

TESSITURAS

Revista de Antropologia e Arqueologia

V12 | N1 | JAN-JUN 2024

ISSN 2318-9576

Imagem de Inteligência Artificial Gerativa com AI Test Kitchen - ImageFX
[Descritivo: tessituras, fios de cores vibrantes (Claudia Turra-Magni)].



v. 12 n. 1 (2024): Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia

Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, é uma iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia - PPGAnt da Universidade Federal de Pelotas - UFPel, dedicada a colaborar e investir no desenvolvimento, consolidação e divulgação de estudos nas áreas de Antropologia e Arqueologia no extremo sul do Brasil. Editores: Danilo Vicensotto Bernardo, FURG/PPGAnt-UFPel; Comissão Editorial Executiva: Pedro Luis Machado Sanches, UFPel, Cláudio Baptista Carle, UFPel.

SUMÁRIO

Editorial

Editorial

Pedro Luís Machado Sanches 1-2

Artigos

Sol e sombra nas experiências das crianças Capuxu com o sítio camponês

Emilene Leite de Sousa 3-27

Coletivo Afro Didá e Samba-reggae: instrumentos da contracultura

Marciano Sanca 28-51

Contribuições da interseccionalidade para a análise da violência política de gênero

Leonara de Araújo Alves 52-65

Resenhas

Resenha: BOAS, Franz. Método de Pesquisa em Antropologia. São Paulo: Contexto, 2023, 141 p.

Alan Freire de Lima, Arlete Freire de Lima 66-73

Resenha: PATOU-MATHIS, Marylène. O homem pré-histórico também é mulher: uma história da invisibilidade das mulheres. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022, 294 p.

Angélica Rodrigues Oliveira, Fabiana Comerlato 74-80

Pedro Luís Machado Sanches¹

EDITORIAL

A *Tessituras*, revista de Antropologia e Arqueologia, chega ao primeiro número de seu décimo segundo volume com muitas mudanças.

Uma nova comissão editorial assume, com a missão de levar adiante o excelente trabalho de colegas que se despediram da função no último número de 2023. Em nome da comissão, agradeço muitíssimo a disponibilidade da equipe editorial anterior durante o solidário processo de transição que nos permitiu chegar ao lançamento de um novo volume sem qualquer prejuízo à periodicidade, à qualidade da avaliação duplo-cego ou à abalizada linha editorial de *Tessituras*.

Preparado em meio a greves nas instituições federais de ensino superior, e diante da maior calamidade socioambiental da história do Rio Grande do Sul, o primeiro número de *Tessituras* em 2024 ganha contornos de resistência e superação. Para que viesse a público, foi preciso reconhecer como atividade essencial o esforço em divulgar o resultado de pesquisas arqueológicas e antropológicas materializado nos digitoscritos que nos são confiados. Diante de adversidades, destruição e perdas irreparáveis, mas também de lutas, solidariedade e reconstrução, cuidamos de preservar o compromisso que a revista e o programa de pós-graduação têm com quem escreve e lê tessituras antropológicas e arqueológicas. Esperamos assim contribuir para a continuidade e o avanço de práticas acadêmicas comprometidas com a melhoria das condições de vida de grupos sociais desfavorecidos, justamente os mais afetados por catástrofes como a que nos abateu no último mês.

No vaivém dos dossiês temáticos, a revista *Tessituras* não deixava de receber textos desconectados dos temas propostos por quem organiza cada volume, submetidos espontaneamente. A primeira decisão da nova comissão editorial foi,

¹ Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAnt da Universidade Federal de Pelotas – UFPel. Membro da Comissão Editorial Executiva da *Tessituras*: Revista de Antropologia e Arqueologia, pedro.sanches@ufpel.edu.br

então, se empenhar no resgate desse tipo de texto, para que pudesse constituir um novo número. A presente edição se compõe de textos autônomos, desvinculados de um tema pré-definido, mas muito apegados à rica teia de assuntos que abrange os estudos antropológicos e arqueológicos contemporâneos.

Sem um arranjo prévio, mas mediante certo empenho de edição *a posteriori*, aqui pudemos reunir estudos sobre a condição das mulheres na cena cultural afro-brasileira e em sociedades pré-históricas ao redor do mundo, sobre a infância em uma sociedade tradicional e acerca da violência de gênero em múltiplas circunstâncias, além de alguma revisão bibliográfica dentre outros temas iminentes. Este é um número de *Tessituras* que entrelaça abordagens interseccionais, e um relevante apanhado de como a desigualdade e discriminação têm sido enfrentadas no campo da pesquisa antropológica e arqueológica.

Nessa nova proposta editorial, *Tessituras* se reabre à submissão de textos avulsos. Os artigos e resenhas aqui incorporados escapam ao arcabouço temático comum aos dossiês da revista (que estarão de volta na próxima edição), mas não deixam de constituir tessituras temáticas próprias. A edição do primeiro número do décimo segundo volume da revista procurou se sensibilizar para tais correlações inesperadas, mas não casuais. Inclinações ou tendências que as áreas compartilham.

Em nome de toda a comissão editorial, coube a mim desejar a quem delas se aproxima e com elas se envolve uma proveitosa leitura!

Emilene Leite de Sousa^{1,2}

SOL E SOMBRA NAS EXPERIÊNCIAS DAS CRIANÇAS CAPUXU COM O SÍTIO CAMPONÊS

SUN AND SHADOW IN THE EXPERIENCES OF CAPUXU CHILDREN WITH SMALL-SCALE PEASANT

¹ Professora do PPGS e do PPGCSoc, ambos da UFMA, emilenesousa@yahoo.com.br

² Bolsista Produtividade em Pesquisa/PQ Nível 2 do CNPq.

RESUMO

Esta é uma etnografia da apropriação do sítio camponês pelas crianças Capuxu - no sertão da Paraíba - por meio das categorias sol e sombra. Para tanto, avança sobre as definições clássicas do sítio camponês vislumbrando-o na perspectiva da paisagem. Este texto analisa de que maneira o binômio sol/sombra é definidor da apropriação das crianças dos espaços do Sítio Santana-Queimadas e do tempo de suas dinâmicas. Mais do que isso, esta é uma etnografia de como as crianças Capuxu se relacionam com o não humano e o não material. Problematizo também a ausência da descrição destas condições de pesquisa pelos antropólogos e o não reconhecimento destas experiências com o não-humano como fundante da própria construção do conhecimento. Esta etnografia se produziu à luz do debate sobre as novas materialidades e as epistemologias ecológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, crianças Capuxu, sertão, paisagem, experiências, Paraíba.

ABSTRACT

This is an ethnography of the peasant farm appropriation by Capuxu children - in the hinterland of Paraíba - through the categories of sun and shadow. To do so, it advances on the classical definitions of the peasant site, envisioning it from a landscape perspective. This text analyzes how the sun/shadow binomial defines the children's appropriation of spaces in the Santana-Queimadas, in the hinterland of Paraíba, as well as the time of their dynamics. Moreover, this is an ethnography of how Capuxu children relate to the non-human and non-material. I also problematize the absence of description of these research conditions by anthropologists and the lack of recognition of these experiences with the non-human as fundamental to the construction of knowledge itself. This ethnography was produced in the light of the debate on new materialities and ecological epistemologies.

KEYWORDS: Anthropology, Capuxu children, hinterland, landscape, Paraíba.

ETNOGRAFIA À LUZ DO SOL: QUEM É O POVO CAPUXU?

Esta é uma etnografia sobre o povo Capuxu, um grupo camponês endogâmico que habita o Sítio Santana-Queimadas, município de Santa Terezinha, no Sertão da Paraíba, Nordeste do Brasil.

O Sítio Santana - Queimadas está localizado a 8 km da cidade de Santa Terezinha. O município de Santa Terezinha se insere na Mesorregião do Sertão paraibano e microrregião da depressão do Alto Piranhas. Este município tem uma área total de 359,442 Km e uma população de 4.402 habitantes, a maioria na área rural. Limita-se ao norte com a cidade de Patos e ao sul com Catingueira, ao leste com Mãe D'água e ao oeste com Malta. Dista 368,6 km da capital do estado, João Pessoa.

O Sítio pertence ao bioma classificado como caatinga. Ele tem 18 km de extensão, onde vivem aproximadamente duzentos habitantes que habitam sessenta e uma casas. O povo Capuxu se ocupa de diversos roçados e possui hectares de terra distribuídos entre si. O Sítio possui ainda o Rio Goiabeira, cinco pequenos barreiros e açudes, uma escola, campos de futebol, pequenos comércios e a Igreja de Sant'Ana, padroeira local.

A partir das teorias da etnicidade analisei a construção da identidade Capuxu, o sentimento de pertença ao grupo e os sinais diacríticos: a aparência comum; o sotaque diferenciado; a união entre primos; o etnônimo e a contiguidade territorial (Sousa 2019).

Sobre a história do povo Capuxu, sabe-se que o primeiro habitante do local teria sido um baiano cujo nome era Agostinho Nunes da Costa. Essa informação justificaria o sotaque do povo caracterizado pela lentidão com que pronuncia as palavras, um dos seus sinais diacríticos.

Quanto ao etnônimo Capuxu, este lhes fora dado por conta de um de seus antecessores que se chamava João e tinha como hábito a caça de abelhas, dentre as quais havia destaque para a espécie Capuxu. Assim, tornando-se conhecido como João Capuxu, o termo passou a referenciar sua esposa e filhos, e as gerações subsequentes, virando etnônimo do grupo.

A comunidade Capuxu vive basicamente da agricultura de subsistência. Algumas outras ocupações, rurais ou não, aparecem esporadicamente para estes agricultores, sendo o cultivo do milho, feijão, legumes e frutas diversas, o que garante a sobrevivência de toda a comunidade. Atualmente a renda familiar da maioria das casas é complementada pelas políticas públicas de transferência de renda condicionada, como o Programa Bolsa Família, e pelas aposentadorias de idosos, por invalidez, e portadores de necessidades especiais do local, embora estes últimos sejam poucos.

O grupo, com sistema endogâmico de parentesco, e casamento preferencial entre primos, apresenta um sistema onomástico que com o tempo se transformou de endonímico a exonímico (Sousa 2014b), substituindo a repetição de nomes próprios herdados pela exportação dos nomes. O casamento entre primos

legítimos e carnais¹ apresentou como resultado a predominância de quatro sobrenomes em todo o Sítio: Ferreira, Lima, Menezes e Costa.

Nos anos 2000 dei início às investigações sobre o povo Capuxu. Inicialmente interessada em entender como os jovens assumiam o trabalho agrícola e a propriedade de seus pais, ainda na iniciação científica. No mestrado, passei a trabalhar a infância Capuxu que foi desvendada a partir da trilogia trabalho, aprendizagem e ludicidade (Sousa 2004). Àquela época as questões referentes à etnicidade do povo, que se autoafirmava e era reconhecido como povo Capuxu, já se colocavam, de modo que no doutorado voltei ao povo com a intenção de estudar a fabricação do corpo e a produção da pessoa à luz da infância e como estes processos desembocavam na etnicidade do grupo (Sousa 2014).

Para tanto, compus um conjunto de etnografias, vivendo entre eles durante as pesquisas, sempre a partir das análises sobre a infância. Neste artigo apresento uma releitura dos dados produzidos durante o período da investigação, atualizado pelas visitas frequentes que faço ao povo.

É na observação participante que se ancora esta pesquisa. Além de técnicas diversas como entrevistas com adultos, conversas informais com adultos e crianças e produção de desenhos pelas crianças. Assim, tenho produzido uma descrição densa do povo Capuxu sob diversos aspectos.

APRESENTAÇÃO – ENQUANTO CRESCE O PÉ DE ALGAROBA

Este texto aborda dois aspectos pouco considerados na experiência com os sítios camponeses no sertão do Nordeste do Brasil: o sol e a sombra. A abordagem é antropológica e sua análise etnográfica. A premissa maior deste artigo é de que o binômio sol/sombra - e suas implicações sensoriais - é definidor da dinâmica cotidiana da vida na comunidade. Para demonstrar isso, descrevo as experiências das crianças Capuxu pelos espaços do Sítio Santana-Queimadas no sertão paraibano, atentando para os modos através dos quais sol e sombra conformam a ocupação dos espaços, os horários e a duração (tempo) das experiências. Espaço e tempo submetidos à luz do sol e de suas sombras.

O ineditismo do tema e sua originalidade nascem da revisitação aos cadernos e diários de campo sobre os quais repousa a etnografia produzida sobre o povo Capuxu ao longo de vinte anos, o que chamo, inspirada em Grandia (2015), de etnografia lenta². Diversos aspectos têm sido abordados neste período, desde uma infância caracterizada pela aprendizagem, ludicidade e trabalho (Sousa 2004) até a produção do corpo e da pessoa, o sistema de nomeação e a relação

¹ Carnal é um termo popular que designa os filhos de “casamentos trocados”, isto é, quando dois filhos de uma mesma família se casam com dois filhos de outra família, sendo estes de sexos trocados ou não, seus filhos serão considerados primos-irmãos ou primos carnais.

² (Grandia, 2015) argumenta a favor de uma “*slow ethnography*”, enraizada em lugares específicos, em oposição à leveza da abordagem multilocal. Para a autora a imersão prolongada em comunidades permite observações cuidadosas sobre transformações sutis nas relações humanas e sociais. Sua inspiração veio das críticas indígenas à rapidez das pesquisas antropológicas.

com o sobrenatural (Sousa 2014). Atravessando os manuscritos de meus diários, o sol e a sombra do sertão se impõem. Estes dois – o primeiro caracterizado pela presença da luz e a segunda pela ausência dela³ – são pouco abordadas em estudos de antropologia, embora condicionem a atuação da etnógrafa em campo quando se pesquisa nos sertões. Também nós, etnógrafas, buscamos alguma sombra para conseguir escrever, quando a luz do sol reflete demasiado nas folhas dos nossos cadernos ocultando-nos as linhas dos nossos próprios escritos. Também abordamos nossos interlocutores com gestos diversos, enquanto falamos, convidando-os para qualquer sombra que nos sirva de conforto.

Reclamamos nos bastidores da investigação de nos sentirmos demasiado cansados, suados, inertes, sonolentos no processo da pesquisa. Entretanto, somos sabedoras de que não existe uma antropologia possível apenas sob as sombras, que não reivindique a luz do sol sobre os seus traçados.

Estou sentada à sombra com uma sensação térmica de 40 graus. O caderno de campo que me serviria para as anotações é útil para me abanar e amenizar o calor. Me sinto amolecer, enfada, enquanto observo sobre a estrada do Sítio, por detrás de um vapor que faz tudo parecer uma miragem, as crianças Capuxu girando em uma ciranda que levanta poeira (Diário de campo, abril de 2003).

E depois de atravessar este trajeto com meus pés despreparados sobre a terra rachada da seca, o sol que me amolecia o corpo e os olhos cinzentos que me contemplavam, ouço o canto dos pássaros anunciando a revoada e a chuva que se aproxima (Sousa, 2014: p. 08).

Apesar das intempéries do tempo, da estiagem, dos animais mortos, dos rios e açudes vazios, das árvores sem sombras e do calor excessivo, o povo Capuxu guarda sua alegria para visitantes como eu, e os recebe com mesas fartas, café quentinho passado na hora e um lugar para descansar o corpo de toda e qualquer viagem (Sousa, 2014: p. 28).

Nossos artigos pouco se dedicam à descrição das condições climáticas ou ambientais em que as pesquisas, das quais são resultado, foram desenvolvidas. Os não humanos que compartilharam do mesmo ambiente no período da investigação ou as experiências sensoriais que inspiraram nossos argumentos. Por isso, Ingold (2000, 2010, 2015) critica a ausência dos fluxos da vida das coisas, dos materiais e dos não humanos em nossos textos. Mencionamos os autores que nos orientaram, mas omitimos as condições hápticas da pesquisa, como se tudo se passasse apenas no mundo das ideias. No entanto, estar no mundo no sentido experiencial, é condição para conhecê-lo.

É o que defende Cohen (2010), para quem a recuperação das informações mais básicas referentes a objetos do cotidiano implica simulação da situação de *estar lá*. Cohen alega que o conhecimento é influenciado pelo contexto físico em que ocorre, o que ela nomeará *cognição aterrada (tradução nossa)*. Para conhecer dependemos do cérebro, corpo e ambiente. Cada vez mais processos cognitivos como percepção, concepção, atenção, memória e motivação apresentam-se

³ Ao analisar a materialidade ausente de água e sombra nos sítios do sertão semiárido, Souza (2021) trata da presença ausente da água e da ausência presente da sombra.

como baseados em seus contextos físicos.

Christina Toren também propõe uma abordagem antropológica que considere o ser humano integral (e não apenas o ser pensante racional cartesiano), argumentando que “*em humanos, o biológico e o social são aspectos uns dos outros ou, colocando de outro modo, como humanos, nos é dado requerer os outros se quisermos alcançar nossa respectiva poiesis*” (Toren, 2001, p. 159, tradução nossa).

Ingold (2010) problematiza a visão do ser humano cindida entre uma dimensão biológica (enquanto organismos) e cultural (enquanto pessoas), e avança ao criticar a antropologia por priorizar a observação para a produção e explicação de dados a partir de determinados modelos teóricos, abandonando os experimentos (Ingold, 2000, 2015). Estar em contato com o sol, a sombra, a chuva e aprender deles, nos abriria os olhos para um mundo de materiais, revelando que o nosso primeiro contato é com o chão e as experiências corporais se unem na ação e percepção de tudo em nosso entorno. Estes experimentos, vivenciados pelos antropólogos, porque primeiro são vivenciados pelos nativos, garantem uma *antropologia da vida*.

Logo, este artigo compactua com o argumento central das chamadas epistemologias ecológicas:

Estas epistemologias buscam demarcar a dimensão ecológica de uma virada ontológica na direção da simetria entre diferentes regimes de conhecimento e entre humanos e não humanos. Esse movimento pode ser identificado na obra de autores como Tim Ingold, Bruno Latour, Descola, De Landa, Deleuze e Guattari. Tendo esse debate ao fundo, o conceito proposto de epistemologias ecológicas apresenta-se como uma noção necessariamente plural. Não pretende designar uma unidade teórica, mas um movimento de abertura epistêmica inspirado na simetria, na materialidade e nos fluxos que tencionam a grande divisão sujeito e objeto, natureza e cultura. Trata-se, nessa perspectiva epistemológica, de tomar o saber não como um conhecimento sobre o mundo, mas considerar regimes de conhecimento que se produzem com o mundo. Tal postura se contrapõe à via régia da ciência moderna, sustentada sobre a externalidade de um sujeito cognoscente humano fora do mundo, da natureza, e senhor de seus objetos de conhecimento (Carvalho, 2014, p. 69).

As epistemologias ecológicas dizem respeito à recusa da externalidade do sujeito do conhecimento do mundo que o cerca, da natureza e dos seus objetos de conhecimento. Isto porque “a ontologia humanista clássica tem sido identificada reconhecidamente antropocêntrica, isto é, centrada no humano como fonte de todo pensamento válido no mundo inteligível” (Carvalho, 2014, p.72). Encontramos em autores como Viveiros de Castro (1998, 2002), Bruno Latour (1995, 2004), Emma Cohen (2010), Donna Haraway (2003), Tim Ingold (2000, 2010, 2012a, 2012b, 2015) um pensamento situado para além da grande divisão que propõem a visibilidade do engajamento entre humanos e não humanos. Conforme Carvalho: “Aqui se desvela, justamente, a posição humanocentrada que as epistemologias ecológicas querem deslocar do horizonte epistêmico” (Carvalho, 2014, p. 73)⁴.

⁴ Construído sobre os ombros desta literatura, este artigo não pretende homogeneizar tais autores ou seus conceitos ou tomá-las a partir de uma ideia de convergência de uma única abordagem

Ora, como fazer ciência sobre humanos sem reduzi-la apenas às representações humanas? Como considerar e atentar para as relações sociais e ambientais humanas e não-humanas? É preciso deixar ecoar a voz das coisas e os fluxos materiais do mundo. Afinal as coisas estão vivas e possuem ação - como observam cotidianamente os Capuxu sobre a luz do sol e a sombra que se movem.

Mais do que conhecer o mundo “do ponto de vista do nativo”, como deseja a antropologia social, Ingold (2012) desafia o antropólogo a experimentar o mundo do lugar de cada um dos seres materiais que conformam o ambiente físico e sensorial que o envolve, dando primazia aos processos de formação. Para o autor a vida não é o resultado da associação forma/substância, mas da transformação ininterrupta de materiais e forças que se entrelaçam no fluxo da vida. Neste caso, a experiência se dá no fluxo dos materiais (luz, som, vento, líquidos) que os atravessam, dissolvendo as fronteiras entre seus corpos/mentes/ superfícies (Carvalho e Steil, 2013).

Assim, é preciso estar atento à natureza das relações entre as coisas. Como afirma Merêncio (2013, p. 201): “Ao contrário dos objetos, as coisas estão vivas, porque os emaranhados de linhas que as formam não estão contidos em uma entidade”.

Logo, a diferença principal entre a agência dos objetos e as coisas vivas, para Ingold, é que na primeira a atribuição de agência aos objetos é uma redução dupla do que é considerado realidade pelo autor; primeiro porque se retira a vida de uma coisa ao considerá-la como objeto e segundo porque a atribuição de uma agência a um objeto resulta em uma tentativa ineficaz de restituir a vida de uma coisa que lhe foi subtraída no momento em que a coisa foi considerada objeto (Merencio, 2013, p. 201).

Então, não existem objetos, mas somente coisas. Algumas de nós, antropólogas, cometemos o erro de considerar as coisas como objetos, negando-lhes os processos de vida, sobretudo sua ação: “as coisas são capazes de agir não porque possuem agência, seja ela atribuída ou própria, mas, sim porque estão vivas, e pensar em agência dos objetos é considerar uma dupla redução: de coisas para objetos e de vida para agência” (Merencio, 2013, p. 198). Logo, nuvem, pedra, árvore, sombra ou luz do sol são coisas, não objetos, e estão vivas!

Ingold (2015) dialoga com os novos materialismos construindo um panorama simétrico entre os seres humanos, os animais, as pedras, os mares, os céus, os ventos, os solos, as marés. Inspirada nisso me proponho a pensar de que maneira o sol e a sombra configuram as experiências das crianças Capuxu com o espaço e o tempo camponês no sítio Santana-Queimadas, ao mesmo tempo em que conformam minha construção do conhecimento destas experiências.

sob o epíteto de “epistemologia ecológicas”. Reconheço as distinções nos modos de discutir tais materialidades ou as relações entre humanos e não-humanos. Reconheço também as diferenças epistemológicas nos modos como tais autores constroem suas teorias (como a ideia de redes em Latour, a malha para Ingold, ou as camas-de-gato de Haraway). Entretanto, apesar das distinções entre tais autores, em termos de teorias e conceitos, me aproprio da ideia geral a qual me uno no argumento deste texto: a tentativa de desconstrução das dicotomias natureza/cultura ou humano/não-humano, na tarefa de descobrir associações incluindo humanos e não-humanos. Assim, me dedico a analisar formas de construção de representações (categorias), apropriações (práticas) e socialização entre os Capuxu e entre eles e os não-humanos, neste artigo.

Apesar da potência do sol e da sombra no sertão, as duas categorias são pouco problematizadas⁵. Nem na dinâmica cotidiana da vida dos sertanejos, nem no trabalho de campo dos antropólogos que se dedicam aos sertões e a etnografar o que neles acontece. Isso ocorre, em parte, porque não conseguimos transcender a ideia de objeto-artefato, e estamos habituados a pensar as realidades e modos de vida dos povos a partir da mercadoria ou da cultura material. Assim, as materialidades presentes se sobrepõem a qualquer possibilidade de uma leitura da realidade respaldada no simbólico. Todavia, a luz do sol e a sombra no sertão, compreendidos como imaterialidades, aparecem para o camponês como concretude de uma existência e evidência inegáveis. Por outro lado, se não estamos atentos às coisas em suas tangibilidades, estamos ocupados na leitura dos sistemas simbólicos ou das representações que os humanos têm sobre tais coisas. Isto é, ou estamos olhando para as palpabilidades evidentes ou estamos atentos às representações simbólicas sobre estes materiais. Ora, o que existe entre o concreto e a sua representação simbólica?

Não me dedico aqui a analisar representações sobre o sol e sombra, mas apropriações cotidianas embasadas em experiências e práticas, *no sol e na sombra*. Invoco o mundo dos tangível e a agência de elementos não materiais nesta etnografia, afinal a concretude não deve ser definida, exclusivamente, a partir do que podemos tocar e segurar, mas sim através de uma conceituação que fazemos sobre as coisas quando as transformamos em objetos (Ingold, 2012b).

Ora, não estaria o modo Capuxu de manejar a sombra transformando-a em coisa? O mundo é composto por materiais que são trabalhados (ou não!) pelos seres humanos. Estes são substâncias ativas que estão em constante troca com o seu meio, fazendo com que a materialidade esteja presente em tudo aquilo que possui interação com o espaço onde está inserido, não necessitando exclusivamente de uma produção humana, mas podendo estar submetido a uma apropriação humana.

Em relação a Santana-Queimadas devemos considerar que o modo como a unidade doméstica se organiza espacialmente é a materialização do modo como os moradores se relacionam entre si e com o lugar onde vivem. Logo, há uma intrínseca relação entre o campesinato e a caatinga, as dinâmicas e organização nos modos de se relacionar com o ambiente. Especialmente no que concerne às populações que vivem em ambientes como o sertão.

É pressuposto constitutivo deste artigo a ideia de que o sol e a sombra são condicionantes da organização do tempo e do espaço do sítio camponês. Essa hipótese poderia ser demonstrada sob várias facetas do cotidiano do sítio, em

⁵ Sem o objetivo de mapear os trabalhos realizados no sertão que não considerem tais categorias etnograficamente, opto por dizer que, em geral, se o fazem, é em um sentido pouco analítico em relação ao que proponho aqui. Em todo caso destaco a pesquisa de Leite Lopes (1976), realizada no sertão pernambucano, que analisou as contradições entre trabalho industrial e condições "rurais" de existência entre os operários da cana de açúcar. Emerge em tal contexto a expressão "trabalhadores da sombra" como denominação jocosa dada aos operários pelos trabalhadores rurais. Os primeiros eram assim classificados por não estarem em contato com as adversidades do trabalho rural. Tais operários resignificavam o termo, positivando-o em oposição ao trabalho rural que tinha a realização a céu aberto como um "dos seus aspectos mais negativos" (Leite Lopes, 1976, p. 163).

suas dinâmicas e seus habitantes. Todavia, elegi as crianças e seu cotidiano para revelar a importância dos dois elementos no modo como as crianças manipulam e se apropriam do espaço e do tempo⁶ no sertão.

A categoria sol neste texto diz respeito à luz do sol, e não a estrela central do nosso sistema solar, cuja materialidade seria inegável. Os Capuxu falam “não vou ficar no sol”, “saia do sol”, “não vá brincar no sol”, por isso opto por falar muitas vezes *no sol* quando me refiro à luz do sol em respeito à categoria nativa, em que luz ou calor do sol ficam subentendidos na expressão *no sol*. Todavia, reconheço a diferença do sol em sua materialidade e a luz do sol como não materialidade ou uma materialidade ausente. O importante é que a luz do sol e a sombra são, para os Capuxu, “coisas” sobre as quais eu pretendo lançar o olhar. Não para a coisa em si, para o quê eu poderia olhar do quintal da minha própria casa, mas para os modos por meio dos quais as crianças Capuxu se relacionam com elas.

Parti então, da seguinte questão: de que maneira o binômio sol/sombra conforma a experiência das crianças com o sítio camponês? Para responder a esta questão, elejo situações do cotidiano das crianças que revelam seus modos de se relacionar com o sol e a sombra, em espaços e situações diversas do sítio camponês marcadas pela oferta de sombra ou sol.

O SÍTIO CAMPONÊS E SUA PAISAGEM

Conforme Wanderley (2009), o lugar da vida é aquele a partir do qual e no qual se constroem sentidos que orientam as identidades e os atores que lá habitam. O Sítio Santana-Queimadas é, como defende Woortmann (1983, p.164) “um sistema de espaços diversificados, complementares e articulados entre si”. O termo sítio está carregado de ideologia. Os espaços do sítio são apropriados por meio de uma lógica fundada no modo de vida camponês, em que as noções de família, trabalho e movimento são essenciais.

Para Woortmann (1983) no sítio camponês a paisagem está associada a uma ordem moral em que a relação entre humano e natureza é perpassada pelas categorias terra, família e trabalho (Woortmann e Woortmann, 1997). O sítio camponês é também a morada da vida (Heredia, 1988) das famílias rurais, que se caracteriza pelo estabelecimento de laços afetivos com a terra fazendo deste espaço, o lugar de viver

Em outra ocasião (Sousa 2024) analisei as dimensões que compõem o sítio camponês a partir da classificação das crianças Capuxu. Pude, então, desconstruir a constatação presente nos estudos de campesinato (Wolf, 1976; Heredia, 1988; Garcia Junior, 1983; Woortmann e Woortmann, 1997; Woortmann, 1995; Carneiro, 1998; Brandão, 1993) de que o sítio camponês seria composto de duas dimensões

⁶ Não me dedicarei a problematizar as noções de espaço e tempo, categorias caras à Antropologia, cuja literatura apresenta um vasto cabedal de possíveis leituras. Acredito que a contribuição deste artigo está em tomar como categorias analíticas o sol e a sombra, reconhecendo sua agência na experiência cotidiana das crianças Capuxu.

entrelaçadas, a casa e o roçado, e revelar como, para as crianças Capuxu, as três dimensões que comporiam o sítio seriam a casa, as estradas e os cercados. As crianças Capuxu atribuem sentidos para estes espaços, onde se ancoram o seu valor de uso. Estes sentidos e seus usos são atualizados constantemente por meio da experiência.

Com o intuito de avançar no debate sobre as relações das crianças Capuxu com o não-humano, vamos abandonar as definições clássicas de sítio camponês, algumas já aqui mencionadas, para nos deter à noção de paisagem (*landscape*) de Ingold (2012b), cujas dimensões devem abarcar melhor os pressupostos deste artigo.

Ingold (2012b) defende uma noção de paisagem pelo olhar daqueles que o habitam e o produzem em sua experiência com os lugares e percursos na passagem do tempo. Paisagens estão vinculadas à temporalidade, na medida em que são histórias que ofertam modos de narrar o mundo. A partir do conceito de paisagem, o autor remonta à oposição entre natureza⁷ e cultura, binômio fundante do pensamento contemporâneo: a paisagem natural como uma realidade; as paisagens culturalistas como representações simbólicas do espaço. Logo, a noção de paisagem não se restringe a um mundo dado, apartado dos seres que nele vive, nem às noções ou percepções sobre este mesmo mundo. As paisagens estão em constante mudança por conta dos movimentos humanos e não-humanos. “Uma paisagem é, portanto, construída na interação entre projetos humanos e devires humanos e não-humanos” (Silveira, 2009:85).

Como revelei em outras ocasiões, a constituição da paisagem de Santana-Queimadas é profundamente marcada pelas plantas nativas, pelos animais de todo tipo e porte e os *malassombros* que movimentam as noites, as estradas e os roçados (Sousa 2021).

Conforme Bailão (2016) Ingold apresenta um caminho distinto daquele que define paisagem como sinônimo de “terra”, “natureza” ou “espaço”.

A noção distingue-se de “terra”, categoria quantitativa e homogênea, em função de sua especificidade: cada paisagem é única, composta, ao longo de sua história, por texturas, contornos e elementos variados. Diferencia-se também de “natureza”, categoria que pressupõe uma realidade exterior aos seres que a compõem, e que se oporia à “cultura”, entendida como domínio das imaginações e representações. Contrapõe-se, ainda, a “espaço”, noção que costuma ser associada à visão distante de um observador onisciente, tal como aquela implicada na cartografia, com suas imagens estáticas, silenciosas e vazias do mundo e, como tal, diferente dos saberes e práticas produzidos nos engajamentos na (e com) a paisagem, sempre situados e em transformação (BAILÃO, 2016: 2).

Ingold (2015), todavia, não considerou o céu e a atmosfera como parte constitutiva da paisagem, razão pela qual voltou à definição mais tarde em uma autocrítica. A dinamicidade e a inconstância da paisagem são derivadas da presença do vento, da chuva, do calor e do frio, da atmosfera, aquilo que Ingold for-

⁷ Para Latour (2004), a natureza não é algo dado, mas sócio-construído pelas diversas naturezas que determinam aquilo que a natureza possa vir a ser ou aquilo que é. Os agentes não-humanos também produzem isso que os humanos chamarão de “natureza”.

mulou como mundos-climas, fazendo um chamado para que os antropólogos considerem elementos dados como “naturais” nas análises culturais (Baillão, 2016).

Uma pesquisa sobre o sítio camponês no sertão, que não considere elementos como o sol e a sombra ou a água deslocaria os humanos e animais, além da vegetação, das condições primordiais de sua existência. O sol e a sombra no sertão ditam as dinâmicas da vida, da ludicidade e do trabalho, do cuidado com os animais e do ciclo das plantas, do tempo em que fornecem sombra ou não, a depender das estações e do tempo de suas folhas.

A antropologia ecológica parte de uma equivalência que aproxima os seres humanos de outros seres e coisas que coexistem na mesma atmosfera, compartilhando de uma experiência de vida que configura nossa leitura de mundo, nosso modo de sentir e (co)existir no mundo e na elaboração de nossas ideias sobre este mundo (Carvalho e Steil, 2013). Assim, parto da hipótese de que o sol e a sombra são constitutivos da vida Capuxu no Sítio Santana-Queimadas, atuando como definidor dos usos de seus espaços e da dinâmica de seus tempos.

Se, em Ingold (2015), terra e céu não são opostos e imateriais, mas indissolúveis e interligados, é necessário superar a distância que separa céu e terra, compreendo-os continuamente, como materiais em fluxo a partir de observações perceptivas das pessoas. A partir disto penso a conexão feita pelos Capuxu entre aquilo que está no céu (o sol) e aquilo que ele projeta com sua presença (a luz) e em sua ausência (a sombra) sobre a terra.

Reconheço, portanto, a necessidade de estudos dos materiais que englobem o ser humano, realocando-o no fluxo vivo de todas as coisas, dando primazia às práticas, ações e agências humanas, dos objetos e dos não humanos no fazer antropológico. Do contrário, não atentaria à capacidade Capuxu de estar atento ao movimento das sombras, para definir a hora, por exemplo. Mesmo as crianças maiores já sabem a que altura estará a sombra da árvore, da casa, da escola, em determinado horário, para que lado e em que ritmo ela se move.

A paisagem de Santana-Queimadas é marcada também por uma díade, uma vez que o sertão só reconhece duas estações: o inverno (tempo das chuvas) e o verão (tempo da seca). Há, portanto, o tempo do verde absoluto, das noites de chuvas torrenciais de raios e trovões, dos “açudes que sangram” - expressão sertaneja para os açudes que se derramam por sobre as bordas cujo “balde” estourou - dos banhos constantes nos rios e barreiros, açudes e riachos ou barragens. E o tempo da seca, dos galhos sem folhas, das carcaças de animais mortos, da poeira que levanta no movimento brusco do calango camuflado de areia, dos cactos como único verde à vista, açudes e barreiros secos com terra rachada nos fundos úmidos, do gado exibindo as costelas, dos sapos noturnos invadindo as calçadas das casas em busca de insetos de luz.

Essa paisagem não é fixa - mesmo quando assim parece - ela se transforma. Do verde extremo ao cinza absoluto. Das muitas sombras e águas que correm pelas estradas à estiagem prolongada. Do coaxar dos sapos, do canto dos pássaros que anunciam as chuvas (aves bioindicadoras) às aves de rapina. Há vida

que emerge nas paisagens mais aparentemente inertes, onde as coisas ainda têm fluxo e atravessam a vida dos humanos. Resta aos antropólogos trazer as coisas à vida na compreensão destas paisagens.

“UM SOL PARA CADA PESSOA”: EXPERIÊNCIAS EM CAMPO ABERTO

Começo esta reflexão recordando que a materialidade do sol enquanto estrela se transmuta na sensação de estar sob sua luz como estando nele mesmo. Os termos “no sol” ou “na sombra” parecem nos revelar que tanto a luz do sol como sua ausência, que projeta a sombra, são entendidas como espaços nos quais é possível estar. Por outro lado, sol e sombra são também compreendidos como coisa, cuja vida se manifesta no decorrer do dia. Fiel aos termos nativos, trato das experiências e vivências, sensações e práticas das crianças Capuxu como as tratam elas mesmas: como sendo vividas *no* sol ou *na* sombra.

Sob o calor escaldante do sertão da Paraíba, em ambiente de caatinga e paisagens desérticas, encontramos as crianças Capuxu. Em seus cavalinhos de madeira, levantando poeira. No atalho que as levam ao roçado, as menores com suas bonequinhas na mão, pequenas *barbies* transformadas em mulheres camponesas, seguem os passos de suas irmãs um pouco mais velhas que carregam a batata doce cozida e a garrafa de café para o lanche da manhã no roçado.

Pelas estradas principais do sítio, muito cedo, com cabelos desalinhados e olhinhos sonolentos que se contraem sob a claridade excessiva do sertão, carregam o litro de leite que foram buscar no curral do padrinho. “Aqui tem um sol para cada pessoa” dizem elas, ou “aqui, se tivesse mar, o sol secava”. E aplicam ao mar a lógica dos açudes.

Não raras vezes caminham em companhia de seus cachorros magricelos. Os animais vão tão lentos quanto seus donos, expostos à temperatura escaldante que a 07:30 da manhã ainda é considerada, por eles, amena. Mas, não são ingênuos. Se podem fugir do “quentura” espremendo seus corpúsculos pelas margens da estrada sob a sombra de suas plantas, o fazem. A criança à frente, o seu cachorro logo atrás⁸.

Se caminham em grupo de brincadeiras andarão em fila indiana, um diante do outro sob a sombra parcimoniosa das plantas às margens da estrada. Mas a depender do horário do dia não tem jeito, nenhuma sombra os salvará do sol do sertão. E eles caminham estrada a fora. Pela estrada larga a areia esquentada o que escapa dos seus pezinhos sobre as sandálias de tiras finas.

Leva o milho, traz a pamonha. Leva o feijão, traz a bacía. Leva o recado,

⁸ Os vínculos sociais que se ancoram nas relações com animais sempre estiveram presentes na Antropologia, mas foi nas últimas décadas que as relações entre humanos e outras espécies foram apontadas como constituintes da vida social. Estes seres que compartilham uma vida comum com humanos, passam a ser incluídos na investigação antropológica graças às contribuições de autoras como Donna Haraway (2021) e Christina Toren (2012), que questionaram as distinções alicerçadas numa ruptura estanque entre Natureza e Cultura.

traz anotado num papelzinho a receita do mel para tosse. Vai à escola buscar seu irmão. E lá vão elas com seus cachorros que parecem sempre preguiçosos. Se não estão em ação, - num mandado com as crianças ou latindo para alguém que passa pelas estradas vicinais ou à caça de algum bicho - os cachorros estão sempre deitados em alguma sombra. A experiência com as estradas sob o sol é reveladora das razões pelas quais ao solicitar às crianças que desenhassem, elas produziram desenhos diversos do Sítio em que ele aparecia, mesmo quando estava chovendo. Assim, um mesmo céu desenhado sobre as casas e árvores apresentava um sol em um canto da folha e nuvens se desmanchando em chuva no seu centro (Sousa 2014).

Sob o sol secam as roupas nos arames farpados. Mal se mexem, não há vento. Toda a paisagem parece um quadro. Também são as crianças que vão buscar “os panos”. Quando esticam as brincadeiras e se esquecem das roupas irão buscá-las sob os gritos furiosos de suas mães. O sol além de secá-las, as endureceu e desbotou.

Todas as interações com o ambiente da caatinga são emolduradas por esse sol, que emoldura também os desenhos das crianças. Mesmo quando chove. As brincadeiras também são vivenciadas tendo o sol como testemunha: cirandas que levantam poeira, balançar-se sobre a porteira, caminhar pela estrada girando de olhos fechados, olhar para o sol até “ficar cego” e depois, tentar caminhar sem cambalear.

O uso dos pés⁹ é destacado pelos Capuxu, sendo usado, dentre outras coisas, para verificar, rapidamente, se o chão está quente. Menciono o pé como instrumento ou termômetro para tal pelo resultado da ação do sol sobre a terra. Este movimento de retirada do pé da sandália e pisar com a ponta do pé na terra para aferir sua temperatura antecede o colocar o bebê no chão para engatinhar ou caminhar de pés descalços, por exemplo.

É também com os pés que sentem a temperatura da água do açude, do rio, do riacho. Que pisam vagarosamente sobre a areia do fundo do rio ou açude que não pode ser visto por conta da água turva, com receio de que lá esteja um animal peçonhento. A profundidade do açude ou rio é também medida pelos pés, em um movimento que consiste em nadar até o centro do açude ou distante de sua margem e tentar pisar o seu fundo para ver se “dá pé”. Se não conseguir, significa que é muito (pro)fundido. Da margem, as crianças menores gritam: “aí dá pé?” pedindo que a experiência seja repetida pelos meninos maiores ou pelos adultos em pontos distintos do açude. Eles desaparecem sob as águas, emergindo num impulso depois de alguns segundos e gritando “dá não”. Entre o povo Capuxu o corpo é o instrumento primeiro da relação com o sertão, seu sol e sua sombra. Densidade, profundidade, temperatura são auferidas pelo corpo.

Quando as noites são frias, como é de costume no sertão, as crianças que

⁹ Para Ingold (2015) a evolução humana foi atrelada a ascensão da cabeça sobre os pés. A superioridade da cabeça sobre os pés, e a divisão na cintura entre parte inferior e superior, fez com que a mão seja considerada capacitada a fazer história, sendo o pé não capacitado. O autor argumenta que o nosso conhecimento do ambiente é feito também pelos pés, buscando superar a dicotomia que separa corpo e mente.

acordam cedo vão em busca de calor. Sentam-se às calçadas em seus batentes e se largam ao sol para se aquecerem. Os seus animais já estarão deitados em meio aos terreiros expostos ao clarão da manhã.

O lugar do sol é do lado de fora, o que está fora da casa, da sombra do lar. Sobre o curral, sobre os chiqueiros se não são cobertos. Em geral são cobertos exatamente para não expor os porcos às altas temperaturas, animais estes que permanecem presos por todo o dia. Já o curral é aberto em cima porque o gado é solto para pastar ao longo do dia só sendo preso novamente, à noite. O mesmo acontece aos apriscos, cujas cabras e bodes passeiam ao longo do dia e retornam ao anoitecer. Os Capuxu também lamentam a quentura do dia sobre os animais cuidando para que estejam sempre protegidos.

O sol é o comum, o dia todo, todo-dia, o ano inteiro, em todas as estações do ano. Não se pede nas orações que se mande sol, mas as chuvas são súplicas constantes nos pedidos para Deus. Essa é a condição do sertão, onde se tem “um sol para cada pessoa”, mas as sombras precisam ser divididas para todos. Às vezes o sol está presente, mesmo quando chove. As crianças tomam banho de chuva em pleno sol enquanto cantam em coro: “sol e chuva, casamento de raposa” uma versão curiosa para aquela rima conhecida nas cidades como “sol e chuva, casamento de viúva”. As raposas são mais comuns em Santana-Queimadas do que as viúvas.

Também o sol é o responsável por uma doença específica. É que de tão forte e constante é possível causar dor de cabeça tendo que recorrer à benzedeira da comunidade, D. Leda, para “tirar o sol da cabeça”. Quando sentem fortes dores de cabeça, crianças e adultos Capuxu se submetem às práticas da benzedeira que vêm logo após o diagnóstico: “tá com sol na cabeça”. Assim, D. Leda senta-o de costas para o sol, coloca uma toalha branca dobrada em quatro partes sobre a cabeça do doente, e sobre a toalha uma garrafa de água transparente de cabeça para baixo. Se se expuserem muito ao sol, os Capuxu podem ficar com “sol na cabeça”.

Não sem razão o sol ou a sombra aparecem em diversos fragmentos das etnografias que compus:

Certa manhã encontrei um grupo de meninas que brincavam à sombra de uma árvore frondosa (Sousa, 2015, p. 160).

Fazia calor. Eugênio se balançava na rede com o pé apoiado ao chão frio de cimento, como numa tentativa não só de equilibrar o corpo, mas de equilibrar a temperatura do seu corpo. Alguém gritou da estrada: “Compadre Eugênio!”. Da janela veio o pedido de socorro: “Vamos ajudar a levantar a vaca de Zelito” (Diário de Campo, novembro de 2012).

Em alguns pontos estas estradas são bifurcadas, permitindo ao transeunte que siga um caminho em outra direção, com a garantia de que o levará aos mesmos lugares no seu ponto final. Em geral, os Capuxu optam por percorrer os trajetos mais curtos, sempre tentando fugir do sol escaldante do sertão paraibano (Sousa, 2014, p. 125).

Dorme um pouco no colo da mãe, que se balança numa cadeira de balanço posta na sala, em frente à porta aberta por onde circula um

ventinho. Apesar do calor, Flávio está sempre muito vestido, enrolado, coberto. “Os bebês não sentem calor”, me disse Régia enquanto eu me abanava no meio da tarde quente (Sousa, 2014, p. 308).

Durante o dia o recém-nascido passa pelo colo de várias mulheres do Sítio, todos querem ver o bebê que acabara de chegar, por isso recebe visitas constantes e todos podem pegar um pouco nele, também para que sua mãe descansa do trabalho com o bebê. Nos primeiros dias quase não sai ao sol, apenas para ir ao médico se houver necessidade ou para se vacinar. Sendo nestes casos bem agasalhado devido ao sol forte do sertão (Sousa, 2014, p. 327).

Afinal, a pessoa Capuxu, além de protegida pelos santos e os benzedimentos das rezadeiras do lugar, portadora de um nome herdado na genealogia local, apadrinhada por humanos e santos, detentora de uma forte relação com a natureza e o sobrenatural é também portadora de um corpo cujas habilidades lhe permitem sobreviver sob o sol causticante, (sempre representado no desenho das crianças) à estiagem e às intempéries da natureza (Sousa, 2014, p. 373).

O corpo da criança é produzido desde os primeiros passinhos, as primeiras saídas de casa nos braços de alguém, sob sol a pino, com fraldas de pano amarradas sobre a cabeça como o fazem as lavadeiras de roupas (Sousa, 2014, p. 374).

Se é preciso sair de casa, nos primeiro dias, o bebê deve aparecer envolto de fraldas e mantinhas, muito bem vestido, sempre coberto, numa tentativa quase inútil de evitar que a poeira ou a luz forte do sol vá sobre os seus olhos (Sousa, 2014, p. 377).

O terreiro está localizado à frente da casa, onde ficam em geral os cachorros presos ou soltos, deitados sob as sombras parcimoniosas das árvores (Sousa, 2014, p.118).

O sol informa o tempo: tardinha ou cedinho, no “pingo do meio-dia”, quase anoitecendo quando o “sol esfria”. A ausência de chuva ou de nuvens anuncia o sol a pino ou “sol quente”. Os dias são longos se o sol demora a se pôr.

O sol está quase sempre quente, para os Capuxu. Pelas estradas o que mais se ouve é um resmungo “Eita sol quente!”, “mas o sol tá quente!”. Estão sempre caminhando de cabeça baixa sob o sol. Se nos deparamos com as crianças pelas estradas ao elevarem seus rostinhos para nos verem, cobrem sempre seus olhos com as mãozinhas para promover alguma sombra aos seus olhos e possibilitar a visão. É assim que fazem quando vão dar recados, uma missão comum às crianças, e se de longe percebem já alguém na janela da casa, param em meio ao terreiro ou a estrada, colocam as mãos sobre seus olhinhos enquanto gritam o recado, seguido de um “viu?”, e mal esperam a resposta gritada soprada pelo vento “viu!” já correm de volta para suas brincadeiras sob qualquer sombra.

Além do tempo, a hora é desvendada pelo sol e sua sombra. O movimento da sombra revela o tempo. Também a sombra se move enquanto passam as estações. “Metade do ano o pereiro dá mais sombra, na outra metade a oiticica que dá”. Logo, conhecer o movimento do sol e da sombra diz respeito ao tempo, a sazonalidade das estações, mas diz respeito também à hora que não é “de relógio” como mencionam os Capuxu.

Ora, ao analisarmos as diversas brincadeiras das crianças Capuxu que envolvem luz e sombra, é necessário esclarecer que a luz nem sempre tem como

fonte o sol. As mesmas brincadeiras que necessitam do sol ou de um obstáculo que contra ele produzirá a sombra, são também realizadas sob luzes diversas como a de candeeiros, lampiões, velas ou lanternas como quando ocorre a falta de energia elétrica no Sítio. Mas todos os dias, o dia inteiro o sol ilumina as brincadeiras das crianças.

Também para tantas brincadeiras, precisam do sol as crianças Capuxu, especialmente para, a partir dele, produzir o seu contrário: a sombra.

“A MINHA SOMBRA É MAIOR DO QUE EU”: DA UTILIZAÇÃO AO MANEJO DA SOMBRA

Atentar para a função social da sombra no sertão é como olhar para o invisível. Apesar da ausência de materialidade, a sombra exerce efeitos sobre a vida material dos camponeses. Sua experiência, como a da luz do sol é, sobretudo, sensorial. Sua imaterialidade tem consequências materiais uma vez que os Capuxu se relacionam cotidianamente com ela ou orientam suas ações a partir dela.

A sombra está presente para os Capuxu em temperatura, contraste, forma. Ela provoca experiência reais que orientam espaços e relações sociais. Ora, que práticas as sombras envolvem? Como se dá o seu manejo uma vez que a sombra, embora seja valiosa, não possa ser estocada ou acumulada, (como a água no sertão!) ao passo em que é vista e experienciada? A sombra pode ser sentida, delimitada, espacializada, ter forma e tamanho, marcando a existência cotidiana e as formas de ver e sentir o mundo dos camponeses. Os lugares de sombra reúnem memórias, sensações, experiências.

Analisar a sombra no sertão paraibano nos obriga a buscar por seu sentido positivo (Souza, 2021), como o fazem os Capuxu, para quem a sombra é alívio e conforto, uma pausa da exaustão do sol a pino, um respiro e um modo de abrandar a sensação de enfado causada pelo sol. Assim, a sombra no sertão nunca é associada ao perigo, ao engano, ao inferior ou à tristeza, como nos ensina Souza (2021, p. 239).

Crítica-se a má reputação que a sombra ganhou na modernidade, quando a luz passou a ser sinônimo do bem e do progresso na toada dos excessos materiais e da superabundância de luminosidade que marcaram a lógica moderna urbano-industrial no século XX, incondizente com o papel estruturante da sombra no semiárido.

Em Santana-Queimadas o sentido negativo é atribuído ao sol, e não a sombra que é sempre positiva. Afinal, nunca vimos alguém reclamar da sombra, mas as reclamações ao sol são uma constante, dentre outras razões, por ser o culpado pela escassez da água, secando açudes, lagoas e barreiros, matando plantas e animais de sede. Geralmente o excesso de luz e luminosidade aparecem como produtivos nas teorias urbano-industriais sem considerar os sertões em que há escassez de água causada pela ausência das chuvas e o excesso de sol (Souza, 2021). Tais entendimentos são absolutamente contrários ao semi-árido, aos co-

nhcimentos locais sobre as paisagens secas e os sentidos atribuídos pelos camponeses do sertão, estes que estão sempre preocupados com a escassez da água cuja solução estaria na ausência do sol, para os dias de chuva. Os Capuxu sempre dizem dos dias nublados, que anuncia o prenúncio de uma chuva que “o dia está bonito para chover”.

Foi Souza (2021) quem alertou para a importância de análises que considerem as presenças ausentes, como a água, e as ausências presentes, como a sombra. Conforme Souza (2021, p. 244):

A ausência tem recentemente ganhado atenção da arqueologia, seja na cultura material que a produz, seja em sua própria materialidade e seus efeitos sobre pessoas, práticas e narrativas (MEYER, 2017). Arqueólogas e arqueólogos têm olhado para como a materialidade da ausência influencia a experiência de pessoas no mundo material, entendendo seus efeitos como ocorrências e como presenças (BILLIE; HASTRUP; SOERENSEN, 2010). Materializar a ausência é o ato arqueológico de presentificar e dar importância ao que aparentemente não está, revelando o esquecido, o ocultado, o invisível e o apagado (BUCHLI; LUCAS, 2001).

Recorremos ao sol e a sombra no intuito de transcender a ideia de objeto-artefato, incluindo apropriações e transformações das coisas e do meio. Abordamos, então, o papel da sombra da árvore, presente no centro do terreiro, na ordenação do espaço doméstico em relação às experiências e práticas. Intangível, fluida, dinâmica e volúvel a sombra formata o modo de vida camponês no sertão, suas práticas fundamentais à reprodução social, seu saber tradicional, seu modo de vida regional.

O lugar do morar no sertão é caracterizado por um conjunto de ações que se tornaram parte da tradição das pessoas (Godói, 1999; Martins e Menasche, 2011), entre elas a seleção das árvores cuja oferta de sombra as tornam dignas de estar ou não nos terreiros. Em Santana-Queimadas as árvores incentivam e testemunham socializações e relações que acontecem no terreiro: pereiros, juazeiros, cajueiros, algarobas e umbuzeiros são as mais recorrentes. Pelos espaços do sítio, às margens de suas estradas namoram os casais sob as sombras das árvores frondosas, descansam os animais, brincam as crianças.

No que se refere à sombra no sertão, a casa tem um valor inestimável. Os estudos do rural já destacaram a importância da casa em contextos camponeses e de povos tradicionais, inclusive na sua relação com o corpo (Dainese, Carneiro & Menasche, 2018; Carsten, 1997; Carneiro, 2017). Para Mário W. B. de Almeida (1986) a casa, o quintal e o roçado revelam muito sobre a família rural. Entre os Cabila da Argélia a casa é produto das práticas sociais e da cultura desse povo, logo, até mesmo a planta da casa pode ser entendida como expressão das relações sociais entre os indivíduos que moram nela (Bourdieu, 1999).

Conforme observaram Ellen Woortmann (1983), e Woortmann & Woortmann (1997) o sistema espacial do sítio camponês obedece a dimensões práticas e simbólicas em que a casa é o ponto de partida para a distribuição das áreas que compõem o sítio. Assim é que os camponeses pensam a localização da casa como

uma referência espacial a partir da qual se projetam os ambientes externos, que são correlacionados entre si. Cabe ao homem determinar a direção do trabalho que segue da casa para o mato, respeitando a lógica que parte do conhecido e domesticado para o desconhecido e natural (Martins & Menasche, 2011).

Garcia Jr. (1983), sobre as pequenas produções rurais em Pernambuco, destaca que a casa não é apenas a área coberta e com paredes, para aquele grupo o entorno fechado denominado como terreiro também faz parte do corpo da casa. Também Godoi (1999:37) observou que “o muro e o quintal são dois espaços sempre contíguos à casa de morada e podem ser pensados (...) como um desdobramento projetivo da casa”. Segundo Heredia este espaço do quintal ou muro é também chamado de terreiro pelos moradores da zona da mata pernambucana: “o terreiro dos fundos da casa está destinado fundamentalmente às aves domésticas e ao chiqueiro dos porcos; é também ali que as cabras passam a maior parte do dia. Em algum setor desse espaço, as mulheres lavam a louça e fazem a higiene das crianças” (Heredia, 1988: 38). Percebemos como a casa ao se restringe a construção, mas agrega a ela o terreiro e o quintal cujo valor está, também, por ser o espaço onde estão postas as árvores.

Sendo a caatinga caracterizada pelas árvores perenes - com folhagens decíduas (perdendo as folhas em determinadas épocas do ano), copas caracterizadas por folhas diminutas, estatura de baixo porte (até 5m) e cobertas de espinhos - as árvores mais altas, permanentes que produzem uma sombra capaz de abrigar humanos e não-humanos é muito valiosa. Projetada no chão do terreiro, fruto de uma árvore frondosa, a sombra ganha dimensão espacial. Para isso precisa do sol, pois são indissociáveis. A sombra está relacionada com uma série de atividades que se realizam na unidade doméstica do sítio, sendo, ela mesma, uma extensão do bem estar e do conforto térmico do lar.

Sol e sombra desempenham uma função importante nos sítios camponeses do sertão. São ambos imprescindíveis à agricultura e à pecuária. A díade árvore/sombra ganha sentido na organização social da casa e seu entorno, sendo mantenedora das práticas de socialização, do conhecimento sobre espécies de plantas geralmente chamados de “pé”, cujas folhas sejam temporárias ou permanentes. É também do binômio árvore/sombra que se formata o espaço que atribui sentido à casa e ao terreiro como espaços para receber as visitas, os vizinhos para “um dedo de café”, os compadres para “um dedo de prosa”.

Por isso também as árvores são tão importantes e suas sombras um dos lugares preferidos para as brincadeiras das crianças. Não em vão elas aparecem em quase todos os desenhos das crianças, seja ao lado de suas casas, seja com seus animais de estimação preso a elas – como os cachorros – ou sobre elas – como as galinhas que as usam de poleiro (Sousa 2014).

Também as crianças estão quase sempre sobre as árvores. Lugar de, não apenas esconder-se do sol, mas de brincar sobre os galhos. De pular de cima dela, de balançar-se “como um macaco”, de apostar quem consegue subir mais alto. As árvores, além de oferecem as crianças à sombra onde podem brincar com alívio,

ainda são um excelente brinquedo para suas brincadeiras.

No terreiro o binômio sombra/árvore estrutura espaços e experiências de sociabilidade (Souza 2021): lugar de encontros marcados, entre adultos para conversar, entre as crianças para brincar. A sombra é um espaço físico e social.

No sertão, luz e sombra se movem, sob a orientação do sol. Este que movimento a sombra e evapora a água. Os rios cada vez mais secos, as lagoas com volumes de água que diminuem consideravelmente, os açudes que esperam pelas chuvas. Até que pouco a pouco acumulem água suficiente chegando mesmo a “sangrar”. Sangra o açude como sangram os homens quando, o que deveria estar dentro, corre por fora. A partir das terminologias, os sertanejos revelam o que há em comum entre o humano e o ambiente e atribuem ao ambiente, característica da pessoa.

Não podemos negligenciar a água e sua importância para os sertanejos – rios perenes ou intermitentes, lagoas, riachos, veios d’água ou até mesmo os poços, as cisternas, os carros pipa, as soluções encontradas pelos homens para driblar a seca. Mas a água é quase sempre ausente e sua presença depende também da ausência do sol que a evapora. A água, no rio, açude poço ou cacimba da qual evaporará sob o poder do sol ou de onde será coletada. Em Santana-Queimadas também cisternas retêm a água da chuva, estas cobertas na tentativa de impedir que o sol faça o seu trabalho de evaporá-la.

A sombra em Santana-Queimadas é caracterizada pelo seu uso comum. Ela é valiosa, um tesouro, disputada quando parcimoniosa. Em geral, os moradores, assim que constroem uma nova casa, já plantam em seu terreiro e no quintal algumas árvores cujas sombras são frondosas: pereiro, algaroba, mangueira, goiabeira, juazeiro, cajueiro.

Neste sentido, a sombra tem muitas classificações: ela é um lugar antropológico (Augé, 1994), um espaço praticado (Certeau, 1994). Enquanto lugar, a sombra é onde se tecem ou se fortalecem importantes relações Capuxu: vicinais, de amizade, de apadrinhamento, de compadrio. Onde se colocam em dias as novidades, onde se para para contar das notícias que se traz da cidade, do preço absurdo da última feira, do diagnóstico médico, da visita que se fez ao parente que lá está. Muitas relações são tecidas ou reforçadas quando as pessoas marcam embaixo de árvores. Neste sentido, a sombra é espaço, lugar de encontro marcado: “Te espero as três debaixo do juazeiro”, “Olga tá te esperando lá debaixo do pereiro”, “vá na frente, me espere debaixo da oiticica”, diz a mãe para o menino impaciente por correr pela estrada.

Mas a sombra é, especialmente para as crianças, além de um lugar também um brinquedo. Uma das brincadeiras favoritas das crianças se realiza com as suas próprias sombras. No meio do terreiro ou pelas estradas do Sítio elas param para imitar animais diversos fazendo uso dos seus próprios corpos que expostos ao sol produzem sombras. Sombras de bonecas colocadas em suas mãos também são brinquedos interessantes. Em vez de duas bonecas personagens, de repente, temos quatro.

É possível ver as crianças brincarem com suas próprias sombras ou esperar alguém a meio caminho sob o sol escaldante, se posicionando à sombra do corpo de seu amigo que com ela espera. Por sorte, a sombra alonga sempre os corpúsculos quase sempre magros das crianças Capuxu. Por menor e mais magrinha que seja a criança seu corpo pode render uma sombra generosa.

Pode-se imitar a forma de animais com a sombra do próprio corpo ou com suas próprias mãozinhas em sombras cujos membros interceptam a luz do sol no chão das estradas, nas paredes das casas, ou de velas nas paredes do quarto. Criar perfis de cachorros, coelhos ou jacarés, os últimos conhecidos apenas pelas telas por fazerem parte de pântanos, o oposto do ambiente de caatinga onde vivem os Capuxu.

As árvores nativas são generosas em suas sombras e estão colocadas às margens da estrada, no “balde” do açude, em algumas partes do roçado, nos terreiros e nos quintais. Mas algumas árvores plantadas pelos moradores podem ser observadas como providenciais. No espaço do terreiro as senhoras arrastam as cadeiras para baixo da sombra da árvore onde conversam ao anoitecer. Lá descansam bancos e banquetas, balanços para as crianças, brinquedos diversos e algumas ferramentas.

A importância da sombra da árvore está dada, mas não podemos negligenciar as sombras, que são produtos das construções. Também são importantes as sombras da casa, da casa abandonada, da escola, do antigo posto telefônico, todas elas são utilizadas. Ficar encostado junto à casa de alguém por horas ou até reunir crianças no terreiro de alguém embaixo de uma árvore, tudo é permitido e nada disso é estranho pelo conhecimento da importância das sombras existentes e ofertadas no sítio. As pessoas invadem terreiros e quintais em busca de uma sombra. Ninguém sovina uma sombra. É quando também aproveitam para pedir um copo d’água para tornar suportável a travessia pelas estradas do Sítio de sol a pino.

A busca pela sombra é também uma característica que aproxima as crianças Capuxu aos animais, relação fundamental para a fabricação do corpo e a produção da pessoa já analisadas por Sousa (2014) quando eles atribuem aos animais atributos de pessoa.

Há também um fator importante a ser considerado em relação à sombra: o tempo. A sombra faz às vezes de relógio e informa as horas. É possível para as crianças pararem no meio da estrada e terem noção de que horas são a partir de suas próprias sombras. O tempo social das coisas também depende do tempo da natureza. “Quando o sol baixar”, “quando o sol se pôr”, “depois do pôr do sol”, “quando o sol esfriar” são respostas possíveis. Acredita-se que no final da tarde o sol esfria, possibilitando um tempo de fazer algo à luz do sol, sem o calor do sol.

Uma etnografia da apropriação do sítio camponês pelas crianças por meio das categorias sol e sombra, a segunda existindo somente na ausência da primeira, é um desafio ao qual me dedico. Se aqui separo a descrição do sol e da sombra é para mero fim didático por reconhecer a sua dissociabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS À SOMBRA DO JUAZEIRO

O que busquei apontar neste artigo diz respeito a uma tentativa de considerar a vivência da infância camponesa Capuxu em suas práticas, nos modos de se apropriar do espaço do sítio camponês Santana-Queimadas e de experienciar o tempo no sertão paraibano. Para tanto, me dispus a observar as condições, situações e fatores não-humanos que interferem e configuram tais apropriações e experiências das crianças com o Sítio. Acredito que a análise das apropriações das crianças revela o modo como se dão as apropriações do povo Capuxu de modo geral, afinal a infância não é uma fase do ciclo de vida vivida à margem da vida adulta nas comunidades camponesas, como ocorre nos centros urbanos onde espaço e tempo de adultos e crianças não se encontram (Ariès, 1981).

Em tudo aquilo a que me dediquei em relação à infância Capuxu, cujas práticas das crianças foram descritas em outros escritos (Sousa 2004, 2014), desde os pequenos mandados, as relações com os animais, com o sobrenatural, a vivência da ludicidade, a realização de tarefas domésticas nas dimensões da casa e de seus arredores, as aprendizagens no âmbito do roçado ou a participação no processo produtivo, tudo o que lá verifiquei sobre a infância está configurado pelo sol e a sombra.

Por essa razão, analisei a importância do binômio sol/sombra enquanto elemento formatador do modo como as crianças Capuxu se relacionam com o sítio e vivenciam suas experiências com a infância. Sem esgotar a análise, mencionei ainda a relação entre partes do corpo responsáveis por auferir temperatura, profundidade, densidade. Uma pista para um possível empreendimento etnográfico futuro que relacionaria corpo/espaço/tempo/sol/sombra tal qual estão entrelaçados na vida Capuxu.

Através de uma revisitação à minha memória e aos dados produzidos para a minha pesquisa de doutorado, resgato excertos da minha etnografia e dos diários de campo em que eu descrevo as experiências das crianças Capuxu em situações e condições de extrema seca ou calor, em sensações térmicas de mais de 40 graus à sombra. Estes fragmentos revelam, não apenas o cotidiano das crianças vivenciado pelo espaço e tempo do sítio formatado pelo sol e a sombra, mas também a minha própria experiência durante a pesquisa, atravessada pelas mesmas condições que afetavam as crianças Capuxu. Como Favret-Saada (2005, p. 160) “escolhi conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional: é voltando sucessivamente a elas que constituo minha etnografia”.

Com base nisso, compus uma análise etnográfica, nos termos de Geertz (1989), da experiência das crianças Capuxu com o Sítio camponês, e a influência do sol e da sombra sobre o modo como as crianças se apropriam do Sítio na vida cotidiana. Técnicas de pesquisa como observação participante, conversas informais, produção de desenhos e registros e diários e cadernos de campo guiaram a produção da etnografia.

Esta mesma paisagem que caracteriza a vida Capuxu, e suas condições, me recebe e interage com o meu corpo, no calor, no sol, na sombra, no frio. Na clareza excessiva e no escuro da noite. Na poeira dos meus pés sempre sujos, e das minhas mãos ressecadas. As marcas estão pelo meu corpo e pelos meus cadernos, avermelhados de areia e sol. Enquanto ouço as crianças ouço também o cantar dos galos, o relinchar dos burros, o canto das cigarras e o coaxar dos sapos. Afasto com minhas próprias mãos as moscas, retiro das barras das minhas calças os carrapichos ou um espinho que, pela lateral da sandália, me perfurou o pé. Corro eu com as crianças com medo dos bois bravos e lavo meus pés quando chego em casa. Deito com elas nas calçadas endurecidas de cimento enquanto olhamos as estrelas e pulamos de susto quando aparecem os sapos. Tampo o nariz quando passamos ao lado dos restos dos animais mortos pela estrada e caminho com cuidado a cada passada no escuro das noites sem lua. Todo o meu corpo sente o que sentem os Capuxu. Não do mesmo jeito ou com a mesma intensidade. Não o traduzo como traduziriam os Capuxu. Mas, sinto que a minha experiência etnográfica é também formatada pelas mesmas condições de existir-ali naquele lugar. Olhando para trás, observo curiosa, que a minha sombra também é maior do que eu.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 4 ed. Campinas, SP: Papiрус, 1994.

ARIÉS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.

BAILÃO, André S. "Paisagem - Tim Ingold". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/paisagem-tim-ingold>>, 2016.

BOURDIEU, Pierre. A casa kabyle ou o mundo às avessas. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, 8(8), 147-159. Disponível em <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v8i8p147-159>>, 1999.

CARNEIRO, Maria José. **Camponeses, agricultores e pluriatividade**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

CARNEIRO, Ana. "Mulher é trem ruim": a "cozinha e o "sistema" de um povoado norte-mineiro. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 2, p. 707-731, mai.-ago. 2017, 1998.

CARSTEN, Janet. **The Heat of the Hearth: The process of kinship in a Malay fishing community**. Oxford: Clarendon Press, 1997.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas. **Pesquisa em Educação Ambiental**, vol. 9, n. 1, p. 69-79, 2014.

CARVALHO, Isabel C. M.; STEIL, Carlos A. Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica. **Rev. Eletrônica Mestr. Educ. Ambient.**, Porto Alegre, V. especial, p.59-79, 2013.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano: artes de fazer**. 11 edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATARI, Felix. **Mil platôs**. Volumes 1 a 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

COHEN, Emma. Anthropology of knowledge. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 16, n. 1, p. 193-202, 2010.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo: Revista do PPGAS da USP**. Ano 14, Número 13, 2005.

GARCIA JÚNIOR, Afrânio. **Terra de trabalho: trabalho familiar de pequenos produtores**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Editora Aplicada, 1989.

GODOI, Emília Pietrafesa. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GRANDIA, Liza. Slow ethnography: A hut with a view. **Critique of Anthropology**, v. 35, n. 3, p. 301-317, 2015.

HARAWAY, Donna J. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prikly Paradigm Press, 2003.

HEREDIA, Beatriz M. Alásia de. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [1979].

INGOLD, Tim. **The perception of the environment; essays in livelihood, dwelling and skill**. London/New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

INGOLD, Tim. Toward an ecology of materials. **Annual Review of Anthropology**, 41:427-42, 2012a.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n.37, p.25-44, 2012b.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1995.

LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**. São Paulo: EDUSC, 2004.

LEITE LOPES, José Sérgio. **O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

MARTINS, Viviane S; MENASCHE, Renata. Trajetórias do lugar de viver em terra de reforma agrária. **Retratos de Assentamentos**, v. 14, n.1, p. 69-92. Disponível em: <<https://retratosdeassentamentos.com/index.php/retratos/article/view/77/67>>, 2011.

MERENCIO, Fabiana Terhaag. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. **Cadernos do LEPAARQ**, V. X, n° 20. Pelotas, RS: Editora da UFPEL, 2013.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação. **Ambiente e Sociedade**, vol.12, n.1, pp. 83-98. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/asoc/a/3sDP8RJ3mdHpNJzCvwsrC3d/?format=pdf&lang=pt>>, 2009.

SOUSA, Emilene Leite. **Que trabalhaiis como se brincásseis: trabalho e ludicidade na infância Capuxu**. Dissertação de Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, 237p. Disponível em: <<http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/7112>>, 2004.

SOUSA, Emilene L. **Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância**. Tese de doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, Florianópolis, 440p. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/130980>>, 2014a.

SOUSA, Emilene Leite. Nomear é trazer à existência: A onomástica (de crianças e de bichos) e os apelidos na produção da pessoa Capuxu. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 15, n. 2, p. 71-97. Doi: <<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i2.40373>>, 2014b.

SOUSA, Emilene L. As crianças e a etnografia: criatividade e imaginação na pesqui-

sa de campo com crianças. **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 16, n. 38, p.140-164, jan./jul. Doi: <<https://doi.org/10.22456/1984-1191.57434>>, 2015.

SOUSA, Emilene Leite. Capuxu - de vespa a grupo social: A produção da etnicidade em uma comunidade camponesa no Sertão da Paraíba. **Vivência: Revista de Antropologia**, v. 1, n. 53, pp. 188-203. Doi: <<https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n53ID13267>>. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/13267>>, 2019.

SOUSA, Emilene Leite. "Quem pode mais do que Deus?": As crianças Capuxu e suas experiências com os *malassombros*. **Mana**, 27 (1), pp. 1-31. Doi: <<https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n1a205>> . Acesso em 07 de fevereiro de 2023, 2021.

SOUSA, Emilene L. de. As casas, as estradas e os cercados: o sítio camponês a partir das classificações das crianças Capuxu. **Rev. Econ. Sociol. Rural**, vol. 62 (n. 1). Doi: <<https://doi.org/10.1590/1806-9479.2022.269304pt>>, 2024.

SOUZA, Rafael de A. Água e sombra como materialidades ausentes na conformação de sítios camponeses do Sertão semiárido. **Vivência: Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 1, n. 58, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 4, n. 3, p. 469-488, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113-48, 2002.

WANDERLEY, Maria de N. B. **O mundo rural como espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WOLF, Eric. R. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar. 150 p, 1976.

WOOTMANN, Ellen. F. "O sítio camponês". **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 81, pp.164-203, 1983.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Ed. UNB, 1997.

Marciano Sanca¹

COLETIVO AFRO DIDÁ E SAMBA-REGGAE: INSTRUMENTOS DA CONTRACULTURA

AFRO DIDA COLLECTIVE AND SAMBA-REGGAE: INSTRUMENTS OF COUNTERCULTURE

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGAnt da Universidade Federal de Pelotas – UFPel, sancamarciano@gmail.com

RESUMO

O presente artigo aborda a trajetória da formação dos coletivos/blocos afros, em particular da Didá na Bahia, da sua relação com a religiosidade. Também, aborda os coletivos, samba-reggae a partir da perspectiva político, artístico, cultural, educativo, permitindo a mudança dos paradigmas. Fazendo movimento da contracultura, possibilitando que a comunidade negra do centro histórico de Salvador e demais comunidades estendesse as suas fronteiras, relacionando com as outras culturas e povos. Se fazendo presente nos espaços públicos, isto é, mudança da periferia para centro. Assim, as músicas costuradas nesses coletivos vêm criando espaços para emissão das vozes que historicamente foram silenciadas, podem ser ouvidas, criando assim impacto no processo da reconstrução da identidade sociocultural negra. O trabalho consiste em compreender o processo da formação sócio-histórica e cultural dos coletivos afros em Salvador como instrumento da luta e da resistência, dos seus impactos na comunidade. O estudo é da natureza etnográfica, sob levantamento histórico bibliográfico da formação dos blocos afros e da Didá em Salvador, por meio de pesquisa de campo e da realização das entrevistas.

PALAVRAS-CHAVE: Coletivo Didá, Samba-Reggae, Contracultura.

ABSTRACT

This article looks at the formation of Afro collectives/blocos, in particular Didá in Bahia, and their relationship with religiosity. It also looks at samba-reggae collectives from a political, artistic, cultural and educational perspective, allowing paradigms to change. It is a counter-culture movement, enabling the black community in the historic center of Salvador and other communities to extend their borders, relating to other cultures and peoples. Making themselves present in public spaces, in other words, moving from the periphery to the center. Thus, the music produced by these collectives has been creating spaces where voices that have historically been silenced can be heard, thus having an impact on the process of rebuilding black socio-cultural identity. The work consists of understanding the process of socio-historical and cultural formation of the Afro collectives in Salvador as an instrument of struggle and resistance, and their impact on the community. The study is ethnographic in nature, based on a historical and bibliographical survey of the formation of the blocos afros and Didá in Salvador, through field research and interviews.

KEYWORDS: Didá Collective, Samba-Reggae, Counterculture.

INTRODUÇÃO

A Didá é um coletivo cultural, musical e educacional, formado por mulheres negras do centro histórico de Salvador e de bairros arredores. O coletivo foi idealizado no Pelourinho, em 1993 pelo músico Antônio Luís Alves de Souza, vulgo Neguinho do Samba, que também criou o ritmo musical samba-reggae. Uma mistura de ritmo musical samba brasileira com reggae jamaicano.

Neguinho era regente da banda Olodum, formada majoritariamente por homens. Incomodado com a ausência das mulheres no ambiente percussivo em Salvador, decidiu criar o coletivo Didá. Contudo, a liderança dos dois grupos se centralizava na sua figura e compartilham o mesmo ritmo musical - Samba-reggae - a Didá é uma divisor de águas, não é Olodum feminina.

É de salientar que o termo Didá vem da língua iorubá, que significa “o poder da criação”. Yoruba é uma língua falada pelos povos iorubás em alguns países da África ocidental, nomeadamente: Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa.

Neguinho do Samba, além de criar ritmo musical, criou espaço de conexão entre indivíduos através de tambor, possibilitando a inscrição de novas memórias. Espaço em que a ideia de liberdade perpassa as ações do grupo: os integrantes podem cantar, ensinar, aprender, inclusive refletir sobre suas sensualidades, tanto nas versões que cantam, assim como na performance enquanto dança.

Além da percussão, a Didá mantém ações sociais e educativas visando a igualdade entre diferente sujeito (homens, mulheres, negros, indígenas, quilombolas, pobres, etc.). Ainda, representa espaço para que seus integrantes possam expor as ideias e os sentimentos de angústia, assim como, de alegria.

Para os efeitos da realização do presente trabalho, além de fazer uma revisão bibliográfica, para compreender melhor como vem sendo configurado os coletivos afros, dos papéis que desempenham, realizei visita técnica ao museu da música e carnaval de Salvador.

Uma vez que a criação dos blocos afros em Salvador tem precedência nas religiões de matriz africanas, para melhor entender como veio ocorrer toda a trajetória, isto é, a saída dos blocos dos terreiros para manifestação popular, me levou a visitar o terreiro de candomblé no Rio Vermelho, um dos bairros de Salvador.

Visita essa que me possibilitou a compreensão de como vem sendo configurada a paisagem percussiva, formação dos coletivos e das suas ligações com a religiosidade. Também pude conversar - entrevistar - Wilson Nunes, Babalorixá da mesma casa.

É de salientar que, o presente artigo é parte da minha dissertação de mestrado intitulada: “Banda Didá em Salvador na Bahia: um estudo sobre práticas culturais em um coletivo de mulheres afro-brasileiras, 2024”. No qual, abordei os coletivos como instrumento políticos, artísticos, culturais, educativos que permite a mudança de paradigmas. Como a música vem criando espaços para emissão das vozes que historicamente foram silenciados possam ser ouvidas, assim como, do seu impacto no processo da reconstrução da identidade sociocultural negra.

FORMAÇÃO DOS BLOCOS AFROS EM SALVADOR: UMA EXTENSÃO DOS MOVIMENTOS NEGROS NA CONTEMPORANEIDADE

Falar da formação dos blocos afros na Bahia, nos remete ao período escravocrata - saída involuntárias dos africanos do continente para as plantações nas américas e Europa - onde foram transformados em simples máquinas de trabalho, sem, no entanto, ter direitos, controle dos seus próprios corpos, jornadas de trabalhos e da sua vida, de modo geral.

Devido a essa condição de “não-humanos” em que são submetidos, começaram a se organizar em pequenos coletivos/ blocos para criar revoltas, fugas do controle dos seus proprietários. O que se traduz na formação de pequenos quilombos, lugares da resistência, confrontando o sistema que os colocam na condição de não humano, a fim de poder ter controle das suas vidas.

Depois da abolição, os negros procuram estar mais organizados socio politicamente e culturalmente em pequenos clubes, associações recreativas, nos terreiros, nas irmandades, nos grupos culturais e educativos, até as organizações atuais do Movimento Negro. Estratégias de continuidade de uma trajetória de luta e de resistência iniciados no período escravocrata. Ou seja, a continuidade das revoluções (revolta dos malês, dos zumbis dos palmares, Tiradentes etc.) que se deram no período antes da abolição da escravidão. Esse espírito associativo permanece até os dias atuais (Moura, 1980; Gonzalez, 1982; Lima, 2017).

É de salientar que os sistemas de relação socioeconômica, política, cultural, religiosas africanas, de modo geral, se baseiam em comunidade, vida coletiva. A vida comunitária desempenha papel muito fundamental na lógica da relação social entre as pessoas. Nesta perspectiva, Tomás Domingos (2011) partilha a reflexão de Julius Nyerere, pai da independência da Tanzânia, país da África oriental, baseada na ideia de *ujamaa*, para ilustrar as relações sociais africanas baseada na solidariedade.

Domingos salienta que o *ujamaa* é o humanismo africano, constituindo fundamento dos valores da hospitalidade e da solidariedade social, econômica e política. Posto isso, todos os seres humanos constituem uma única irmandade/ humanidade, onde cada ser é membro integrante da família humana. Independentemente da estrutura do indivíduo, a sua condição social, mesmo estando em profunda transformação, a família, vida em comunidade continua sendo base/suporte, constituindo o abrigo diante de situações adversas da vida. A continuidade desse modo de vida na diáspora vem se estruturando cada vez mais em forma de movimento, coletivo e blocos.

Segundo Munanga (1989, p. 26), a partir do momento em que ser negro se torna então sinônimo de ser excluído da participação política, social e econômica, a formação dos coletivos, blocos e movimento se estruturam gradualmente para enfrentar o sistema que os excluem. Sendo assim, discurso dos movimentos, coletivos negros passam necessariamente pela questão da cultura e da cor do

negro por razões historicamente conhecidas. Por isso, os grupos começam um processo explícito de construção e afirmação de identidade étnica, expressa nos sinais diacríticos acima mencionados.

O autor ainda salienta que, o processo de construção da identidade coletiva nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, assim como leva em consideração alguns fatores, componentes essenciais na construção dessa identidade: fator histórico, linguístico e psicológico. Sendo assim, a identidade negra construída nos coletivos se refere ao fator história, por conta do olhar que o mundo ocidental “branco” reuniu sob o ser negro.

A tomada da consciência não se refere somente à cultura dos povos portadores de pele negra, que de fato são todos culturalmente diferentes. O que esses grupos humanos têm em comum, é o fato de terem sido suas culturas objetificadas e inferiorizadas durante séculos.

Assim, a criação dos movimentos negros no Brasil, tais como: Frente Negra Brasileira - FNB; Teatro Experimental do Negro, fundado por Abdias do Nascimento, no Rio de Janeiro; movimento negro unificado com o objetivo de (re) conscientizar as pessoas negras sobre as suas condições, fazendo abordagens das questão racial, da restauração da identidade sociocultural da população negra, lutar pela mudança da condição socioeconômica, política, religiosa em que se encontram, de forma geral, lutando pelo seus direitos.

Além desses movimentos acima mencionados, Moura (1980) considera que havia também uma imprensa negra com objetivos explícitos de lutar por cidadania, reconhecimento e integração do negro na sociedade brasileira, servindo para agregar e divulgar diferentes práticas culturais que a comunidade negra desenvolve.

Nos anos setenta e oitenta, a comunidade negra, por ser grupo experiente em se mobilizar em volta das suas causas, ouvem nova onda da mobilização, ou seja, ressurgimento do movimento negro em forma dos blocos culturais, pequenos clubes, associações recreativas, educativas de forma mais estruturada para participar das atividades culturais, lazer, se divertir, animar as suas comunidades, criar oportunidade da integração de toda a comunidade no meio social.

Quando falamos da formação dos blocos afros em Salvador - BA nos anos 70 e 80, não estamos limitando-os só ao universo musical, mas, sim, estendendo a diferentes esferas, instrumento político, cultural, educativo, arte, da conscientização, da reivindicação e da ocupação de espaços públicos e privado, que ao longo do tempo não tem acesso.

O período da recriação de movimentos negra em forma dos blocos afros sofreu grande influência de movimento da contracultura que teve início nos anos 60, nos Estados Unidos da América como modo de contestação, de enfrentamento de ordem vigente oficializado pelas principais instituições da sociedade ocidental. Influenciando surgimento de novo ordem social, quebrando com a paradigma e sistema hegemônico da família nuclear ocidental, patriarcado. Ou seja, foi neste meio que a transformação de comportamento juvenil se radicalizou ao

ponto de ensaiar a ruptura com a própria cultura hegemônica, se projetando uma ideia de uma sociedade mais justa, salientou (Pereira,1986).

Ainda autor frisa que a contracultura virou o espírito libertador e questionador da cultura ocidental. Nova forma de pensar, de ver o mundo, contrapondo e colocando em xeque alguns valores centrais da cultura ocidentais (sistemas de família nuclear, de classe média, com seus projetos de ascensão social). A contracultura se propagou para todo quadrante mundial através de (movimento hippie, a música rock, movimentação nas universidades, cabelo comprido, roupas coloridas, misticismo, lutas pelas independência dos países africanos) ,

Neste período, surgiram os primeiros blocos afros em Salvador, entre eles: Ilê Aiyê, em yoruba, que significa: mundo ou casa de negro, primeiro bloco afro criado em 1974 na região da Liberdade, bairros mais populosos de Salvador. Em 1979, no centro histórico de Salvador (Pelourinho), foi criado outro bloco afro denominado Olodum, que em Yorubá significa: Deus dos deuses ou ser supremo. Em homenagem à revolta dos Malês (1835), negros muçulmanos que lutaram contra o processo de escravidão, representando na Bahia uma resistência ativa, em 1979, em Itapuã, um dos bairros de Salvador, foi criado bloco Malê de balê, que ficou reconhecido até dias atuais como um forte exemplo de união dos escravizados no Brasil. Foi fundado em 1981 a Muzenza, um outro bloco afro, de origem Bantu (Kikongo) candomblé Angola, equivalente à "yaô" dos nagôs.

Em 1993, Salvador, em particular, Pelourinho, foi surpreendido com a criação da Banda Didá, que significa em Yorubá: poder da criação. Banda percussiva, formada por mulheres negras, tocando tambores e dançando, permitindo a manifestação de sinais da consciência negra feminina. Procurando demonstrar, não só a capacidade de organização, através das roupas, dos cabelos trançados ou rastafari, da música, da dança, tocar tambor, mas principalmente a beleza, empoderamento das mulheres negras.

Por sua vez, Queiróz (2016), salienta que essas mulheres se sentem gloriosas, vestidas com os tambores, como as suas antepassadas que moravam no centro histórico, relativamente poderosas e vitoriosas, como as mães de santo Marcelina Obatossi, Mãe de Santo do Terreiro da Casa Branca; mãe Aninha, que morava quase em frente à Igreja do Rosário dos Pretos; Mãe Menininha do Gantois, doceira, que vendia doce no seu tabuleiro no cruzeiro de São Francisco. Além de denunciar o racismo, a violência, discriminação que as pessoas negras, em particular mulheres, sofrem, lutam pela igualdade.

Os blocos demarcam a continuidade das lutas individuais, coletivas que haviam iniciado pelos movimentos negros, formando irmandades. É o que Munanga (2009), quando aborda a negritude como tomada da consciência de uma comunidade da condição histórica, se refere a todos aqueles que foram vítimas de inferiorização e negação da humanidade pelo mundo ocidental, construindo uma solidariedade entre elas. Essas lutas persistem atualmente nos centros urbanos, passando pelas cidades, nos campos, nas ruas, nas escolas, nos hospitais etc. Através dos coletivos, podem exercer cidadania e compartilhar as mesmas

problemáticas da exclusão sofrida na sociedade.

É de salientar que período da recriação dos movimentos negros em blocos afros, é o mesmo período da ditadura militar no Brasil que durou 21 anos, 1964-1985. Momento em que os índices da desigualdade, da segregação racial e espacial aumentaram de forma drástica. Ou seja, a ditadura militar - de certa forma - pode ser percebida como continuidade do regime escravista, em que os direitos das pessoas negras são desmerecidos, momentos em que as políticas públicas voltadas às demandas dos negros e negras não constituem prioridade do governo. Por isso, a recriação dos movimentos negros em blocos afros não é uma mera coincidência, é a continuidade da luta já existente.

Além dos blocos acima mencionados, existem ainda outros blocos, criados em diferentes bairros de Salvador, ou seja, houve um grande crescimento de organizações políticas e culturais dos negros como estratégia de sobrevivência. Segundo Morales (1991), os movimentos negros recriados a partir dos anos 1970, conseguem imprimir na sociedade brasileira uma nova configuração de militância.

Por isso, hoje é impossível não se reconhecer a importância da presença destes movimentos, dando suporte na criação de novos sujeitos, novos atores sociais e políticos, denunciando e combatendo as diversas expressões racistas, que desmerece a beleza, cultura, religião e capacidade criativa e recreativa intelectual negra numa sociedade racista e desigual, conforme salienta Valéria (2016).

Por isso que os blocos afros nas suas composições musicais, nas danças, no tecido construído com os tambores (instrumentos musicais) fazem contracultura, reinterpretam, modificam os estereótipos que inferiorizam o ser negro ao seu favor. Isto é, quando dizem que o ser negro é feio, dizem que é bonito; quando dizem que fede, dizem que é cheiroso e tem um aroma gostoso; se dizem que o cabelo é duro, crespo é ruim, mostram na prática que o cabelo cresce é bonito.

No caso específico da cidade de Salvador, conforme salientou Freitas (1996), a sociedade vem convivendo com organizações negras que a cada dia se afirmam e se posicionam em denunciar e lutar contra o racismo e a afirmação da autoestima da pessoa negra.

O alto índice da discriminação racial, desigualdade socioeconômica e espacial, impulsiona de forma progressiva a criação das associações/coletivos, que empodera, que faz contracultura, transformando tudo o que a "cultura padrão" disse que é ruim, para mais útil e agradável. Por isso que Pereira (1986) considera o movimento da contracultura como catalisador, questionadora, trazendo para o centro um modo de vida e cultura underground, marginal. Fazendo das músicas a expressão de descontentamento, rebeldia e da transformação da periferia no centro.

Os coletivos Afros ao valorizar, ou seja, fazendo movimento da contracultura que valoriza o ser negro, Pinheiro (2006) considera que as indústrias culturais se aproveitam desse novo contexto social, redefinição do conceito da beleza, torná-lo em novo mercado do consumo. O autor ainda considera que, mesmo que as

indústrias culturais da beleza se interessem pela beleza negra, ainda existe uma certa contradição: de um lado, se trata da essencialização da beleza negra e, de outro, a união da beleza negra com a mercadoria.

Contudo o objetivo da criação dos movimentos, coletivos afro se diferem, não são homogêneos, caracterizam-se pela pluralidade social, cultural, religiosa e política. Por exemplo, Malê, Muzenza e Ilê Aiyê são diferentes sem, no entanto, perder de vista a luta contra racismo, desigualdade, discriminação racial, direitos da população negra. A Didá focaliza mais a sua luta na questão de gênero, empoderamento e emancipação das mulheres. Mesmo tendo objetivos diferentes da criação, compartilham a mesma base, frente à luta: identidade e cultura negra, construindo e recriando valores, hábitos a partir dos seus meios sociais.

COLETIVO DIDÁ, ESPAÇO DA EMANCIPAÇÃO

No que diz respeito à representação das mulheres nos lugares de tomada de decisão, Oyëwùmí (2010) afirma que antes da chegada dos europeus no continente África, em particular, na sociedade Yoruba, na Nigéria, as mulheres sempre ocuparam lugares muito importantes na esfera econômica, política, cultural e religiosa. Ou seja, o desempenho das funções estava vinculado à idade e à linearidade familiar. A diferença física e biológica não tem precedência social, não fazia parte da configuração social.

Os aspectos biológicos não condicionam quem será monarca, quem conseguirá comercializar, ser chefe, quem pode se caçar, pescar, agricultor, curandeiro, religioso, griô. Ou seja, a divisão social de trabalho se baseia na linhagem e na idade.

Por serem sociedades em que aspecto físico e biológico não tem precedência, isto é, não define quem pode e quem deve, as mulheres eram e ainda são, a título de exemplo (nas religiões de matriz africana) quem organiza toda a estrutura de seu povo, estão à frente de seu povo, como centros vitais, ocupando e participando como personagens ativas na construção histórica, das identidades culturais, identificando nelas o lugar de poder, de sabedoria, de ensinamento e de lutas.

O princípio da antiguidade se aplica em todas as esferas da vida social do indivíduo na sociedade. É necessário enfatizar que a antiguidade não é apenas uma questão de privilégio, mas implica também uma certa responsabilidade de parte dos mais velhos, garantir equilíbrio e o bom funcionamento da sociedade. As pessoas velhas desempenham papéis extremamente importantes, por isso, devem ser bem treinadas na juventude para que possam assumir e desempenhar as suas funções na velhice com eficácia.

Além dos treinamentos (formação contínua) que recebem, passam pelo processo da iniciação e contam também com a colaboração dos sobrenaturais. Em grosso modo, a antiguidade é a principal e mais óbvia categorização social

presente praticamente em todas as atividades em que homens e mulheres realizam e vivem. Essa forma da organização social, contudo, ainda existe, mas sofreu grande interrupção com tráfico transatlântico, conseqüentemente com a instalação do império e formação de Estado-nação.

O colonialismo não apenas implementou a imposição da autoridade ocidental nas terras indígenas, quilombolas, africanas, dos seus modos de produção, leis e governos, mas também a imposição da autoridade ocidental sobre os aspectos dos saberes, línguas e culturas dos nativos. Mesmo com essa imposição, as diferentes práticas culturais desses povos conseguem sobreviver através da ancestralidade, e atualmente se constituem como alicerce/base que sustenta as suas lutas e resistência desencadeadas (Schaeuble, 2007).

Com a implementação da nova forma da organização social, econômica, política e cultural europeia que está enraizada nos aspectos físicos e biológicos, ao mesmo tempo, fomenta a diferença da superioridade e inferioridade entre escuros e claros, homens e mulheres. Oyèwùmí (2010) destaca que a implementação do patriarcado nas colônias, através do colonialismo, possibilita a diferenciação dos corpos masculino e feminino, uma diferença enraizada no visível, no físico e reduzida ao biológico.

Essa diferença é uma construção sócio-histórica e cultural ocidental que não compreende a realidade sociocultural das outras sociedades (africana, asiática, caribenha, indianas) e vai colocar mulher, principalmente as não ocidentais na margem da conjuntura social, renegando assim, todo o poder que tinham, as funções, cargos que ocupavam.

Contudo, o mesmo acontece com os homens negros, mas as mulheres são as que mais sofrem com o sistema organizacional. Nesse sentido, se percebe que não existe hierarquia de duas, mas sim, de quatro categorias. A começar pelo topo: os homens (europeus), as mulheres (europeias), os nativos (homens africanos) e (mulheres africanas). As mulheres brancas ocupam a categoria residual e não específica do outro.

Por conta dessa hierarquização, as mulheres vão começar a se mobilizar em forma de coletivos (feminismo), lutando pelos seus direitos, reconquistando as suas posições na sociedade e tendo a mesma oportunidade que os homens. A perspectiva da restauração das antigas formas das organizações sociais que não reduzem a mulher às características biológicas e físicas, vai poder ser retomadas atualmente nas lutas dos coletivos, através da ancestralidade.

Muitas dessas ferramentas não estão no âmbito explícito, são lutas que estão vindo pela religiosidade, pela espiritualidade, pelo tambor, pela música. Sendo assim, por um lado, não tem como tratar dessas categorias, sem, no entanto, acessar a categoria cósmica.

Por outro lado, Sue Ellen Markey Charlton (1984) considera que, feminismo como categoria política, é produto de sistema colonial, criado no ocidente, expandido para mundo pelo colonialismo e continua sendo sustentado na modernidade pelos capitalistas e organizações internacionais.

A autora ainda considera a maneira como as organizações internacionais foram constituídas e as políticas que adotam, são emblema da dominação ocidental para resto do mundo e constituem elementos fundamentais para propagação e ilustram a categoria mulher como universal, sem, no entanto, levar em consideração as diversidades culturais e regionais.

Por sua vez, Germaine Greer (1975) o tipo de feminismo internacionalizado pela Organização das Nações Unidas - ONU, cria um conjunto de discursos e práticas sobre gênero, um clima de opinião mundial em torno do qual, as ideias ocidentais sobre as “mulheres” se institucionalizam e exportadas para todos os cantos do mundo, sem, no entanto, reconhecer a existência das outras formas organizacionais, condição socioeconômica, política, religiosa em que se encontra outras mulheres.

É de ressaltar que, a ONU instituiu os anos 1975 a 1985 de década da mulher, em que foram realizadas várias conferências que sistematizam e institucionalizam concepção dita hegemônica do feminismo e de outras percepções do corpo humano, percepções que se baseiam no biológico.

Nessa linha de ideia, a escritora, pesquisadora, ativista e feminista australiana Germaine Greer (1975) considera que, a decisão de ter década de mulheres, foi simplesmente um reconhecimento tardio da popularização do feminismo ocidental. A década internacional da mulher é mais uma forma de propagar a construção de corpo ocidental para o resto do mundo. Ou seja, uma estratégia de controlar a maternidade, crescimento, população, a nível internacional.

Ainda Germaine Greer (1975) considera que a preocupação das feministas ocidentais em controlar a maternidade coincidiu com os interesses dos governos ocidentais e da ONU em controlar o crescimento populacional no Terceiro Mundo, por isso, a data foi institucionalizada. Sendo assim, trata-se de uma imposição de um modelo ocidental da organização sociofamiliar.

Através dessa conferência e das políticas que as organizações internacionais propagam faz com que a ideia ocidental sobre gênero chegue às partes mais remotas do mundo e, conseqüentemente, interpretem a realidade das outras sociedades sem recorrer aos seus sentidos do mundo.

Por isso que Sueli Carneiro (2020), considera que mesmo com a institucionalização da década das mulheres, ainda as mulheres negras, indígenas, quilombolas, entre outras são as que mais sofrem com a desigualdade social, falta de oportunidades de estudar, assim como, de emprego. São as mais encarceradas, discriminadas, inferiorizadas, as que mais perdem a vida durante o parto. Se há grupos de mulheres que passam por tudo isso, então a ideia da década das mulheres se trata de uma ficção.

A autora ainda considera que, contudo, o coletivo das mulheres (feminismo) luta pelo direito da igualdade, as mulheres negras tiveram e ainda tem uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido. Assim, o feminismo não tem dado conta da diferença qualitativa e dos efeitos da opressão que ainda está na identidade das

mulheres negras.

Assim, as mulheres negras fazem parte de conjunto de mulheres que trabalharam durante séculos como escravizadas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, originárias de culturas violadas, folclorização e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, assim, o racismo estabelece a inferioridade social nas populações negros em toda esfera da vida.

Por isso que Djamila Ribeiro, em uma entrevista concedida ao Nexo Jornal em (2018), afirma que não é possível pensar em mulheres como um bloco único ou negro como um bloco único. Ao universalizar os valores de uma cultura particular (ocidental) é justamente negar toda uma história feita de resistência e de lutas que outras mulheres, grupos travam durante séculos.

Sendo assim, pensar coletivos das mulheres negras baseado nas ideias: mulherismo, interseccionalidade, afrocentricidade é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual. Mobilizar em torno de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo) que as mulheres negras têm sido protagonistas, lhes permite fazer interpretações teóricas da realidade.

É nesse sentido que Borges (2006) considera necessário pensar projetos, novos marcos civilizatórios, para pensar num novo modelo de sociedade, conceitualização do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação.

Ainda nessa linha da ideia, Borges (2006) salienta que, a criação de espaço crítico pelos coletivos das mulheres negras permite fazer perguntas, questionamentos e estranhamentos diante de situações adversas que põem em causa a liberdade, direito e dignidade da massa popular. A massa popular pode fazer perguntas, que talvez, não fossem feitas antes, perguntas que desafiam a autoridade colonial, as elites do centro e os discursos machistas homofóbicos.

Nesse sentido, o conceito de lugar de fala para Spivak (2010) se converte numa ferramenta da interrupção de vozes historicamente hegemônicas. Operado em favor da possibilidade de emergências das vozes historicamente interrompidas, possibilitando assim que os grupos "subalternos" tenham lugar de fala. Berth (2020), por sua vez, considera que mexer nas estruturas, questionar o poder, ideia geral de meritocracia que esse coletivo visa enfrentar, permite que os grupos que não têm vozes, ou seja, tem voz, mas não são ouvidos possam falar e serem ouvidos. Assim, as atividades realizadas nos coletivos de tipo Didá, como frisou Queirós (2016) podem ser pensadas como vias através das quais, os grupos conseguem expressar angústias, se reivindicar e manifestar os sentimentos.

Espaço que possibilita e proporciona ambiente em que todos os membros possam falar e serem escutados. Um modelo social não hierárquico, nem da dominação e exploração. O coletivo Didá, permite que as integrantes exerçam as suas influências políticas, ocupando os lugares de fala, empoderamento e a construção de saberes em diversos contextos sociais. Consegue se estabelecer como ferramenta de afirmação da identidade cultural afro-brasileira, ratificando e acres-

centando novos lugares de fala e de poder para a comunidade e no território. Espaço onde podem desfilas memórias e nascer novas narrativas que fundamentam e ressignificam papéis de grupo na sociedade, sistema de relação afro centrada. Contribuindo assim, para a construção das novas identidades socioculturais comuns, através do uso de uniforme da associação, como forma da identificação cultural e social, (Mahmood, 2006; Queirós, 2016).

Embora o coletivo Didá tenha essa perspectiva como base da sua existência e da sua luta, não significa que não existam tensões internas, discordância, divergência, conflitos. As divergências existentes nesses grupos não se acarretam como elementos da hierarquização, da desigualdade. São aspectos que permitem que o grupo possa fazer e ter reflexões profundas sobre as suas lutas.

Em grosso modo, são aspectos que permitem que o grupo cresça, seja mais forte, com uma capacidade reflexiva mais aprofundada sobre diferentes formas de opressão a fim de criar estratégias de luta, elaborar ações (propostas das políticas públicas) que contemplem as suas necessidades.

O coletivo Didá continua comprometido com a construção do espaço social solidário, que poderá servir de modelo para a sociedade de forma geral. Estabelecer solidariedade política, econômica entre os seus membros como uma realidade em curso. Modelo da sociedade equilibrado, onde se reconhece a potencialidade de cada um como mais-valia para o desenvolvimento da sociedade. Dando a oportunidade para cada um demonstrar e conseqüentemente desenvolver a sua capacidade criativa. Espaço que possibilita às mulheres criarem redes de relações sociais extras familiares. Estas relações sociais privilegiadas, são imprescindíveis para enfrentar as duras condições de vida que enfrentam atualmente nas cidades, (Borges, 2006).

Por sua vez, Mahmood (2006) argumenta que a organização de coletivo tipo Didá permite que sujeitas “subalternizadas” exerçam as suas influências políticas, ocupando os lugares de fala, o empoderamento e a construção de saberes em diversos contextos sociais. Espaço da inconformidade, da ressignificação das práticas culturais que em outros momentos foram desvalorizadas, estigmatizadas, desconsideradas. Possui caráter institucional, na qual circula bens e serviços. Espaços de reciprocidade, troca, oferta e solidariedade social, fornecendo apoio social, emocional e psicológico.

Também, essa forma da organização social funciona como espaço para recriação de laços familiares e afetivos, bem como pauta e fomenta a discussão de questões políticas que inviabilizam comunidades negras por séculos. O Coletivo pode ser percebido como continuidade, na diáspora, de um sistema organizacional que existe em diferentes sociedades não ocidentais antes da invasão colonial.

Espaço da interseccionalidade, afro centrada que permite troca das experiências, construção e produção de saberes/conhecimentos que contribuem para a edificação de uma sociedade mais justa e igualitária. Permite o compartilhamento de dados, desejos e expectativas que vão permitir a criação de novas identidades, sujeitos e fortalecer a resistência e a emancipação de grupos.

AFROCENTRICIDADE, INTERSECCIONALIDADE NOS COLETIVOS AFROS

Tendo em conta a construção desse “outro” (mulheres, negras/os, indígenas, quilombolas, pobres, periféricas, imigrantes etc.) enquanto grupos minoritários, marginalizados, excluídos, inferiorizados, que não podem, de certa forma, se governar e que precisam ser governados - conforme Said (2003) frisa no seu estudo sobre oriente como construção de ocidente - fez com que estes grupos vivem na margem da conjuntura social ao longo de tempo. Condição que lhes impossibilita de falar por si, serem protagonistas das suas histórias. É o que Spivak (2010), na sua obra “pode o subalterno falar?”, considera, mesmo falando, não são escutadas.

Para fazer frente a essa situação que os inferioriza, se mobilizam em forma de coletivo, movimento. Conforme salienta Semedo (2010), às pessoas que têm e comungam as mesmas características se mobilizam em forma de coletiva, trabalham em conjunto para cumprimento de uma pauta. Assim, o coletivo reforça a ideia de que a identidade é uma construção sociocultural que se faz em relação a um determinado grupo social sobre os outros grupos, permitindo as suas distinções.

Ao mesmo tempo, o coletivo é espaço que pode ser compartilhado por diferentes grupos identitários, sem, no entanto, criar hierarquização. Universo em que as diversidades se constituem como elementos fundamentais para seu funcionamento. Ou seja, é um lugar que possibilita a afirmação das identidades, trazendo outros olhares sobre fenômenos nos quais os marcadores das diferenças sociais se operam, salientou (Borges, 2006).

Os gritos levantados pelo coletivo representam vozes que buscam ser ouvidas, possibilitando cada vez mais a sua inserção e a ocupação de espaços na tomada de decisão, assim como, procuram romper com paradigmas da dominação construída e impostas a partir do processo colonial. Sistema organizacional que tem por perspectiva (re)conscientizar a massa popular sobre as suas condições sociais. Trata-se de uma organização de extrema importância para a transformação de paradigmas, visando formar uma sociedade democrática, mais justa e igualitária, (Borges, 2006; Semedo, 2010).

Sendo homem, negro, guineense (africano) da etnia Mancanha, compreendo que os coletivos foram e, estão sendo pensados, como aparatos ideológicos (político, cultural, econômico e religioso) para desconstrução do sistema hierárquico hegemônico. Trazendo para o centro social, grupos sociais, históricos e politicamente subalternizados, tornando-lhes sujeitos ativos, protagonistas e narradores das histórias a partir das suas configurações sociais, Borges (2006).

A perspectiva dos coletivos de trazer esse “outro” para o centro, a fim de poder falar por si, me induziu a trazer para o nosso debate o conceito da afrocentricidade definido por Asante (2009), como um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os não ocidentais como sujeitos e agentes de fenômenos

diversos, protagonistas das suas histórias, atuando sobre própria imagem cultural, de acordo com seus próprios interesses. Sendo assim, uma pessoa afro centrada valoriza perspectivas de localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais, sem, no entanto, desmerecer outras pessoas ou grupos sociais.

A interseccionalidade é outro conceito importante para este trabalho. O conceito foi fortemente definido por Kimberlé Crenshaw (1989) e retomado por Akotirene (2019), que vai ao encontro da perspectiva de afrocentricidade abordada por Asante (2009). Akotirene (2019) considera que a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade, elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam as identidades vulneráveis.

Ou seja, a interseccionalidade instrumentaliza os coletivos antirracistas e feministas a lidarem com as pautas das mulheres negras. Criação de novos espaços, territórios, atentando para liberdade de expressar ideias, sentimentos. Mas não apenas isso, também espaço crítico, de reivindicações e questionamentos das possíveis situações que atravessam a sociedade patriarcal, capitalista.

Além dos dois conceitos acima mencionados, o mulherismo trata-se de uma outra abordagem defendida por Collins (2017) e Katuscia Ribeiro (2021), que vai na mesma linha do raciocínio dos dois conceitos acima mencionados. Para Katuscia Ribeiro, o mulherismo africano convida as pessoas negras a reconhecerem o seu processo histórico e a sua história violentada pelo processo colonial e racista. Perspectivando o reconhecimento da potência das populações negras, o entendimento de que os homens negros também fazem parte de processo de violência construída pelo colonialismo e perpetuada pelo racismo. Fazem parte do debate, debate esse que visa reconstruir a identidade negra subtraída pelo processo colonial e capitalista.

Por sua vez, Collins (2017) afirma que o mulherismo africano tem uma perspectiva que pensa a sua própria agência, sua própria localização, seu próprio epicentro, restabelece toda uma emancipação da população negra a partir da perspectiva racial, visto que a violência sobre os corpos das mulheres e homens negros é uma realidade existente, costurada a partir do processo colonial.

Autora ainda argumenta que o mulherismo seria um conjunto de experiências e ideias compartilhadas pelas mulheres negras que oferece ângulo particular de visão de si, da comunidade e da sociedade, envolvendo interpretações teóricas da realidade que vivem e o legado de uma história de luta, interconectada pela classificação: raça, gênero e classe.

Fazendo link entre estas três formas ideológicas de compreensão do mundo, que de certa forma, são elementos constituintes do coletivo Didá. Afrocentricidade, o que não quer dizer a afro centrismo, ou seja, a inversão do eurocentrismo; interseccionalidade e mulherismo africano, perspectivam abordagem que traz olhar de dentro para fora. Abordagem que visa reconhecer as diferentes práticas culturais, assim como sensibilizar e permitir a esse “outro” ser protagonista da sua história, fazê-lo entender que não precisa ser governado, que tenha capacidade de se autogovernar.

A partir dessa lógica da compreensão do mundo que Collins (2017) afirma que, as negras lutam não somente pelo feminismo, pensando sobre mulheres negras. As suas abordagens são uma maneira de mostrar que estão pensando no novo sistema da sociedade. Uma sociedade mais justa e igualitária, ou seja, lutando pelos direitos humanos.

Posto isso, em uma entrevista ao site G1 em (2018), Djamilia Ribeiro afirmou que, lutar contra o machismo e reforçar o racismo, é alimentar a mesma estrutura. Sendo assim, não dá para lutar contra uma opressão e reforçar outra. Autora ainda considera que, não dá para ser feminista e não lutar a favor da causa indígena, não entender que existem homens negros que a cada 23 minutos, são assassinados e não entender que existe LGBTfobia, xenofobia, etc.

Por sua vez, hooks (2008) considera que uma revolução feminista sozinha não conseguirá criar um mundo sem violência, exploração, discriminação, acabar com o racismo, o elitismo, o imperialismo e outras formas de opressões. A criação de mundo não hegemônico só se tornará possível quando todos e todas compreendem que a sociedade deve ser construída na base do respeito pela dignidade humana.

Sendo assim, se percebe que os coletivos enfatizaram a importância de (re) conscientizar os grupos “inferiorizados” sobre as múltiplas opressões e violências sofridas. Uma contracultura, permitindo assim que esse “outro” começa a se enxergar, valorizar a sua potencialidade e se tornar protagonista da sua vida. Essas concepções podem possibilitar a construção de um mundo com políticas educacionais capaz de provocar mudanças de mentalidade.

MÚSICA E ANCESTRALIDADE NOS COLETIVOS AFROS

Falando da relação da música com a ancestralidade nessa seção, trazemos Amadou Hampaté Bâ com a sua obra: “tradição viva” um dos capítulos de volume 1, da História Geral da África, publicado em 2010 pelo UNESCO, no qual, faz abordagem da primeira relação que Ngala em Bambara, (ser supremo, criador de todas as coisas) estabelece com humano através da palavra. O autor considera que quando Ngala sentiu falta da interação, criou primeiro Maa (Homem) a quem pode se comunicar. Para poderem se comunicar, criou a palavra, uma exteriorização das vibrações das forças divinas gerando movimento e ritmo, vida e ação. A partir dessa compreensão de mundo, a tradição africana concebe a fala como um dom de Deus.

Por ser um dom de Deus, a sua harmonia em ritmo musical cria movimentos que geram forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação. Para que produza efeito total, as palavras devem ser enteadas ritmicamente, porque o movimento precisa de ritmo. Assim, a fala humana através das canções, coloca em movimento e suscita as forças que estão estáticas nas coisas, sendo assim, a fala é materialização da cadência (Hampaté Bâ, 2010).

Essa relação postula uma visão religiosa do mundo, que envolve universo visível e invisível, constituindo forças em constante movimento. Ainda Hampaté Bâ (2010) considera que no interior deste vasto universo cósmico, tudo se liga e tudo é solidário, mesmo o comportamento humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e sociedade humana).

No exercício de compreender melhor essa relação da música com ancestralidade, trazemos outro autor, Boubacar Barry com sua intitulada obra: "Senegâmbia: o desafio da história regional" publicado em (2000), no qual, traz em linhas gerais como os conhecimentos são transmitidos através da oralidade, por intermédio do griô ou Dieli (aquele que domina a palavra) nessa região, antes da invasão colonial, ou seja, a fala por ser criação de Ngala, ocupa posição central na relação entre Maas.

Barry (2000) considera ainda que o griô ou Dieli, além de ter domínio da palavra, é próximo do doma (o grande conhecido das coisas, uma autêntica biblioteca), com tempo, se torna doma, conserva e transmite a história de geração a geração. É um excelente poeta e músico, através das suas canções e das suas palavras, media os problemas, uma extensão da língua do povo. É porta-voz, levando a necessidade do povo ao centro de atenção social, para encontrar as possíveis soluções.

Com as suas canções, encoraja e estimula a comunidade a enfrentar situações difíceis, e relembra a genealogia e os grandes feitos dos antepassados. Tem honra e dignidade, através da música, denuncia as violências, os vícios dos ladrões. Também divertir o público, celebrando as festas e diferentes cerimônias. Ainda, desenvolve extraordinárias estruturas da mediação dos conflitos, restabelecendo comunicação entre o natural e sobrenatural. Sendo assim, os seus instrumentos musicais são sagrados, portanto, são verdadeiros objetos de culto, que tornam possível a comunicação com os divinos, uma relação cósmica, (Barry, 2000; Hampaté Bâ, 2010).

Não se pode absolutamente excluir um povo da história nem o impedir de viver conseqüentemente, de contá-la à nova geração, sendo assim, Barry (2000) considera que as narrativas míticas de giro ensinam sobre a origem das coisas trazem dados preciosos sobre as civilizações das gerações passadas, ao mesmo tempo, revelam os laços indiscutíveis das civilizações de grandes impérios e reinos. Essa forma de comunicação tem a sua continuidade até os momentos atuais, usado pelos diferentes grupos para reivindicações das condições em que se encontram, expor as suas ideias, os seus sentimentos tanto de alegria, assim como de dor, meio pelo qual, as suas falas possam ser ouvidas.

De acordo com a teoria do Atlântico Negro, desenvolvida pelo Paul Gilroy, (2001) apesar do processo de dispersão forçosa da população africana de seu continente, se reagrupou na diáspora através das memórias da ancestralidade contada através dos tambores. É de salientar que os navios eram os meios que representam e conectam os lugares fixos de diferentes pontos de embarque, ou seja, a captura das pessoas para os efeitos das suas comercializações acontece

em diferentes lugares, comunidade, reino. Os navios são pontos de concentração, que unificaram as pessoas de diferentes comunidades para suas transportações para “novo mundo”. Nos momentos atuais, Gilroy considera que os coletivos afros são meio que unificam diversas práticas culturais e políticas iniciadas nos navios.

Tambor por ser um instrumento em que a sua polifonia é de longo alcance era usado no passado e está sendo usado como tecnologia da comunicação. A Bahia, Brasil de modo geral, por ser país com maior número dos africanos fora do continente africano, a relação com os tambores, musicalidade tem alguns séculos de existência. Começou com a presença negra escravizada. Uma continuidade das práticas que já estava em desenvolvimento no continente, como pode ser percebido nas falas dos dois autores acima mencionados, que fala de importante papel do griô na conservação e transmissão das tradições através da musicalidade, desdobramentos oratórios, canções épicas e genealógicas, cantos líricos.

As práticas das celebrações religiosas marcadas pelos toques de tambores foram reunidas no Brasil sobre o nome das religiões de matrizes africanas. Queirós (2016) por ser instrumento que veio de várias regiões do continente africano, tem tantos nomes, tipos e formatos diferentes, feitos de madeiras, couro e outros materiais.

O tambor tem lugar central nessa religião, pelo menos três atabaques (rum, rumpi e lé), são encontrados em todos os terreiros de candomblé. Esses tambores são sagrados, não são todas as pessoas que podem colocar mão ou as varetas neles. Só homens iniciados, chamados de alabês, chicarangomas, juntos podem tocar para que as divindades e fiéis cantam e executam as suas danças.

Segundo Santos (2015), nessa religião, as divindades conhecidas como inquices, orixás ou voduns etc. são invocadas pelos tambores e cânticos dedicados a eles. Cada divindade tem o seu próprio toque e ritmo musical. Assim, música é usada nas religiões como forma de invocar espíritos, forma da comunicação, entrar em contato com os sobrenaturais, assim como, para enaltecer o ser supremo, também o suplicar, uma forma de conversar.

Pelo interesse em compreender o processo da transição dos instrumentos musicais, toques e danças da religião para percussão popular em Salvador. Fui visitar Wilson Nunes, babalorixá de uma casa de candomblé que fica no Rio Vermelho, um dos bairros de Salvador. Só consegue conversar com ele depois de várias tentativas. Conforme a explicação do nosso interlocutor, para tocar um instrumento, a pessoa passa pelo processo da iniciação, passando um tempo aprendendo toque que cada orixá dança, momento que deve ser tocada.

Pela condição da desigualdade, discriminação, racismo que as pessoas negras passam, lançam mãos aos mesmos instrumentos para fazerem frente às situações adversas que atravessam os seus cotidianos. O que lhes possibilita acessar espaços públicos e privados a eles. Ao mesmo tempo se percebe a indissociabilidade de natural e de sobrenatural nessa relação dos blocos afros com a musicalidade.

Nos relatos encontrados no acervo do museu da música, durante a visita

realizada, se percebe que, a mesma comunidade que frequenta as religiões de matriz africana, são as mesmas que criam blocos afros. Alabês dos terreiros, como Gantois e as casas de Oxumarê, também começaram a atuar como músicos, sem descuidar das suas obrigações religiosas. Esse movimento começou no início dos anos 1960, quando o percussionista Djalma Corrêa visitou o terreiro de Gantois a convite do Alabê Vadim 'boca de ferramentas'. A partir desse encontro que faz história, os Alabês desses terreiros formaram grupos de percussão "Bai Afro" e foram convidados a participar de shows e gravações.

SAMBA-REGGAE, INSTRUMENTO DA LUTA E DA RESISTÊNCIA

Os Tincões é o nome de um grupo musical que surgiu na Bahia, na cidade de Cachoeira, na virada das décadas de 1960, formado por Erivaldo, Heraldo e Dadinho, todos nascidos em Cachoeira no recôncavo baiano. Fizeram uma revolução na música popular brasileira, ao trazer para o grande palco o samba de roda e os cantos de terreiros de candomblé e enriquecidos por arranjos vocais e instrumentais elaborados. Embalados pelos toques do candomblé, fazem ponte com lutas antirracistas. As músicas que vieram de terreiro do candomblé chegaram finalmente à parada de sucesso e tornaram-se populares no Brasil.

Com a música de Bob Marley, Jimmy Cliff, Piter Tos, também chegou ao conhecimento do rastafarianismo, além do comportamento, o visual dos negros e negras brasileiros/as, baianos/as em particular. Bem-Informado do que ouvia, principalmente nos bares do Pelourinho, o maestro da banda Olodum, Antônio Luiz Alves de Souza, Neguinho do Samba, começou a arquitetar o novo ritmo. Mistura de sons de tambores, o samba da Bahia saído dos terreiros de candomblé, passando por becos e ruas, descendo e subindo ladeiras, com reggae Jamaicano para os tambores do bloco afro Olodum, assim como a criação da Didá logo depois.

Da mistura do som de tambores do samba baiano, saído dos terreiros de candomblé com reggae jamaicano, nasceu a samba-reggae¹, que arrasta multidões para as ruas. Chamando a atenção de músicos internacionais para visitar a comunidade. O ritmo musical permitiu à comunidade, que ao longo dos séculos foi invisibilizada, marginalizada, pudesse se relacionar com outras culturas, ser visível, fazendo que o governo do estado começasse a ter interesse em restaurar o bairro.

As mensagens de músicos rastafari, levaram a cidade para muito além do carnaval, transformaram o pensamento da juventude negra baiana e o som se espalha pelo mundo. O brilho e a beleza do coração do povo negro da cidade da Bahia que se encontra no som do reggae como irmão do povo da Jamaica. Tambor, musicalidade lhes permite conectar com o mundo, outras culturas, assim como, com o mundo dos ancestrais (Queirós, 2016).

¹ Vide <<https://www.youtube.com/watch?v=H18DqhPkI8Y>>.

A música continua sendo instrumento da luta que a comunidade encontrou para exigir a sua permanência no seu território, assim como, denunciando diferentes formas da violência e opressão que vem sofrendo ao longo do tempo. Nessa linha da ideia, Queirós (2026), considera que a dança, a literatura e os demais movimentos culturais periféricos têm sido eixos de resistência e mobilidade negra nas urbes. Isto é, o aparecimento das músicas populares também ditas urbanas, são periféricas do que apenas urbanas. Elas acontecem sim na cidade, não obstante, é importante ressaltar que elas se originam em um lugar específico da cidade, territórios que vêm sendo chamados principalmente de periferia. O samba-reggae, hoje conhecido internacionalmente, foi arquitetado na comunidade negra periférica do Pelourinho.

A autora ainda ressalta que se trata de músicas negras, afro-diaspóricas, porque, a partir do momento em que se afasta do centro econômico das grandes cidades, a população que predomina nessas áreas periféricas, são negras, que desenvolvem ao longo do tempo as estratégias vitais para luta contra a violência dos sistemas sociais.

A elaboração de um discurso para formação de uma identidade, a implementação de saberes que combatem o epistemicídio negro, sua relevância indiscutível na musicalidade da cidade, são aspectos de uma genealogia que situa o samba-reggae enquanto uma das mais importantes performances dos novos caminhos de libertação simbólica da população negra, diante dos resquícios de escravidão que, guardada as devidas proporções, ainda colonizam as mentes e, conseqüentemente, os movimentos dos negros no Brasil, Queiros (2016).

Segundo Morales (1991), desde os anos 70 o viver negro tem marcado fortemente o cotidiano da cidade, principalmente depois da explosão na mídia da composição musical "Faraó", de Luciano, do Bloco Olodum, a conquistar adeptos internacionalmente conhecidos como Jimmy Cliff, Paul Simon e Michael Jackson, fez explodir nos anos 80 um conjunto de ritmos, danças, estético.

Faraó, divindade do Egito, de autoria de Luciano Gomes, foi cantada pelos pulmões do Pelourinho antes de ser gravada e virar o maior sucesso do carnaval de 1987 foi o ano histórico para a música Bahia com vários lançamentos importantes. Neste ano, sob regência do maestro Nequinho do Samba, foi gravado o primeiro álbum do Olodum: Egito Olodum Madagascar, além do faraó, (Morales, 1991).

Os blocos afros procuram voltar aos origens africanas, trazendo os aspectos relevantes para fortalecer os repertórios socioculturais. Mantendo um diálogo cultural constante com o continente africano por meio dos instrumentos, dos cânticos, dos toques e da corporalidade, visando o fortalecimento individual e coletivo. Ou seja, a África é vista pelos coletivos afros diaspóricos como origem de tudo, onde deve se fortalecer, lugar para recarregar as suas energias, recursos que sustentam as lutas.

Salvador, Pelourinho onde fica a sede da Didá, uma zona turística que acolhe pessoas de diferentes partes do mundo e eu vindo da Guiné-Bissau, Paul Simon, Michael Jackson vindos de Estados Unidos, que outra hora já comparti-

lharam o mesmo espaço e a Banda Didá de Salvador - BR, procurando retomar, recuperar e restaurar as suas práticas e ações através da ancestralidade africana. A África é vista e percebida pelas percussionistas como fonte no qual deve voltar a beber, fonte no qual procuram compreender, assim como ter explicações sobre diferentes fenômenos sociais.

Durante a visita ao museu da música de Salvador, como foi feito na introdução deste artigo, numa das falas de Neguinho do Samba, encontrados no museu, afirma que a Bahia, em particular a comunidade negra de Salvador, precisa ter a sua própria identidade musical, motivo pelo qual, criou samba-reggae.

Bahia tinha que ter uma identidade musical, porque todo mundo tocava o ritmo da escola de samba, não é a nossa identidade. Usamos a minha música para educação, para viver com dignidade, é isso o papel do samba-reggae (Neguinho do samba, museu da música, 2023).

Romper as ruas a qualquer hora do dia ou da noite com a pressão reverberante dos tambores para reclamar da ausência de políticas de reparação ou tocar para fortalecer os festejos da comunidade encontrava no samba-reggae e na liderança de Neguinho do Samba, com todas as características aqui descritas, uma maneira inovadora e inesperada de protestar e fazer política (Queirós, 2016).

Para a juventude que mistura rap e trap, conforme salienta Luz, (2017), a arte não é só música, é uma filosofia de vida, é ser direto e reto sempre, papo reto. Sendo assim, se compreende que as danças e músicas do coletivo Afro são difusoras de uma poética política cantada, tocada, dançada e vestida. O que define conceitos, epistemologias e formas singulares de ação e expansão do combate ao pensamento discriminatório. Fortalece os discursos e intervém nas transformações direcionadas a eliminar os traumas gerados pelo recalcamento cultural. Um processo de reconhecimento do valor da existência da comunidade negra na sociedade baiana.

Ainda, Queirós (2016) frisa que a comunidade negra de Salvador constitui as suas presenças nos espaços públicos e privados com tambores. A autora salienta que, o tecido que o tambor elabora no corpo, na pele, no cabelo, a forma que o tambor relacional com as pessoas, a comunidade passou a ser notada, passou a ser vista e reconhecida. Assim, as letras das músicas vêm contando toda uma história de uma comunidade invisibilizada.

Com essas músicas, segundo Santos (2007), ao contrário do que aprendemos na sociedade, apesar de não estar no padrão colocado pela mídia, aprende que negro é bonito, que as mulheres negras são bonitas, ter o cabelo "pixaim, crespos" não é sinônimo de inferioridade, ou seja, a música é elemento fundamental da contracultura pelos coletivos afros.

Com as músicas, através das discussões, dos debates, a comunidade vai crescendo. Uma vez que o povo negro consegue ter consciência da sua potencialidade, Luz (2017) por sua vez, considera que a criação dos blocos Afro, composições musicais, dança constitui campo epistemológico no qual o corpo é princípio fundamental da expressão poética e (re) criação. Inspira, traduz histórias, tradi-

ções, filosofias, estéticas, lutas e desejos que resultam nas significativas formas de ser, saber e fazer do ser negro/a.

Enquanto arte negra contemporânea, a dança e música dos Blocos Afro estão em um nível de importância. Apesar de todas as ações históricas do movimento negro, das lutas e combate ao preconceito e ao racismo estrutural virem transformando a nossa realidade – por meio de estratégias para promover o empoderamento étnico e social, o direito humano e uma consciência negra – as posturas e modos de manutenção dessas ideologias discriminatórias ainda permanecem latentes. (Luz, 2017, p. 101).

Assim, a música se constitui como canal, meio para passar as mensagens, combater violência, lutando pela construção de uma sociedade mais justa e igualitária, em que a questão de cor da pele não será problema, onde a configuração geográfica não determina e nem define a capacidade da pessoa em desempenhar qualquer que seja função ou fazer qualquer coisa.

Além da presença humana, os não-humanos, os passarinhos, cachorros, diferentes espécies de aves, comerciantes, a música que sai dos tambores dos percussionistas convive na comunidade de Pelourinho. As músicas e os sinos das igrejas, bares, a voz dos cantores com seus violões, dos pássaros e o silêncio da madrugada, o Pelourinho puxa a musicalidade. A musicalidade que move a cidade, uma fonte muito rica de cultura, sem preconceito, o Pelourinho acolhe todos/as.

Sobre a vontade de se expressar as ideias a partir das batidas de tambores, Gilroy considera: “Os ritmos irreprimíveis do tambor, outrora proibidos, muitas vezes ainda são audíveis em seu trabalho. Suas síncopes características que ainda animam os desejos básicos, serem livres e serem eles mesmos revelados nesta conjunção única de corpo e música da contracultura” (Gilroy, 2001, p. 164).

Os tambores oferecem oportunidade de explorar as articulações entre as histórias de grupos diferentes, da região do continente africano, das suas transportações, assim como da sua inserção no novo mundo, com os trabalhos forçados que foram submetidos ao longo dos séculos, bem como das relações estabelecidas com outras culturas. Assim, a comunidade do Pelourinho, herdeira de gente que foi escravizada, faz da tradição oral, por entremeio de tambor, veículo para narrar as suas histórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade premida da desigualdade, entre ricos e pobres, pessoas pretas e brancas, o ato de tocar tambor, dançar e cantar, passar mensagem de que a dignidade humana é um direito que deve ser respeitado, deve ser entendido como ato máximo de resistência. Assim, pode ser entendida que a criação dos blocos afro é a extensão na área cultural (música, dança, percussão) da luta que movimentos negros desencadearam ao longo dos tempos, momentos em que os negros e negras ainda eram impedidos de circular nos espaços públicos, ter direitos a vida, escola, saúde, ser cidadãos e cidadãs.

Através da musicalidade, percussão, os coletivos além de procurar resgatar a identidade cultural, autoestima da comunidade negra historicamente marginalizada, proporciona, divulgar a cultura afro-brasileira expressa no modo de ser e estar, assim como romper com discursos padrões racistas, desmistificando os estereótipos que dizem: a negritude é uma raça inferior. Por isso que Freitas (1996) salienta que os blocos afros travam lutas pela valorização das práticas culturais negras, assim como na afirmação da autoestima negra.

Os Coletivos Afros, em particular, Didá, além de ser espaço da criação e recriação de laços familiares, da educação, são também espaços musicais, percussivos, através dos quais, as suas integrantes possam e consigam falar através da música, poesia, tocar e dançar. Se conseguem levantar várias problemáticas, denunciando diferentes formas de opressão, violências sofridas, assim como, trazendo as suas ancestralidades para o centro, fazendo delas elemento fundamental no processo da reafirmação das suas identidades.

Elaboram e oferecem projetos (cursos de gastronomia, inclusão digital) para jovens e adolescentes, fazer atendimento comunitário, pensar políticas públicas, habitacionais, permitindo emergir novos sujeitos sociais e novas perspectivas culturais muitas vezes já existentes, mas retidas nas frestas do edifício cultural hegemônico, mantidas submersas pela violência e por modos estereotipados de representações e reprodução da realidade.

Além das propostas da luta acima mencionadas, os coletivos afros incorporam outras frentes da luta que envolvem moradia, educação, saúde, cultura e educação ambiental, por isso, Santos (2007) considera que trabalham com a transversalidade. Criam e promovem espaço da interseccionalidade, afro centrada que permite troca das experiências, construção e produção de saberes/conhecimentos que contribuem para a edificação de uma sociedade mais justa e igualitária. Permite o compartilhamento de dados, desejos e expectativas que vão permitir a criação de novas identidades, sujeitos e fortalecer a resistência e a emancipação de grupos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial Ltda, 2019, páginas 35-59.
- ASANTE, Molefi. **The Afrocentricidea**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: O Desafio da História Regional** 2000.
- BERTH, Joice. **Ninguém se empodera individualmente se o grupo não estiver empoderado**. Brasil de Fato/São Paulo (SP). 14 de março de 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3mPF2Fq>. Acessado em 20 set. 2021.
- BORGES, Manuela; FREITAS, Joseania Miranda; FERREIRA, Luzia Gomes: **Relações de Alteridades e Identidades: mandjuandades na Guiné Bissau e a Irmandade da Boa Morte na Bahia**. Impulso, Piracicaba, 17(43): 91-103, 2006.
- CHARLTON, Sue Ellen. **Women in Third World Development**. Boulder: Westview Press, 1984.
- COLLINS, Patricia Hill. **O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro além disso**. Cadernos pagos (51), 2017: e 175118. ISSN: 1809-4449. Tradução: Ângela Figueiredo e Jpsse Ferrell. Publicado originalmente em 1996 no Black Scholar Journal.
- DOMINGOS, Luis Tomas. A Visão Africana em relação à natureza. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>, 2011.
- FREITAS, Joseania Miranda. **Museu do Ilê Aiyê: um espaço de memória e etnicidade**. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GONZALEZ, Lélia; HALSENBAG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1982.
- HAMPATÉ BÂ, A. **A tradição viva. História geral da África, C a p í t u l o 8 I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.**
- HOOKS, Bell. **O Feminismo é Para Todo Mundo: Políticas Arrebatadoras**. 7 Edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2008.
- LIMA, G. **O carnaval de Salvador e suas escolas de samba**. Salvador: Corrupio, 2017.
- LUZ, M A. O. Agadá. **dinâmica da civilização africano-brasileira**. 4. ed. Salvador: EDUFBA, 2017.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, X (1): 121-158, 2006.
- MORALES, Ana Maria. Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. **Caderno CRH** (Suplemento). Salvador, CRH/FATOR. 1991.
- MOURA, Clóvis. Organizações negras. In: SINGER, Paul; BRANT, V. Caldeira (Org.). **São Paulo; o povo em movimento**. Petrópolis: Vozes/CEBRAP, 1980.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3ª edição, Editora Ática, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira; perspectivas e dificuldades. **Pa-dê-Revista do CERNE – Centro de Referência Negro-mestiça**, Salvador, n. 01, 1989.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2010.

PEREIRA, Carlos Messeder. **O que é contracultura**. São Paulo: Nova Cultural/Brasileira, 1986.

PINHEIRO, Manoel Carlos; JUNIOR, Renato Fialho. **Pereira Passos: vida e obra**. Coleção Estudos Cariocas. Agosto. Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos. 2006.

QUEIRÓS, Vivian Caroline de Jesus. **Quilombo de tambores: neguinho do samba e a criação do samba-reggae como uma tradição negro baiana**. Salvador, 2016.

SAID, Edward W. **Orientalismo: “O Oriente Como Invenção Do Ocidente”**, Trad: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia Das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 79, nov. 2007.

SANTOS, E. Dança de expressão negra: um novo olhar sobre o tambor. **Repertório**, Salvador, n. 24, p. 47-55, 2015.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares. **As mandjuandadi: cantigas de mulher na Guiné Bissau: da tradição oral à literatura**. Belo Horizonte, 2010.

SOUZA, Valéria Alves. **Identidade, raça e cultura no Bloco Afro Ilú Obá de Min: algumas notas etnográficas**, 2016.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Leonara de Araújo Alves¹

**CONTRIBUIÇÕES DA INTERSECCIONALIDADE
PARA A ANÁLISE DA VIOLÊNCIA POLÍTICA
DE GÊNERO**

***CONTRIBUTIONS OF INTERSECTIONALITY
TO THE ANALYSIS OF GENDER POLITICAL
VIOLENCE***

¹ Universidade Federal da Paraíba, leonaraalves2@gmail.com

RESUMO

Este artigo pretende esboçar algumas contribuições que o pensamento interseccional pode oferecer para a análise da prática da violência política de gênero. Compreendendo o protagonismo da fala dentro do espaço político institucional, o fenômeno da violência política de gênero será discutido como um dispositivo de silenciamento das mulheres no âmbito do discurso. Empregando a interseccionalidade como metodologia analítica, objetiva-se apreender a heterogeneidade e os entrelaçamentos de raça, classe, sexualidade e idade que compõem a categoria “mulheres”, entendendo, a partir disso, os diferentes silenciamentos que a elas se destinam. Como resultados, tem-se que a prática de cerceamento do discurso na violência política de gênero se impõe aos corpos diferentemente.

PALAVRAS-CHAVE: Violência política de gênero; Interseccionalidade; Silenciamento das mulheres; Humilhação.

ABSTRACT

This article aims to outline some contributions that intersectional thinking can offer to the analysis of the practice of gender-based political violence. Understanding the protagonism of speech within the institutional political space, the phenomenon of political gender violence will be discussed as a device for silencing women within the scope of discourse. Using intersectionality as an analytical methodology, the aim is to understand the heterogeneity and intertwining of race, class, sexuality and age that make up the category “women”, understanding, from this, the different silencing that is directed at them. As a result, the practice of restricting speech in political gender violence imposes itself on bodies differently.

KEYWORDS: Gender political violence; Intersectionality; Silencing of women; Humiliation.

INTRODUÇÃO

Definida como um conjunto de ações praticadas contra as mulheres na política objetivando retirá-las daquele espaço pelo fato de serem mulheres (KROOK; SANÍN, 2016a) a violência política de gênero é um fenômeno em evidência no Brasil. Embora a prática seja antiga, a recente aprovação da legislação de combate a mesma (BRASIL, 2021), a colocou dentro do debate público, aparecendo com frequência em revistas, jornais, e no discurso de mulheres que atuam na política institucional.

Algumas subcategorias, ou tipificações do fenômeno, já foram descritas com o objetivo de melhor caracterizá-lo e compreendê-lo. Krook e Sanín (2016ab) apontam que a violência política de gênero pode ser dividida em *física* (na qual se inclui a violência sexual), que consiste na prática de agressões contra o corpo da mulher; *psicológica*, que se pauta em ameaças e pressões contra a mulher e/ou sua família; *simbólica*, que são os atos que constrangem, humilham e reforçam que o lugar da mulher não é na política; e *econômica*, que se refere ao controle dos recursos financeiros e patrimoniais de campanha, ou de atuação de mulheres eleitas.

Um ponto que une todas essas categorias é a centralidade do discurso presente na prática de cada uma delas, sobretudo na psicológica e simbólica. Alves (2022), ao mapear a presença da violência política de gênero na Câmara dos Deputados no ano de 2019, registrou dois modos de silenciamento frequentemente empregados pelos deputados em direção às parlamentares: a *negação da fala*, quando o direito regimental ao discurso não é concedido às deputadas; e a *ridicularização do discurso*, quando, após discursarem, as parlamentares são vaiadas, descredibilizadas ou ignoradas.

Pimentel e Wanderley (2020), destacam a pertinência do silenciamento na história das mulheres, como parte da construção de suas identidades, através de narrativas e mitos que não eram anunciados por elas, mas pelo olhar masculino. Como uma constante, as autoras também destacam que esses mecanismos de silenciamentos se destinam de maneira diferente a cada mulher, sob a influência das desigualdades de raça e classe.

Desta maneira, o presente artigo pretende discutir as distinções contidas na prática do silenciamento, dentro da violência política de gênero, através de um olhar interseccional, que compreenda os entrelaçamentos estruturais nos quais os sujeitos encontram-se inseridos, e o papel desses na produção de desigualdades.

PORQUE A INTERSECCIONALIDADE?

A crença-construção moderna e cientificista do sujeito único é representada, via de regra, por um viés de gênero, raça, classe, sexualidade, idade e até posição geográfica bem definidos no imaginário social, a saber: homens, brancos, com poder aquisitivo, heterossexuais, adultos, pertencentes à parte ocidental do globo, leia-se Europa (SPIVAK, 2010).

Destinando-se à emergência do movimento e dos estudos feministas a partir do século XX, supondo uma tentativa de contraposição a essa narrativa, o inesperado e contraditório se apresenta: o sujeito desloca-se, mas apenas em termos de gênero. A mulher branca, com todos os outros marcadores acima citados, surge como protagonista das análises e discussões empreendidas no movimento feminista e na academia, preenchendo e tornando homogêneo o significado (universal) do *ser mulher*.

Deste condicionamento, exprime-se a categoria homogênea, essencializada e singular “mulher”: unidade que exclui (na medida em que também define marcadores de referência, ancorados nessas categorias) entrelaçamentos de raça, classe, sexualidade e idade. Não os abordando, assim, como partes igualmente constitutivas e inseparáveis do gênero na vida de diferentes mulheres.

Assim, mulheres que se encontram atravessadas por marcadores sociais da diferença que não sejam os estabelecidos como padrão universal, se veem obrigadas a abandonar ou fragmentar os múltiplos aspectos que constituem suas identidades (HARRIS, 2020), adotando apenas a categoria mulher, formulada de modo que não contemple a heterogeneidade do grupo.

Ocupando pelo menos duas categorias identitárias, enquanto mulheres e pessoas negras, as mulheres negras não se viam abarcadas nos discursos feministas (que não discutiam raça), tampouco nos do movimento negro (que não debatia questões de gênero). Marginalizadas em ambos os espaços, precisaram se dividir entre agendas políticas por vezes conflitantes (CRENSHAW, 2017; HARRIS, 2020). É frente a essa problemática que se formula, a partir da década de 1960, no campo do movimento feminista de mulheres negras dos Estados Unidos (COLLINS, 2017), a perspectiva da interseccionalidade.

Para Crenshaw (2004), a interseccionalidade pode ser definida como o imbricamento de diferentes eixos de dominação, partindo da premissa de que as categorias identitárias não se encontram isoladas, mas em sobreposição. Usando a metáfora das ruas, a autora compreende o sexismo e o racismo como avenidas que se cruzam (existindo um conjunto de possibilidades de cruzamentos), sendo o tráfego de carros o fluxo de discriminação ativa, que exclui os indivíduos a partir de seus marcadores sociais.

Retomando o manifesto *A Black Feminist Statement*, escrito no ano de 1982 pelo coletivo de feministas negras *Combahee River*, Collins (2017) demonstra como as ativistas já postulavam esse imbricamento, apontando que a análise isolada de gênero *ou* raça resultaria em uma apreensão incompleta da injustiça social que atravessa a vida das mulheres negras. Como caminho, elas propunham que os “sistemas de opressão” fossem interconectados, sob a premissa de que “a libertação das mulheres negras exigia uma resposta que abarcasse os múltiplos sistemas de opressão” (COLLINS, 2017, p. 8).

A autora também destaca o protagonismo das mulheres latinas no mesmo contexto, debatendo questões do intercruzamento entre gênero, raça e classe sob a perspectiva das fronteiras, com os escritos de Gloria Anzaldúa ganhando

projeção. Deste modo, tem-se que a interseccionalidade, antes de ser postulada e reverberada como uma teoria em espaços acadêmicos, nasce como práxis que se constrói fora da academia, por atrizes sociais destituídas de poder e que ousam falar sobre sua realidade de opressão, traçando caminhos para a justiça social (BILGE, 2018).

Diante das constantes tentativas de esvaziamento da interseccionalidade por um *feminismo disciplinar*, objetivando, através de apropriação e deturpação, estabelecer uma *interseccionalidade ornamental* (BILGE, 2018), sobretudo pelo apagamento da categoria raça, uma violência epistêmica que subtrai o histórico de ativismo das mulheres negras e sua produção de conhecimento (BUENO; ANJOS, 2021), é fundamental frisar a centralidade do feminismo negro dentro do pensamento interseccional, que surge através de lutas práticas para enfrentar o racismo existente dentro do feminismo.

A incorporação da interseccionalidade pela academia passou, inevitavelmente, pelo crivo de quais ideias seriam mantidas e quais seriam abandonadas, neutralizadas, quando a interseccionalidade *se perde na tradução* (COLLINS, 2017), na mediação entre luta política emancipatória e teoria acadêmica.

Assim, visto que determinados marcadores sociais foram postulados como padrão normativo para a experiência do ser mulher baseada em um essencialismo de gênero, quando marcadores outros impõem seu reconhecimento dentro da academia, por vezes são colocados como apêndices à “mulher essencial”, categoria previamente concebida. Uma vez que “a experiência das mulheres brancas é usada para definir a experiência de todas as mulheres” (HARRIS, 2020, p. 50).

A raça (que não a branca), a classe (que não a abastada) e a sexualidade (que não a heterossexual) são vistas como *acréscimos* ao sujeito único mulher, constituindo sujeitos-outros: a mulher negra, a mulher pobre, a mulher lésbica, e todas as *outras* como derivadas do *sujeito primário mulher*.

Contudo, embora este último transmita a ideia de unicidade em torno de uma só categoria (exclusivamente mulher, sem adições), ele contém um conjunto de apêndices não-nomeados, que passam despercebidos justamente por estarem instituídos como padrão de referência do sujeito universal. Mas, apesar da ilusão de ausência de marcadores, a categoria é sedimentada na branquitude, poder aquisitivo, adulez, heteronormatividade e demais atravessamentos subsumidos.

Em artigo tomado como fundacional¹ do conceito de interseccionalidade, ao discutir questões referentes à violência doméstica para o feminismo e para o movimento negro, Kimberlé Crenshaw (2017) expõe como a política de nomeação e discussão sobre as identidades (de raça, gênero e classe) é dificultada pelas concepções liberais de justiça social. Estas, buscam o esvaziamento e a neutralização desses marcadores, na perspectiva de que nomeá-los causa a perpetuação da marginalização social.

¹ Embora tomado como marco do conceito, é incorreto afirmar que a interseccionalidade surge ali, visto que ela se constrói nos movimentos sociais, por múltiplas atrizes. Para Collins (2017), o trabalho de Crenshaw é bem recebido e reverberado por dialogar com dois públicos: o movimento social e a academia.

Em contrapartida, a autora defende a necessidade dessas nomeações e do reconhecimento das diferenças intragrupos, apontando que:

Onde os sistemas de raça, gênero e dominação de classe convergem, como ocorre nas experiências de mulheres não-brancas, as estratégias de intervenção baseadas unicamente nas experiências das mulheres que não compartilham a mesma classe ou raça de fundo *serão de ajuda limitada* para as mulheres que por causa de raça e classe enfrentam obstáculos diferentes. (CRENSHAW, 2017, s.p., grifos meus).

Seguindo às concepções da interseccionalidade como práxis, fundamentada nos movimentos sociais, Crenshaw (2017) utiliza esse argumento sobretudo no que se refere à elaboração de políticas públicas que versam sobre justiça social. Ela traz a urgência em se considerar os intercruzamentos das dinâmicas de poder para a proposição de políticas públicas que eficazmente atinjam atrizes sociais não-brancas.

Constatando que a opressão racial e a sexual se reforçam mutuamente, a autora destaca, no que tange a níveis grupais, que “quando um discurso não reconhece o significado do outro, as relações de poder que cada um tenta desafiar são fortalecidas” (CRENSHAW, 2017, s.p.). Mas, além disso, à nível micro, sujeitos que pertencem a mais de uma categoria identitária, e se veem obrigados a escolher por qual lutar, qual seguir, qual ser, enfrentam uma guerra interior, com mensagens múltiplas e contrárias advindas de cada estrutura que faz parte (ANZALDÚA, 2005).

Gloria Anzaldúa (2005), em produção sobre a consciência mestiça, discute esses confrontos estruturais e culturais, tomando como ponto de partida a mulher mestiça que ocupa múltiplas fronteiras e não consegue se definir em uma identidade una. Diante desse *nepantismo mental* em que vivem as pessoas que habitam múltiplas e divididas estruturas, a autora defende uma nova consciência: que rompa com as formações ocidentais cristalizadas (entre isto ou aquilo, mulher ou latina), devendo exercer limites fluídos, com tolerância às contradições e ambiguidades.

Nessa concepção, a nova consciência não seria a simples junção de partes, mas a elaboração de um elemento maior e que vai além dessa soma, como escreve a autora: “[...] sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz escuro e dá-lhes novos significados” (2005, p. 708).

De maneira análoga, o pensamento interseccional, elaborado pelas feministas negras, não se baseia na soma gênero e raça, mas na compreensão de como essas estruturas, em interação, se construindo em concomitância, produzem um tipo específico de experiência, que não pode ser compreendida pela perspectiva das categorias quando vistas como acréscimos, sobrepostas.

Assim, a interseccionalidade atua como uma ferramenta analítica que auxilia na compreensão das relações estabelecidas entre identidades e poder, não sendo uma categoria estática, mas em constante construção/reconfiguração (BUENO; ANJOS, 2021). Ela pode, portanto, desempenhar um importante papel

na análise da violência política de gênero, examinando o fenômeno em sua profundidade, abarcando os atravessamentos estruturais que vão além do gênero e, a partir disso, traçando um caminho mais eficaz para o alcance da justiça social (CRENSHAW, 2017; COLLINS, 2017).

SILENCIAMENTOS, HUMILHAÇÕES E CONSTRANGIMENTOS PÚBLICOS: A INTERSECCIONALIDADE NA ANÁLISE DA VIOLÊNCIA POLÍTICA DE GÊNERO

O espaço da política institucional foi fundado sob a participação de homens, brancos e com poder aquisitivo. Desde a Idade Antiga, na Ágora Grega, que a narrativa Ocidental insiste em postular como marco germinal da democracia, a representatividade dos espaços políticos se perpetua dessa forma.

Com esforços, as tentativas de inserção de atores e atrizes com outros marcadores sociais no campo político têm ocorrido lentamente. A modificação desses espaços, ocasionada pelo ingresso de novos sujeitos, tem gerado, por parte do grupo que historicamente se beneficiou de sua configuração, reações violentas.

Especificamente no que se refere à entrada e à maior participação das mulheres no espaço político institucional, emerge o fenômeno da violência política de gênero. Destinada às mulheres, esta prática busca retirá-las das discussões e decisões políticas, mantendo o status quo da dominação masculina historicamente imperante nesse campo. Assim, ações de silenciamento dos discursos femininos, ameaças, descrédito e ridicularização, são praticadas contra deputadas, prefeitas e senadoras e vereadoras.

Discorrendo sobre a conceituação dominante de estupro, Crenshaw (2017) aponta para a crença do estuprador negro e da vítima branca, sob duas problemáticas centrais. Primeiro, o mito do estuprador negro como um modo de legitimação e reforço das violências praticadas contra a comunidade negra. Segundo, o arquétipo santificado da vítima branca, que tende a elencar um grau de castidade às mulheres, dividindo-as entre mulher boa/mulher má e sugerindo sua propensão à violação sexual.

Existiria, assim, “uma hierarquia sexual em operação que mantém determinados corpos femininos em maior consideração do que outros” (SMITH apud CRENSHAW, 2017, s.p.), exemplificada por um estudo realizado em Dallas, que demonstra que a condenação de homens por estupro é maior para os acusados de atentar contra vítimas brancas, depois latinas, e negras, decrescentemente.

Ao não problematizar sexismo e racismo conjuntamente nos casos de estupro, a apreensão da realidade social das mulheres negras torna-se inviável, bem como uma resposta que busque a justiça social efetiva para essas mulheres, e isso se estende para outras temáticas.

Quando se analisa a prática da violência política realizada contra as mu-

Iheres, exclusivamente pela categoria gênero, outros marcadores sociais que interagem e se constituem em concomitância com essa categoria são invisibilizados, e o fenômeno não é compreendido em profundidade. Angela Harris (2020) denomina essa perspectiva como um *essencialismo de gênero*, que se pauta em uma experiência única e universal do ser mulher, ignorando a heterogeneidade que os atravessamentos de classe, raça, idade e sexualidade produzem no grupo, e silenciando, conseqüentemente, outras experiências.

Em trabalho anterior (ALVES, 2022), em que analiso a prática da violência política de gênero no âmbito da Comissão de Constituição, Justiça e de Cidadania (CCJC) da Câmara dos Deputados, no ano de 2019, são latentes as ações de silenciamento, por negação da fala ou interrupção, destinadas a deputada Talíria Petrone (PSOL/RJ).

Uma mulher negra e jovem, e que, além disso, como ela mesma ressalta “se identifica com as lutas contra o racismo, a misoginia e outras formas de intolerância” (PETRONE, 2020), a deputada traz em sua identidade a materialização de um sujeito não imaginado como falante, autor de si e de suas histórias, principalmente no campo do parlamento.

Fato que não se deve exclusivamente a ausência de voz ou poder vocal, mas à inexistência de alguém que a escute. Petrone é, nos termos de Gayatri Spivak (2010), o *sujeito subalternizado*, destituído de poder.

A autora, ao falar da subalternização feminina como a ausência de elucidação de uma narrativa própria, do ato de falar e ser ouvida, validada, aponta a dupla subalternização vivenciada pelas mulheres racializadas. Segundo a autora, se a fala da pessoa subalternizada é negligenciada, a da mulher subalterna é ainda mais e, se você é pobre, negra e mulher, envolve-se com a subalternização de três maneiras, tendo sua voz-consciência anulada por diversas estruturas, intermediadas por outrem (SPIVAK, 2010), nesse caso, mulheres brancas ou homens negros.

Na história ocidental, a partir do século XV (espalhando-se posteriormente para o Oriente, através do imperialismo), as novas configurações de acumulação primitiva do capital acerca do trabalho produtivo e reprodutivo, e um novo controle construído sob este último, criam um novo papel social a ser desempenhado pelas mulheres. Instituído uma esfera de perseguição e degradação das mulheres, a caça às bruxas busca disciplinar, silenciar, isolar de suas redes, *domesticar* os corpos femininos, postulando um novo ideal do ser mulher a ser seguido (FEDERICI, 2017). Nesse período, a voz feminina passa a ser vista como um instrumento de insubordinação a ser controlado (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020).

O silenciamento passa a atuar como um tipo de *controle informal* que age sempre que comportamentos sociais não esperados se apresentam, determinando quais lugares as mulheres podem ou não ocupar (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020).

Assim, pode-se dizer que existem sobre os corpos das mulheres “expectativas que, quando não atendidas, passam a ser consideradas desvios de comportamento, para os quais são estabelecidas práticas punitivas” (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020, p. 259).

Os marcadores sociais que interseccionalmente compõe a manifestação identitária de Talíria Petrone, não correspondem ao *sujeito político universal* — branco, masculino, com poder aquisitivo e de meia idade — nem ao *ideal do ser mulher política* — com todas as características anteriores, convertidas ao feminino, adicionando passividade e cuidado ao jogo político, característica reconhecida como *política do desvelo* (MIGUEL, 2001).

Com roupas coloridas e em tecidos fluídos, batons fortes, cabelos soltos e com turbantes, tatuagens, falas características da atuação em movimentos sociais progressistas, Petrone apresenta caracteres, via de regra, não encontrados no espaço político, onde se preza por cores sóbrias, trajes formais, e linguagem erudita.

Incomuns, essas características são prontamente rechaçadas na personificação da deputada, seja pela via do descrédito de colegas parlamentares aos seus pronunciamentos em reuniões, ou por ameaças anônimas ao Disque Denúncia do Rio de Janeiro², que a forçaram a mudar de cidade.

Ambas as práticas de violência política de gênero, é interessante notar que como as mulheres ocupam posições diferentes na estrutura social, as práticas punitivas também são diferenciadas, visto que não dependem exclusivamente da misoginia, mas das configurações de raça, classe e demais marcadores sociais. Deste modo, para melhor compreender esses imbricamentos de estruturas, faz-se necessária uma análise interseccional.

Se as experiências das mulheres não são homogêneas, variando através das diversas estruturas de opressão, tem-se que a participação na política também não ocorre de modo similar para todas. Da mesma forma, a prática da violência política de gênero empenhada através de atos de silenciamento a elas se destina diferentemente, a partir da posição social que ocupam.

De encontro às dinâmicas que fundamentam as estruturas de desigualdade social, Pimentel e Wanderley (2020) associam o silenciamento histórico imposto às mulheres à criação de *mitos*. Estes, construídos como instrumentos de controle social informal dos corpos femininos, sistematicamente definem, através dos marcadores sociais, como raça, classe e idade, arquétipos que designam os lugares sociais destinados às mulheres brancas e às mulheres negras.

Por exemplo, o mito da fragilidade feminina, que por séculos tem sido usado para justificar o paternalismo dos homens sobre as mulheres, é referente às mulheres brancas, só se aplicando a elas. Mulheres negras, por sua vez, não se identificam e nem são socialmente identificadas como o sujeito que merece proteção e cuidado, pois a elas se associa o mito da mulher trabalhadora, com origens na sociedade escravocrata, guerreiras fortes e incansáveis, com duplas e triplas jornadas de trabalho.

Se tornando estigmas de rebaixamento social e de difícil desconstrução do imaginário coletivo, os mitos definem padrões de comportamento esperados de cada grupo, instituindo mecanismos de controle que atuam com muito mais ênfase na degradação das mulheres negras (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020).

² Disponível em <https://apps.tre-go.jus.br/memorial/?page_id=11108>. Acesso em: 23 jun 2024.

Esses mitos também podem ser pensados como imagens de controle (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020), arquétipos que pairam sobre determinados grupos, ditando seus modos de ser e agir. Lélia Gonzales, em seu artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), apresenta algumas dessas imagens associadas às mulheres negras, sobretudo as da mulata, sexualizada, tendo seu apogeu no carnaval, e a da doméstica, explorada no cotidiano, sobrevivendo na precarização e invisibilidade.

No caso tratado, referente a deputada Talíria Petrone, gênero, raça, idade e origem econômica constroem uma atriz sob categorias quadruplamente desprezadas no campo político. Enquanto uma mulher negra, “jovem demais”, iniciante — frente as carreiras políticas de décadas ostentadas por seus pares —, sem família política, de origem popular e defendendo valores interesses das classes populares, Petrone se torna uma subalterna sem direito a fala (SPIVAK, 2010) em uma das mais acirradas arenas de poder do país, a Câmara dos Deputados.

Como apontado por Gonzales (1984, p. 225), ao discutir a infantilização conectada ao silenciamento da população negra, e das mulheres negras sobretudo, renegadas ao silêncio e furtadas do poder da fala: “porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos)”.

Uma outra imagem de controle, destacada por Pimentel e Wanderley (2020), que com frequência é associada às mulheres negras que se posicionam, saindo de seus lugares socialmente destinados de silenciamento, é a de raivosas, inconvenientes e barraqueiras. Essa identidade, historicamente construída sobre a mulher negra, a partir da narrativa masculina e branca, vai além de uma distinção de gênero, sendo também pautada por estruturas de raça e classe.

Nessa perspectiva, para as mulheres brancas estaria posta a imagem de controle da histórica, com teor de intervenção da medicina (que envolve um recorte de classe), associada a loucura, patologização e necessidade (mas também possibilidade) de se isolar para um “tratamento”, que também consiste em mais um modo de violência.

Variando de acordo com os marcadores sociais, ao longo da história, diferentes imagens de controle, ou mitos, foram e são associados às mulheres brancas e às mulheres negras, definindo lugares sociais distintos para cada uma (PIMENTEL; WANDERLEY, 2020), e, no espaço político, isso também se perpetua.

Se mulheres brancas, com seus privilégios de raça, enfrentam a estrutura misógina que constitui o âmbito da política, as mulheres negras lidam com a experiência produzida pela imbricação das estruturas racistas e machistas, que trabalham para que nem mulheres, nem pessoas negras participem daquele espaço.

Evocada nas práticas da violência política de gênero, a humilhação surge como uma emoção que reforça lugares sociais de rebaixamento e inferioridade social (DÍAZ-BENÍTEZ; GADELHA; RANGEL, 2021), podendo ser praticada por diversas formas, a depender de quem a enuncia e de a quem ela se destina. Marcadores que tangem à inferioridade podem ser encontrados não apenas na

categoria gênero, mas na raça, classe, sexualidade, se intensificando a partir das conjunções.

Importante categoria para Miller (1993 apud DÍAZ-BENÍTEZ; GADELHA; RANGEL, 2021), a prática da humilhação pode ser dividida em duas modalidades: Humilhação, com H, referente as grandes violências, como morte, tortura; e humilhação, com h, centrada em aspectos do cotidiano, práticas corriqueiras. A violência política de gênero, por sua vez, perpassa ambas as esferas.

Costumeiramente, a Humilhação, com H, ganha mais repercussão. No Brasil, um dos marcos que chamaram atenção para urgência em se discutir e combater a violência política de gênero foi o assassinato da vereadora Marielle Franco (PSOL/RJ), no ano de 2018.

Uma mulher negra, lésbica e da favela, cujo um dos últimos discursos enquanto parlamentar, no Dia Internacional da Mulher, bradava contra o silenciamento, simbólico e físico, que perpassa de modo diferente os corpos das mulheres: *não serei interrompida, não aturo interrupção dos vereadores desta casa, não aturarei de um cidadão que vem aqui e não sabe ouvir a posição de uma mulher eleita.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fala acima exposta, representativa da atuação política de Marielle Franco por justiça social, demonstra não apenas a chegada singular dos mecanismos de silenciamento e da violência política de gênero nessas atrizes, mas a reação destas frente a uma estrutura que não as quer ocupando aqueles espaços.

Postulando novas estratégias de ação a partir dos lugares que ocupam e das vivências que possuem, essas mulheres, com a consciência das categorias interseccionais que as constituem, demarcam outras formas de posicionamento e resposta as práticas de silenciamento e violência política de gênero que a elas se destinam.

Isso pode ser notado na atuação de Talíria Petrone, que passou a empregar em comunhão os termos violência política de *gênero* e *raça*, para nomear as violações experienciadas no cotidiano parlamentar. Documentalmente, ela os cita em carta enviada à Organização das Nações Unidas (ONU) no ano de 2020, na qual denuncia as ameaças que tem sofrido contra sua vida, solicitando à Organização que pressione o Estado brasileiro a criar um plano de proteção para as mulheres negras que sofrem violência política (PETRONE, 2020).

A partir deste e de outros pontos, este artigo empenhou-se em mostrar a importância da interseccionalidade como ferramenta de análise capaz de contemplar amplas dinâmicas de desigualdade social, com estruturas racistas, machistas e heteronormativas imperantes, como o é, via de regra, o campo da política institucional brasileira.

Na investigação de atos de violência política de gênero, a observação das

distintas vias de poder e dominação que se inter cruzam faz-se necessária para o melhor entendimento do fenômeno. Como bem realça Collins (2017), diversas feministas negras, a partir dos atravessamentos que permeavam suas vivências, mantiveram seu ativismo sob a máxima de que a liberdade é indivisível. Aqui, pretendeu-se mostrar que a compreensão dos diversos cruzamentos que produzem a exclusão e a subordinação das mulheres no mundo da política, é um caminho frutífero para a construção de novas vias.

REFERÊNCIAS

ALVES, Leonara. **“NÃO SEREI INTERROMPIDA”: PRESENCAS E REGULARIDADES DA VIOLÊNCIA POLÍTICA DE GÊNERO NA CÂMARA DOS DEPUTADOS DO BRASIL**. Orientador: Pedro Francisco Guedes do Nascimento. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Paraíba, 79 p. 2022.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, p. 704-719, 2005.

BILGE, Sirma. Interseccionalidade desfeita: salvando a interseccionalidade dos estudos feministas sobre interseccionalidade. **Revista Feminismos**, v. 18, n. 3, p. 67-82, 2018.

BRASIL. **Lei nº 14.192, de 4 de agosto de 2021**. Estabelece normas para prevenir, reprimir e combater a violência política contra a mulher [...] Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/L14192.htm#:~:text=1%C2%BA%20Esta%20Lei%20estabelece%20normas,os%20crimes%20de%20divulga%C3%A7%C3%A3o%20de>. Acesso em: 15 maio 2022.

BUENO, Winnie de Campos; ANJOS, José Carlos dos. Da interseccionalidade à encruzilhada: operações epistêmicas de mulheres negras nas universidades brasileiras. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 21, p. 359-369, 2021.

COLLINS, Patrícia H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 7-17, 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **VV. AA**. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, v. 1, n. 1, p. 7-16, 2004.

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapeando as margens**: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Traduzido por Carol Correia, 2017. Disponível em: <<https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-21aa0584633b>>. Acesso em: 23 jun 2024.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, v. 46 n. 3, p.10-29, 2021.

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

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

HARRIS, Angela. (2020). “Raça e essencialismo na Teoria Feminista do Direito”. Traduzido por GOMES, Camilla de Magalhães; CONCEIÇÃO, Ísis Aparecida. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 42-73, 2020.

KROOK, Mona Lena; SANÍN, Juliana Restrepo. Género y violencia política en América Latina: Conceptos, debates y soluciones. **Política y gobierno**, Ciudad de México, v. XXIII, 77 n. 1, p. 127-162, jan./jun, 2016a. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-20372016000100127>. Acesso em: 06 jun. 2022.

KROOK, Mona Lena; SANÍN, Juliana Restrepo. Violencia contra las mujeres en política: En defensa del concepto. **Política y gobierno**, Ciudad de México, v. XXIII, n. 2, p. 459-490, jul./dez, 2016b. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-20372016000200459>. Acesso em: 06 jun. 2022.

MIGUEL, Luis Felipe. Política de interesses, Política do desvelo: representação e "singularidade feminina". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 9, v. 2, p. 253-267, 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ref/a/zsVTgNyNX3y-J5m6gSQ7QFhr/?lang=pt>>. Acesso em: 06 jun 2024.

PETRONE, Talíria. **Brazil's Chamber of Deputies Federal Deputy Talíria Petrone's Office**. 2020. Disponível em: <https://talriapetrone.com.br/wp-content/uploads/2023/06/Oficio_ONU_Taliria_2020.pdf>. Acesso em: 24 jun 2024.

PIMENTEL, Elaine; WANDERLEY, Nathália. Silêncios e mitos numa perspectiva interseccional: do controle informal de corpos ao controle penal de mulheres negras. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 247-294, 2020.

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

Alan Freire de Lima¹
Arlete Freire de Lima²

Resenha
BOAS, FRANZ. MÉTODO DE PESQUISA EM
ANTROPOLOGIA. SÃO PAULO: CONTEXTO,
2023, 141 P.

¹ Antropólogo, doutor em Antropologia pela Logo University International – UNILOGOS, Miami, FL, USA, freirefoundation@gmail.com

² Antropóloga da Logo University International – UNILOGOS, Miami, FL, USA, arletefreiredelima@gmail.com

A presente obra de Franz Boas está dividida nos seguintes capítulos: Introdução, As limitações do método comparativo da antropologia, Os objetivos da etnologia, Os métodos da etnologia, Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais e Métodos de pesquisa.

Nesta obra estão reunidos alguns dos textos mais importantes no que tange aos métodos de pesquisa em Antropologia. Boas foi o pioneiro tanto na apresentação como na reflexão dos conhecimentos antropológicos produzidos até então, tendo a etnologia, esta última como ferramenta metodológica nuclear da Etnologia, que busca em desenvolver explicações rigorosas com fundamentos científicos para entender os fenômenos culturais, de forma comparativa e as possíveis relações seja de similaridade ou de distinção das variadas sociedades humanas e seus aspectos culturais.

Franz Uri Boas nasceu em 9 de julho de 1858, era judeu de uma família judaica progressista e humanista, em Minden, na Alemanha, e faleceu em 1942 em Nova York nos Estados Unidos da América. Desde o início da sua trajetória estudantil tinha muita afinidade com a História Natural, Ciências Biológicas e Ciências Físicas, seus estudos acadêmicos iniciais foram Matemática, Física e Geografia, apesar do seu doutoramento em Física pela Universidade de Kiel no ano de 1881, em 1886 foi para Berlim para realizar estudos em Geografia, tendo como tese os estudos sobre os esquimós, a sua expedição geográfica ao norte do Canadá, na Ilha de Baffin, entre 1883-1884 para demonstrar os efeitos como do entorno ártico sobre o povo esquimó. o que lhe concedeu o título de livre-docente.

Este sucesso acadêmico, fez com que Boas mergulhasse nas questões culturais e se dedicou à Antropologia, embora sua formação acadêmica tenha sido em Física e em Geografia, esta lhe forneceu conhecimentos suficientes para a elaboração e construção de uma metodologia que se tornou um modelo metodológico para a Antropologia e para outras ciências. Dentre as diversas obras de Franz Boas destacam-se: Raça, língua e cultura, Raça e sociedade democrática, A mente do ser primitivo, dentre diversas outras.

Bronisław Malinowski desenvolveu uma metodologia semelhante à metodologia de Boas, Malinowski é por muitos mais conhecido. Entretanto Franz Boas é o precursor do método de pesquisa de campo, a etnologia teve como complemento o método comparativo, os estudos de Boas influenciaram diversos antropólogos no mundo e no Brasil influenciou o antropólogo brasileiro Gilberto Freyre. A “escola antropológica” a qual Franz Boas é situado é a do “culturalismo norte-americano”, que é posterior a escola antropológica funcionalista que estabeleceu o modelo de etnografia e teve como representante principal, Bronisław Malinowski, e anterior a escola antropológica estruturalista que buscava regras estruturantes das culturas presentes na mente humana, cujo representante mais expressivo foi Claude Lévi-Strauss.

Franz Boas reconhecia as limitações do método comparativo, como antropólogo e geógrafo mostra cautela até que ponto o estudo da distribuição geográfica das semelhanças e dos fenômenos culturais pode ser utilizado para a recons-

trução histórica, logo sendo um fonte de conhecimento importante, todavia, não é o suficiente o bastante e, que o método comparativo ajuda como ferramenta coadjuvante ou complementar, e que se necessita de outros procedimentos metodológicos para se alcançar a veracidade sobre os fatos culturais.

A ciência da antropologia lida com a história da humanidade, das sociedades humanas, se difere da história no sentido mais restrito do termo, na qual as suas pesquisas não se limitam aos períodos nos quais havia registros escritos, enfim, aos povos que desenvolveram a arte da escrita, isso significa que as pesquisas antropológicas abrangeram toda a humanidade, independente do tempo e do espaço.

A Antropologia pesquisa a humanidade de forma holística, e não fragmentada em tempo, espaço, e em estágios em que foram desenvolvidas a escrita e a arte, estuda o homem como um todo, questões como o surgimento do ser humano e sua ascensão de formas “inferiores”, a diferenciação das raças humanas, o desenvolvimento da linguagem, das crenças, magias e formas elementares da vida sobrenatural e religiosa, e das formas culturais. Por fim, todas manifestações e fenômenos da vida humana devem ser incluídas nas pesquisas para fins de esclarecimento sobre a caminhada da humanidade e seus acontecimentos históricos.

Boas afirma que a arqueologia é uma área do conhecimento humano, cujo método de pesquisa se concentra nos elementos tangíveis da cultura humana, nos trás vestígios da cultura material do ser humano que foram preservados, em que há uma compreensão dos tipos de esqueletos, os implementos e utensílios utilizados, as fases da sua fabricação, e assim por diante, mas nada de valor intangível das culturas humanas como sobre a linguagem, costumes, valores, crenças, por exemplo.

A questão do método comparativo apresentado pelo antropólogo Franz Boas, toma como exemplo a ciência da linguística na qual as condições entradas no momento atual da linguagem para reconstruir o passado, a ciência linguística compara as formas atuais da fala e seu desenvolvimento conhecido, propiciou reconstruir a história as palavras e das formas gramaticais, a língua antiga não pode ser reconstruída, todavia as formas prováveis de muitas raízes. A maioria das línguas da Europa e muitas das línguas da Ásia Ocidental são derivadas de uma origem basilar comum, que com o passar do tempo, originou as línguas modernas, temos que ter em conta que a língua é dinâmica e sofrem muitas transformações.

O método comparativo para a antropologia que Franz Boas desenvolveu, teve uma forte influência dos seus estudos de geografia e física, cujo método auxilia no estudo de formas culturais que se valem de métodos semelhantes, como no caso da distribuição geográfica dos mesmos traços culturais ou de traços culturais semelhantes pode ter utilidade à reconstrução da difusão e desenvolvimento cultural entre os povos, tanto em pontos relativamente próximo como de continentes e zonas geográficas distantes. Todavia, o estudo da distribuição geográfica das

semelhanças, é um meio de esclarecer parte da história da humanidade.

Em sua obra, páginas 22-24, aponta que um dos maiores problemas metodológicos da Antropologia é saber qual a influência da distribuição geográfica dos fenômenos culturais para a reconstrução histórica, todavia não há provas de sequência cronológica. O estudo de traços físicos de povos de nações vizinhas gera poucas dúvidas quanto a sua origem comum, quando pequenas semelhanças são evidenciadas em regiões remotas e distantes é concebível que isso se deva a uma origem comum ou ao desenvolvimento biológico paralelo. De qualquer forma, revelam um retrato fragmentado do seu percurso.

Outras questões como as relacionadas aos problemas das leis do desenvolvimento histórico, se refere quando dados frutos das pesquisas são reunidos surge a questão se eles apresentam um quadro ordenado, ou dito de outra forma se um desenvolvimento ortogenético, ou evolução progressiva das formas humanas, pode ser verificado, ou se uma sequência regular de estágios de desenvolvimento histórico da humanidade pode ser reconhecida. E pondera se houvesse um desenvolvimento ortogenético ou evolução progressiva como pressuposto de que a vida tem uma propensão inata ou inerente para se mover de forma linear por alguma força natural, dos fenômenos culturais e sociais, se isso fosse comprovado, poderiam ser formuladas leis definitivas que governassem as sequências históricas, conforme está explícito na página 25 de sua ilustre obra.

Um interessante aspecto que Franz Boas nos mostra é a questão é a dinâmica das mudanças, por exemplo, se as mudanças que estão ocorrendo no momento atual em diversos países, e observar a dinâmica destas transformações e como são provocadas, as suas causas. Se forem encontradas fontes homólogas de mudanças, poderiam ser chamadas de leis de mudanças sociais, confirmada esta hipótese, dentre tantas questões antropológicas, poderíamos esperar que elas se manifestem entre todos os povos e países.

Dentre as considerações apontadas nesta obra, se destacam três grandes problemas da antropologia, chamado pelo autor de "Desafios da Antropologia", primeiro a reconstrução da história humana; segundo a determinação dos tipos de fenômenos históricos e suas sequências e por fim a dinâmica da mudança. E explicita que estes dilemas antropológicos devem ser pesquisados nos domínios dos fenômenos sociais e biológicos, Sendo que os fenômenos sociais incluem a linguagem, aspectos da cultura que é multifacetada, humanos e humanos que diz respeito às inter-relações entre membros de uma sociedade e entre sociedades diferentes, dentro desta perspectiva humanos e humanos laços de família, de tribo, e em sociedades mais complexas toda a organização política e religiosa dos grupos sociais., aspectos subjetivos que são de natureza intelectual e emocional, pensamento e sentimento e ações, e de valores como questões éticas, da estética e da religião, inter-relações entre vários aspectos da vida social, antropologia descritiva representaria a vida de todos os povos do mundo e antropologia, história e sociologia sendo que uma das principais tarefas da antropologia é determinar se as sequências sendo comprovadas, é até que ponto tais sequências regulares e

leis sociológicas existem.

As pesquisas antropológicas modernas demonstraram que a sociedade humana cresceu e se desenvolveu em todos os lugares a ponto que suas formas, suas opiniões e suas ações possuem várias características em comum. Essa importante descoberta supõe a existência de leis que guiam o desenvolvimento da sociedade, e que são aplicáveis a nossa sociedade, assim como as civilizações e povos de tempos passados e de terras longínquas. A descoberta deste conhecimento pode proporcionar um potencial científico antropológico para que possamos governar nossas ações de modo a beneficiar a humanidade. Desde então, a partir destas descobertas antropológicas, a Antropologia começou a ser valorizada e reconhecida, despertando o interesse público, indo além de realizar os seus estudos de registrar, fundamentada no método etnográfico e etnológico em descrever o homem e sua cultura de forma, assim como a análise das relações, e elucidar a gênese das primeiras migrações das raças ou etnias humanas e as afinidades entre os povos.

Das observações que vários antropólogos realizaram em suas pesquisas evidenciam que quando se estuda a cultura de uma tribo qualquer podem ser achados traços análogos de uma característica singular em uma grande diversidade de povos, tais como determinadas invenções como criar o fogo, o instrumento do arco, certas características da estrutura gramáticas do passado, presente e futuro; assim como todas as línguas distinguem entre o eu, a pessoa com quem se fala e a pessoa de quem se fala, mas não se estendendo ao plural, a título de exemplo, que são traços de cultura singulares análogos entre povos distantes, pressupõe-se que tenham se originado de forma independente.

Questões como as expostas acima, parte do ponto de vista de que se um fenômeno etnológico se desenvolveu independentemente em várias partes do planeta terra, em outras palavras, se os mesmos fenômenos etnológicos encontrados em diversos lugares são evidências de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares, um exemplo típico é que em tribos “primitivas” são amplamente divididas em clãs que possuem totens (totens são definidos como qualquer objeto, animal ou planta que seja cultuado como símbolo ou ancestral de um povo, a religião derivada do totem é denominada de totemismo), que surgiu repetidas vezes independentemente, o que provavelmente indica as condições psíquicas do funcionamento da mente humana, que favorecem a existência de uma organização totêmica da sociedade.

As descobertas destes fenômenos humanos universais são o “embrião” do trabalho do antropólogo, as indagações científicas precisam responder a duas questões sobre esses fenômenos: Quais as suas origens? E como elas se afirmaram em diversas culturas?

Na antropologia está claro que existem certas leis que regem o desenvolvimento da cultura humana, sendo que o objetivo da antropologia, em outras palavras, o objetivo da pesquisa antropológica é descobrir os processos ou os estágios culturais se desenvolveram, o porquê ou as razões pelos quais os costumes

e as crenças existem, por assim dizer, descobrir a história de seu desenvolvimento. Um método a ser explorado é o estudo detalhado de costumes em sua relação com a cultura da tribo que os praticam, em relação de conexão com a sua distribuição geográfica entre tribos vizinhas, propiciando uma forma de aferir com maior precisão as causas históricas que levaram à formação de costumes e os seus processos psicológicos que influenciaram no seu desenvolvimento. Uma forma de reconstruir a história do desenvolvimento das ideias com maior precisão do que pelo método comparativo e suas limitações.

A tarefa da etnologia é o estudo de toda a gama de fenômenos e aspectos da vida social como a língua, migrações, aspectos físicos e biológicos ou corporais, costumes, crenças. Sendo o estudo mais imediato é o estudo da história da humanidade como um todo de forma holística desde os primeiros vestígios encontrados na era do gelo, povos nativos, originários e indígenas, assim como nações civilizadas, até os tempos modernos.

Daí surgem duas principais questões, se existem leis que regem a cultura, que faz com que a cultura evolua ou progrida, ou se seu desenvolvimento resulta de “acidentes”

A etnologia como ciência histórica está profundamente relacionada com a história da cultura, o método estritamente histórico, sem uma abordagem metodológica comparativa, não é completo, a abordagem metodológica antropológica comparativa é essencial, pois os registros escritos não contemplam a antiguidade. Sendo que outra importante tarefa da etnologia é a pesquisa das leis que regem a vida social, o estudo da psicologia popular, partindo do pressuposto que fenômenos humanos como determinadas ideias e costumes entre povos que não se pode estabelecer nenhuma conexão histórica, alguns fenômenos podem ter tido origem em uma fonte histórica comum, como também podem ter se desenvolvido de forma independente um do outro, em outras palavras, que não tem contato histórico algum entre determinados povos, pois mostra que a mente humana se desenvolve em diversos lugares e regiões com as mesmas leis.

Franz Boas nos mostra que entre certos grupos de pesquisas na Inglaterra e na Alemanha, a pesquisa etnológica é voltada a um conceito metodológico que supera o paradigma do pensamento evolucionista para o conceito de migração e difusão cultural, conforme exposto na página 71 de sua obra. A abordagem biológica não é confiável quando se propõe a entender a história das culturas, como também das limitações das tentativas de pesquisar aspectos da cultura determinados por fatores ambientais e econômicos, estes apenas limitam ou facilitam certas atividades, mas não criam cultura.

Os meios fundamentais para esclarecer a história da cultura são informações e dados que representam as mudanças reais de tempos passados, infelizmente estes dados e informações não são passíveis de observação, como já mencionado os estudos arqueológicos fornecem informações sobre as mudanças graduais da cultura material, que permitem ver culturas em mudanças, tipos e locais que se desenvolveram em cada região, desenvolvimentos internos e ele-

mentos estrangeiros que dão origens a novas formas.

A tradição dos povos “primitivos” é um norteador seguro para a reconstrução da história cultural, entretanto Franz Boas afirma que, em geral, o conhecimento do passado pelos povos “primitivos” é subestimado.

Apesar de muitos povos se desenvolverem de forma independente, Franz Boas na página 108 da presente obra, afirma que as culturas não são isoladas, mas interdependentes, o que nos permite reconstruir os acontecimentos históricos com um certo grau de certeza, e cita como exemplo a cultura do cultivo do milho na região do México, concluiu-se que o cultivo deve ter se espalhado de norte a sul das Américas, o mesmo fenômeno acontece com outros recursos cuja origem pode ser determinada.

Muitos etnólogos defendem que uma determinada característica cultural mostre seu desenvolvimento mais intenso, complexo e sofisticado, diminui a sua importância conforme se distancia do centro que deu origem a determinado fenômeno cultural, o que remete que a sua origem é onde houve o maior desenvolvimento de determinado fenômeno social e cultural.

Fatores ambientais influenciam muitos aspectos da vida humana, por exemplo, os esquimós que vivem em um ambiente com um clima polar hostil, que vive da caça para sobreviver, sendo a que a busca pela sua subsistência algo que ocupará praticamente todo o tempo da sua vida, dificilmente este povo teria tempo para desenvolver atividades tangíveis e intangíveis como uma criação artística, religiosa, econômica, arquitetônica social e política mais complexas, desenvolvidas, abstratas, e assim por diante.

Portanto, vários fatores influenciam o desenvolvimento de uma sociedade e de um povo, o ser humano como um ser biológico, histórico, cultural e social, está sujeito a diversas interferências ambientais, internas e externas, mas de forma alguma estes fatores formam uma cultura, dentro da concepção do relativismo cultural, os contatos entre os povos se dão de uma forma ou de outra, e cada povo pode incrementar elementos culturais de outros povos e adaptá-los conforme as suas necessidades e utilidades de determinados elementos a sua cultura já desenvolvida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOAS, Franz. **A formação da antropologia americana 1883-1911**. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004.

BOAS, Franz. **Método de pesquisa em Antropologia**. São Paulo: Contexto, 2023.

BOAS, Franz. **A mente do ser humano primitivo**. Petrópolis, Vozes, 2011.

CRAWLEY, A. The Mind of Primitive Man. **Nature**, v. 89, n. 161, 1912. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/089161a0>>. Acesso em: 18 out. 2023. Doi: <<https://doi.org/10.1038/089161a0>>.

LÉVY-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Petrópolis, Vozes, 2013.

Angélica Rodrigues de Oliveira¹
Fabiana Comerlato²

Resenha

PATOU-MATHIS, MARYLÈNE. O HOMEM PRÉ-HISTÓRICO TAMBÉM É MULHER: UMA HISTÓRIA DA INVISIBILIDADE DAS MULHERES. RIO DE JANEIRO: ROSA DOS TEMPOS, 2022, 294 P.

¹ Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, angelica@aluno.ufrb.edu.br

² Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB, fabianacomerlato@ufrb.edu.br

Marylène Patou-Mathis é uma arqueóloga pré-historiadora que se dedica a aprender sobre o comportamento dos primeiros humanos, especialmente sobre o dos neandertais. Ela é diretora de pesquisa no *Centre National de La Recherche Scientifique* e trabalha no departamento de Humanidade e Meio Ambiente do Museu de História Natural, ambos de Paris. Escreveu inúmeros livros sobre pré-história. Em sua obra *O homem pré-histórico também é mulher: uma história da invisibilidade das mulheres*, a autora faz uma imensa pesquisa documental e reúne bibliografia acerca dos registros de atuação feminina ao longo da história, muitos deles erroneamente classificados pela arqueologia como masculinos.

Segundo Marylène Patou-Mathis, o postulado de invisibilidade imposto à mulher é projeto político de uma pré-história que não foi além de uma descrição restrita às características biológicas ditas inferiores em relação ao homem, conforme se atesta nas citadas obras de autores que, ao longo dos tempos, reproduziram as relações patriarcais nas ciências. A autora afirma que a pré-história, ainda na atualidade, também é dificilmente compreendida para além de uma normatização europeizada bastante limitada quando se trata de estudar os povos tradicionais, como indígenas e africanos, campos em que a sacralização da mulher altera o funcionamento das coisas em seus cotidianos, e as ideias eurocentradas não fazem sentido algum.

Numa obra composta de 4 capítulos, a edição brasileira é acrescida do pensamento de ativistas locais: o prefácio de Giovana Xavier, historiadora social, e o posfácio da jornalista e ativista indígena Renata Tupinambá; também inclui anexos com bibliografia geral e as grandes etapas da evolução humana. No posfácio, que comenta a obra a partir do olhar indigenista latino-americano, Renata Tupinambá apresenta a terra como mulher e mãe, ao afirmar refletir que “[...] os universos cosmológicos dos povos originários são fundamentais para compreender essas mulheres que guardam arquétipos de suas sociedades [...]” (p.289).

Ao longo da obra, destaca-se a batalha que a arqueologia de gênero tem travado desde o seu surgimento; comprovando assim a presença da mulher desde as sociedades pré-históricas, exercendo funções ditas masculinas – como portar armas, guerrear e caçar, por exemplo. O texto convida o leitor à desconstrução da maneira como foram descritos os seres humanos pré-históricos, segundo a qual cabia à mulher o papel de esperar seus maridos na caverna, ou seja, estavam submetidas ao modelo ocidental de família patriarcal, de acordo com pinturas, esculturas e obras da época.

Para Patou-Mathis, o discurso de negação de neutralidade científica destacou o patriarcado em projetos políticos guiados por princípios de inferiorização feminina, tendo como base a sexualização do corpo feminino e o condicionamento biológico. Ela apresenta, com documentação e bibliografia especializadas, forte denúncia acerca do poder masculino utilizado para inferiorizar a mulher, destacando pesquisas sobre as mulheres da pré-história e as sociedades em que tais mulheres exerciam poderes, inclusive o matriarcado.

Discutindo no capítulo I a visão romântica das mulheres pré-históricas, a

autora propõe uma desconstrução dos paradigmas e uma abertura para olhar os entes pré-históricos além do que se escreveu até aqui, ou seja, superar a versão que inclui a transformação do homem pré-histórico de macaco a herói e o esquecimento total da participação feminina na evolução humana. A medicalização da ciência e a religiosidade vigente, acrescidas do pensamento dominante sobre o clichê do sexo frágil que atravessa a história da mulher, assumindo o mero papel biológico marcou a vida das mulheres e ainda adentra os estudos da evolução humana. É a invisibilidade e o negativismo da presença feminina em favor dos homens que marcam os estudos científicos. Nesse sentido, a obra nos convida a conhecer referências às violências nas práticas humanas, destacando que os raptos de mulheres não são razão maior que o infanticídio feminino, o rapto e o incesto praticados há mais de 300 mil anos, se comparados a postulados como a troca, evitando os conflitos e gerando os laços sociais obrigatórios, a violência como caracterização humana presente nos estudos de vários pensadores e filósofos não é coerente, não existem dados para essa ontológica violência.

No capítulo II, a autora nos apresenta mulheres que – embora governadas por alguém de seu sexo e sob o estigma de uma visão médica do seu corpo como “doente e mortífero”, considerando-as “fleumáticas e histéricas”, incapazes e desprovidas de capacidade intelectual – vão dando sinais de que sua participação na vida produtiva nunca foi de aceitação, nem existe comprovação de que havia aceitação das mulheres à condição de “predestinadas à maternidade”. Embora nas pinturas as mulheres pareçam se dedicar à colheita e à coleta, os estudos em seus esqueletos apontam “braços mais fortes que as atletas atuais, decorrentes da agricultura, do trabalho com peles, da fiação, cestaria, tecelagem e produção de cerâmica”.

O contexto histórico e intelectual apresentado pela autora afirma que o surgimento da pré-história enquanto disciplina científica se enquadrou nos moldes de dominação econômica e social, referindo-se à mulher como ser insuficiente e inferior, por ordem sagrada, a quem se deve punir e vigiar; se detectam registros desde o Atharva Veda, que a definem como simples recipiente, tendo sido sua forma corporal e seu princípio da vida dados pelo homem. Carregam a “culpa” do pecado original e, por natureza, “alguns gramas de cérebro a menos e uma caixa craniana menor; carnes moles e uma inteligência submetida aos caprichos das menstruações; eternas choronas e histéricas em potencial”. A fraqueza segue sendo sinônimo de mulher e, “ainda no século das luzes, o corpo feminino seguia representando temor e todo intento de criação e liberdade dele advindo devia ser anulado”.

O capítulo III, intitulado *A arqueologia pré-histórica à luz das novas descobertas e da arqueologia de gênero*, dedica-se a elencar as resistências femininas desde o pós-guerra. Aí surgem as primeiras vozes insurgentes na arqueologia, onde se questiona o olhar masculino e invisibilizador da mulher e se destaca a arqueologia pré-histórica atual, à luz das novas descobertas e da arqueologia de gênero, tratando de evidenciar os papéis ativos da mulher, o discurso masculinizado

e único que já não convence as novas perspectivas da recém-criada arqueologia de gênero ou arqueologia feminina. No ano de 1970, surgiu o conceito de gênero; na década seguinte, com a apresentação da pesquisa da arqueóloga norueguesa Liv Dommasnes, a arqueologia de gênero se desenvolve, sob o comando de algumas arqueólogas estadunidenses, questiona as convenções que sustentaram a ausência da mulher na arqueologia e mais: “um estado de coisas – a escassez de mulheres arqueólogas em campo ou encorajadas a trabalhar em laboratório, [...] tanto quanto a imagem do caubói da ciência [...]” (p. 108).

A autora questiona as condições e convenções utilizadas nas interpretações arqueológicas que anularam a presença da mulher da prática da caça e da guerra ao “se considerar que os homens sepultados com carruagens fúnebres foram ‘chefes’”.

Patou-Mathis diz “não haver argumento arqueológico para não considerarmos as mulheres sepultadas com carruagens fúnebres da mesma forma. É possível que funções de poder econômico e mesmo político tenham sido atribuídas a algumas mulheres”. A ausência das mulheres na escrita da pré-história hoje é representada por vozes erguidas na incumbência de denunciar o “androcentrismo na arqueologia” e em outras disciplinas.

A pesquisa apresentada na obra, feita a partir de trabalhos paleoantropológicos, aponta as mulheres pré-históricas como caminhantes infatigáveis, musculosas e hábeis; demonstra que seus corpos menores não as impediram de realizar com garra as atividades consideradas masculinas, tese “refutada pelas análises de seus esqueletos” (p. 149), e ainda considera a patrilocalidade frequente. As análises também apontam a matrilocidade como alternativa, ainda que se tenham notícias das comunidades patrilocais há mais de 50 mil anos. As definições de “o caçador” e “a coletora” são questionadas pela pesquisadora: não se trata de um conto normativo, já que algumas análises de esqueletos apontam lesões análogas às causadas por armas de caça? Ademais, é preciso rever as razões da negação da mulher, observar se a história mostra a parceria entre mulheres e homens ao longo da construção historiográfica.

Consideradas como guerreiras e diante da possível atribuição de poder a algumas mulheres, de acordo com a existência de materiais bélicos e ostentadores em túmulos femininos, similarmente aos dos homens, a presença de mulheres armadas compõem o total de 37%, num montante de mais de 1.000 túmulos citas e de outras tribos situadas da Bulgária até a Mongólia. Com o reforço da comprovação do DNA, a obra relata uma pesquisa de 2014 que demonstrou ser de uma mulher o esqueleto encontrado com dois cavalos e tabuleiro de jogos, além de uma espada, 25 flechas e duas lanças, assim como as guerreiras da etnia fon do antigo Reino do Maomé, hoje República do Benin, marcaram época. Apresenta uma pesquisa a qual revela que “[...] túmulos descobertos na fronteira entre a Rússia e o Cazaquistão, datados entre 600 e 200 anos antes da nossa era, continham corpos de mulheres ricamente paramentadas e enterradas com suas armas” (p. 197).

É no capítulo IV, o último da obra, que Marylène Patou-Mathis convida as

mulheres a se desfazerem das marcas da opressão, reconhecerem essa existência rebelde negada e reescreverem a história, considerando as mulheres citadas, apresentando-as às gerações presentes e futuras, para que sejam lembrados os seus feitos tidos como inexistentes. Ainda que tronos tenham sido deixados de ser ocupados por mulheres (mesmo pelas filhas do soberano morto), e ainda que muitas sucessões tenham sido eliminadas, “sim, existiram mulheres ilustres: guerreiras, sacerdotisas, poetisas, cientistas, filósofas, aventureiras, que marcaram a história e a cultura”, e obras femininas foram mantidas como confidenciais, mulheres foram presas sob acusação de feitiçaria, e algumas mulheres eram “muito guerreiras, valentes e corajosas nas armas, como também muito douradas em filosofia e que ensinaram nas escolas públicas entre os gregos e os romanos”.

A autora afirma que a equiparação entre os sexos é social, equilibrando direitos entre homens e mulheres, e que a resistência feminina mudou a vida das mulheres, as quais não tinham direito ao trabalho remunerado nem ao voto, eram consideradas inferiores e excluídas das atividades públicas e, ainda que assim como os homens estivessem submetidas às leis e a pagar impostos, eram impedidas de participar na vida pública.

A elaboração desta síntese da obra leva à compreensão das razões de tamanha invisibilidade feminina. Portanto, é uma leitura que não deve ser feita mecanicamente, mas com reflexão. Trata-se de uma leitura desafiadora, que nos ajuda a pensar e analisar, de forma crítica e vivaz, a realidade em que vivemos. A obra é um ensaio profundo, que traz a mulher para o centro das pesquisas pré-históricas, sem compromisso com a onda de silenciamentos que marca a história feminina nas ciências como um todo, denunciando o patriarcalismo burguês, em que homens brancos repetiram a história da mulher como inferior e meramente reprodutivista. Desafiando o discurso científico ainda dominante, Marylène Patou-Mathis afirma que: “as pinturas e esculturas mais conhecidas da arte paleolítica podem ter sido realizadas por mulheres” (p.158). Desse modo, ela inicia uma série de exercícios de desconstrução do que conhecemos acerca do papel dos seres humanos que habitaram a pré-história.

A autora descreve a forma como foram retratadas as mulheres no período, não havendo lugar para heroínas. Estas apenas foram descritas como as que esperam apaticamente por um príncipe encantado, como cuidadoras de filhos, das lidas domésticas e da satisfação erótica do marido; enquanto o homem é desenhado de acordo com a visão evolucionista dominante do século XIX e início do século XX, como o herói viril que age com violência para conquistar o que deseja: “[...] um território, uma mulher, ou para vingar um ente querido” (p. 23). As mulheres, ontem e hoje, sempre atuaram ao lado dos homens, o que falta é limpar nossas mentalidades da formação dominante que foi construída no nosso imaginário e que nos ensinou a negar os papéis desempenhados pela mulher e, pois, a sua visibilidade: Urge ainda substituir a forma patriarcal dos sistemas científicos e da vida, “pois sua invisibilidade não é condizente com nenhuma sociedade estudada como um todo por outro sistema que se considere o envolvimento feminino e sua

produção intelectual ao longo da história da humanidade”.

A força engendradora em cada mulher que saltou neste livro – a mulher que deu a volta ao mundo disfarçada de homem devido à proibição de mulheres fazerem parte da tripulação de navios, as mulheres que comandaram exércitos em guerra – as possibilidades de estudar a presença das mulheres na pré-história a partir das fontes e documentação reunidas no livro em análise e o olhar perspicaz da autora, pré-historiadora e arqueóloga do presente que se dedica a entender o passado estudando o comportamento dos primeiros humanos, sem distinguir seus sexos, mas olhando as materialidades possíveis para compará-las com as informações acerca daquelas populações estudadas, a partir do desejo de buscar fatos que componham uma nova historiografia da história das mulheres, iniciada desde a virada do século XX.

A obra se dedica a confrontar essa narrativa de violência primordial e a evolução linear, abrindo espaços para se ver além dessa limitada porta evolucionista e patriarcal, questionando os seres humanos pré-históricos para além da selvageria que a literatura e a arte trataram de forjar no imaginário como inata, durante séculos, nas publicações estereotipadas sobre a mulher, não havendo margem para a alteridade feminina.

A obra enfatiza a necessidade de “desmasculinizar” (Ivan Jablonka) a história e as ciências sociais, entender que “ceder não é consentir”, que a mulher lutou contra a invisibilidade que lhe foi imposta, não havendo consentimento e estando sempre presente a resistência. Indica-se a leitura da obra para uma maior compreensão da exclusão feminina e da ausência do papel da mulher ao longo da história da humanidade.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

PATOU-MATHIS, Marylène. **O homem pré-histórico também é mulher: uma história da invisibilidade das mulheres.** Tradução: Júlia da Rosa Simões. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022, 294 p.