheres intelectuais negras.

Em seguida, a autora nos oferece uma lista de nomes dessas mulheres e de como ainda hoje, o trabalho intelectual desenvolvido por elas não é conhecido e nem reconhecido pelos escritores negros e pela sociedade. “Essa invisibilidade é ao mesmo tempo em função do racismo, do sexismo e da exploração de classe institucionalizados, e um reflexo da realidade de que grande número de negras não escolhem o trabalho intelectual como sua vocação” (*Ibid*, p.468). De acordo com hooks, o próprio conceito ocidental de quem e o que é ser intelectual é racista/sexista, desta forma tornam invisíveis e desconhecidas as mulheres negras na produção intelectual.

¹⁸ A autora se refere à si mesma com letra minúscula em seus textos, por isso optei pela escrita bell hooks.

hooks afirma que o reconhecimento do trabalho intelectual de mulheres negras torna-se mais difícil pela constituição sexual selvagem associada ao corpo dessas mulheres desde a época da escravidão. Então, há uma recusa de reconhecê-las como sujeitos pensantes, pois isso requer deixar de lado toda a carga sexual e de selvageria transferida para elas ao longo da história. Desta forma, o papel intelectual das mulheres negras foi sendo silenciado, na medida em que, foram sendo reafirmados e referenciados à elas papéis desprestigiados socialmente, como de babá, doméstica, lavadeira, etc.

O descontentamento com essas posições aparece nos *atos de fala* de Repique durante a entrevista:

F: até o que (+), embora seja colocado como positivo, é IGUALMENTE perverso, que é a exaltação de uma beleza, de uma negritude bela, que aí EROTIZA e transforma a gente em um pedaço de CARNE. (Trecho de entrevista realizada com Flor no dia 11/06/2013 na Praça da Gentilândia)

Esse descontentamento também é compartilhado por Zezé Motta, atriz negra que ao longo da vida fez inúmeros papéis de serviçal, escrava e pobre em telenovelas brasileiras. Sua reivindicação e luta para ocupar novas posições, resultou em alguns anos longe da televisão. No dia 23 de março de 2014, a atriz publicou em uma rede social uma foto de uma novela antiga em que contracenava como par romântico do ator (branco) Marcos Paulo e desabafou sobre a “recepção” negativa do público por se tratar de um casal inter-racial: “Teve gente que me dizia: 'Eu mudo de canal quando você aparece ao lado do Marcos Paulo’”. Esse preconceito foi além do mundo da televisão:

Na vida real, eu tive um namorado branco e a família dele aceitava. Mas foi só a gente decidir se casar para começar uma confusão. A mãe dele foi parar no hospital e não teve casamento (Trecho de sua publicação no Facebook: <https://www.facebook.com/zeze.motta.7>)

Essas referências, quase que automáticas, feitas entre mulheres negras e empregadas de um patrão branco, ou mulheres negras e um corpo fortemente erotizado, são evidenciadas no Brasil, como vimos anteriormente, sobretudo, em novelas e em filmes. Desta forma, combater o racismo e o sexismo é também reivindicar às mulheres negras, os gays e lésbicas o papel intelectual que historicamente lhes foi negado dentro do universo da Academia, na mídia e na política. É uma luta necessária dentro de todas as camadas da sociedade e em todos os espaços sociais.

4 MOVIMENTO LGBT NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DE UMA HISTÓRIA DE LUTA E DE IDENTIDADES

*“Se o mundo,
Se o mundo fosse cheio de sapatão,
Seria a revolução das sapatão”*

(Ato de fala proferido pelas Tambores no Ato 8 de Março)

Conhecer a história do Movimento LGBT como um todo é essencial para percebermos e analisarmos as particularidades do Movimento de Mulheres Lésbicas e Bissexuais. Isso se deve ao fato de que apesar do Movimento LGBT incluir esse último, há especificidade e pautas de lutas que são próprias do MMLB.

4.1 A ‘homo’ssexualidade no Brasil: breve histórico do Movimento LGBT, conquistas e dificuldades

As décadas de 50 e 60 são marcadas pelo deslocamento de homossexuais de cidades do interior para as capitais, como Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo. Segundo Green (2000), essa era uma maneira deles encontrarem anonimato e de ficarem fora do “controle familiar”.

Apesar desse crescimento urbano de homossexuais, nos anos 50 ainda não existiam bares, boates ou espaços de socialização destinado ao público gay e lésbico. Essa realidade, acabava que limitando os encontros afetivos e até mesmos sexuais a cantos escondidos de praças e parques, cinemas e banheiros públicos.

“Embora as leis coloniais brasileiras considerassem sodomia¹⁹ um pecado, que podia ser punido pelas chamas da fogueira, o Código Penal Imperial de 1830 eliminou todas as referências à sodomia” (GREEN, 2010, p. 276). Isso não quer dizer que outras leis não foram utilizadas como legitimadoras para repressão de comportamento homossexuais de gays, lésbicas, bissexuais e travestis. Nos séculos XIX e XX, pessoas eram indiciadas por:

Offender os bons costumes, com exhibições impudicas, actos ou gestos obscenos, alltentarorios do pudor, praticados em lugar publico ou frequentado pelo publico e

¹⁹ Termo utilizado para designar perversões sexuais, especialmente, está ligado a prática do sexo anal, seja por homossexuais ou por heterossexuais. Entretanto, foi usado durante muito tempo para fazer referência pejorativamente as relações sexuais entre homens.

que, sem ofensa à honestidade individual de pessoa, ultrajam e escandalizam a sociedade” (PIERAGELLI, 1980, p. 301 *apud* GREEN, 2010, p. 277).

Na prática, eram julgadas como ações inapropriadas, ofensa “aos bons costumes” e “exibições impudicas” praticadas em lugar público, aquelas manifestações que não condiziam com o pensamento heterossexual aprovado pela sociedade. Assim, homossexuais que assumissem publicamente sua orientação sexual, que se vestissem de maneira extravagante ou de forma feminina, usassem maquiagem, ou seja, tivessem uma identidade de gênero homossexual performatizada, eram denunciados por atentado à moral e aos bons costumes. Como veremos na análise dos dados, essa é uma atitude ainda difundida hoje, muitos dos casos por policiais, que ao se depararem com mulheres negras e lésbicas que expressam sua identidade de gênero publicamente em suas roupas e ações são reprimidas e interrogadas com agressividade.

Logo, “embora a homossexualidade em si não fosse tecnicamente ilegal, a polícia e os tribunais dispunham de múltiplos mecanismos para conter e controlar este comportamento” (GREEN, 2010, p. 277).

O autor cita o carnaval como aquele momento em que há uma maior liberdade de expressão para gays e travestis, tendo como exemplo o baile das bonecas no Rio de Janeiro que acontecia durante o carnaval e atraía gays de vários países da América do Sul. Nessa época do ano, também era uma oportunidade para lésbicas, embora de forma mais sutil, visibilizar sua orientação sexual e seus desejos em público. “O carnaval era um momento único durante o ano quando tudo era permitido” (*Ibid*, p. 280).

A tensão causada pelo início da ditadura militar nos anos 60, de imediato, não afetou de maneira considerável gays e lésbicas, apenas aqueles engajados com movimentos de esquerda. No entanto, quanto mais aumentam a repressão e censura causados pelo governo militar, mais essas medidas alcançavam o público LGBT.

Segundo Green (2000):

As notícias do surgimento do movimento de libertação gay em 69, após a libertação de Stonewall²⁰ em Nova York, chegaram à América Latina no começo dos anos 70,

²⁰ “A Rebelião de Stonewall foi um conjunto de episódios de conflito violento entre gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros e a polícia de Nova Iorque que se iniciaram com uma carga policial em 28 de Junho de 1969 e duraram vários dias. Teve lugar no bar Stonewall Inn e nas ruas vizinhas, e é largamente reconhecida como o conjunto de eventos catalisadores dos modernos movimentos em defesa dosdireitos civis LGBT. *Stonewall* foi um marco por ter sido a primeira vez em que um grande número de

e incentivaram a formação de grupos na Argentina, México e Porto Rico. Contudo, a repressão militar no Brasil impossibilitou a formação de um movimento gay e lésbico no país (p. 281).

Nessa ocasião, o regime militar começa a limitar referências à homossexualidade na imprensa. Boletins como O Snob, que trazia colunas de fofocas e traziam em suas capas imagens de homens vestidos de mulheres, deixam de publicar por temerem a repressão policial. Até mesmo a Associação Brasileira de Imprensa Gay, fundada em 1967, não durou mais que um ano de atuação devido à pressão e censura da ditadura. Apesar disso, figuras públicas como Caetano Veloso, Maria Betânia e Ney Matogrosso transgrediam as imposições de gênero, defendendo a liberdade sexual.

Em 1971, surge na Argentina o Somos, primeiro grupo organizado e ativista pelos direitos dos gays na América Latina, inspirando, posteriormente, a criação de outros grupos, em países como Brasil e México. Contudo, o Somos não durou mais que cinco anos, devido ao Golpe de Estado pelos Militares em 1976 que tirou do poder a então presidenta Martínez de Perón.

No início de 1979, o recém-formado grupo Somos: Grupo de Afirmação Homossexual estréia em um debate sobre a organização de movimento de mulheres, negros e negras, povos indígenas e homossexuais no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. Esse “acabou sendo também o evento em que o movimento gays e lésbicas do Brasil se ‘assumiu’” (GREEN, 200, p.274).

No ano seguinte, o teatro Ruht Escobar é palco do encerramento do Primeiro Encontro Nacional de Grupos Homossexuais Organizados, tendo reunido, aproximadamente, mil gays e lésbicas. Foi um período importante, sobretudo, para o movimento de mulheres, pois surgem as primeiras políticas públicas voltadas para essa camada da população. Além do aumento de suas participações na elaboração e controle dessas políticas.

O ano de 1980 corresponde também ao período em que “os primeiros grupos exclusivamente lésbicos tenham se formado” (FACHINNI, 2008, p.3), como o Ação Lésbica em 1981. A autora supracitada nos esclarece que já na década anterior, durante as primeiras “intervenções” e/ou atividades do movimento homossexual do Brasil, era possível encontrarmos mulheres, que se identificavam como lésbicas, participando das iniciativas,

peças LGBT se juntou para resistir aos maus tratos da polícia contra a comunidade.” (Wikipedia, acesso em: 23.09.2013)

manifestações e intervenções. No entanto, apenas a partir de 1993 com o Encontro Nacional de Homossexuais, o termo *lésbica(s)* passou a integrar o nome do movimento. O qual começou a ser chamado de Encontro Brasileiro de Lésbicas e Homossexuais.

Apesar desse novo cenário que passou a ser construído pelo movimento de mulheres lésbica, os anos correspondentes a metade da década de 1980 é um período de declínio dos movimentos sociais. Logo, dos 20 grupos de homens e mulheres existentes pelo o país, apenas 7 sobreviveram (GREEN, 2000).

Esse declínio se deu por motivos diversos, como a falta de recursos financeiros e infraestrutura. Green (2000) apresenta o fim da ditadura como um desses fatores, pois “criou a falsa idéia de que a democracia tinha sido restaurada, e os direitos dos homossexuais e outros setores da sociedade iam expandir-se sem dificuldades” (p.184).

A década de 1990 além de ser um marco para os movimentos como um todo, que iniciaram um processo de reestruturação, o movimento de lésbicas começa a ganhar visibilidade no cenário nacional. Com isso iniciam as preocupações com a implementação de políticas públicas específicas para essas mulheres “a partir da referência ao ‘corpo lésbico’ e suas demandas de saúde” (FACCHINI, 2008, p. 4).

A discursão sobre um “corpo lésbico” e de suas especificidades no âmbito da saúde ainda é bastante recente, até mesmo no meio acadêmico. Isso porque, segundo Facchini (2008), o processo de legitimação desses sujeitos políticos foi pautado a partir da criação de um estereótipo de que o “corpo lésbico” é capaz de práticas de riscos, não tem “barreiras” ou “limites” e foge aos “bons hábitos”.

Vale ressaltar, que em meados aos anos de 1980 e 1990, o movimento homossexual teve que enfrentar um grande obstáculo: o surgimento dos primeiros diagnósticos de AIDS no Brasil, o qual resultou na crescente onda de violência contra gays, travestis e lésbicas. Isso se deu, inicialmente, pelo grande número de casos entre o público LGBT, o que resultou na associação do vírus HIV com os gays, sobretudo, os gays ricos (aqueles que viajavam com frequência para os Estados Unidos). Os meios de comunicação chegaram até reportar a “chegada da peste gay”.

Posteriormente o número de casos de AIDS em homossexuais e bissexuais caiu consideravelmente, ao contrário daqueles em heterossexuais, que cresceu de 4,9% para

22.9%. Entretanto, a disseminação do pânico e do preconceito contra gays, lésbicas e bissexuais só aumentava. Luiz Mott²¹ (1997) *apud* Green (2000) registrou que em meados dos anos 80 e 90 foram assassinados 1.200 homossexuais, lésbicas e travestis.²²

A cada dia o cenário do movimento de mulheres, lésbico e de bissexuais vem se modificando e fortalecendo suas reivindicações perante a sociedade, principalmente, na tentativa de pôr um fim na violência ainda sofrida por esses sujeitos.

Hoje, inúmeros são os grupos que atuam em âmbito nacional, estadual, regional e local. Ao contrário do que acontecia nas décadas de 80, esses grupos são bem mais numerosos.

Pensarmos em movimentos sociais como um todo é trazer à tona o debate sobre identidade(s). Isso porque, uns dos objetivos desses grupos é a busca por visibilidade de determinadas identidades, seja de raça, gênero ou classe social. As Tambores de Safo, por exemplo, têm a preocupação de construir um grupo que de visibilidade e reivindicação para as mulheres negras, lésbicas e bissexuais.

4.2 Construindo identidades com palavras

O debate sobre o termo *identidade* e seus desdobramentos, mostra-se hoje como uma preocupação não apenas da sociologia, antropologia, psicologia, mas ganha espaço cada vez mais em outras áreas do conhecimento.

Falar de identidade é tão complexo quanto refletir sobre o conceito em si mesmo, afirma Hall (2011). Para Ferreira (2002) *apud* Silva (2008), é um conceito sem lugar, já que faz referência a algo que não é fixo, está em constante transformação e construção. “É uma ousadia. É, ao mesmo tempo, um risco que, se não assumido, certamente não permitirá o escrutínio desse lugar impossível” (*Ibid*, p. 22).

Hall (2011) oferece uma contribuição relevante a essa pesquisa ao tratar da condição do sujeito pós-moderno, que antes era visto como “portador de uma identidade unificada e estável”, mas que, no entanto, “está se tonando fragmentado, descentrado”, já que agora passa

²¹ Professor Titular do Departamento de Antropologia da UFBA, fundador do Grupo Gay na Bahia. Sendo hoje uma das grandes referências nas discussões

²² A maioria desses casos foram cometidos por grupos ou pessoas que nunca foram identificadas e submetidas a julgamento.

a ser portador não de uma, mas de várias identidades. Segundo ele, a identidade na pós-modernidade é “uma celebração móvel”, sendo transformada, modificada continuamente face à maneira como somos representados ou interpretados nos sistemas culturais ao nosso redor. Assim, o sujeito pode assumir identidades diferentes em diferentes momentos, não sendo essas identidades unificadas ou coerentes, mas instáveis, contínuas e contraditórias.

O autor, então, define três concepções distintas de identidade:

- Do sujeito do Iluminismo,
- Do sujeito sociológico e
- Do sujeito pós-moderno.

O primeiro é visto como sendo uno, centrado, cujo núcleo do “eu” interior (identidade) nascia com ele e se desenvolvia ao longo de sua vida, no entanto permanecia essencialmente o mesmo até o fim de sua existência.

A segunda concepção se caracteriza por entender a identidade como um resultado da interação entre o indivíduo e a sociedade. O centro do “eu” interior se (trans)forma a partir da relação com outros mundos culturais, com outras identidades. “A identidade, então, costura o sujeito à estrutura” (HALL, 2011, p.12) Isso porque, ela preenche o espaço entre o eu e o mundo ou o interior e o exterior.

O terceiro, como já foi apresentado anteriormente, é marcado por não ter uma identidade permanente e imutável. Logo, Hall nos expõe que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. (*Ibid*, p.13)

Apesar do muito que os estudiosos da filosofia, sociologia, história, e até mesmo linguística, têm discutido sobre identidade, Hall (2013) acredita que esse é um conceito que não foi totalmente superado, e que não há outro inteiramente novo que possa substituí-lo. Assim, resta-nos continuar a pensá-lo e colocá-lo “sob rasura”, ou seja, pensá-lo não a partir de sua forma original ou primeira, mas sob novas perspectivas e construções.

Woodward (2013) traz para o debate de identidades o depoimento do escritor Ignatieff sobre uma situação vivida na antiga Iugoslávia durante os conflitos entre sérvios e croatas:

[...]Estou falando com soldados sérvios- reservistas cansados de meia-idade, que preferiam estar em casa, na cama. Estou tentando compreender por que vizinhos começam a se matar uns aos outros. Digo, primeiramente, que não consigo distinguir entre sérvios e croatas. “O que faz vocês pesarem que são diferentes?” O homem com quem estou falando pega um maço de cigarro do bolso de sua jaqueta

cáqui. “Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado, eles fumam cigarros croatas”. “Mas eles são, ambos, cigarros, certo?”

“Vocês estrangeiros não sabem de nada”- ele dá de ombros e começa a limpar a metralhadora *Zastovo*”. Mas a pergunta que eu fiz incomoda-o, de forma que, alguns minutos mais tarde, ele joga a arma no banco ao lado e diz:

“Olha, a coisa é assim. Aqueles croatas pensam que são melhores que nós. Eles pensam que são europeus finos e tudo mais. Vou lhe dizer uma coisa. Somos todos lixos dos Bálcãs” (p.07).

Segundo Woodward (2013), trata-se portanto de muito mais que uma história de conflito e guerra, mas de uma história sobre identidades, que só adquirem sentido a partir “da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados” (p.8).

No primeiro momento, o homem deixa claro que muitas são as diferenças entre sérvios e croatas, mas em pouco tempo depois, ele “deixa escapar” que na verdade, eles são os mesmos, mas os croatas que se acham melhores que eles. Assim, a autora nos esclarece que:

Essa história mostra que a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença (*Ibid*, p. 9).

Essa concepção de identidade é comparada por muitos autores, assim como Hall (1997), com a teoria saussureana de linguagem. Assim como o valor do signo linguístico, para Saussure, é dado em relação com os outros signos, sendo aquilo que o outro não é, assim são pensadas as identidades em determinados movimentos sociais e áreas do conhecimento.

Logo, a identidade não se dá simplesmente tendo como referência a si própria, como nos esclarece Tadeu da Silva (2013), ou seja, com aquilo que se é “sou brasileiro”, “sou mulher”, “sou negro”, mas com aquilo que não se é “não sou italiano”, “não sou homem”, “não sou branco”.

Essa forma de pensar e discutir identidade nos traz uma contribuição interessante ao pensar que essa concepção pode construir negativamente a diferença, quando além de dividirmos “nós” do “outro” ou do “forasteiro”, excluímos e marginalizamos aqueles que são “outros” ou “forasteiros”, ou poderíamos dizer, “aqueles que são Sul”. Desta forma, o “nós” ou o “eu” dos “pobres”, “negros”, “gays”, “lésbicas”, etc.

Entretanto, ao mesmo tempo, essa forma de marcar a diferença tanto pode, como é, utilizada positivamente para marcar a diferença. A autora cita como exemplo os movimentos

sociais, que ressignificam essa diferença como uma maneira de resgatar e dar visibilidade as diferenças de identidades, como de gênero e raça.

Tadeu da Silva (2013) nos chama atenção ao fato que no “multiculturalismo” há um apelo a tolerância e respeito às diferenças e diversidade. No entanto, ele acredita que essa perspectiva da diversidade termina naturalizando, essencializando as diferenças e as identidades, assim essas são tomadas como fatos já dados na vida social.²³

Contudo, como esclarece Tadeu da Silva (2013) e Woodward (2013) tanto as diferenças como as identidades são “criaturas da linguagem”. Isso quer dizer que elas- as identidades- não são essenciais ou naturais, mas devem ser ativamente produzidas. Assim sendo, devem ser compreendidas como elementos que não são do mundo natural, abstrato ou metafísico, mas pertencentes ao mundo social e cultural.

Logo, as diferenças e as identidades são construídas nesse mundo social e cultural em que elas estão inseridas. Desta forma, a linguagem como parte relevante na construção desse espaço sociocultural, possibilita através de atos de linguagem, como propõe Tadeu da Silva, - ou *atos de fala* como iremos tratar nesse estudo- a (re)invenção e afirmação de identidades.

Entretanto, o autor admite que:

Remeter a identidade e diferença aos processos discursivos e linguísticos que as produzem pode significar, entretanto, outra vez, simplesmente fixá-las, se nos limitarmos a compreender a representação de uma forma puramente descritiva (2013, p. 92).

Desta maneira, na tentativa de “fugir” de concepções descritivista de identidade, ele nos propõe pensarmos o conceito de identidade como performatividade desenvolvido por Butler nos seus estudos sobre identidade, gênero, corpo e sexualidade, como veremos mais adiante.

Essa perspectiva de identidade- como performatividade-, segundo Hall (2013) está ligada não às questões clássicas: “quem sou eu?” ou “de onde eu vim?”, mas “quem nós podemos nos tornar”. E a linguagem aparece como figura fundamental nesse processo, pois ainda de acordo com ele:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos

²³ É o caso do Brasil ao falar dos negros, como vimos na introdução a partir de Costa (2006)

e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. (HALL, 2013, p.109, grifo meu)

Assim, ele acredita que as identidades são lugares temporários de apego das posições de sujeito construídos pelas práticas discursivas, ou seja, performaticamente.

Como vimos no Capítulo I esse termo- performativo ou performatividade- foi apresentado e desenvolvido por Austin (1990) durante suas discussões sobre a linguagem como ação e será de fundamental importância para apresentação do conceito de identidade que iremos utilizar durante o desenvolvimento das análises.

Pensar em uma perspectiva de identidade performativa é pensar que:

Em geral, ao dizer algo sobre certas características identitárias de algum grupo cultural, achamos que estamos simplesmente descrevendo uma situação existente, um “fato” do mundo social. O que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos linguísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente estamos descrevendo (TADEU DA SILVA, 2013, p. 93).

Desta forma, ao utilizarmos expressões como “negão”, “negona” ou “sapatão”, eu não estou apenas descrevendo a cor de alguém ou sua orientação sexual, mas dependendo do contexto em que esses *atos de fala* foram proferidos, estarei reforçando a negatividade atribuída à identidade “negra” ou “lésbica”, ou estarei reforçando positivamente essas identidades.

Para tanto, o autor supracitado nos esclarece que é preciso mais do que uma única enunciação desses proferimentos. Pois “a força que um ato linguístico desse tipo tem no processo de produção de identidade” (p.94) vem da repetição ou da possibilidade de sua repetição.

A ideia de raça e o racismo, por exemplo, foram construídas socialmente, isso é performativamente. Muitos estudos e textos científicos foram utilizados, produzidos e reproduzidos como legitimadores de crenças racistas. O primeiro grande exemplo é de Linnaeus (1767) que com base em critérios, na grande maioria, de natureza fenotípica dividiu a classe dos seres humanos em quatro raças. Assim:

Cada uma destas raças foi caracterizada com alguns atributos específicos: entre outros atributos, os africanos foram descritos como negros, lentos de raciocínio, descontraindo e negligentes; os americanos como vermelhos, ávidos e combativos; os asiáticos como amarelos, inflexíveis, severos e avarentos; e os europeus como belos, amáveis, inteligentes e inventivos (LINNAEUS, 1767, p. 29 apud CABECINHAS, 2008, p. 166).

Percebe-se que os *atos de fala* proferidos pelo autor constroem de forma positiva a identidade dos europeus em relação aos outros povos, a esses, por sua vez, são atribuídas características negativas, como “lentos de raciocínio” e “combativos”. Desta forma, podemos dizer, que esses enunciados reforçaram o processo de preferência por pessoas europeias a não europeias, isso é, essa preferência é construída performativamente.

As análises desse trabalho serão desenvolvidas a partir dessa perspectiva de identidade como performatividade na busca por uma coerência teórica e metodológica, já que assim, as concepções de linguagem e de identidade vão ao encontro uma da outra, se entrelaçando e completando-se.

5 DISCUSÃO METODOLÓGICA

*Livrai-nos do machismo nosso de todos os dias,
Que maltrata e só nos traz dor,
Da lesbofobia que nos impede de amar,
“De amar quem quiser,
Inclusive outra mulher”.*

Gabriela Costa

(A partir das observações em campo e das palavras de ordem do grupo)

5.1 Caminhos e procedimentos metodológicos

Ao conceber a linguagem como ação a partir de Wittgenstein, Austin e das autoras e autores situados na chamada Nova pragmática, esse estudo linguístico não pode negligenciar os sujeitos agentes e nem a sociedade a qual elas/eles fazem parte. Isso porque, “uma teoria pragmática é, evidentemente, uma teoria linguística e social ao mesmo tempo” (Koyana, 1997:1 *apud* Rajagopalan, 2010, p. 32).

No entanto, ainda hoje, muitas pesquisas na área da pragmática trabalham com um sujeito idealizado ou individualizado, e os *atos de fala* são abstraídos e generalizados, como vimos no Capítulo I. Indo de encontro com essa perspectiva, Mey (1985), um dos principais representantes da pragmática, nos esclarece que:

Não podemos descrever a linguagem e seu uso fora do contexto desse uso, ou seja, da sociedade na qual ela é usada. Quer iniciemos com uma definição de língua (qual delas?) e depois definamos sociedade (qual tipo?), quer seja o inverso, isso só vai nos levar a difíceis manobras (tanto frenéticas quanto improvisadas) para colar as partes que, desde o início, nunca deveriam ter sido separadas (*apud* RAJAGOPALAN, 2010, p. 82).

Logo, Rajagopalan (2006), assim como Mey (1985), reivindica uma preocupação com o social não apenas nos estudos em pragmática, mas nos trabalhos desenvolvidos nas diversas subáreas da Linguística, principalmente, naquela denominada de Linguística teórica. Desta maneira, ele acredita que o “desinteresse” dos linguistas por questões de ordem social, política, ética e outros aspectos ligados à vida prática se deve ao contexto de criação da disciplina como ciência, que “em nome da cientificidade, suas teorias passaram a ser cada vez

mais abstratas, formais e distantes das realidades vividas por cidadãos comum” (RAJAGOPALAN, 2006, p. 155.)

Essa característica se evidenciou, principalmente, depois da Segunda Guerra Mundial, momento em que o investimento financeiro em pesquisas linguísticas se intensificou. Assim iniciou uma tentativa de corresponder às expectativas das empresas de fomento, que estavam à espera, por exemplo, da quebra de códigos secretos, do desenvolvimento de ferramentas de tradução automática, entre outras pretensões.

A partir desse contexto histórico que os estudos de Chomsky aparecem em cena e fazem emergir uma corrente chamada de gerativismo, que tem como um dos seus postulados a ideia da mente humana como um computador, ideia também compartilhada hoje pelas pesquisas ligadas à inteligência artificial. Evidentemente que aquelas que traziam uma preocupação de cunho social e antropológico foram deixadas de lado, dando lugar a estudos de ordem formal, logo “os trabalhos em linguísticas começaram a parecer como exercício de matemática” (RAJAGOPALAN, 2006, p. 152).

Desta forma, os ditos leigos não eram capazes de compreender a linguagem- que se igualava aquela das ciências naturais- utilizada pelos linguistas adeptos da corrente chomskiana. Essa inacessibilidade era vista como sinônimo do saber científico, e proporcionava a inscrição da Linguística definitivamente como uma disciplina de caráter científico.

Em suma, “estudar a linguagem humana passou a ser mera desculpa, pois o verdadeiro motivo era compreender os mistérios da *mente* humana. Afinal, as línguas não eram, por si sós, objetos tão fascinantes, no entender da nova geração de cientistas da linguagem” (*Ibid*, p. 153).

Segundo Rajagagopalan (2006), isso resultou em uma distância cada vez maior entre a Linguística e as questões de ordem prática, os sujeitos reais, os contextos sociais em que a linguagem está inserida. Trata-se portanto de uma “linguística concebida numa torre de marfim” (*Ibid*, p. 158) sem a preocupação de sua relevância para o dia a dia, para o mundo real.

Sendo assim, essa pesquisa não poderia ser desenvolvida à luz de teorias conservadoras sobre o “fazer científico” em Linguística. Pois, como esclarece mais uma vez o

autor “uma teoria que considera o social como questão secundária jamais terá êxito num campo de prática que seja, antes de qualquer coisa, social” (*Ibid*, p. 159).

Tendo em vista que esse trabalho é antes de tudo um estudo linguístico, sendo assim um estudo social, optei por uma pesquisa de natureza qualitativa (PQ) pois:

[...] Lida com descrições e interpretações da realidade social tendo como base dados interpretativos; é uma forma de pesquisa potencialmente crítica: por meio da PQ as ciências sociais críticas identificam estruturas de poder naturalizadas em um contexto sócio-histórico definido. Por isso, a PQ é indicada quando se pretende focar representações de mundo, relações sociais, identidades, opiniões, atitudes, crenças ligadas a um meio social (RESENDE, p. 82)²⁴.

Logo, a preocupação desta pesquisa não está na quantidade de entrevistas, músicas ou *atos de fala* analisados e/ou a quantidade de incidência de determinado fenômeno, mas na análise do *atos de fala* das integrantes do grupo levando em consideração o contexto total em que eles foram proferidos. Isso é, a análise dos dados gerados e dados coletados²⁵ não serão interpretados em si mesmo, e nem moldados ao referencial teórico-metodológico adotado. Esses por sua vez que foram escolhidos a partir das observações feitas em campo.

Tendo como objetivo analisar a (re)construção e (re)afirmação performativa das identidades de gênero e raça pelas integrantes do grupo Tambores de Safo nos *jogos de linguagem* estabelecidos em ensaios, reuniões, atos públicos e atividades, se fez necessário a utilização de procedimentos diferentes para darmos conta com maior amplitude dos objetivos traçados.

A questão da violência, mesmo não sendo o objetivo inicial desse estudo, foi um aspecto analisado nesse trabalho, pois em entrevistas e conversas com as Tambores de Safo, se mostrou muito presente na história de vida de cada uma delas.

Para tanto, esse estudo partiu de um *corpus* oral e escrito, constituído por gravações, e vídeos de ensaios, apresentações e atos públicos do grupo, letras de músicas do repertório, bem como por entrevistas feitas com algumas das integrantes. Trata-se portanto de um *corpus* construído em 5 meses de observação participante do grupo.

²⁴ A minha “descoberta” desse texto se deu a partir das referências bibliográficas registradas na dissertação de Marco Antonio do Bonfim (2013)

²⁵ Há uma diferença entre dados coletados e dados gerados. As músicas e publicações por exemplos, são dados coletado, existiam independente da minha presença na pesquisa. As entrevistas realizadas com as participantes são caracterizadas como dados gerados, pois foi criado um momento com a entrevistada para que essa pudesse responder a determinadas perguntas, etc.

Esse tipo de observação “vai muito além da descrição dos componentes de uma situação” (Spradley, 1980), tornando-se, assim, uma observação dinâmica e reflexiva. Além de permitir uma convivência mais prolongada e íntima com meus informantes, que se deu não apenas na ida aos ensaios, mas na participação de momentos de descontração, como confraternização de aniversário, conversas informais e encontros em barzinhos.

Fez-se necessário também o acompanhamento de postagens e discussões em redes sociais como uma forma complementar de observação participante das atividades do grupo e das integrantes. Essa escolha foi consequência também de que as minhas primeiras tentativas de entrada em campo e até o presente momento, as redes sociais serviram e servem como um meio de aproximação com as Tambores de Safo.

Para o desenvolvimento das entrevistas, foi criado um roteiro de entrevista como norteador do que seria discutido com as participantes, norteador porque optei por não dá uma rigidez as perguntas que seriam feitas. Assim, a cada entrevista, reações e questões levantadas pelas entrevistadas, o roteiro ia sendo adaptado²⁶.

As entrevistas foram transcritas tendo como base os procedimentos da análise da conversação (AC) e seus símbolos mais recorrentes. Marcuschi (2003) apresenta algumas convenções da AC que nos permite transcrever conversações reais, considerando também detalhes “não apenas verbais, mas entonacionais, paralingüístico e outros, algumas informações adicionais, quando as houver, devem aparecer na transcrição, uma vez constatada sua relevância” (p.09).

Algumas das convenções importantes são as seguintes: a) O sistema é ortográfico, seguindo a escrita padrão, mas considerando a produção real; b) Utilizar uma sequenciação de linhas não muito longas para melhor visualizar o conjunto; c) Indicar os falantes ou com letras iniciais do nome, ou letras do alfabeto; d) Evitar separar as palavras ao mudar de uma linha para outra, e e) Evitar utilizar inicial maiúscula no início do turno.

Os sinais mais utilizados pelos os autores da AC para transcrição podem ser visualizados melhor no seguinte quadro proposto por Marcuschi (2003):

Símbolo	Descrição
---------	-----------

²⁶ Nos apêndices desse trabalho apresento algumas questões norteadora das entrevistas em duas versões.

1. [[(Colchetes duplos)	<p>Falas simultâneas: Utiliza-se [[quando dois falantes iniciam o turno ao mesmo tempo, assim coloca-se colchetes duplos no início do turno simultâneo. Ex.: A: [[eu iria</p> <p>F: [[você faria</p>
2. [(Colchete simples)	<p>Falas simultâneas: Quando a sobreposição de vozes não se dá desde o início do turno, mas a partir de um certo ponto. Ex: F: a menina ficou de me dizer [quando</p> <p>A: [mas você não falou com ela?</p>
3. [] (colchete fechado)	<p>Falas simultâneas: Quando aparece uma sobreposição localizada, ou seja, a sobreposição não gera um novo turno.</p> <p>Ex: F: eu estava voltando sozinha quando a polícia passou</p> <p>A: [vixe]</p>
4. (+) (++) (2,0)	<p>Pausas: As pausas são indicadas entre parêntese com o sinal + para cada 0.5. Já para pausas de mais de 1,5 utiliza-se a indicação do tempo em parêntese.</p>
5. ()	<p>Dúvidas e suposições: Caso não seja possível entender uma parte da fala ou não tiver certeza do que foi dito utiliza-se colchete com a suposição do que foi dito ou da seguinte forma (incompreensível).</p>
6. /	<p>Truncamento bruscos: Quando o falante corta bruscamente a unidade ou quando sua fala é bruscamente interrompida por outra pessoa. Ex: eu queria/ é porque tenho que continuar tentando</p>
7. MAIÚSCULA	<p>Ênfase ou acento forte: Quando uma palavra ou expressão é pronunciada com ênfase ou acento forte, indica-se esse fato colocando a realização em letras maiúsculas. EX: eu sou NEGRA</p>
8. (()) (Parênteses duplos)	<p>Comentários do analista: Utiliza-se parênteses duplos para que o pesquisador possa comentar algo da realização do falante que julgue relevante. Ex.: ((ri)), ((enche os olhos de lágrimas)).</p>
9. - - - -	<p>Silabação: Quando a palavra ou expressão é pronunciada silabadamente, utiliza-se hífen para indicar a realização.</p>
10. Repetições	<p>Repetições ou duplicações de palavras: Quando aparece na realização do falante palavras duplicadas ou repetidas, utiliza-se a forma repetida na transcrição. Ex: ai ai, eu queria ir também</p>

11. Pausas preenchidas, sinais de atenção ou hesitação	Pausas preenchidas, sinais de atenção ou hesitação: Faz-se a reprodução do som, mas a grafia nesses casos ainda é muito discutida. Alguns exemplos mais comuns são: eh, oh, ahã, ih, entre outros.
12. ... ou /.../	Indicação de transcrição parcial ou de eliminação: Utiliza-se ... ou no início ou no final de uma transcrição para indicar que está sendo transcrito apenas um trecho. E /.../ para indicar o corte na produção de alguém

O autor esclarece que apesar de parâmetros adotados para a transcrição de entrevistas, “não existe a melhor transcrição. Todas são mais ou menos boas. O essencial é que o analista saiba quais seus objetivos e não deixe de assinalar o que lhe convém” (*Ibid*, p. 9)

Finalmente, não poderia deixar de fora na descrição da metodologia adotada a preocupação com o “olhar”. Isso porque, não há critérios fixos para a análise de *atos de fala*, determinando com exatidão os limites do *performativo*. Assim, Nascimento e Silva (2005) propõe pensarmos e olharmos para os dados coletados e gerados a partir de um olhar performativo. Pois como esclarece Rajagopalan (1989) a performatividade:

Reside em como se aborda o enunciado e não em algo inerente ao enunciado enquanto objeto linguístico. Tanto é assim, que (...) o próprio Austin admite que alguém não disposto a vê-la ou motivado abertamente por outros interesses pode perfeitamente abordar os enunciados em questão com outras finalidades (p. 526 *apud* NASCIMENTO E SILVA, 2005, p. 60).

Assim, o meu olhar performativo quanto pesquisadora, ou seja, a concepção de linguagem performativa adotada nesse trabalho será de fundamentação importância no processo de análise dos dados, pois sem esse olhar performativo “apurado” não seria possível perceber algumas características que nos propomos para o desenvolvimento dos objetivos.

Logo, para perceber, descrever e analisar como são construídas as identidades performativas de gênero e raça pelas integrantes dos Tambores de Safo é fundamental adotarmos um olhar performativo de linguagem, pois os enunciados orais ou escritos por si só não são “portadores” de marcas resultantes dessa performatividade. Daí que Rajagopalan (1989) *apud* Nascimento e Silva acredita que venham os fracassos dos autores em estabelecer critérios lógicos-formais para determinar a performatividade.

No primeiro momento da análise, apresentarei como escolhi o tema e iniciei minhas observações em campo.

No segundo, irei contextualizar o grupo estudado, explicitando suas características principais: como surgiu, seus objetivos, perfil geral das participantes, entre outras.

Em um terceiro, fiz uma divisão em quatro tópicos, sendo o primeiro responsável por descrever e discutir os *jogos de linguagem* em ensaios. O segundo, aqueles estabelecidos em *atos públicos*. O terceiro constituído por aqueles *jogos de linguagem* constituídos em apresentações culturais. E o quarto e último tópico, tem como foco narrar e viabilizar as histórias de violências apresentadas por algumas das participantes.²⁷

5.2 meu lugar de fala como pesquisadora à escolha do tema

Durante a minha graduação de letras francês na Universidade Estadual do Ceará sempre tive uma preocupação com o estudo científico da linguagem. No entanto, nunca me conformei que essa fosse estudada de forma abstrata, idealizada e fora das sociedades as quais ela faz parte. Assim, meu primeiro contato com o mundo da pesquisa foi durante os primeiros anos de graduação atuando como bolsista de iniciação científica na área da sociolinguística.

Esse campo da linguística me possibilitou pensar a linguagem sobre um viés mais social, já que a pesquisa desenvolvida tinha como *corpus* o banco de dados do falar popular de Fortaleza, que possui um total de 72 entrevistas com moradores fortalezense. Apesar do caráter social atribuído a linguagem pela sociolinguística, ainda me inquietava que as discussões críticas fossem deixadas de lado ou em segundo plano para dar ênfase a uma abordagem variacionista ou quantitativa da linguagem.

Foi, então, no meu último ano de graduação que ao ser beneficiada com uma bolsa de iniciação científica do CNPQ no projeto de pesquisa “A Linguagem da Dor na Construção Discursivo-Pragmática da Violência” sob a orientação da prof^a Claudiana Nogueira de Alencar, tive contato com teorias pragmáticas que me permitiram pensar a linguagem sobre uma nova perspectiva.

Desta forma, meu projeto para concorrer a seleção de mestrado do Programa de Linguística Aplicada da UECE foi pensado e desenvolvido na tentativa de estudar a

²⁷ As entrevistas serão discutidas dentro desses tópicos para complementar e dar um suporte as observações e questões que estão sendo apresentadas.

linguagem a partir de uma visão crítica. Assim, escolhi como *corpus* de análise o filme *Entre les Murs*, filme-documentário francês que mostra um pouco da realidade de hibridismo cultural vivenciada nas escolas de periferias de Paris, isso porque o corpo discente é formado em sua maioria por imigrantes ou filho de imigrantes africanos. Logo, meu objetivo principal era analisar como os alunos, personagens da obra, (re)construíam e (re)afirmavam suas identidades frente suas experiências de diáspora e de hibridismo cultural.

Ao iniciar a análise da obra cinematográfica a partir da coleta bibliográfica sobre diáspora africana, imigração, construção identitária, diferenças culturais e raciais de populações de países colonizados e colonizadores e linguagem como prática social, comecei a perceber que ter apenas o filme como *corpus* de análise, limitaria muito as discussões almejadas.

Assim, iniciei a busca por um objeto de estudo que me permitisse vivenciar e analisar a linguagem em sua inserção nas mais diversas práticas sociais. A fase coleta bibliográfica acabou me levando a constantes indagações sobre questões raciais, de gênero e classe, desta maneira optei não por um objeto de estudo, mas por um grupo de estudo que me possibilitasse gerar discussões acerca desses temas. Foi, então, que ao procurar sites na internet que abordassem essas questões, me deparei com o blog de um grupo social de mulheres negras do Ceará, intitulado INEGRA (Instituto Negra do Ceará).

Na apresentação do blog, elas se descrevem como:

Uma organização social de mulheres negras que objetiva promover os valores étnicos, políticos, sociais e culturais das populações negras, com prioridade à mulheres negras, atuando em uma perspectiva anti-racista e feminista. (...) Para tanto, em 2008 o INEGRA redefiniu sua atuação, priorizando os seguintes eixos norteadores: 1 – Racismo e políticas públicas; 2 – Racismo institucional (com destaque no setor da saúde e da formação profissional reforçando a divisão sexual e racial do trabalho); 3 – Violência racial; 4 – Mulheres e raça-identidade e visibilidade/reconhecimento; 5 – Desenvolvimento institucional (INEGRA, 2012).

Logo, esse grupo de mulheres negras me daria a oportunidade de pesquisar como elas constroem, afirmam e reafirmam sua identidade de raça e gênero em seus *jogos de linguagem* estabelecidos em suas práticas sociais. De imediato, entrei em contato pelo próprio blog com as integrantes, e logo em seguida pelo e-mail disponibilizado no site. Passei uma semana aguardando resposta, no entanto não obtive retorno. Como estávamos no mês de dezembro, aguardei para fazer nova tentativa depois das festividades natalinas e de ano novo, pois poderia ser esse o motivo da demora.

No mês de janeiro, iniciei novamente minhas tentativas, entretanto continuei sem retorno. Foi quando, ao analisar o site mais atentamente, percebi que havia o endereço da sede do grupo, para aonde me dirigir na tentativa de falar com alguma das integrantes pessoalmente. Porém, grande foi a minha surpresa que ao ser recebida por uma jovem, fui informada que elas estavam de mudança e não tinha mais ninguém do INEGRA, apenas ela, como integrante de outro grupo chamado Tambores de Safo. Na ocasião, ela me explicou que Tambores de Safo e o INEGRA ocupavam esse mesmo espaço. Assim, me passou o contato de uma das integrantes do INEGRA e me disse que essa seria receptiva e prestativa.

Fiz o primeiro contato com Maria²⁸, a líder do grupo, que me pediu que enviasse um e-mail para ser encaminhado às outras integrantes. Enviei um e-mail falando que gostaria de desenvolver um trabalho no grupo e por se tratar de uma pesquisa que seria desenvolvida à luz da etnográfica, precisaria comparecer às reuniões, atos públicos e atividades desenvolvidas por elas.

Depois, de alguns dias, retomei contato novamente para saber se elas haviam aprovados as minhas “intervenções”, porém Maria me informa que elas ainda não haviam se reunido para tratar do assunto, pois estavam concentradas nas atividades do mês da mulher. Foi nesse mês, que pude comparecer ao lançamento do livro Mulheres Negras em primeira pessoa, promovido pelo INEGRA e pelo Fórum Cearense de Mulheres. No evento, elas me deram parecer positivo sobre a possibilidade de eu desenvolver as observações no grupo.

Após, a defesa de qualificação, e passado o mês de atividades intensas do grupo, e de constantes tentativas de contato sem resposta, consigo falar com Maria novamente para saber como ficaram as minhas idas às reuniões, porém a integrante que anteriormente havia me confirmado positivamente, deixa claro que agora o grupo iria decidir como iria participar, e se realmente aceitariam as minhas idas às reuniões e/ou atividades.

Essa última conversa foi o estopim para eu perceber que não era bem-vinda. Isso porque, fazia algum tempo que comecei a perceber que a integrante começou a me tratar de forma “indiferente”, demonstrando insatisfação com a minha presença ou minha “possível” presença no grupo.

²⁸ Nome fictício para resguardar a identidade da integrante.

Logo, em conversas e orientações com uma professora da comunicação e das ciências sociais, chegamos à conclusão de que o problema não era apenas o fato de eu querer fazer uma pesquisa no grupo, mas eu como branca querer fazer uma pesquisa em um grupo de mulheres negras. Como se as identidades de raça e gênero fossem embutidas em uma só: mulher negra. Assim, mesmo sendo mulher, eu não tinha identificação com o grupo, pois não era negra. Essa ideia foi confirmada ao analisar mais atentamente o blog do INEGRA que dizia o seguinte:

Primeiro, nós, as pessoas negras organizadas ou que na alegria ou no padecer alimentamos ou pretendemos alimentar nossa consciência negra, **somos muito gratas às pessoas brancas que são antirracistas. Só falo de gratidão porque,** dada a gravidade da situação de nossa gente, são nobres a solidariedade política e o repúdio ao racismo. No fundo mesmo, acho que isso não deve ser uma mera questão de bondade, mas uma obrigação histórica, um dever político e uma concepção ética libertária. A mim, pelo menos, isso parece condição fundamental para radicalizar na luta contra as opressões raciais. Mas vejam bem: **nossa gratidão não nos amarra a vocês e nem pode nos ofuscar na crítica aos seus lugares de privilégios** (INEGRA, 2010).

Desta maneira, percebo que mesmo as identidades não sendo unas e estáveis, o meu lugar de fala como branca, mesmo que como mulher, é visto pelo grupo como um lugar de “privilégio”, de “prestígio social”. Consequentemente, tive dificuldades de ser aceita pelo INEGRA, e, mesmo, por outros grupos que discutem questões raciais.

Como visto anteriormente, Quijano (2010) acredita que a hierarquização racial é organizadora das outras hierarquizações. Daí a dificuldade de um grupo de mulheres, que ao longo da história foram discriminadas por serem mulheres negras, de se permitirem participar de uma pesquisa feita por uma pesquisadora universitária branca e não participante oficialmente de nenhum movimento social. Evidentemente que há uma desconfiança, afinal elas não me conheciam e tinham receio de servirem a um propósito oposto daquilo que o grupo acredita.

No entanto, esse distanciamento me desmotivou e inquietou ainda mais as minhas reflexões. Já que tenho a concepção de que ter nascido em um país como o Brasil, o qual foi colonizado por grupos étnicos e raciais diferentes, não consigo designar a cor da pele como única característica para identificação racial, assim sendo, como poderia eu dizer que sou branca ou negra apenas sob esse critério? Logo, sinto-me identificada com parte da camada da sociedade que se assume como negra, mesmo que uma parcela dessa camada não me veja como tal. Ao viver na posição desprivilegiada de ser mulher em uma sociedade machista e

sexistas, também identifico-me com essa categoria e todas aquelas que sofrem discriminações fundamentadas pelo seu sexo ou orientação sexual. Baseada nas minhas vivências e experiências de pesquisa, sinto-me aceita por esse(s) grupo(s).

Durante as minhas tentativas de inserção no INEGRA²⁹, sempre acabava me deparando com as atividades e mobilizações do grupo Tambores de Safo. Em uma dessas vezes, estava em uma confraternização com amigos, quando esse grupo, formado por mulheres, chegou tocando tambor, cantando e dizendo palavras de ordem contra o machismo, homofobia e o racismo. Fiquei encantada pelo grupo, principalmente, por essa maneira diferente de levantar questões de cunho social.

Nessa ocasião, conheci uma das integrantes, Tambor, que ao saber da minha dificuldade de aproximação com INEGRA me incentivou a estudar os Tambores de Safo. A partir desse momento, decidi mudar de grupo de estudo e iniciei minha aproximação com elas.

Aproximar-se do grupo também não foi muito fácil, isso porque durante alguns meses elas estavam envolvidas em diversas atividades, como a Macha das Vadias no Rio, Seminário da Cidadania Lésbica e Bissexual em Natal, entre outras atividades, além de terem passado um tempo sem ensaiar, o que impossibilitava minhas observações.

Após ver algumas fotos do evento em que elas participaram em Natal através da página online de uma integrante no Facebook, resolvi me aproximar de uma outra, Atabaque, a qual estava identificada na foto.

Assim, mesmo sem conhecê-la pessoalmente perguntei via rede social sobre as atividades do grupo e ela me informou que haveria um ensaio em dois dias. Combinei de encontrá-la no Bosque da UFC (Universidade Federal do Ceará) para conversarmos e seguirmos juntas para o ensaio.

Logo, optei por fazer o caminho inverso do aconselhado para pesquisas de campo, pois iniciei meu contato não com a observação das participantes, minha apresentação e aproximação com o grupo, mas fazendo uma entrevista com um membro do grupo.

²⁹ Não poderia deixar de ressaltar que o INEGRA foi, evidentemente, de fundamental importância para “encontrar” as Tambores.

A entrevista com Atabaque foi gravada poucas horas antes da minha primeira participação nos ensaios. Foi uma discussão muito proveitosa, pois a partir das questões que lhe iam sendo colocadas, ela levantou debates muito relevantes a pesquisa³⁰. Em seguida, fomos juntas para o ensaio do grupo, onde eu iria me apresentar para as outras integrantes e conhecê-las pessoalmente.

Ao chegar na Praça da Gentilândia, local do ensaio, duas integrantes já estavam esperando as demais. Atabaque foi o tempo todo muito atenciosa, me apresentava informalmente para as companheiras de grupo que iam chegando e fazia com que eu me sentisse integrada. Quando todas que haviam confirmado presença chegaram, formou-se um círculo, algumas sentadas no banco da praça e outras no chão, de uma maneira que todas pudessem se olhar. Atabaque disse que me apresentaria, no entanto as outras acharam melhor que eu mesma falasse de mim e das minhas intenções no grupo.

Desta forma, expliquei que pretendia desenvolver minha pesquisa de mestrado em Linguística sobre o grupo e gostaria de autorização para participar dos encontros, reuniões e ensaios. Assim, todas acharam importante para a visibilidade dos Tambores de Safo ter um trabalho acadêmico falando sobre elas. Apenas uma integrante colocou que esperava meu retorno depois do final da minha pesquisa, pois uma estudante de mestrado do Rio de Janeiro havia escrito uma dissertação sobre elas, mas não deu nenhum retorno após a conclusão do trabalho³¹. Logo, me comprometi em dar os devidos créditos e os retornos necessários para o grupo após a pesquisa.

Confesso que nesse primeiro dia minha timidez e receio de não ser aceita prevaleceu, pois a minha identidade heterossexual ecoava na minha forma de falar e me vestir. Assim, restei a maior parte do tempo em silêncio, só observando.

Agogô, uma das integrantes, que sempre está sorridente, fazendo brincadeiras, portava uma garrafa de uma substância feita com ervas, raízes, e acho que com um pouco de álcool. Ela dizia que era um remédio e fazia muito bem para a garganta. Essa garrafa foi passando entre as meninas até que chegou à mim, mesmo sem saber exatamente do que se tratava, bebi,

³⁰ Essa entrevista foi gravada via áudio, no entanto o equipamento apresentou alguns problemas logo após o final da entrevista, tendo que ser complementada com as anotações do diário de pesquisador, feito logo após esse primeiro contato.

³¹ Depois de algum tempo desse primeiro contato, essa pesquisadora reapareceu via e-mail e repassou a dissertação para o grupo.

afinal, era meu primeiro contato com elas. Essa bebida tinha um sabor bem doce, em que não se percebia o sabor do álcool, tomei alguns goles e logo, passei adiante.

Em seguida, as meninas colocaram algumas discussões em pauta como: participação em eventos que foram convidadas e em um vídeo feminista. Depois, elas passaram rapidamente algumas marcações com o pandeiro, enquanto uma ativista feminista do sudeste fazia a gravação de um vídeo.

Esse foi o início do meu processo de observação participante e entrevista com as integrantes dos “Tambores de Safo”. Acredito que a boa interação que tivemos nesse dia- primeiro contato- foi fundamental para resultar em um bom relacionamento em outros momentos e para fazer-me sentir, de alguma forma, parte integrante ou próxima ao grupo.

5.3 Contextualizando o grupo estudado

Em 2009, mulheres lésbicas que faziam parte da organização da X Parada pela Diversidade Sexual- lésbicas e bissexuais independentes e integrantes do então grupo LAMCE (Liberdade do Amor entre Mulheres no Ceará)- decidiram que a participação no evento não seria através de um trio elétrico, como nos anos anteriores. Isso se deu por acreditarem na posição de hierarquia passada pelo trio. Já que em cima ficavam algumas mulheres lésbicas, e bissexuais que compõem o movimento,- as iluminadas do movimento, nas palavras de Alfaia- enquanto as demais acompanhavam no chão. Essas, por sua vez, também queria estar em cima, mesmo o trio não comportando todo mundo. Isso gerava, às vezes, uma certa chateação, pois parecia que as meninas que iam no trio não queriam que as outras também fossem.

A ideia de ir sem trio também surgiu devido aos gastos altíssimos para o aluguel, que saía por volta de 15 mil reais para ser utilizado durante, aproximadamente, 5 horas de evento.

Assim, as integrantes decidiram que para a X Parada ao invés do trio, elas utilizariam o apoio financeiro que conseguissem para produzir material, como panfletos e faixas, comprar megafones, além de desenvolver oficinas com mulheres. Essa nova forma de compor a Parada foi uma maneira também de tornar mais politizada suas participações. Em entrevistas com alguma delas, ficou claro que o trio muitas vezes era visto por algumas pessoas, tanto dentro, quanto fora do movimento, como um “carnaval fora de época”. E ao estarem no chão,

levando faixas e gritando palavras de ordem mostraria mais claramente a posição política e intervenções propostas por elas.

Nesse mesmo ano da X Parada, seria a comemoração de 10 anos do primeiro SENALE, Seminário de Nacional de lésbicas. Trata-se de uma data muito importante para o movimento, tanto que o dia da visibilidade lésbica é comemorado no dia que aconteceu o primeiro SENALE. Assim, tendo em mente essa data especial, ao serem convocadas para a reunião ampliada, que reúnem todas os grupos que compõem a parada, elas decidiram que iriam propor que a madrinha da X Parada fosse uma lésbica, pois quase sempre as escolhidas eram mulheres heterossexuais ou travesti, mas nunca tinham nomeado uma lésbica. No entanto, ao chegarem na reunião, perceberam que não se tratava do primeiro encontro, pois outros já haviam acontecido. Sendo que as três reuniões anteriores foram feitas sem a participação da frente de lésbicas e bissexuais, e assim, suas ideias e colocações não foram atendidas, pois a madrinha e o tema da parada já tinham sido escolhidos pela organização de gays e transexuais.

Esses acontecimentos decorreram no descontentamento das lésbicas e bissexuais, que não se sentiram contempladas com as decisões tomadas para a X Parada. A fala de Alfaia evidencia um pouco esse momento tumultuado entre o movimento de mulheres lésbicas e bissexuais e o movimento de gays e transexuais:

Al: as primeiras reuniões aconteceram/uma delas aconteceu inclusive em um LUGAR FECHADO, tipo assim, um Seminário num sei o que lá de AIDS, que só PARTICIPAVAM GAYS, tá ligado? Num tinha A MÍNIMA condição nem da gente ter sabido e nem da gente ter PARTICIPADO, tá ligado, desse Seminário. Porque a gente NÃO É GAY!

G: ah::

Al: ((risos)) ai a gente ficou MUITO PUTA e ai resolvemos que a gente ia RACHAR com a Parada, que a gente não ia compor com a Parada, assim (+) essa organização da Parada. Que a gente ia fazer uma coisa A PARTE, que a gente ia assim/ a gente ia levar, como a gente pensou, a ala das lésbicas e bissexuais, mas a gente ia ia ter nosso próprio tema, que a gente ia ter nossa própria faixa e que a gente ia saia NA FRENTE da parada. Eles podiam chiar que a gente ia pra frente, a gente ia abrir a Parada com nosso protesto, tá ligado? (Entrevista realizada com Alfaia nas proximidades do bar O Pitombeira no dia 04/11/2013).

Assim, elas foram para a frente da Parada com suas próprias faixas, cantando o funk da solução³² em megafones. O movimento gay tentou fazer com que elas saíssem da frente,

³² O funk da solução foi criado em um contexto anterior com o caráter de denunciar problemas sociais enfrentados por jovens e mulheres.

mas acabaram desistindo, pois as mulheres do movimento estavam bem determinadas a abrirem o evento.

Duas das músicas cantadas e que podem mostrar um pouco esse atrito gerado entre as duas frentes foram as seguintes:

“A décima parada é da diversidade,
E não de ONG específica da cidade,
De uma ONG da cidade,
De uma ONG da cidade.”

“Nós há muito tempo lutamos contra o machismo
Mas no movimento a olho nu pode ser visto
Eu não quero ser invisível, eu resisto ao machismo
Eu não quero ser invisível, eu resisto ao machismo

Lésbicas e bi aqui em verso e prosa na luta por direito
Contra o machismo cor de rosa
Patriarcado cor de rosa,
Patriarcado cor de rosa.”

No ano seguinte, ao fazerem um balanço, elas chegaram à conclusão que apesar de ter sido muito boa a intervenção e as questões levantadas durante a Parada, o megafone era muito baixo e tornava-se uma competição desleal comparado aos trios das outras organizações. Então, resolveram que iriam utilizar os recursos daquele ano para fazerem uma oficina, na tentativa de que as mulheres aprendessem a tocar tambores, e também fossem responsáveis por confeccioná-los.

A oficina foi bem sucedida, mesmo com pouco tempo para o dia da Parada, elas conseguiram construir e ornamentar os tambores, e ainda aprenderam a tocar algumas músicas.

Devido ao grande investimento de tempo e dinheiro, que somou um total de 6 mil reais, não haveria sentido para elas utilizarem os tambores só durante a XI Parada. Desta maneira, surgiu a ideia de criar um grupo, que é marcado pela necessidade de visibilizar as mulheres lésbicas e bissexuais de Fortaleza. Uma vez que a Parada não era um lugar que elas se sentiam inteiramente contempladas. Algumas entrevistadas demonstram descontentamento até mesmo com o nome “Parada gay” que é associado ao evento, pois a utilização desse termo “gay” está relacionada, nos *jogos de linguagem* estabelecidos por elas, aos homossexuais,

travestis e transexuais. Sendo assim, elas como lésbicas e bissexuais não estariam incluídas nesse *jogo*.

Nesse contexto é que nasce em 2010 o grupo de percussão formado por mulheres. Muitos foram os debates para a escolha do nome, pois inúmeras eram as possibilidades, como Sapatuque, Batuques lésbicos, Tambores Lésbicos, Tambores Feministas. No entanto, o grupo foi nomeado de Tambores de Safo. L.M., umas das primeiras participantes do grupo, diz em uma entrevista disponível na internet, que esse nome traz uma dupla identificação para o grupo.

A primeira, com a termo *Tambores* que remete a ideia de africanidade, ou seja, a relação de ancestralidade com os africanos que foram trazidos como escravos para o Brasil.

A segunda, com a palavra *Safo* em homenagem a uma poetiza grega de nome Safo que vivia na cidade de Lésbia³³ pregava o amor entre as mulheres. Sua obra era carregada de erotismo, e por isso foi destruída por Monges da Idade Média, restando hoje, apenas fragmentos.



Figura 1- Intervenção na XI Parada pela Diversidade Sexual no Ceará. Fonte: Site *Lez femme*

³³ Desse contexto que nasceu o termo Lésbica.

Trata-se portanto de um grupo de percussão formado por mulheres lésbicas e bissexuais, entre 20 e 35 anos, que através da música levantam bandeiras de luta contra o racismo, machismo e lesbofobia³⁴. Vejamos a definição pelo próprio grupo:

É um grupo de percussão feminista, da cidade de Fortaleza- Ceará, formado por mulheres para intervenções político-culturais, a partir de uma consciência negra, lésbica e bissexual. O objetivo é transformar o mundo pelo feminismo, através de intervenções culturais que promovam o pensamento crítico, a ação política organizada e o empoderamento das mulheres. (2011, Blog do grupo)

Af: a partir do momento que a gente vira Tambores de Safo com OUTRAS propostas, inclusive com OUTRAS ideias PRA ALÉM. Porque o Tambor ele vem com isso aí (+) com essa coisa/ a gente tinha uma ideia assim que além do barulho, da atenção e tal que a gente ia poder ter, tinha essa oportunidade de não ser só na Parada da Diversidade. ((corte brusco na gravação)) Ai que essa coisa também que (++) **as Tambores elas nascem como um grupo negro, feminista assim, compostas assim tipo por mulheres, a maioria negra, (++) e e um/uma consciência feminista mesmo. As tambores nascem como um grupo negro feminista, assim. Composto por mulheres, a maioria negra e uma consciência feminista, assim mesmo** (Entrevista feita com Afoxé em 10/12/2013 na Praça da Gentilândia.)

Como já mencionado anteriormente, o grupo foi criado durante a organização da XI Parada, e desde então vem desenvolvendo atividades políticas-culturais no Ceará trazendo reflexões de caráter lésbico e negro. Essa dupla identificação vem sendo reafirmada nas entrevistas, músicas, palavras de ordem, conversas e em “pequenos detalhes” que se evidenciam nos *jogos de linguagem* das participantes.

O símbolo do grupo, o qual está desenhado nas alfaias, por exemplo, é uma marca bem clara disso, pois é constituído da imagem de duas mulheres com cabelo, chamado de Black Power, se beijando.



Imagem 2 Símbolo do grupo. Fonte: página do grupo no Facebook

Pode-se dizer que há uma fluidez nas características do grupo. Isso porque, algumas meninas se identificam como sendo do grupo, mas não estão indo ou vão com pouca frequência aos ensaios e atividades por algum problema, seja de saúde, desencontro de

³⁴ O termo homofobia deixa de fora as particularidades específicas ligadas às mulheres lésbicas e bissexuais, por isso a escolha de utilizar lesbofobia ao invés de homofobia.

horário, trabalho, problemas pessoais. Por outro lado, existem aquelas que não se identificam mais como integrante do grupo, mas que participam de algumas atividades ou intervenções, ou que saíram do grupo e retornaram depois. Já outras estão participando dos ensaios e atividades há pouco tempo.

No entanto, essa dinâmica não impede que o grupo permaneça coeso e integrado. Acredito que isso se dá devido a participação constantes de determinadas meninas que estão desde a formação do grupo, e que mesmo sem perceberem, auxiliam para um bom desenvolvimento das atividades propostas.

As reuniões e ensaios acontecem na Praça da Gentilândia³⁵, geralmente, no horário da noite nos dias de terça e quinta. Os ensaios são marcados pela visibilidade dos moradores e frequentadores da Praça, que está quase sempre cheia, devido à presença de barracas com venda de comidas. Por estarem, constantemente, em ensaios, acabam dividindo esse espaço com os vendedores, com os pais e suas crianças, com flanelinhas que olham os carros no entorno da praça, com jovens skatistas, com motoqueiros que também se reúnem com frequência no local. Desta forma, ao longo desses meses de observação participante³⁶, pude perceber que o grupo Tambores de Safo é uma extensão da Praça da Gentilândia.

A apropriação feita desse espaço, trouxe modificações de caráter dialético, pois tanto a Praça modificou a rotina de ensaios, que antes acontecia em locais fechados, como a Praça foi modificada pela participação das integrantes compondo e construindo o espaço. Podemos ilustrar melhor isso com a fala de moradores do Bairro e vendedores locais:

Hoje, vou trabalhar ouvindo música mais de perto? Ohh coisa boa! (Fala de uma vendedora local registrada em Diário de Campo 27/10/2013);

Passei pela praça e as meninas, aquelas que você entrevista, estavam lá, todas sentadas no chão, ensaiando com as baquetas (Fala de uma moradora local registrada em Diário de Campo dia 27/10/2013).

Vale ressaltar que a fala positiva sobre os ensaios do grupo feita por uma vendedora local, não apaga os olhares de estranhamento e, algumas vezes, de reprovação que são lançados para as participantes.

5.4 Análise e Discussão dos Dados

³⁵ Atualmente o grupo se encontra na Praça do São Geraldo, na rua por trás do North Shopping.

5.4.1 Jogos de linguagem em ensaios

"Quem disse que mulheres não podem tocar tambor?..."

Mulher toca tambor, pega a direção,

Isso não é coisa só de homem não."

(Trecho da poesia de uma integrante do grupo)

Neste tópico, irei tecer alguns comentários sobre os ensaios das Tambores de Safo. Explorar um pouco como funcionam os *jogos de linguagem* que são estabelecidos durante esses momentos. Isso porque, nos ensaios, assim como nas manifestações e apresentações, as questões de raça e gênero também atravessam os *atos de fala* das integrantes, no entanto de forma mais sutil e em outros contextos praxeológicos.

Os ensaios são, na maioria das vezes, aberto ao público, pois acontece na Praça da Gentilândia ou na Praça João Pontes. Durante a minha estada em campo, os ensaios aconteceram exclusivamente na Praça da Gentilândia.

Esses momentos, que antecedem as apresentações, são de fundamental importância para o grupo, pois é o momento em que elas aprimoram suas técnicas de percussão, criam suas apresentações, até mesmo alguma rima. Além de discutirem questões pertinentes ao grupo, como a participação em eventos, formações, seminários, etc.

Durante minhas observações dos ensaios, sempre percebi que elas se sentiam à vontade com a minha presença, que em nada parecia mudar a rotina do grupo, a naturalidade que elas interagiam umas com as outras. Tanto é, que inúmeras foram as vezes que presenciei brincadeiras e “piadas” até mesmo sexualizadas umas com as outras.

Apesar da naturalidade que agiam na minha presença, percebi que, em alguns momentos, uma das integrantes tinha uma preocupação maior com a forma culta do português, chegando até corrigir discretamente uma das companheiras de grupo e justificando da seguinte forma: “A menina está aqui pesquisando a gente. Ela é da linguística. O que é que ela vai pensar?”

Os encontros eram confirmados por mensagens enviadas para o celular, as quais eu também passei a receber, o que facilitava a minha ida a campo. Posteriormente, passaram a serem confirmado via Facebook, tornando ainda mais visível para outras pessoas que queriam participar ou observar também.

Quando eu chegava aos ensaios, algumas das meninas sempre já estavam no local e ficávamos aguardando as demais. Geralmente, começava quase às 20h, e poderia se estender até mais de 21h. Isso dependia também das atividades que elas iriam participar e das questões que seriam colocadas em pautas para serem discutidas.

Em um desses momentos de avisos, uma das Tambores colocou em pauta a participação de duas meninas em um evento de formação para artista em outro estado. Uma delas foi indicada por unanimidade, pois ela era a que tinha o maior envolvimento com a arte profissionalmente, pois é professora de música para crianças carentes. No entanto, uma recomendação foi colocada por uma outra colega:

Al: P. você vai para a formação, mas por favor, mesmo que você beba, não importa o tanto, nada de cantar aquela música “a bundinha da mulata e não sei o que lá”. Porque tipo assim, é uma formação feminista e você chegar cantando essas coisas, não vai ser muito legal não, tá ligado? Porque sempre que você bebe muito fica cantando essa música

P: ((risos)) tá bom, tá bom, eu sei. Mas foi só naquela vez que eu cantei.

Al: Sei que todo mundo aqui gosta da bundinha da mulata ((risos geral)), ou quase todo mundo((olha para mim)), não sei, mas não precisa ficar cantando essas músicas.(Diálogo escrito em caderno de campo)

Nesse momento, a preocupação colocada por uma das integrantes, também foi compartilhada por suas colegas. Outras pessoas poderiam dizer: “Mas é só uma música”, no entanto, ao analisarmos o diálogo dentro desse *jogo de linguagem*, percebemos que elas têm consciência da importância do dizer, isto é que as palavras agem. Assim, cantar a música “a bundinha da mulata” seria agir construindo uma imagem sexualizada da mulher negra, indo de encontro com todas as discussões colocadas por elas em músicas, apresentações e manifestações.

Há nesse ato de fala da Alfaia. uma afirmação de uma identidade lésbica ao dizer “sei que todo mundo aqui gosta da bundinha da mulata”, pois ela constrói para ela e para suas companheiras a identidade de mulheres que gostam de outras mulheres, sobretudo, de mulheres negras.

Esse processo de construção de uma identidade lésbica, e também negra, se deu em outros momentos dos ensaios. Observa-se isso, por exemplo, na forma de tratamento utilizadas por elas, como “preta”, “nega”, às vezes, “sapa” ou “sapatão”. Em outros contextos, esses termos poderiam ser utilizados de maneira discriminatória, no entanto, nesses *jogos de*

fala além de servirem como uma maneira carinhosa de se dirigir a outras integrantes, também é uma maneira de reforçar, reafirmar e visibilizar uma identidade negra e lésbica do grupo.



Imagem 3 Ensaio Fonte: Gabriela Costa. Arquivo coletado durante as observações em campo

Na imagem acima, podemos visualizar um pouco o lugar do ensaio e algumas das integrantes. Geralmente, o primeiro momento acontece com todas sentadas no chão com suas baquetas³⁷, assim a “regente” do grupo, passa e repassa as batidas e o ritmo de algumas das músicas, e só depois elas iniciam com os instrumentos.

Em algumas vezes fui convidada a participar também, treinei primeiro com a chinela no chão as batidas, depois com as baquetas e em seguida, com o tambor. Acredito que aprender junto com elas, nos aproximou mais, entretanto não tive a facilidade que as meninas têm de encontrarem o ritmo e acertarem as batidas. Parece-me muito difícil, e ainda é, tocar, pensar no ritmo e ainda cantar.

O ensaio é um momento de muito companheirismo e superação em grupo, pois aquelas que tinham alguma dificuldade- me incluo nesse grupo- sempre são ajudadas e orientadas pelas demais, não há uma competição de quem aprende mais rápido ou daquela que sabe mais.

Desta forma, são montados os repertórios, ensaiados e posteriormente apresentados.

³⁷ Bastão de madeira utilizado para tocar tambor, caixa e outros instrumentos de percussão.

5.4.2 Jogos de linguagem em atos públicos

Chamei ela para o 8 de março

E ela respondeu assim:

Eu vou! Por nós, pelas outras por mim!

(Atos de fala proferidos pelas Tambores no Ato Unificado- 8 de março)

Os *jogos de linguagem* estabelecidos pelas integrantes em atos públicos se apresentam de forma diferente daqueles dos ensaios e apresentações, pois nesse momento participam, além das Tambores, outros grupos de mulheres que dialogam entre si, seja na forma de se vestir, nas reivindicações em comum, ou seja nas palavras de ordem ou atos de fala realizados. Isso é, são *jogos de linguagem* que devem atender as “regras” de um “*jogo maior*”.

Este tópico tem o objetivo especial de apresentar um momento marcante na minha pesquisa de campo: a manifestação ou ato unificado pelo dia Internacional da Mulher-2014. Já havia participado em 2013 de um ato semelhante, no entanto tentei focar meu olhar na observação do meu então grupo de estudo- INEGRA-. Digo tentei, pois o grupo não estava coeso quanto grupo na manifestação, tendo sido difícil fazer uma discussão micro sobre o evento. Devido a isso, foi preciso incluir nas minhas análises as minhas observações nesse ano de 2014, pois pude acompanhar as Tambores de Safo e percebê-las como um grupo de mulheres dentro de um conjunto de outros grupos.

O mês de março é um momento muito importante para os movimentos de mulheres em geral. Não como um período de comemoração com flores, chocolates e presentes,- crítica coloca por mulheres em redes sociais e no ato do 8 de março- mas como um marco importante de luta, reivindicação e visibilidade das demandas das mulheres na nossa sociedade, sobretudo, das mulheres negras, lésbicas e bissexuais. Pois essas são ainda mais desprestigiadas segundo as hierarquias de Grosfoguel (2010) como vimos no Capítulo II.

Desta forma, é um mês repleto de atividades, reuniões, encontros, atos públicos, oficinas e apresentações culturais. Cada grupo de mulheres do Ceará desenvolve suas próprias atividades, bem como também organiza momentos unificados com outros grupos.

Em Fortaleza, tivemos o Ato Unificado no Centro de Fortaleza que reuniu várias organizações feministas, como Marcha Mundial de Mulheres (MMM), Mulheres Rosa

Luxemburgo, Fórum Cearense de Mulheres e Tambores de Safo, e também algumas mulheres que não tinham “ligação oficial” com nenhum dos grupos presentes.

Para analisar e descrever os *jogos de linguagem* das integrantes estabelecidos na manifestação no dia 8 de março, foi preciso direcionar o olhar às intervenções feitas pelo grupo dentro do “grupo maior”, composto por todos os demais. Isso porque, mesmo entendendo que os grupos estavam presentes com o objetivo em comum de reivindicar e visibilizar a luta das mulheres como uma forma de “marcar” o 8 de março, cada grupo traz à tona uma demanda diferente. Assim sendo, os *jogos de linguagem* estabelecidos não são os mesmos, sendo construídos e ressignificados de acordo com as especificidades de cada movimento.



Imagem 4: Cartaz de divulgação do Ato em redes sociais. Fonte: Página do grupo no facebook. Arquivo coletado durante as observações em campo

A imagem 4 mostra o cartaz de divulgação do Ato nas redes sociais. A concentração estava marcada para as 8h da manhã, no entanto o maior número de pessoas só foi atingido a partir das 9h.

Cheguei por volta de 8h40/9h na concentração, onde já haviam algumas mulheres divididas em alas³⁸ com faixas, cartazes e megafones. Ao lado da praça, estacionado na rua, estavam 3 carros de som da CUT (Central Única dos Trabalhadores).

Sete das Tambores se encontravam no lugar juntamente com outras mulheres com megafones, que não faziam parte do grupo, mas se juntaram à elas durante o ato. Duas das integrantes estavam de camiseta roxa ou lilás- símbolo do movimento feminista-, assim como outras mulheres ao longo das outras alas.

Não havia uma padronização da vestimenta das integrantes- das Tambores- além de um lenço roxo o qual algumas utilizavam na cabeça, outras no pescoço ou para cobrir o rosto. Apesar disso, era fácil, mesmo para quem não as acompanha mais de perto, reconhecê-las. Isso porque, os tambores aparecem em cena nesse *jogo de linguagem* como um elemento forte de identificação ou identidade do grupo. Até mesmo suas ornamentações com pinturas do símbolo do grupo, da bandeira LGBT ou a camiseta com o nome Tambores de Safo a qual uma das integrantes utilizava constituem elementos importantes nesse processo de construção da identidade do grupo e das integrantes.

Logo depois da minha chegada, aparece uma mulher responsável pela organização das “alas” e anuncia que as meninas entrariam na frente. Nos deslocamos para lá, elas com seus tambores, eu com minha câmera e meu gravador. Algumas das integrantes enunciaram algo como “Nós vamos é na frente fazendo barulho”, já outras pareciam preferir ir no meio, pois o carro do som poderia abafar suas intervenções. Logo, não haviam um “consenso” ou uma regra desse *jogo* que dissesse qual era o lugar mais adequado para estarem.

Minutos após chegarmos a posição indicada, fomos avisadas novamente que as Tambores iriam no meio, pois na frente seriam as meninas da Marcha Mundial de Mulheres, as quais utilizavam instrumentos de percussão feitos de lata ou de materiais recicláveis. Uma das meninas disse no tom de brincadeira e descontração “Eu vou é aqui meu irmão na frente mesmo! Essas meninas tão pensando o quê?”, algumas riram e todas se dirigiram para a nova posição.

³⁸ Não sei exatamente o termo apropriado para a forma que são divididos os grupos nas manifestações. Escolhi o termo *ala* devido uma entrevista com Alfaia que fez uso semelhante da palavra.

Já nesse momento da concentração as Tambores iniciaram suas intervenções. Uma das integrantes portava uma caixa³⁹ e um apito, esse por sua vez era utilizado para indicar o momento de parar, prosseguir ou marcar o ritmo, ou seja, ela era uma espécie de “regente” das outras integrantes, ao mesmo tempo que também tocava.

As outras Tambores tocavam alfaias, caixas- total de duas- e xequeres (uma espécie de chocalho), como podemos ver na imagem a seguir:



Imagem 5: 8 de Março na Praça da Bandeira-Fonte: Gabriela Costa. Arquivo coletado durante as observações em campo

As músicas cantadas foram marcadas pela reivindicação contra o machismo, homofobia, lesbofobia, racismo, bem como pela luta por melhores condições de vida para as mulheres, sobretudo, negras, lésbicas e bissexuais.

³⁹ Instrumento de percussão



Imagem 6: Fote: Gabriela Costa. Imagem captura do vídeo gravado em 8 de março de 2013

A imagem 6 ilustra o vídeo gravado durante o ato. Nesse momento, as Tambores estão tocando seus instrumentos, ao mesmo tempo que levantam o punho e em conjunto com outras mulheres cantam: “Oh preta linda, cadê você? Sua Beleza eu não vejo na TV”.

Esse *ato de fala* proferido na manifestação de de 8 de março deve ser percebido não como uma constatação da realidade da mídia brasileira, mas uma construção e uma reivindicação no ato de sua enunciação de uma identidade negra.

Uma identidade negra que é marginalizada tanto na TV, como nos apresenta a música acima, como em outros setores da sociedade.

Essa afirmação e reafirmação de uma identidade negra é marcada em outros momentos do Ato, como podemos verificar na música a seguir:

“Se a raça, se a raça não é uma preocupação
Façamos, façamos o governo das negonas,
O governo das negonas, o governo das negonas
O governo das negonas, o governo das negonas”

“Racistas, machistas não passaram,
A mulherada negra vai fazer revolução”

As meninas dos Tambores de Safo vão ao longo do Ato, dos ensaios, apresentações e entrevistas construindo e reconstruindo performaticamente uma identidade de raça. Essa por sua vez não é concebida como único fator a cor da pele, mas como “um posicionamento político e de luta”, nas palavras de Alfaia, ou seja, até mesmo o conceito de raça é construído dentro e pelo discurso.

Al: eu sei que não sou negra, como o negro é visto no Brasil, né? Talvez fora do país, né, eu seja considerada negra. **Aqui não sou considerada negra, pela questão DA PELE,** (+) Aqui a raça e o racismo é visto pela cor da pele. Os dreads é uma escolha, né? **Porque o meu cabelo, ele é cacheado, né?** ((risos) **Continua sendo cabelo de preto,** né? Mas ainda é mais fácil fazer uma chapinha, dá um jeito nele, assim branqueá-lo. **Mas os dreads, ele escurecem mais a gente. E tenho consciência que é uma escolha, uma escolha consciente, uma forma de ficar mais perto da negritude mesmo** (Entrevista realizada com Alfaia nas proximidades do bar O pitombeira no dia 04/11/2013).

A partir da fala de Alfaia podemos perceber como a questão de raça ainda é percebida no Brasil, mas também de como ela pode ser ressignificada dentro dos mais diversos *jogos de linguagem*. Não apenas ela, mas outras entrevistadas gostam de apontar o cabelo como outra forma de marca e construção da identidade negra.

At: **eu sou negra, mesmo tendo uma pele mais clara.** Meus irmãos são negros, meus pais são NEGROS. E para mim, **é (+) uma questão política também,** não é só a cor da pele, sabe? **O cabelo também é uma questão de identificação.** Hoje em dia, com esse lance de alisamento/nós até fizemos uma campanha: prenda seu racismo e solte seu cabelo. É uma maneira de mostrar a importância do cabelo para levantar essas questões (Entrevista realizada com Atabaque no bosque da UFC, dia 24 de setembro de 2013).

Os tambores também aparecem como protagonistas nesse processo de identificação racial do grupo, como podemos perceber na entrevista com Alfaia:

Al: A questão da raça assim é intrínseca ((ao grupo). Primeiro, porque **TAMBOR é coisa de preto e de preta, né?** ((risos)) (+) Os ritmos, os batuques são africanos, né? Por mais que tenha né (+) a brasileiração, né? A a nor-des-ti-fi-ca-ção (+) ((risos)) dos ritmos, as origens são/ então por mais que a gente quisesse, por mais que fosse um grupo de brancas, tá ligado? A questão da RAÇA ia tá dentro, tá ligado? (Entrevista realizada com Alfaia nas proximidades do bar O Pitombeira no dia 04/11/2013)

Assim, o tambor como instrumento musical e de luta já traz todo um significado ligado às questões raciais devido a todo um contexto social, histórico e cultural, ou seja, podemos dizer que o tambor é uma marca de identidade ou identificação racial. E que assim como os *atos de fala*- realizados a partir de músicas, palavras de ordem, entrevistas-constroem uma identidade performática de raça, o tambor também o faz.

Outras questões muito presentes durante o ato de 8 de março, foram àquelas ligadas às questões de gênero contra o machismo, homofobia e lesbofobia. Podemos ilustrar melhor com a música a seguir:

“Vem mulher com a mão pro alto,
Vem fazer revolução.

Gatinha que é chapa quente,
Não aceita submissão.
Os homens vão pra cozinha, rebolando até o chão ...”

Na primeira estrofe, encontramos uma “regra” presente dos *jogos de linguagem* reivindicação que é o fato dos *atos de fala* serem composto não apenas da fala verbal das participantes, mas de serem constituídos também, como por exemplo, pelo o punho fechado ou aberto erguido. Assim, a primeira estrofe traz uma ideia de que para se fazer revolução é preciso lutar, e essa luta se faz reivindicando, protestando.

O segundo estrofe e terceiro se complementam, construindo a identidade de uma mulher que não é submissa, e essa “não-submissão” seria evidenciada pelo fato de que o homem é quem vai fazer os trabalhos domésticos. Esses, no entanto, são quase sempre associados às mulheres, pois “elas que devem cuidar da casa, do marido e dos filhos”. Assim, ao mostrarem essa inversão de papéis sociais culturalmente construídos na nossa sociedade- onde a mulher deve cuidar da casa e o homem deve trabalhar fora- elas também estão reivindicando uma outra identidade de gênero, ou seja, estão questionando uma imposição naturalizada de comportamentos que devem servir de padrão para a “identificação” de cada gênero. Imposições essas que estão fortemente presentes nos *atos de fala* que legitimam uma posição machista-sexista em nossa sociedade, como podemos perceber nas expressões: “Lugar de mulher é na cozinha”. “Mulher deve se dar ao respeito”, entre outras.

Outras músicas cantadas na manifestação também trazem questionamentos de ordem contra o machismo, como a música:

“Machista, hoje será o seu fim,
As feministas estão aqui!”

No entanto, a música que mais me chamou atenção durante o ato foi a que vem a seguir, pois além do caráter anti-machista presente na letra, ela também denuncia a violência sofrida por muitas mulheres, como podemos perceber na linha 3 e 5.

“Se chegar com esse papo de machista,
Eu vou cortar sua pica, eu vou cortar sua pica.
Se ficar se aproveitando das bucetas das novinhas,
Eu vou cortar sua pica, eu vou cortar sua pica.
É militante de esquerda, mas bate na companheira?
Eu vou cortar sua pica, eu vou cortar sua pica.
Se ficar tirando onda com esse papo de machista,

Eu vou cortar sua pica, eu vou cortar sua pica.”

Na terceira linha, o *ato de fala*: “Se ficar se aproveitando das bucetas das novinhas”, coloca em discussão a pedofilia sofrida por muitas jovens e adolescentes, uma realidade que é, muitas vezes, silenciada pela família ou por outros setores da sociedade. Já a quinta linha, questiona àqueles ou àquelas que se identificam como militante, ou seja, estão inseridos nos movimentos sociais, mas em casa batem em suas companheiras. Em contra partida, a música apresenta em resposta a esses atos de violência uma ameaça, que é reafirmada ao longo de todas as outras rimas, com o *ato de fala*: “Eu vou cortar a sua pica”. Esse proferimento além de constituir uma resposta física, também constitui uma ameaça simbólica, pois o pênis é visto, por muitos, como um símbolo de virilidade masculina e uma marca de identidade de gênero masculino, assim, cortá-lo também aniquilaria a sua posição social de prestígio e de opressor.⁴⁰

Durante o ato de 8 de março, outro aspecto importante foi (re)afirmação e visibilidade das identidades lésbicas das integrantes do grupo. Os *atos fala* a seguir ilustram um pouco desse momento:

“Se o mundo, se o mundo fosse cheio de sapatão,
Seria a revolução das sapatão.”

“Não é mole não! Sou feminista, maconheira e sapatão”

“Se o corpo, se o corpo é da mulher,
Ela dá pra quem quiser,
Ela dá pra quem quiser,
Inclusive outra mulher”.

Logo, ao proferir *atos* como os supracitados dentro desse contexto da manifestação, as integrantes não estariam constatando ou descrevendo uma realidade ou estado de coisas, como a quantidade de lésbicas o mundo, ou sua posição como lésbica e a possibilidade de fazer sexo com outra mulher, mas no ato de sua enunciação construindo e afirmando perante a sociedade suas identidades quanto mulheres lésbicas. Além de reivindicarem a possibilidade de escolherem seus ou suas parceiras sexuais sem serem estigmatizadas.

⁴⁰ No último tópico desse capítulo, trataremos com mais profundidade sobre questões de violência.

Desta forma, podemos perceber pelos *atos de fala das* integrantes que as identidades não são unas e estáveis, são, como vimos no Capítulo III, mas uma “celebração móvel”, ou seja, estão em constante processo de construção e reconstrução.

Alguns dos efeitos dos *atos de fala*, durante a manifestação do 8 de março, pude perceber na reação das pessoas, na maioria, funcionários e funcionárias dos estabelecimentos comerciais e vendedoras e vendedores ambulantes locais.

Muitas foram as mulheres que balançaram positivamente a cabeça, filmaram a manifestação e sorriram como forma de apoio ao movimento. No entanto, outras também pareciam assustadas e chocadas com as palavras de ordem, cartazes e vestimenta ou a falta dela nas manifestantes.

Na ocasião, presenciei o momento em que uma senhora de aproximadamente uns 65-70 anos, parou uma moça que estava sem blusa, com os seios de fora e com a frase “Meu corpo, minhas regras” escrita de batom nas costas, e disse: “Como é que você quer pedir respeito se você não se dá ao respeito? Para protestar não precisa ficar mostrando esses peitos não!”. Diante disso, a jovem gritou: “Eu tenho o direito sobre o meu corpo! Se eu quiser eu posso ficar sem camisa sim! Eu que mando no meu corpo!”.

Outras mulheres participantes da manifestação também estavam sem blusa, as meninas dos Tambores não fizeram o mesmo, apenas uma integrante estava sem blusa, mas com os seios cobertos por um top.⁴¹

Butler (2013) esclarece que:

As normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual (p. 154)

Desta forma, a partir da análise dos *atos de fala* proferido pelas integrantes na manifestação, em ensaios e entrevistas, como ao longo desse tópico, percebemos que nos debates ligados às questões de gênero e de raça o corpo sempre aparece como um elemento importante. Isso porque elas ressignificam o corpo que passa de um elemento regulador ou de imposição a uma postura heterossexual, por exemplo, para um meio de luta, resistência e visibilidade de identidade de gênero e raça.

⁴¹ Em outras manifestações, como o 8 de março de 2013, as Tambores tiravam suas blusas durante as apresentações, chegando até a ser uma “marca” do grupo, mas não presenciei nenhum desses momentos.

Assim, ao assumir o cabelo crespo, black power, fazer dreads ou decidir não ter cabelo (raspá-lo, como é o caso de duas das entrevistadas), tirar a blusa em manifestações, se vestirem “fora do padrão” branco/heterossexual imposto pela sociedade, também são formas de performatização dessas identidades, de transgressão dessa “diferença sexual” marcada na materialidade do corpo.

Nas postagens a seguir feitas pelas integrantes em uma rede social podemos ilustrar melhor essa ideia do corpo como instrumento de resistência, luta e reafirmação de identidades de raça e gênero.



Imagem 7: Imagem postada na página do grupo no facebook.

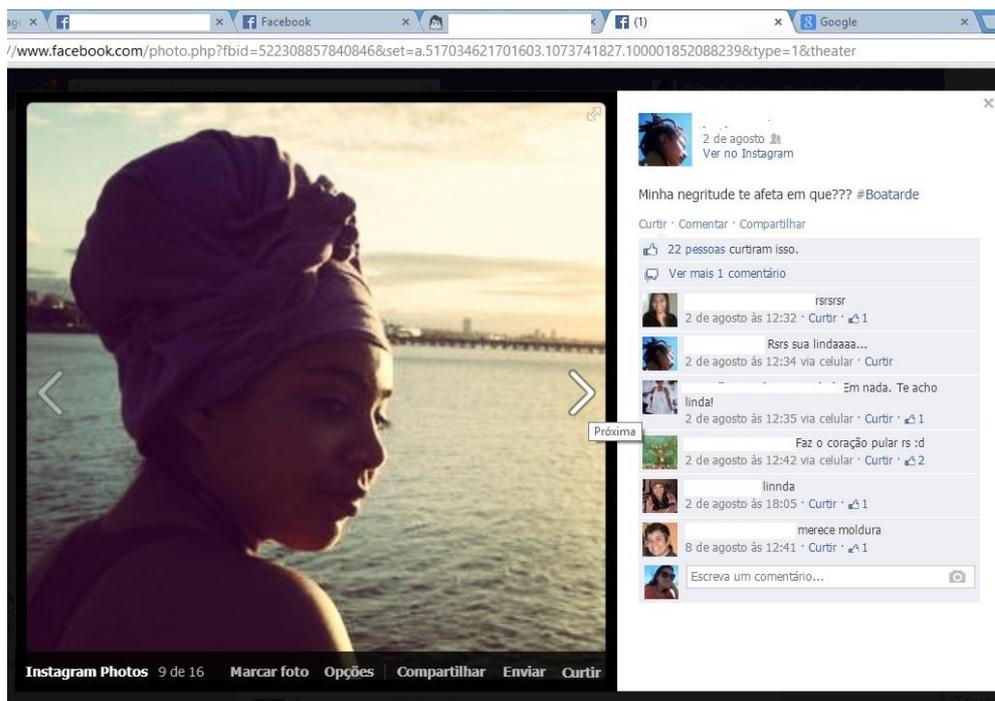


Imagem 8: Foto de uma das integrantes postada em sua página pessoal do Facebook com a legenda: Minha negritude te afeta em que?

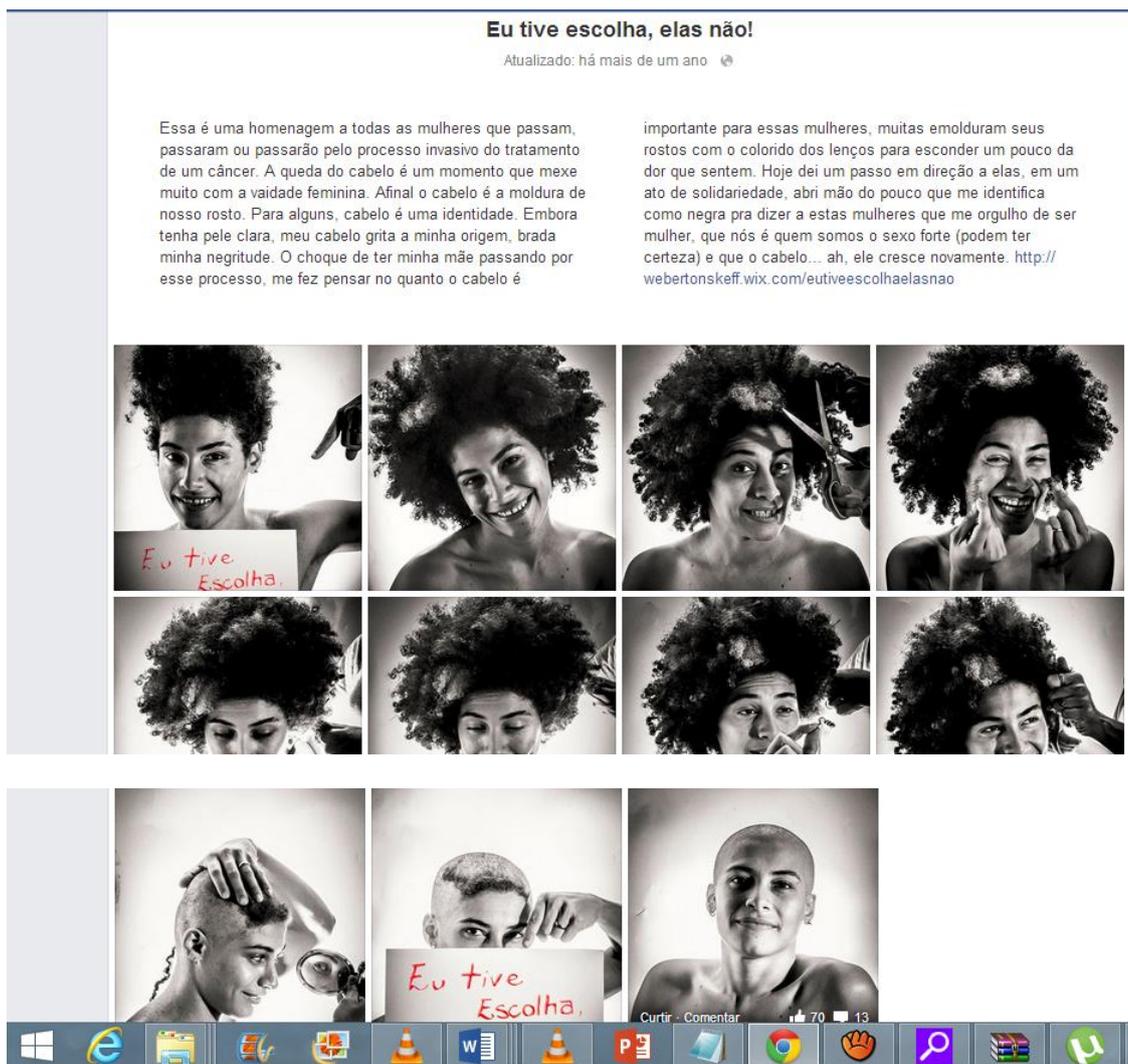


Imagem 9: Álbum de fotos criado por uma das integrantes dos Tambores em sua página pessoal no facebook

A imagem 7, mostra a posição de apoio do grupo quanto ao ato de mostrar os seios em manifestações, e evidencia que essa atitude é uma forma de luta e não apenas uma maneira de despertar desejo sexual.

Já a imagem 8, ao colocar um turbante cobrindo os cabelos, que nos faz lembrar àqueles usados por mulheres de países africanos, e ao escrever “Minha negritude te afeta em que?” soa como uma provocação à discussão de cunho racial. Ao mesmo tempo que é uma maneira de afirmar uma identidade negra que é assumida a partir desse *ato de fala*, constituído pela imagem, legenda e comentários da integrante, e de outros *atos*.

Finalmente, a imagem 9 é bastante interessante para analisarmos. Isso porque, nela, a integrante coloca o cabelo como um meio de identificação de sua negritude, que “embora tenha pele clara, meu cabelo grita a minha origem, branda minha negritude”. Ao mesmo

tempo que o faz, ela abre mão “do pouco” que a identifica como negra em um ato de solidariedade às mulheres com câncer, sobretudo, em homenagem a sua mãe que perdeu os cabelos durante o tratamento quimioterápico.

Em suma, pensarmos nas intervenções feitas no Ato de 8 de março, é pensarmos que as reflexões e questionamentos não se esgotam nos *jogos de linguagem* estabelecidos durante a manifestação. Eles extrapolam o contexto imediato em que os *atos de fala* foram proferido e dialogam com outros *atos* em outros *jogos*.

A força dos *atos de fala* no processo de construção de identidades são resultados, segundo Tadeu da Silva (2013), desse diálogo com outros *atos* e de sua repetição em outros *jogos de linguagem*. Logo, a força dos *atos de falas* das integrantes durante a manifestação do Dia Internacional da Mulher se dá também por dialogarem com suas postagens em redes sociais, com outros *atos* proferidos em entrevistas, ensaios, apresentação, bem como com os *atos de fala* de outros grupos de mulheres. Isso pode ser constatado, ao analisarmos vídeos, postagens e gravações de manifestação de outros grupos pelo Brasil, os quais cantam músicas e proferem palavras de ordem iguais ou semelhantes as que foram e são utilizadas pelas Tambores.

5.4.3 Jogos de linguagem em apresentações ou intervenções culturais

Um diferencial bem marcante dos Tambores de Safo é que além da participação em manifestações e intervenções políticas, o grupo também faz apresentações culturais em cafés, “festas”, encontros ou comemorações.

No entanto, vale lembrar que esses eventos não tiram o caráter de denúncia de questões raciais, feministas ou de gênero colocadas pelas integrantes. Isso porque, esses eventos ditos “culturais” têm de alguma forma um comprometimento político. O Balaio Café, por exemplo, restaurante palco de uma das apresentações das meninas em Brasília, traz em sua página no Facebook a realização e o engajamento com diversos eventos que promovam debates feministas, antirracistas e de gênero.⁴²

⁴² No mês de maio de 2014, chegou até a promover um cineclubes sobre identidade de gênero.

Em outubro de 2013, o Espaço Artelaria⁴³, localizado na Av. da Universidade, promoveu um evento intitulado Farra de Bambas com os grupos Tambores de Safo, Samba de Rosa, Samba de Bambas e Paulinho Ferreira, ou seja, tendo como maioria grupos formados por mulheres.

Ao chegar na Arteatelaria, fiquei um pouco “assustada” com o pouco espaço do local, imaginando quantas pessoas caberiam ali. Logo que entrei, me deparei com algumas das meninas que já estavam reunidas, rindo e brincando entre si. Elas foram muito atenciosas comigo, me ofereceram cerveja e puxaram uma conversa breve, pois estavam organizando alguns últimos detalhes para a apresentação.

Depois de dois grupos terem tocado, chegou a vez das meninas. Eu estava ansiosa, pois era a “minha primeira apresentação”, isto é, minha primeira observação participante em um evento sociocultural das Tambores de Safo. Mesmo tendo acompanhado os ensaios que antecederam esse momento, eu não tinha muita noção de como seria o desenrolar da apresentação.

Algumas das luzes do local são apagadas, e uma das Tambores inicia a declamação do seguinte poema, escrito por ela mesma:

“Sou mulher e existo no fato
Existo em ser um buraco na história
Sou a busca da paz pelos braços da luta,
Essa é a minha conduta
Para que sejam meus, meus próprios seios,
Meus desejos,
Meu útero,
Minha vagina.
Para que eu tome a minha alforria
Da mão daqueles que se dizem senhores.
Que seja meu o meu corpo,
Que seja minha a força do meu trabalho.
Para que seja minha, a minha vida!
Sou mulher,
Sou uma em milhares que vivem a mesma dor
De Terem como inimigo o machismo,

⁴³ O nome do espaço tem o significado de um lugar que se faz arte, isso se deve ao fato de que o lugar é utilizado para aulas de dança, teatro, circo, acrobacia.

Que nos mata, Marias.
Que nos mutila, Antonias
Que nos proíbe, Raimundas,
Que nos condenam, nos negam, nos empobrece
As Catarinas, Marietes, 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...
Mas nós nos reconhecemos.
Sabemos da nossa força,
E da nossa vontade de mudar.
De transformar as ideias,
De transformar nós mesmas,
E mudar o mundo.”

Esse poema chega carregado de denúncia, e no ato de sua enunciação constrói a imagem de uma mulher que busca sua liberdade de decisão sobre seu próprio corpo, suas ideias e seus desejos. Liberdade que só poderá ser alcançada pela luta, que deverá ser travada contra o machismo, o sistema, a intolerância religiosa, a violência sexual e a exploração do trabalho.

A ideia do corpo é retomada e reafirmada ao logo desse poema. Porém, o corpo aqui não aparece apenas como um meio de identificação e de performatização de identidades, mas como uma busca de liberdade, ao mesmo tempo que carrega as marcas da opressão e da(s) violência(s) sofrida(s).

Logo, o poema bota em pauta o papel social imposto às mulheres pelas mais diversas camadas da sociedade, que as coloca em posição de desprestígio social, ou seja, no lugar mais baixo das hierarquias reguladoras da colonialidade do poder (GROSFOQUEL, 2009).

Na fala de Atabaque é possível perceber um pouco dessa realidade:

At: porque a mulher negra teve que ser AINDA MAIS resistente. Ela é mulher, sendo mulher já É oprimida, e ainda mais oprimida sendo mulher, negra e lésbica... (Entrevista realizada com Atabaque no dia 24/08 no Bosque da UFC.)

Após a declamação do poema, uma das integrantes, que ocupa atualmente a “posição” de vocalista, apresenta o grupo através de um verso em forma de rap. Esse estilo musical é muito comum em músicas das Tambores, assim como funk.

O rap- dentro do movimento hip hop- e o funk eles trazem, segundo Afoxé, uma das integrantes, uma preocupação social.

Af: o funk nasce com essa ideia de denúncia de problemas sociais, como essa coisa de crítica mesmo, tá ligado? (Entrevista com Afoxé na Praça da Gentilândia dia 10/12/2013).

Logo, elas iniciam seu repertório com a música “Fulô” de Kátya Teixeira, que tem em seu trabalho musical uma influência muito forte do folclore e de músicas latino-americanas, assim como as Tambores, que trazem em suas apresentações uma influência de músicas populares, como é o caso das cantigas de roda.

Em seguida, as Tambores começam a cantar “A lavadeira”, música que me pareceu bem conhecida pelo o público que cantava junto, mas que na ocasião, eu não sabia que se tratava de uma cantiga de roda. Esse é um momento bem interessante, pois as “regras” do *jogo* se modificam um pouco. Isso porque, além de cantarem a cantiga, as integrantes e as pessoas ali presentes interpretam a canção, como se fazia antigamente com as cantigas. Assim, enquanto algumas meninas tocam e cantam, outras dançam com o público fazendo os gestos que correspondem às passagens da música:

“Lava, lava lavadeira

A roupinha de passear

Lava, lava lavadeira

A roupinha de passear

Era uma neguinha de um tamanho assim ((faz o gesto com a mão))

Uma trouxa de roupa assim ((faz o gesto com mão indicando que a trouxa de roupa era maior que a mulher))

Um pedacinho de sabão assim ((também faz o gesto))

E o sol por ali assim ((indica o sol sobre as cabeças))

Uma lagoa desse tamanho ((faz um círculo grande pulando para trás))

E um pouquinho de água assim.((fecha o círculo))

Uma lagoa desse tamanho ((abre o círculo))

E um pouquinho de água assim ((fecha o círculo))”

“A lavadeira” resgata uma identidade popular, presente em cantigas de roda, ao mesmo tempo que traz à tona a condição de desfavorecimento que vivem algumas mulheres.



Imagem 10: Momento que elas cantam “A Lavadeira” e interpretam a cantiga. Fonte: Gabriela Costa. Arquivo coletado durante as observações em campo

Logo depois, as meninas dão continuidade às apresentações com a música “Lésbica e Negra”, criada pelo próprio grupo. Acredito que essa é uma das mais significativas, se não for a mais, música do grupo, pois a sua extensão permite uma discussão mais profunda sobre o machismo, lesbofobia, racismo e violência. Além de (re)afirmar e reivindicar uma identidade lésbica e negra.

1. Vou falar, protestar
2. É o meu corpo que grita não dá para segurar
3. Nessa vida, com tudo que passei
4. **Eu vejo um mundo que obriga a mulher ser boneca e não viver**
5. Quem aguenta tanta exclusão?
6. **Porque minha cor e o que eu visto é alvo de discriminação?**
7. Não é crime, doença ou pecado
8. Sou uma negra lésbica, já está anunciado!

9. Agora, denuncio com muita consciência:
10. Isso faz tanta diferença!
11. Minha mente dói, meu afeto dói
12. E o meu corpo dói
13. Eu sou lésbica e negra (6x)
14. [Trecho em forma de rap:]
15. No Brasil, não tem racismo, machismo ou homofobia
16. Relataram pra você essa nossa fantasia
17. Começar pela polícia: exemplo de cidadão
18. Diferente do governo, eu tenho outra opinião.
19. Fortalece o preconceito, construído através do tempo:
20. Se pegar nega de ((incompreensível)), eu sei qual é o procedimento:
21. Joga a bicicleta, mão na cabeça, afasta o pé.
22. Não vai tocar em mim, aí eu sou mulher!
23. Que mulher que nada, você é muito sapatão.
24. Pois mostra aí a lei que condena minha orientação
25. Tá muito sabidinha.
26. Agora, vai aprender comer tampado pra poder aprender a andar na linha
27. E se for um garotão de jeito afeminado,
28. Tem quem ache divertido se eu ((incompreensível))
29. O moleque não vai na escola, depois da fama de boiola
30. Quando criança a gozação, queria boneca ao invés da bola
31. A menina lá das áreas um dia foi da Febem
32. ((incompreensível)) a mãe não suporta a filha que tem
33. A piada das amigas homofobia na favela
34. Não vai prevalecer na cabeça ((incompreensível)) toda história de amor, carinho e união
- 35. Não deixe se levar pelo apelido sapatão**
36. [fim do rap]
37. Eu sou lésbica e negra
38. Eu sou lésbica e negra,
39. Eu sou lésbica e negra,
40. [início novamente do rap]
41. Muitos amigos e amigas queimadas na inquisição
42. Em nome de Deus ou da tal religião
43. Que nos mata por amor e nos priva de amar
44. O Estado diz que é laico, mas não dá pra acreditar
45. Mas na escola a travestis ainda não pode estudar
46. Na saúde a negra lésbica não vai ser atendida
47. Quanto constrangimento que me faz sair da fila!
48. E se for nossa ((incompreensível)) nem pode se doar
49. E se sofre violência, nem rola denunciar
50. É que quem elabora a lei não pensa em nossa condição
51. E torna crime nossa vida em nome da religião
52. Pois quem está nesse quadrado só sabe o que é ((incompreensível))
53. ((incompreensível)) de igualdade, mas é em época de eleição
54. Mas para uns é brincadeira, o que parece coisa feita
55. Mas ser lésbica e negra não é como escolher roupa
56. Eu sou lésbica e negra,
57. Tu é lésbica e negra,
58. Somos lésbica e negras
59. [fim do rap]
60. Eu sou lésbica e negra
61. Sou da cidade solar

62. Sou de Fortaleza
63. Sou do Ceará.
64. Sou, eu sou brasileira
65. Sou latina americana e caribenha
66. Eu sou lésbica e negra (6x)
67. Eu sou lésbica e negra,
68. Tu é lésbica e negra
69. Somos negra e lésbica”

Já no início da música, a partir do *ato de fala* “Eu vejo um mundo que obriga a mulher ser boneca e não viver” as integrantes trazem uma crítica à imposição de um padrão de beleza às mulheres. Afoxé durante a entrevista também provoca um pouco essa crítica de uma imposição a um padrão a partir de sua experiência ao ser questionada pela escolha de suas roupas:

Af: eu preciso, meu irmão, reconhecer que existem pessoas diversas no mundo, **nem todo mundo é padrão, velho. E nem todo mundo precisa ser padrão...** Eu ouvi um dia desses: massa seu trabalho, **mas porque você usa roupa de homem?** Quem foi que disse que é de homem, você viu aonde, tá ligada? Porque, quem é que define, sabe? Quem é que me define? Porque o olhar da pessoa é um! E eu como eu entendo e como eu sinto aquele olhar, sabe, a depender da minha situação, ele vai ser outro. Eu poderia me sentir fudida, sabe? Caralho, meu irmão, minhas roupas são de homem mesmo. Mas quem foi que disse, meu irmão. Porque eu não posso escolher as minhas roupas, e elas não serem de gênero nenhum? Tá ligado, de biologia nenhuma? (Entrevista com Afoxé na Praça da Gentilândia dia 10/12/2013)

Esse trecho retoma a discussão do tópico anterior ao pensarmos novamente no corpo (BUTLER, 2013). A imposição de um padrão de beleza tem consequências, sobretudo, no corpo. Essa imposição está inscrita no corpo: seja na roupa, no cabelo, na forma de mudar o cabelo, etc. Assim, quem foge desse padrão de roupa, cabelo ou comportamento é tratado de forma diferente, com estranhamento e até mesmo com violência, como veremos mais adiante.

Tomemos a reunião de imagens a seguir tiradas durante a apresentação na Artelaria como uma forma de ilustrar melhor a diversidade de estilo de cabelo ou a falta dele, jeito de se vestir e cor da pele de algumas das integrantes:



Imagem 11: Fonte: Gabriela Costa. Arquivo coletado durante a apresentação das Tambores na Artelaria

Na linha 6, com o verso “Porque minha cor e o que eu visto é alvo de discriminação?”, as integrantes dão continuidade as questões ligadas ao corpo e/ou vestimenta, ao mesmo tempo que inicia uma discussão de cunho racial. Logo em seguida, há a introdução do *ato de fala* “Sou uma negra lésbica, já está anunciado”, nos mostrando que mesmo as integrantes tendo consciência da discriminação racial e de gênero que as mulheres negras e lésbicas sofrem e/ou podem sofrer, isso não será motivo para silenciar suas reivindicações por respeito e visibilidade diante da sociedade. Assim, proferir esse *ato de fala* vai muito além de declarar uma posição de gênero e raça, mas como forma de marcar e reafirmar uma identidade lésbica e negra diante de uma sociedade que ainda discrimina e violenta fisicamente e simbolicamente a mulher negra, a mulher lésbica, sobretudo, a mulher negra e lésbica.

Já na linha 17 a 26, a música traz para o debate a violência policial sofrida por algumas mulheres, que são tachadas pejorativamente de “sapatão”, e assim são abordadas pelos policiais como se fossem homens⁴⁴. Os *atos de fala* proferidos nesse trecho da música devem, assim, ser também percebidos como uma forma de denúncia a discriminação de policiais a mulheres, a negros e negras, lésbicas e homossexuais.

A linha 35 é bastante interessante de pensarmos, pois retoma o uso do termo “sapatão”- usado anteriormente na abordagem policial- no seguinte *ato de fala*: “Não se deixe

⁴⁴ Trataremos com mais profundidade sobre esse assunto no tópico IV.

levar pelo apelido sapatão”. A partir desses proferimentos, podemos perceber que nas duas situações, o termo traz um significado pejorativo e negativo de uma identidade de gênero, sendo utilizado como uma maneira de discriminação.

No entanto, o uso da palavra “sapatão”, como já tido no Capítulo I, também é ressignificado e adquire novos significados de acordo com os *jogos de linguagem* em que estão inseridos. Como é o caso, por exemplo, do *ato de fala* “Não é mole não, sou feminista, maconheira e sapatão” proferido no Ato de 8 de Março, ou quando uma integrante cumprimenta em um ensaio a outra utilizando o termo. Nesses dois exemplos, nota-se que a palavra “sapatão” não traz o mesmo significado empregado pelo policial, mas é utilizado como forma de visibilizar uma identidade lésbica, e também, no segundo caso (forma de tratamento), como adjetivo afim de qualificar positivamente a integrante.

Falar de uma identidade lésbica do grupo é também evidenciar que essa não é apenas uma escolha afetivo-sexual, mas também uma posição política, assim como a questão de raça. Isso porque, algumas das integrantes mesmo reafirmando e se identificando como lésbica, possuem relações bissexuais e até heterossexuais, ou seja, algumas das integrantes podem desenvolver relações afetivas-sexuais com mulheres ou com homens, assim como apenas com homem, como é o caso da integrante Tambor que esclarece durante a entrevista que:

Mesmo que não tenha relações homoafetivas eu vejo que é necessária a luta pelo respeito a pessoas que se relacionam de outro modo, e me identifico com a luta pelos direitos das mulheres. (Entrevista realizada virtualmente com Tambor em março de 2014)

Já para outra integrante do grupo essa questão aparece de forma mais complexa e confusa, como ela mesmo nos esclarece:

Al: essa questão hoje é muito complexa para mim. eu tenho uma **identidade lésbica MUITO FORTE, assim uma identidade política lésbica MUITO FORTE, MUITO FORTE MESMO, mas estou vivenciando pela primeira vez na minha vida uma relação com um homem**. Mas eu NÃO CONSIGO FALAR EU SOU BISSEXUAL, NÃO CONSIGO, EU TRAVO! ((RISOS)) eu ainda me considero LÉSBICA. Eu sou LÉSBICA, e eu não tenho uma relação assim heterossexual assim com ele. Não é uma relação desses padrões de reprodução de papéis: que mulheres fazem aquilo, e homens fazem isso...(risos)) Eu não tô falando sexualmente... Tipo, ele também compreende o fato de eu ser lésbica, tanto que a gente brinca assim: que **ele é o príncipe e eu sou a sapa dele**((a entrevistada e a pesquisadora começam a rir (Entrevista realizada com Alfaia nas proximidades do bar O Pitombeira no dia 04/11/2013)

Desta forma, percebe-se que assim como as identidades de raça não são unas e estáveis, da mesma maneira acontece com as identidades de gênero. Logo, pensar nas

identidades das integrantes do grupo não é pensar em uma rigidez, ou em uma resposta pronta e acabada, mas em fluidez, um constante processo de construção e reconstrução.

5.4.4 “Não cabe num revólver”: histórias de violência

Inicialmente, esse trabalho não tinha como objetivo tecer uma discussão ligada à violência sofrida pelas integrantes do grupo Tambores de Safo, no entanto durante as entrevistas, fui surpreendida com histórias de vida que traziam e retomavam essa questão de inúmeras formas. Assim, não poderia ignorar esse aspecto tão importante e duro na vida das minhas entrevistadas, já que falar de suas vidas nos movimentos sociais e nas Tambores é também falar de suas lutas pelo fim da violência contra as mulheres, especialmente, lésbicas e negras, a partir de suas próprias histórias de violência.

Logo, esse tópico busca analisar a história de vida de algumas das Tambores, procurando perceber as diversas formas em que a violência apareceu na vida de cada uma delas, e como elas enfrentaram e venceram- ou não- essa realidade.

Afoxé, integrante do grupo, moradora de um bairro de periferia de Fortaleza, aos 14 anos, quando percebeu que gostava de mulheres, teve os primeiros contatos com os movimentos sociais através do hip hop e do rap. Esse estilo musical deu um novo sentido na sua vida, pois trouxe uma visão mais crítica de mundo e das condições de desigualdades.

O hip hop, apesar de passar uma imagem de um estilo que tem o intuito de fazer críticas sociais, acaba, por sua vez, naturalizando uma estrutura de desigualdade de gênero dentro dos próprios grupos. As mulheres vivenciam esse movimento como figurantes à sombra dos homens, que ocupam o papel de protagonistas. Essa condição de submissão feminina no movimento hip hop aflorou em Afoxé alguns questionamentos sobre gênero, dominação masculina e *violência simbólica*, o que culminou, posteriormente, em sua saída do grupo. Podemos perceber um pouco melhor essa inquietação na sua fala:

Af: tinha muita coisa no movimento hip hop que eu não curtia. Uma das, **era a questão da superioridade masculina(+), a ideia que os meninos tinham das meninas, sabe?(+)** Quem fazia Rap, quem cantava Rap no meu meio ali de mulher, era eu, tá ligado? Porque as companheiras que se chegavam E TAL eram muito mais as companheiras do Brothers. NUM tinha assim/ a molecada, a meninada mesmo, a mulherada que fizesse a letra, aquela coisa de consciência feminista, consciência

FEMININA... Tinha a coisa da paquera dos Brothers também, que eu acho que me incomodava muito, essa coisa, ai e tal. Quando vieram me chamar para participar do movimento H2O, que é o movimento de Hip Hop organizado aqui no Ceará, o CE, porque ASSIM tem em vários lugares também. Eu entendia que assim/ meio que/ as funções assim/ **a mulherada dentro do movimento ocupa aquele papel da secretaria executiva, quando os brothes são os Raps, quando os broders são os autores das músicas.** Inclusive, quando as meninas vão cantar, são letras criadas pelos caras, tá ligado? Não tem essa onda, por isso, que às vezes, o que a gente canta não é, muitas vezes, o que a gente quer dizer. Por isso que para sair mesmo um som de CUMADE, a gente que tem que fazer, né brother? (Entrevista com Afoxé na Praça da Gentilândia dia 10/12/2013)

Para analisarmos mais atentamente as colocações feitas por Afoxé na entrevista, faz-se necessário pensarmos no conceito de *violência simbólica*, que é definido por Bourdieu (2007) como:

Essa coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante (portanto, à dominação), quando dispõe apenas, para pensá-lo e para pensar a si mesmo, ou melhor, para pensar sua relação com ele, de instrumentos de reconhecimento partilhados entre si e que fazem surgir essa relação como natural, pelo fato de serem, na verdade, a forma incorporada da estrutura da relação de dominação. (p. 207).

Desta forma, a efetivação da violência simbólica só é possível com a colaboração dos dominados, pois esses contribuem para constituí-la. Porém, essa “colaboração” não é uma aceitação consciente, mas é uma condição naturalizada. Assim, o poder simbólico dos homens dentro do movimento hip hop, por exemplo, só é possível, porque as mulheres partilham a ideia naturalizada de que quem deve fazer e cantar as músicas são os homens, e elas assumem, assim, uma condição de “mulheres dos brothers”. Logo, as mulheres ao assumirem a posição de “mulheres dos brothers” ou, por exemplo, ao cantarem músicas feitas pelos homens que não “representam aquilo que elas querem dizer”, reforçam e naturalizam ainda mais essa violência simbólica dentro do movimento.

Posteriormente, Afoxé começa a se engajar no movimento contra a exploração sexual de crianças e adolescentes, o que a aproximou do Coletivo de jovens feministas, consequentemente, no movimento LGBT⁴⁵. Assim, foi uma das que participou da oficina de tambor que deu origem ao grupo Tambores de Safo.

Desde então, ela vem construindo e se percebendo dentro do movimento. Como ela mesma colocou na entrevista:

⁴⁵ Digo consequentemente, porque o Coletivo de Jovens Feministas participa e dá uma contribuição na Parada pela Diversidade Sexual no Ceará.

Af: o feminismo me fez ver coisas para além da minha identidade, não é só o fato de eu ser MULHER(+). Não é só o fato de eu SER NEGRA, mas enquanto tudo isso vai interferindo, né na/inclusive, na forma como as pessoas me olham no mundo... Porque o mundo em que a gente vive é feito de padrão, e quem está fora desse padrão é visto com indiferença. Antes eu me importava, agora eu já não me importo tanto. Porque é a forma que o mundo deve mesmo me olhar, porque esse mundo, esse mundinho, essa cidadinha que a gente vive é um mundo mesmo quadro, fechado. [...] Eu preciso, meu irmão, reconhecer que existem pessoas diversas no mundo, nem todo mundo é padrão, velho. E nem todo mundo precisa ser padrão. (Entrevista realizada no dia 10/12/2013 com Afoxé na Praça da Gentilândia).

Essa imposição de um padrão e de um comportamento é uma marca na vida dessas mulheres. Não só Afoxé, mas as outras entrevistadas narraram momentos em que sofreram a força da violência simbólica por não se encaixarem nesse padrão, tendo, assim, sido deixadas de lado, foram olhadas com desprezo e indiferença. É uma violência que tem muitas faces, vai desde uma *violência doce*⁴⁶ a uma violência dura, uma violência física.

Ao trazermos para as análises o debate sobre *violência simbólica*, devemos pensá-la também como “uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua como apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos” (BORDIEU, 2010, p. 50).

Isso não quer dizer que o autor ignorou a violência física, e que trazer o conceito de violência simbólica para as discussões de dominação masculina “não é minimizar o papel da violência física e (fazer) esquecer que há mulheres espancadas, violentadas, exploradas, ou o que é ainda pior, tentar desculpar os homens por essa forma de violência” (2010, p. 46). Sendo, assim, uma maneira de mostrar que a violência é muito mais do que uma agressão puramente física, e que mesmo aquelas que não são espancadas ou violentadas sexualmente, também sofrem violência no seu cotidiano.

Afoxé passou por inúmeras situações em que se sentiu violentada, mesmo sem ter sido agredida fisicamente, tomemos como exemplo a fala dela:

Af: **eu tenho essa ONDA de como os olhares machucam.** Eu tinha essa onda assim/ é massa você resistir, você ter que explicar para as pessoas: Sim, EU SOU cearense(+). Não, eu não sou baiana. Eu gostaria MUITO, mas não sou pernambucana, sabe? Não venho de Guiné-Bissau, INFELIZMENTE. TIPO, a minha consciência é a minha fortaleza. Sei que tem dias que eu não quero isso, mas já não choro mais por isso. Já não choro mais por isso, porque é um incômodo, sabe?(1,5) **Isso é ser violento,**

⁴⁶ Definida por Bourdieu (2010) como aquela violência sutil, que muitas vezes é empregada com uma face de generosidade, e por isso tona-se tão naturalizada que não é percebida.

sabe? Isso é ser machista, ser racista. Você passar meia hora me olhando com cara de nojo, sabe? Você passar e ficar com cara de dúvida, sabe?(+) “Que PORRA é essa, meu irmão?” Está ligada?(+) Nem tudo que a gente causa é o que a gente quer causar na pessoa(+), mas não tem como não causar.... **Eu descobri, que porrada não dói tanto quanto essas coisinhas sutis, sabe?** Essa coisa/sofri mais numa abordagem dos guardas municipais no terminal da Parangaba do que a SURRA que eu levei do policial na questão da copa, sabe? **É como é esse constrangimento, sabe? Como é essa lesbofobia, como é esse racismo.** Você chegar aqui e tacar a mão na minha cara é uma coisa(+), mas você chegar aqui e tacar a mão na minha cara e dizer que está me batendo porque eu sou lésbica É OUTRA COISA, tá ligado? Inclusive a gente reage de outra forma, tá ligado? (Entrevista realizada no dia 10/12/2013 com Repique na Praça da Gentilândia).

Assim, ela narra como foi ser abordada no terminal da Parangaba por dois guardas municipais, que na altura achavam que ela era um menino e na frente de todas as pessoas na parada fizeram um interrogatório sobre o que ela fazia, de onde ela era, se estudava, se trabalhava. Foi um momento muito difícil, pois foi uma abordagem como ela coloca “sem explicação”.

Existiam outras pessoas ao redor dela na fila do ônibus, mas a única que foi “confundida” com ladra, usuária ou vendedora de droga, nas palavras de Afoxé, foi ela. A performatividade de sua identidade de gênero e raça expressa ali no corpo dela através do cabelo, das roupas, do jeito de falar e da cor da pele foi a justificativa encontrada por ela e percebida pela atitude dos policiais que os levou a agirem de maneira racista e lesbofóbica.

Outra entrevistada, Repique de 28 anos, integrante do grupo, negra e lésbica- narra que a violência é um aspecto do seu cotidiano, como veremos mais adiante. E que várias situações de violências sofridas por ela e outras mulheres conhecidas provam que mesmo o Brasil sendo tão miscigenado, “a polícia sempre sabe identificar um negro, pois é ele quem é abordado, interrogado ou morto⁴⁷”.

Ao mesmo tempo que sentia o constrangimento de ser interrogada em público sem uma justificativa plausível, Afoxé tentava recolher as coisas que foram derrubadas durante a revista de sua bolsa pelos policiais. O momento de ter as coisas reviradas e revistas causou na entrevistada um sentimento ainda maior de que estava sendo violentada, deixando-a desnorteada e sem ação.

⁴⁷ Como esclarece Young (2002) as mudanças econômicas e de organização das sociedades atuais, deu a elas um caráter excludente muito mais forte. Então, trazer para análise e discussão a fala dessa integrante não é uma maneira de vitimizar os negros e nem uma maneira minha de fazer militância política, mas sim uma forma de procurar entender essa lógica colocada pelas entrevistadas e de entender como as estruturas sociais naturalizam a realidade dos negros no Brasil. E também, me permite perceber como se configura essa exclusão e preconceito em que as mulheres negras enfrentam no seu cotidiano.

Após o ocorrido, não conseguia pensar sobre isso, falar, ou comentar com ninguém. Quando ela conseguiu contar para alguém foi para seu pai:

Af: ele me deu uma força. **Isso para mim foi BEM MAIS violento, ele me deu uma força, mas ele olhou e disse assim(2,0): “Vai ver se você não tivesse com essa bermuda, vai ver se você não tivesse com esse boné”.** (Os olhos da entrevistada enchem de lágrimas) Tipo assim, **é MAIS UMA VEZ, o mundo dizendo que a culpa é minha...** “Se não fosse essa sua bermuda, se não fosse esse seu cabelo, VAI VER que as pessoas não te olhavam torto”. Se não fosse pelo fato/olha que eu nem ando de mão dada, namorando por aí. “Olha se não fosse essa sua decisão”. **Isso para mim é muito mais violento, isso que foi difícil para mim, estou te dizendo GATA, eu tomei floral para poder me sentir de boa de novo, porque eu não TAVA bem(2,0)** Quantas mulheres acham que a culpa é dela. **É isso, é toda essa coisa que não cabe no revólver** (Entrevista realizada no dia 10/12/2013 com Afoxé na Praça da Gentilândia).

Então, tona-se que a violência sofrida por Afoxé não é apenas na rua, e não tem apenas uma cara: é uma violência intrafamiliar, policial, física ou simbólica. Foucault (1979), no esclarece que o poder não é um objeto palpável, pois ele não existe em si mesmo como uma coisa tangível, mas sim nas relações, que vão sendo construídas discursivamente. Assim sendo, as relações de poder, de dominação e de violência simbólicas podem se manifestar discursivamente, pois é através da linguagem que ela, muitas vezes, se materializa.

Alencar (2011) partindo da concepção de Austin (1990) de linguagem como ação, esclarece que “palavras ferem, machucam, constroem relações, transformam realidade” (p. 106). Ou seja, da mesma forma que construímos identidades através do nosso dizer, esse por sua vez, também é capaz de fazer sofrer ou machucar alguém. A esse tipo de violência podemos denominar, segundo Alencar (2011) e Nascimento e Silva (2010) de violência linguística, que como podemos notar vai ao encontro daquela definida por Bourdieu de violência simbólica. Assim sendo, tomaremos a violência linguística como uma das muitas faces da violência simbólica.

Logo, ao analisarmos a fala da entrevistada, percebemos como essa concepção de linguagem se configura na *práxis*, pois a violência física e simbólica sofrida por Afoxé pela ação dos policiais, resultou no questionamento do seu pai sobre sua forma de se vestir ou de usar o cabelo. Esse *ato de fala* proferido por ele foi, segundo ela, ainda mais violento que a própria abordagem dos policiais, pois além de vir de um membro da sua família, colocou em questão dois aspectos importantes da sua identidade: sua negritude (cabelo) e sua lesbianidade.

Repique, assim como Afoxé, tem uma história de luta e resistência através dos movimentos feministas, movimento de mulheres negras e LGBT. Moradora de uma região nos arredores de Fortaleza, desde pequena a violência esteve presente em sua vida, o que fez com que ela tivesse contato com o movimento contra exploração sexual de crianças e adolescentes.

Para compreendermos um pouco mais a história e o cotidiano nos movimentos sociais dela é preciso nos debruçarmos mais uma vez na relação de dominação masculina, violência simbólica e violência física, já que sua atuação militante se deu em decorrência de situações de violência vivenciadas ao longo de sua vida.

Essa entrevistada traz à tona um outro aspecto para as questões aqui debatidas. Isso porque, além de ter passado por situações semelhantes a de Afoxé, ela aponta algumas situações, que de tão naturalizadas, muitas vezes, não são tomadas como violência. Assim, ela se diz incomodada com a exaltação da beleza negra, que muitas vezes é colocada como algo positivo, mas ela encontra nisso uma maneira de erotizar o corpo e transformá-lo em um pedaço de carne.

Partindo disso, Repique narra momentos de violência cotidiana, que como ela mesma coloca “são tão sutis e que as pessoas pensam que a gente não percebe”. Logo, ela descreve um pouco essa situação:

R: ... fora as piadas do cabelo ruim(+), de ficar se perguntando, aquela coisa de ficar: “Porra, por que foi comigo, assim? Por que que eu?” (+) De escutar as pessoas falando, ZOMBANDO, tirando onda mesmo, na brincadeira, aquela brincadeira... E na adolescência essa coisa(+) da erotização, essa coisa de ser barrada em alguns espaço como se você não pudesse estar ali. Eu já fui barrada em hotel(2,0). Até as formas que as pessoas acham que é sutil. Porque é tipo assim(+), o olhar de desprezo que algumas pessoas jogam e elas pensam que a gente não se toca, sabe? O ônibus que para mim sempre parou lá na frente e eu sempre tive que correr atrás do ônibus, sabe? O atendimento no hospital público, que você percebe que não te examinam, e que parece que tem nojo de você. Então, **são tantas violências que se eu fosse falar uma por uma a gente ia ficar conversando aqui durante muito tempo.** (Entrevista realizada com Repique no dia 05/11/2013 na Praça da Gentilândia)

Durante toda a entrevista, Repique demonstrou que a violência deixou marcas em sua vida que não foram apagadas e que isso refletiu na sua necessidade de performatizar sua

identidade de gênero e raça. Assim, ela está constantemente se utilizando de frases, como “Eu sou negra”; “Eu como mulher negra e bissexual”; Percebe-se que essas frases ou expressões linguísticas utilizadas por ela, não é apenas uma maneira de declarar sua identidade negra e bissexual, mas sim uma forma de no ato de sua enunciação construir sua identidade como negra e como bissexual.

A família é pensada, por muitos, como aquele lugar de segurança. No entanto, os espaços de violência vão se expandindo e se reconfigurando, assim o lar e a família, nessa nova estruturação, ganham uma outra cara, uma face mais dura e cruel.

Sousa Santos (2013) acredita que “as relações familiares estão dominadas por uma forma de poder, o patriarcado, que está na origem da discriminação sexual de que são vítimas as mulheres (p.307), sendo esse (o patriarcado) “a matriz das discriminações que as mulheres sofrem mesmo fora da família, ainda que atue sempre em articulação com outros fatores (*Ibid*, p. 307).

Desta maneira, situações de violência se inserem nesses espaços domésticos, e são implantadas por pessoas próximas das vítimas, como pai, mãe, irmão, tio, padrasto, madrasta, etc. Podemos ilustrar com o trecho a seguir:

R: eu sou a única mulher negra de uma família com três filhas mulheres, sou a do meio. Ai por exemplo, desde muito cedo... Eu sei que eu sofri violência sexual porque eu era a única filha negra. Eu sei que eu era a que tinha que fazer mais serviço doméstico, porque eu era a única negra. Eu sei que eu fui a que foi estudar em escola pública sempre na minha vida, porque eu era a única negra, embora, isso nem fosse consciente talvez. Eu sei que isso tinha a ver, porque não tem outra justificativa, não tem outra justificativa. Eu nem quero acreditar que era consciente para eu não ficar com mais ódio do que eu já tenho.

G- sinte-se à vontade para responder, ou responder apenas o que você quiser, mas você falou que sofreu violência sexual... (interrupção pela entrevistada)

R.- como quase todas as mulheres negras.

G- você poderia falar um pouco mais sobre isso?

R. tá, assim. É muito complicado para mim falar sobre isso, até porque até hoje nunca foi publicizado, então eu vou ser muito breve, e de preferência, eu entendo que eu não vou ser identificada, né? [...] Eu sofri violência sexual intrafamiliar dos 5 aos 16 anos de idade... (Um momento de silêncio e que a entrevistada tenta não chorar) pelo meu pai... E é isso, só isso que tenho a dizer. [...] são marcas que não são saradas, eu nunca tratei (Entrevista realizada com Repique no dia 05/11/2013 na Praça da Gentilândia).

Esse sentimento de dor, revolta e sofrimento foi percebido por mim ao longo de entrevistas com outras mulheres, principalmente, porque as formas de violência sofrida, quase

sempre, estavam presente no espaço familiar. Motivos diversos são apontados pelas entrevistadas como formas de legitimação dessa violência por membros de sua família, como a orientação sexual escolhida por ela, a raça, a maneira de se vestir ou simplesmente pela condição de serem mulheres.

Afoxé traz à tona para a discussão de violência aquela sofrida pelas crianças na escola:

Af: essa coisa que a gente estava conversando lá no Baobá ((evento organizado pela professora Sandra Petit no Passeio Público)) que/aquela criança que fica no fundo da sala, cara tá ligado?(+) Existe coisa mais violenta do que isso: **Você vê todas as crianças serem abraçadas e beijadas e você não, porque VOCÊ É NEGRA.** Você vê uma pá de menino se divertindo, uma pá de menina(+), e você criança e você não, tá ligado? Porque não é a boneca que você quer brincar, e você sabe que vai ser altamente criticada, sabe? **Essa é a VIOLÊNCIA para mim.** (Entrevista realizada no dia 10/12/2013 com Afoxé na Praça da Gentilândia).

Essa discriminação vivenciada no espaço escolar é muito mais comum do que imaginamos. A própria entrevistada afirma ter vivenciado essa “falta de atenção”, carinho e cuidado por parte dos professores, que em contra partida, agiam de forma oposta com a sua coleguinha loira. Afoxé nos esclarece que essa violência era percebida por ela, mesmo ainda sendo criança, tanto é que a professora que mais marcou sua vida escolar foi uma professora negra, pois tratava todos os alunos com o mesmo carinho e respeito.

Trago para esse debate o depoimento de uma ex-aluna durante uma disciplina de Alfabetização e Letramento que além de me marcar muito, também me fez lembrar as colocações feitas por Afoxé:

A: aí, assim, professora eu não tenho o que falar sobre o meu processo de alfabetização, é muito duro para mim! ((a aluna começa a chorar)) **Ao lembrar da minha alfabetização só me vem na cabeça, às vezes que a professora me fazia mudar de lugar, pois sempre a mesma coleguinha dizia: “Tia, não quero sentar perto dela. Não gosto de gente dessa cor”.** E ao invés dela me defender, ela não fazia nada, não dizia nada, a única coisa que ela fazia era me mudar de lugar, me colocava no fundo da sala. ((Recomeça a chorar)) (Fala registrada no diário de campo).

Outro dado relevante para a discussão sobre, é pensarmos que das Tambores entrevistadas, pelo menos três, foram expulsas de casa quando a família descobriu a orientação sexual. Em um primeiro momento, o que percebe-se é uma negação da lesbianidade da filha e de que é apenas uma fase, que logo irá passar. Esse sentimento de negação aparece nos *atos de fala* proferidos por outras pessoas do círculo familiar ou de amigadas, como nos coloca Afoxé:

Af: tipo, a minha melhor amiga mesmo(+)/na adolescência, a gente fala sobre os boyzinhos e tal, num sei o quê(+). No dia que eu falei para ela que estava

apaixonada por uma gata, ela disse: “NÃO, deixa de arrumação, deixa de putaria, nan!” (+) E eu: não cara, É SÉRIO. Eu tentando colocar da maneira mais doce possível. “Não mulher, isso é só uma fase, isso vai passar”. Era algo do tipo assim(+): CALMA! São essas coisas assim(+), são essas percas, é um abraço, é uma amiga, sei lá... (Entrevista realizada no dia 10/12/2013 com Afoxé na Praça da Gentilândia).

Apesar disso, outras integrantes puderam contar com o apoio e respeito da família:

T: eles tiveram que aceitar. Eu disse que se me queriam na família, teriam que aceitar também minha companheira. (Fala registrada em diário de campo após entrevista com Tamborim)

R: no começo foi um pouco difícil, meu pai passou uns meses sem falar comigo(+). No começo NUM ACHEI isso muito ruim(+). Minha mãe(2,0) comprou nossos MÓVEIS TODOS ((os móveis da casa que ela foi morar com sua ex-companheira)) com o cartão de crédito dela para a gente pagar ao poucos, ENTÃO FOI MUITO TRANQUILO,(+) assim na família (Entrevista realizada com Repique na Praça da Gentilândia dia 11.06.2013)

Logo, podemos concluir a partir dos depoimentos analisados e das discussões apresentadas no Capítulo II com os autores pós-colonialistas ou descolizadores, como Boaventura de Sousa Santos (2009), Aníbal Quijano(2009), Hountondji (2009) e Ramón Grosfoquel (2009), que as hierarquizações naturalizadas pela colonialidade do poder estão presentes no cotidiano das mulheres entrevistadas, e são usadas pelos agressores como uma forma de legitimar suas posições de poder.

A performatividade e expressão das identidades das mulheres negras, lésbicas ou bissexuais são claramente demarcadas em suas falas, e essas por sua vez, estão a cada momento reconstruindo e reafirmando suas identidades e vivências de violência.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como proposta geral analisar os *atos de fala* das integrantes do grupo Tambores de Safo nos *jogos de linguagem* estabelecidos em suas práticas socioculturais, como reuniões, manifestações, encontros e entrevistas, na busca por compreender como as integrantes constroem suas identidades de raça e gênero performativamente.

Para tanto, no Capítulo I apresentei, em primeiro momento, a concepção de linguagem de Wittgenstein (1999) e de Austin (1990), tentando mostrar a revolução causada pela forma de ver e perceber a linguagem desses dois filósofos, bem como a importância dessa percepção para esta pesquisa. Isso porque, ao optarmos pelo estudo do grupo Tambores de Safo e de suas integrantes, não caberia aqui desenvolvermos esse trabalho sob à luz de teorias tradicionalistas de linguagem, as quais por muito tempo ignoraram e ignoram os sujeitos agentes e a sociedade a qual eles fazem parte.

Acreditando, assim como Moita Lopes (2006), Rajagopalan (2006) e Pennycook (2006) e Sousa Santos (2009), na necessidade de pensar uma teoria científica que caminhe junto com a prática (*práxis*), procurei, ao mesmo tempo em que traçava a teoria dos autores supracitados, trazer para a discussão os *atos de fala* proferido pelas integrantes e seus contextos total de produção. O mesmo se passou durante o desenvolvimento dos outros capítulos.

Já o Capítulo II foi uma tentativa de reunir os autores pós-coloniais, ou como prefiro chamar, descolonializadores. Nesse momento, desenvolvo a discussão sobre a colonialidade do poder e de como ela atua em nossas sociedades. Principalmente, sob as formas de hierarquização proposta por Grosfoguel (2009), que nos esclarece que a colonialização trouxe para as sociedades a imposição de hierarquias de gênero, raça, étnica e epistemológica. Assim, aqueles que não se “encaixam” no padrão heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu são marginalizados e excluídos das sociedades, seja das formas mais “sutis”, com um olhar, seja, ao serem parados pela polícia no terminal, espancados, agredidos, como vimos ao longo das nossas análises.

O Capítulo III, apresentou um rápido panorama sobre o movimento LGBT no Brasil: sua origem e suas dificuldades em se firmar e ser reconhecido no espaço nacional. Pensar como se deu o processo de construção do movimento LGBT no Brasil, foi de fundamental

importância para pensar o grupo Tambores de Safo. Isso porque, ao estudar o surgimento e o percurso do movimento LGBT como um todo e o papel do movimento lésbico dentro desse último, foi possível compreender o porquê da necessidade de maior visibilidade desse último e suas conquistas de espaço ao longo dos anos.

Essa discussão também me possibilitou entender a razão da rejeição, por grande parte das mulheres lésbicas e bissexuais, em utilizarem-se de termos, como: gays, homoafetividade, homossexuais, homofobia ao se referirem ao movimento lésbico e bissexual. Isso acontece pois ao longo da história do movimento LGBT no Brasil e no mundo, as demandas e bandeiras de mulheres lésbicas e bissexuais foram deixadas de lado e suas vozes, durante muito tempo, foi silenciada frente às reivindicações apresentadas pelo movimento de homossexuais e transexuais. Assim, rejeitar o uso desses termos é uma maneira de proporcionar visibilidade para suas demandas quanto mulheres lésbicas e bissexuais, como também de reafirmar suas identidades como tal.

No último capítulo, foi o momento em que as teorias da Nova Pragmática se fizeram presentes mais uma vez na tentativa de traçar o caminho metodológico desenvolvido por essa pesquisa. Partindo das análises, pode-se concluir, que fazer um trabalho em pragmática, principalmente, na perspectiva da Nova Pragmática é descobrir, buscar e (re)descobrir um método de investigação a cada pesquisa, de acordo com o corpus, objetivos e sujeitos participantes. Isso quer dizer, a metodologia não preexistiu à pesquisa de campo e aos dados coletados, mas foi sendo construída a partir dos acontecimentos e observações feitas em campo.

O olhar performativo foi um norteador ao longo das análises. A partir dele foi possível descrever os *jogos de linguagem* estabelecidos pelas Tambores sem reduzir os *atos de fala* proferido por elas a sentenças isoladas. Percebe-se que esses *jogos* vivenciados por elas e por mim como pesquisadora se configuraram de forma distintas em ensaios, manifestações, apresentações culturais e entrevistas.

Ao nos debruçarmos sobre suas intervenções em manifestações, ficou evidenciado que nesse *jogo* há uma maior necessidade de afirmação e visibilidade de suas identidades como mulheres negras, lésbicas e bissexuais. Logo, os *atos de fala* proferidos nesse momento giram, em grande maioria, em torno dessas questões. Para tanto, as músicas e palavras de

ordem tem uma preocupação de questionarem posições machistas, racistas e lesbofóbicas em nossa sociedade.

Os *atos de fala* proferidos em entrevistas nos possibilitou conhecer melhor a história do grupo, seus objetivos, principalmente, a história de vida das integrantes. Acredito que foi um momento indispensável, nos revelando aspectos, como por exemplo os diferentes tipos de violência sofrida por elas em espaços diversos: escola, casa, rua, transporte público, hospitais e hotéis.

Logo, o cenário que nos foi apresentado é composto de uma violência multifacetada. Para Fournier (1967) *apud* Sousa Santos (2013) o fim dessa violência e a vivência plena da igualdade entre os sexos só seria possível em “uma sociedade que abolisse a família e permitisse o amor livre” (p.308). Ao longo das observações e entrevistas pude perceber que essa concepção também é compartilhada e defendida pela maioria das Tambores, principalmente, ao pensarmos e tomarmos família como sendo apenas: pai(homem), mãe (mulher) e filho ou filha.

A análise feita das apresentações socioculturais das Tambores complementou a discussão sobre a construção das identidades de raça e gênero das participantes, pois assim como nas manifestações, esse é um momento em que os *atos de fala* proferidos por elas constroem mais explicitamente uma identidade negra e lésbica. Como vimos ao longo dos capítulos, essa identidade negra ou lésbica vai muito além da cor da pele ou do jeito de se vestir, é, antes de tudo, um posicionamento político.

As entrevistas realizadas com as Tambores de Safo não se esgotaram com as discussões desenvolvidas aqui, pois apresentamos apenas os aspectos que a partir de “um olhar performativo apurado” julgamos mais importantes para presente estudo.

No entanto, acredito e desejo que outros debates sejam gerados a partir dos *atos de fala* das integrantes registrados em gravações de áudio, vídeo e anotações, e que se lancem outros e novos olhares sob os *jogos de linguagem* vivenciados por elas.

REREFÊNCIAS

ANGROSINO, M.; Flick, U. (Coord.). **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ALENCAR, Claudiana Nogueira de. Searle interpretando Austin: a retórica do “medo da morte” nos estudos da linguagem. **Síntese-Revista dos Cursos de Pós-graduação**, V. 11, p. 37-47, 2006.

_____ **Linguagem e Medo da Morte: uma introdução à** linguística integracionista. Fortaleza: EdUECE, 2009.

ALENCAR, Claudiana Nogueira de. Palavras violentas: identidades de gênero no Forró Pop. In: Alan Medonça; Hider Albuquerque. (Org.). **Palavra Russas**. 1ed. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2011, v. 1, p. 103-114

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer: palavras e ação**. Tradução de FILHO, Danilo Marcones de Souza. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, Judith. Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 151-172, 2013.

CABECINHAS, Rosa. Racismo e xenofobia: A actualidade de uma velha questão. **Comunicación e cidadanía: revista internacional de xornalismo social = social journalism international** nº2, p. 163-182, 2008.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

FABRÍCIO, Branca Falabella. Linguística Aplicada como espaço de “desaprendizagem”: redescrições em curso. In: LOPES, Luiz Paulo Moita (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p.45-65.

FACCHINI, Regina, **Mulheres (homos)sexualidade e diferenças: uma reflexão sobre políticas públicas segmentadas**. Porto Seguro: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

FILHO, Danilo Marcondes de Souza. A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem. **Revista Filosofia Unisinos**, n. 7(3). p. 217-230, set/dez, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de MACHADO, Roberto (org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GOMES, Nilda. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____ Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p.419-441.

GREEN, James N. “Mais amor e mais tesão”: a construção de um movimento brasileiro de gays, lésbicas e travestis. **Cadernos Pagu**, n. 15, p. 271-295, 2000.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p.383-417.

HALL, Stuart. The local and the Global. In : **Culture, Globalization and the World System**. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997.

_____ Quem precisa de identidades? In: TADEU DA SILVA, Tormaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, p.103-133, 2000.

_____ **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOLLIS, Bell. Intelectuais negras. In: **Estudos Feministas**, nº 3 (2), p. 464-478, 1995.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p. 119-131.

MARCUSCHI, Luiz. **Análise da conversação**. São Paulo: Ática, 2003.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p.177-214.

MEY, J.L. **Pragmatics**: an Introduction. Oxford: Blackwell, 2001[1993].

MIGNOLO, Walter (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: Michigan University Press).

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Uma linguística aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguística aplicado. In: LOPES, Luiz Paulo Moita (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

NASCIMENTO E SILVA, Daniel do. **Brahma Kumaris**: a construção performativa de identidades de gênero. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP: [s.n.], 2005.

NUNES, João Arriscado. O resgate da Epistemologia. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p.215-242.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2001

OTTONI, Paulo. **Visão performativa da linguagem**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

PENCO, Carlo. **Introdução à filosofia da linguagem**. Petrópolis, Rj: Vozes, 2006.

PENNYCOOK, Alastair. Uma linguística aplicada transgressiva. In: LOPES, Luiz Paulo Moita (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, p.67-84, 2006.

QUIJANO, Aníbal. América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día. Lima: LLA N° 10, 1991.

_____ Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: CES, 2009, p.73-117.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Nova Pragmática**: fases e feições de um fazer. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

REDDY, M. J. The conduit metaphor: a case of frame conflict in our language about language. In: ORTONY, A. (Ed.) **Metaphor and Thought**, Cambridge University Press, 1979.

RESENDE, Viviane. **Análise de Discurso Crítica e Etnografia: O Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, sua Crise e o Protagonismo Juvenil.** Tese (Doutorado em Linguística). Universidade de Brasília, 2008.

TADEU DA SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: TADEU DA SILVA, Tormaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Editora Vozes Ltda, p.73-102, 2000.

SPRADLEY, James P. **Participant Observation.** Florida: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1980.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Gramática do Tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

_____ **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** São Paulo: Cortez, 2013.

_____ Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: CES, 2009, p.23-71.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização.** Rio de Janeiro: Record, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística geral.** São Paulo: Cultrix, 2006.

SPIVAK, Chakravorty Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: TADEU DA SILVA, Tormaz; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Editora Vozes Ltda, p.7-72, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Tradução de José Carlos Bruini. São Paulo, Nova Cultural, 1975 (Os Pensadores).

YOUNG, Jock. **A sociedade excludente: exclusão social, criminalidade e diferença na modernidade recente.** Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

Sites pesquisados:

www.tamboresdesafo.blogspot.com

www.lezfemme.com.br

<http://inegrace.wordpress.com/about/>

<http://www.youtube.com/watch?v=eA8bqpPY-EA>

APÊNDICES

APÊNDICE A- Questões norteadoras das entrevistas realizadas- Versão 1

1. Como você conheceu o grupo Tambores de Safo? (Você participou de outro grupo de mulheres antes?)
2. Como se deu o processo de “nascimento” do grupo?
3. Você possui algum tipo de função dentro do Movimento atualmente?
4. Do que você lembra quando ouve a frase: mulher negra? O que é que te surge na mente?
5. Fale um pouco de como você percebe as questões de raça, gênero e classe dentro do movimento e no seu dia-dia
6. O que você sente quando participa ao participar de apresentações e atos públicos com o grupo de mulheres?
7. Para você o que é ser Mulher Negra no Ceará?
8. Qual a importância para você das questões levantadas pelos tambores de safo?
9. Como você descreveria as atividades do grupo?

APÊNDICE A- Questões norteadoras das entrevistas realizadas- Versão 2

Informação sociodemográfica (últimas informações coletadas)

1. Sexo

1.1. Idade

1.2. Estado Civil

Percurso Biográfico

Pode falar um pouco de si, como é a sua vida ou seu percurso no movimento, como você conheceu as Tambores de Safo e um pouco do “nascimento” do grupo?

Raça/Cor de pele

Como você se classificava em relação à sua cor de pele ou raça?

- Do que você lembra quando ouve a frase: mulher negra? O que é que te surge em mente?

- Fale um pouco de como você percebe as questões de raça dentro do movimento e no seu dia-dia

- Para você o que é ser Mulher Negra no Ceará?

Escolaridade e Trabalho

- Até que série/nível acadêmico você estudou?

- Você estuda atualmente? Onde, qual curso e nível?

- Você trabalha? O que faz?

Interações Afetivo-sexual

Você se considera hetero, bissexual ou lésbia? (Essa quase nunca precisa ser feita)

Você tem namorada? A família dela te conhece?

As pessoas (amigos, familiares e conhecidos) sabem que vocês são namoradas? Ele(a) te assume, ou assume o namoro em público? Você o(a) assume como namorado(a)?

Como você vê a questão de gênero no seu dia-dia e dentro do grupo Tambores de safo?

Identidade /Identificação

Como você se vê e sente enquanto mulher(negra) no Ceará?

Como você se identifica aqui no Brasil? Porquê?

Você ressignificou/mudou a sua identidade/forma como você se via após começar a participar do grupo? Como? Porquê?

Grupo tambores de Safo

Você possui algum tipo de função dentro do Movimento atualmente?

Qual a importância para você das questões levantadas pelos tambores de safo?

Como você descreveria as atividades do grupo?

O que você sente ao participar de apresentações e atos públicos com o grupo de mulheres?

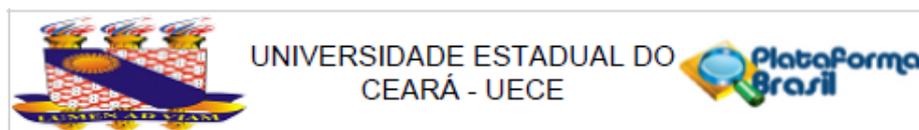
Violência

Você já enfrentou dificuldades devido a sua cor de pele ou orientação sexual?

Já sofreu algum tipo de violência pela sua raça ou pela sua lesbianidade? Que tipo de violência, você pode falar um pouco mais sobre isso?

ANEXO

ANEXO A- Parecer do Comitê de Ética e Pesquisa



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Por uma pragmática cultural: cartografias descoloniais e gramáticas culturais em jogos de linguagem do cotidiano- PRAGMA CULT

Pesquisador: Claudiana Nogueira de Alencar

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 19071413.0.0000.5534

Instituição Proponente: Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 459.008

Data da Relatoria: 29/10/2013

Apresentação do Projeto:

O projeto de pesquisa está inserido em uma linha de estudos da Nova Pragmática, a pragmática cultural, que tem analisado as práticas culturais como jogos de linguagem. Mais especificamente, serão estudadas diversas gramáticas culturais constitutivas de distintos jogos de linguagem (coletivos culturais, movimentos sociais, práticas midiáticas, práticas musicais, práticas educacionais, comunidades identitárias, mobilizações urbanas, conflitos sociais etc) cada um desses estudos constituindo uma rota de investigação que flui como um subprojeto (especificando-se em pesquisas de Doutorado, de Mestrado e de Iniciação Científica) dessa proposta de investigação mais ampla. A pesquisa será etnográfica discursiva. O trabalho investigativo será dividido em três etapas, a saber: 1. Cartografia: pretende-se cartografar a produção dos estudos latino-americanos descoloniais e dos estudos emancipatórios críticos, os estudos da filosofia da linguagem e, ao mesmo tempo, etnografar/cartografar diversas práticas discursivas cotidianas, focalizando suas gramáticas culturais, constitutivas das subjetividades de grupos sociais. Os estudos dessas práticas constituem diversos subprojetos, compreendendo pesquisas de doutorado, mestrado, e iniciação científica, a serem realizadas pelos colaboradores envolvidos nessa proposta investigativa de temática mais ampla, como seguem: práticas discursivas do campo musical (forró, funk, repente); práticas discursivas do campo jurídico;

disso, analisaremos as operações ideológicas propostas por Thompson e o conceito de frente cultural de Gonzalez.

Objetivo da Pesquisa:

Cartografar as epistemologias do Sul, os fluxos, as redes e socialidades subalternas, através dos traços linguísticos de suas cosmologias e dos jogos de linguagens, constitutivos de gramáticas culturais do cotidiano para traçar o desenho teórico-metodológico da Pragmática Cultural, uma abordagem situada e crítica nos estudos da linguagem.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os riscos são mínimos para os participantes. Podendo ocorrer o risco de o(a) pesquisador(a) controlar os turnos de fala do(a)s participantes e utilizar-se da vantagem epistêmica sobre os discursos dos sujeitos participantes, decorrendo daí relações assimétricas de poder. Essas relações assimétricas representam uma opressão quando se corre o risco de considerar a fala dos sujeitos como mera informação, mas não como uma elaboração conceitual. Os pesquisadores pretende minimizar os riscos de se estabelecer relações assimétricas no desenvolvimento da investigação linguística, ao fazer a opção pelo método cartográfico.

Como benefício, a pesquisa irá desenvolver um instrumental de trabalho em pragmática para a pesquisa linguística que permita pensar tipos de questões sobre o entendimento de nossa própria responsabilidade linguística, da relevância social do trabalho, das relações com o outro e das relações da comunidade com outras comunidades.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa é pertinente e apresenta valor científico. É interessante, porque pensa sobre como a Linguística pode repensar a sociedade em que vivemos.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram incluídos a Folha de Rosto, o Projeto de Pesquisa e o TCLE.

Recomendações:

Sugere-se a leitura atenta da resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. Recomenda-se elaborar o TCLE em parágrafo único e de preferência em uma única página

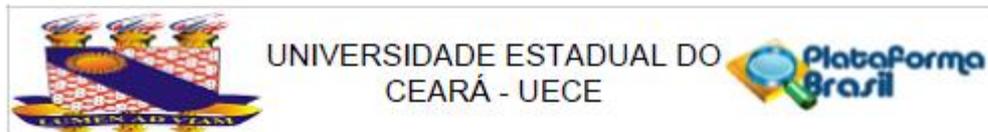
Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O protocolo de pesquisa atende aos ditames da Resolução CNS 466/12, as pendências foram resolvidas. Encaminhar relatório ao término da pesquisa pela plataforma.

Situação do Parecer:

Aprovado

Endereço: Av. Paranjana, 1700		
Bairro: Itaperi		CEP: 60.714-903
UF: CE	Município: FORTALEZA	
Telefone: (85)3101-9890	Fax: (85)3101-9906	E-mail: diana.p/nhelro@uece.br



Continuação do Parecer: 459.008

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

Os termos de apresentação obrigatória foram disponibilizados adequadamente e o protocolo de pesquisa atende aos preceitos éticos de pesquisa envolvendo seres humanos.

FORTALEZA, 16 de Novembro de 2013

Assinador por:
DIANA CÉLIA SOUSA NUNES PINHEIRO
(Coordenador)