



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES**  
**SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO**

**GABRIELA MONTEIRO ARAÚJO**

**“MEDO NÓS TEM, MAS NÃO USA”:**  
**NARRATIVAS FEMINISTAS RURAIS DO MOVIMENTO DA MULHER**  
**TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE)**

Salvador

2020

**GABRIELA MONTEIRO ARAÚJO**

**“MEDO NÓS TEM, MAS NÃO USA”:  
NARRATIVAS FEMINISTAS RURAIS DO MOVIMENTO DA MULHER  
TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Profa. Dra. Márcia dos Santos Macêdo

Salvador

2020

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Monteiro Araújo, Gabriela

Medo nós tem, mas não usa: narrativas feministas rurais do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE) / Gabriela Monteiro Araújo. -- Salvador, 2019.

212 f. : il

Orientador: Márcia dos Santos Macêdo.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) -- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

1. Feminismo Rural. 2. MMTR-NE. 3. Trabalhadoras rurais. . 4. Narrativas contra-hegemônicas. 5. Nordeste brasileiro. I. dos Santos Macêdo, Márcia. II. Título.

**GABRIELA MONTEIRO ARAÚJO**

**“MEDO NÓS TEM, MAS NÃO USA”:**

NARRATIVAS FEMINISTAS RURAIS DO MOVIMENTO DA MULHER  
TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestra.

Aprovada em 08 de maio de 2019.

Banca Examinadora

**Márcia dos Santos Macedo** (Orientadora) \_\_\_\_\_  
Doutora em Ciências Sociais Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia, Brasil.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

**Rosângela Janja Costa Araújo** (Examinadora Interna) \_\_\_\_\_  
Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

**Andrea Lorena Butto Zarzar** (Examinadora Externa) \_\_\_\_\_  
Doutora em Sociologia pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, Pernambuco, Brasil.  
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

*Para todas as mulheres rurais nordestinas.*

## AGRADECIMENTOS

Recebi muito apoio para produzir esse trabalho e qualquer mérito que ele possa ter é porque foi costurado com a energia, a luta e o carinho de tanta gente. Vou tentar citar algumas dessas gentes queridas, pois temos nomes e sobrenomes, como disse Lélia Gonzalez, e de antemão vou me desculpando pelos esquecimentos (ia até jogar na conta dos astros, pois sou de signo de ar, mas acho que isso não se justifica, então fico só nas desculpas mesmo).

Minha profunda gratidão às companheiras rurais do MMTR-NE dos nove estados do Nordeste por toda a paciência e o amor que tiveram comigo e por tantas partilhas ao longo dos anos; e também à equipe da sede, agregadas(os) e parceiras(os). Agradeço às minhas mais velhas e principais referências feministas: Verônica Santana (Vera), Maria da Lourdes Borges (Dona Lulu), Rosângela Araújo (Mestra Janja), Luiza Cavalcante, Vanderlay Reina (Vandeca), Ranuzia Melo (Tia Tatá), Francineide Marques (Franci), Malu Monteiro (mainha) e Maria de Lourdes Araújo (a Velha). Muito obrigada por tantos caminhos abertos e por terem me permitido chegar até aqui com alegria e saúde.

Agradeço às lutadoras da minha geração: Raquel Santana, Camila Santana, Ju Monteiro, Laura Rebouças, Rafaela Valença, Cristiane Lina, Iasmin Vieira, Ruth Steuerwald, Cybele Miranda, Hayanna e Luísa Lafayette, Elga Bandeira, Catarina de Angola, Mariana Reis, Samile Nascimento, Carolina Spínula, Cíntia Lima, Natália Lopes, Ianah Maia, Bárbara Galindo, Letícia Wons, Leonellea Pereira, Valentina Paz, Tailane Sousa, Lua Calasans, Bruna Gomes, Sirlene Assis, Mariana Andrade, Jaqueline de Almeida, Paula Gonzaga, Patrícia Leal e Julya Vasconcelos. Sou porque somos! Viviane Vergueiro, Joana Brandão e Carla Akotirene merecem agradecimento especial, pois são algumas das maiores intelectuais e pesquisadoras feministas que conheço, além de coerentes até o talo. Muito obrigada, minhas irmãs.

Agradeço à toda a comunidade (em especial às mulheres) do Alto da Sereia; e ao grupo Nzinga de Capoeira Angola. Às militantes da Marcha Mundial de Mulheres e às companheiras militantes negras de Pernambuco, além da articulação das Pretas da Agroecologia. Um lugar é feito pelas pessoas que o constroem, por isso agradeço especialmente a Cleiton Guedes, Aline Nunes e Nanci Paula, por terem me proporcionado algumas das minhas melhores memórias no NEIM, e às minhas demais colegas e professoras do PPGNEIM. Agradeço ainda às Professoras Andrea Butto, Margarida Paredes, Guiomar Germani e Gilca Oliveira e as(os) colegas das disciplinas que cursei em Antropologia,

Economia e Geografia. Já a minha orientadora, como ela disse certa vez, é minha “cúmplice” e esse trabalho só foi possível pela sua confiança e solidariedade feminista. Márcia Macedo é famosa pela excelência em tudo que faz, mas quem a conhece de perto sabe que seu intelecto afiado só é páreo para sua profunda sensibilidade. Obrigada por tudo, Marcinha, e que seja só o início de uma bonita parceria. Agradeço à Fapesb pela bolsa.

Fica registrado meu carinho pelos companheiros presentes na minha vida: Rodrigo Almeida, Paulo Faltay, Marcos Santos, Rafael de Queiroz, Carlos Magno, Jonathan Liandro, Ailton Filho, Antônio Carlos Araújo, Alexandre Moares e Seth Hague. O agradecimento a Felipe Souza tem que ser especial, pois seu amor foi definitivo para que este trabalho saísse. Tem uma frase da Alice Walker que me guia: “Não pode ser seu amigo quem exige seu silêncio ou atrapalha seu crescimento”. Hoje estou convencida que se a pessoa ao seu lado está comprometida em te ouvir e trabalhar pelo seu crescimento, essa pessoa é bem-vinda, mesmo com as delicadas dinâmicas de poder existentes nas relações. Por seguirmos juntas(os), lidando com tudo que aparece – e crescendo com isso – eu agradeço ao meu irmão Felipinho: viver com você é uma festa!

A quem veio depois, nos ajudando a manter o coração inocente: minhas sobrinhas e sobrinhos Francisco e Flora Valença, Ravi Acauã, Maitê Monteiro, Ayni Brandão, Antônio e Cora Vasconcelos, Hannah e Lunna Lafayette, Brisa Mahuwa e as(os) ibejis que trouxeram tanta bem-aventurança, Ginga Taiwo e Erasto Kehinde. Na virada do ano, chegou o meu mais novo xará, Gabriel dos Santos. Essas estrelinhas estão sempre comigo.

Ao longo do caminho, foram muitas as pessoas que compreenderam minhas ausências das atividades políticas, familiares, das farras e de toda a minha habitual e intensa agenda. Várias delas me mandavam os melhores votos, estavam na torcida, ofereciam ajuda – e cada uma delas me ofertou a energia que eu precisava para fechar esse ciclo em paz. Nara Pinilla me presentou com o livro de Elizabeth Teixeira, Avanildo Duque me deu acesso ao de Nazaré Flor... Não conseguirei lembrar o nome de todas, mas registro a importância de cada uma, e de como me comoveu ver quanta gente me quer bem, e deposita em mim as mais bonitas esperanças. Muito obrigada por estarem comigo nessa jornada divertida, misteriosa e inesgotável. No final do percurso, ainda encontrei boas surpresas e agradeço a Curandeira Dona Cotrina por me trazer a medicina da floresta e a James Martin, por também ser cura.

Por fim, agradeço mais uma vez a Franci, essa desobediente de raiz, pela acolhida na conclusão dessa travessia e pelo banho de rio, no qual ela me lembrou: “Respeito é dignidade”. Agradeço então a quem me respeita e me dá forças para continuar lutando, a fim de que possamos viver com nossa dignidade reconhecida, como merecemos.

*Para registrar o que os outros apagam quando falo,  
para reescrever as histórias mal escritas sobre mim,  
sobre você.  
(Gloria Anzaldúa)*

## Mulher da Zona Rural

Se quer mulher valente  
Veja a mulher camponesa  
Lutando pela defesa  
Da sua querida gente  
Enfrenta chuva e sol quente  
Pedra xexo e lamaçal [= seixo]  
Acha tudo natural  
Naquela estrada espinhosa  
Quer ver mulher corajosa  
Visite a zona rural

Quando ela está gestante  
E chega o dia do parto  
Trancada dentro de um quarto  
Manda buscar a parteira  
Com um porte de guerreira  
Conforma seu pessoal  
Dizendo o parto é normal  
Tomei gota milagrosa  
Quer ver mulher corajosa  
Visite a zona rural

Corta cana limpa mato  
Planta maniva e feijão  
Abóbora milho e melão  
Cria cão cabrito e gato  
Sabe acabar carrapato  
Que maltrata o animal  
Todo serviço braçal  
Ela faz sem ser medrosa  
Quer ver mulher corajosa  
Visite a zona rural

Dorme tarde acorda cedo  
Acha o horário comum  
Quando tem faz desjejum  
Se não tem guarda segredo  
Lava roupa num lajedo  
De um riacho local  
Limpa mato no curral  
Mata cobra venenosa  
Quer ver mulher corajosa  
Visite a zona rural

(Maria da Soledade Leite)

ARAÚJO, Gabriela Monteiro. **“Medo nós tem, mas não usa”**: narrativas feministas rurais do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE). Orientadora: Márcia dos Santos Macêdo. 2019. 212 f. il. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Salvador, 2020.

## RESUMO

O Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE) é um movimento feminista rural, antirracista e agroecológico, liderado há mais de trinta por trabalhadoras rurais dos nove estados da Região Nordeste do Brasil. A pesquisa se dedica a aprender com as companheiras trabalhadoras rurais sobre o exercício feminista de narrar suas realidades e, para isto, se volta para a análise da produção de narrativas das mulheres do MMTR-NE, buscando, simultaneamente, compreender e visibilizar seu processo de autodefinição através dos “fuxicos” e das práticas de sistematização, da produção de materiais escritos e audiovisuais, além da centralidade das histórias próprias no processo de autoeducação e formação das bases no Movimento. A partir de uma perspectiva negra e decolonial, evidencia a potência epistêmica das narrativas contra-hegemônicas produzidas pelas mulheres do MMTR-NE, e como estas utilizam suas histórias para avançar em autonomia e manifestar a interrupção, a denúncia e a reparação da coisificação a que foram submetidas as categorias subalternizadas: o deslocamento da condição desumana de “objeto” para a dignidade de se afirmar sujeito e cobrar o reconhecimento disso, em ousadia e desobediência política.

**Palavras-chave:** Feminismo Rural. MMTR-NE. Trabalhadoras rurais. Narrativas contra-hegemônicas. Nordeste brasileiro.

ARAÚJO, Gabriela Monteiro. **“We have fear, but we don’t use it”**: Feminist rural narratives of the Northeastern Movement of Rural Women (MMTR-NE). Thesis advisor: Márcia dos Santos Macêdo. 2019. 212 f. il. Dissertation (Master in Science) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Salvador, 2020.

## ABSTRACT

The Women's Movement of Rural Workers from the Northeast (MMTR-NE) is a rural feminist, anti-racist and agroecological movement led for more than thirty years by rural women workers from the nine states of the Northeast Region of Brazil. The research aims to learn from fellow rural workers about the feminist practice of narrating their realities and, therefore, it focuses on analyzing narrative productions by MMTR-NE women; it seeks, simultaneously, to understand and make visible their process of self-definition through the making of “fuxicos,” and through practices of systematization, production of written and audiovisual materials, as well as the centrality of their own stories in self-education and political formation within the Movement’s bases. From a black and decolonial perspective, the project highlights the epistemic power of counter-hegemonic narratives produced by the women of MMTR-NE; how they use their stories to gain autonomy and manifest the interruption, denunciation and reparation of the objectification to which subaltern categories had been subjected to: displacing the inhuman condition of “object” to the dignity of affirming themselves as subjects and demanding such recognition with boldness and political disobedience.

**Keywords:** Rural Feminism; MMTR-NE; Rural Workers; Counter-hegemonic Narratives; Brazilian Northeast.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> - O governo ilegítimo de Temer: 24 ministros, todos homens.....	16
<b>Figura 2</b> - Cartaz dos atos públicos realizados por diversas entidades em 2013, demarcando os 30 anos do assassinato de Margarida Alves.....	19
<b>Figura 3</b> - A luminosa Vanete Almeida nasceu em 1943, numa comunidade rural no município de Custódia-PE, e se encantou no ano de 2012.....	22
<b>Figura 4</b> - Maria da Soledade Leite com sua arma, em frente à casa da companheira Margarida Alves.....	35
<b>Figura 5</b> - Luiza, à esquerda, com sua netinha Agatha (no centro) e sua filha Nzinga .....	41
<b>Figura 6</b> - Na Comunidade Quilombola Eira dos Coqueiros.....	48
<b>Figura 7</b> - Uma canção famosa nos movimentos sociais rurais diz: “Só quem entende de farinha/Venha peneirar aqui”.....	48
<b>Figura 8</b> - Dona Lulu ensinando sobre riqueza.....	49
<b>Figura 9</b> - O Bem Viver.....	49
<b>Figura 10</b> - #EleNão: brasileiras diversas (inclusive de diferentes partidos) articuladas no país e no exterior na luta contra o fascismo. Na imagem, a mulherada em Recife-PE.....	75
<b>Figura 11</b> - Zezé: uma feminista perigosa.....	82
<b>Figura 12</b> - Negras e indígenas no IV ENA, gritando em uníssono: Se tem racismo não é agroecologia! .....	91
<b>Figura 13</b> - Cartaz do Filme <i>Mulheres Rurais em Movimento</i> (2016) .....	114
<b>Figura 14</b> - Uma das reuniões da direção de 2014, na casa da companheira Valquíria, em Chã Grande-PE.....	128
<b>Figura 15</b> - “De agricultora a líder de mujeres rurales” foi o título da matéria veiculada no Jornal El País em maio de 2014, numa das vezes em que Verônica esteve na Espanha.....	150
<b>Figura 16</b> - Dona Fátima queria estudar.....	159
<b>Figura 17</b> - Formatura: o sonho de receber o canudo.....	159
<b>Figura 18</b> - O grupo focal do Ceará no Cariri.....	160
<b>Figura 19</b> - Elizabeth Teixeira continua na luta e, aos 92 anos, foi destaque na Caravana Lula pelo Brasil, em 2017.....	172
<b>Figura 20</b> - A plateia no Cinema São Luiz.....	185
<b>Figura 21</b> - O aplaudido depoimento de Lúcia Félix.....	185
<b>Figura 22</b> - Lucivane homenageou Dilma.....	186
<b>Figura 23</b> - Goreth representando “o Piauí todinho”.....	186
<b>Figura 24</b> - Trabalhadoras rurais feministas - e cineastas .....	187
<b>Figura 25</b> - Ciranda de encerramento: “Eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor”.....	187
<b>Figura 26</b> - Conceição Evaristo em muro no centro de Rio de Janeiro: “Uma mulher negra com uma faca é uma arma / Uma mulher negra com um livro também”.....	192
<b>Figura 27</b> - Em 2015, Dona Lulu e a onda rosa pink do MMTR-NE: Margaridas em marcha.....	196
<b>Figura 28</b> - Mural produzido coletivamente pelas mulheres no Encontro de 30 anos do MMTR-NE. Numa das frases, pode-se ler: “Se eu nascer de novo, eu quero ser mulher”.....	198

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ENLAC – Encontro Latino-americano e do Caribe de Mulheres Rurais
- CMN – Casa da Mulher do Nordeste
- CMC – Centro das Mulheres do Cabo
- CMTR-MA – Coletivo da Mulher Trabalhadora Rural do Maranhão
- CMTR-PI – Coletivo da Mulher Trabalhadora Rural do Piauí
- CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
- FMI – Fundo Monetário Internacional
- MMT-PB – Movimento da Mulher Trabalhadora da Paraíba
- MMTR-BA – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural Sem Medo de ser Feliz
- MMTR-CE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Ceará
- MMTR-PE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural de Pernambuco
- MMTR-RN – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Rio Grande do Norte
- MMTR-SE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural de Sergipe
- MMTRP-AL – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural e Pescadora de Alagoas
- MMTR-NE – Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste
- MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
- OMC – Organização Mundial do Comércio
- ONG – Organização Não-Governamental
- ONU – Organização das Nações Unidas
- PT – Partido dos Trabalhadores
- Rede LAC – Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 TERRITÓRIOS E NARRATIVAS EM DISPUTA</b> .....	43
1.1 O DESENVOLVIMENTO TEM MIL CABEÇAS .....	43
1.2 O NORDESTE PROFUNDO E A COLONIALIDADE IMAGÉTICA-DISCURSIVA ...	55
1.3 TESSITURAS E CONSIDERAÇÕES EPISTÊMICAS .....	62
<b>2 A CORAGEM DE SER E CONTAR</b> .....	81
2.1 DES(A)FIANDO A NARRATIVA HEGEMÔNICA .....	81
2.2 DESCOSER PARA INVENTAR MODA .....	93
2.3 A ANTIBOMBA COLONIAL .....	111
<b>3 MEMÓRIAS, TEIMOSIA E SEMENTES</b> .....	124
3.1 UMA “HORTA IDEOLÓGICA”: FEMINISMOS DE RAIZ .....	124
3.2 A ONDA DE DENTRO .....	139
3.3 UMA NOITE NO CINEMA .....	175
<b>INCONCLUSÕES</b> .....	193
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	201
<b>APÊNDICE A</b> .....	211

## INTRODUÇÃO

*É melhor morrer na luta do que morrer de fome.*  
(Margarida Alves)

Comecei a assistir as aulas como estudante no curso de Mestrado do PPGNEIM (Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) da UFBA – Universidade Federal da Bahia, no mês de julho de 2016. Levei uns bons anos para tomar coragem e tentar a seleção por acreditar que esse tipo de espaço não era para mim. Mas tive grandes mestras e aprendi com as mulheres do MMTR-NE (Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste) que precisamos nos desafiar a ocupar espaços, principalmente em tempos difíceis. E 2016 foi definitivamente um ano difícil. O processo de Golpe de Estado que viria a resultar na destituição da Presidenta Dilma Rousseff já estava a pleno vapor quando enveredei pelas trilhas da pesquisa acadêmica e os meses anteriores foram de muita tensão e disputas políticas, além do inegável protagonismo das mulheres brasileiras em defesa da democracia nas ruas, nas instituições, nas redes e nos roçados. Em abril, no Palácio do Planalto, diversas mulheres de movimentos, organizações e sindicatos promoveram o “Encontro com Mulheres em Defesa da Democracia” para demonstrar apoio à Presidenta. Representantes da Marcha das Margaridas e do MMTR-NE estavam presentes no “abraço” realizado pelas mulheres brasileiras que, entre flores e palavras de ordem, demarcavam nosso posicionamento num Brasil cuja polarização se acirrava a cada dia.

Por todo o país, estávamos em marchas e atos, em resistência à ofensiva neoliberal. Eram muitas as palavras de ordem que gritávamos em apoio à Presidenta naquele período: *No meu país eu boto fé / Porque ele é governado por mulher; Dilma, querida / Você fica; Dilma, guerreira / Da pátria brasileira*. A minha preferida era uma endereçada às varandas da classe média <sup>1</sup> conservadora: *Bate panela, pode bater / Na ditadura Dilma lutou por você*. Em Caruaru, interior de Pernambuco, de onde venho, os atos públicos costumavam ter bandas de pífanos e trios de forró embalando as canções do povo, de luta e insubordinação. Quando me mudei para Salvador, capital da Bahia, marchávamos com outros ritmos e com outros

---

<sup>1</sup>O panelaço é considerado uma invenção latino-americana, utilizada pela primeira vez em uma marcha em 1971 de atores(as) de classe média contra o governo de Salvador Allende. Apropriada pela classe média brasileira e estimulada pela mídia hegemônica como uma manifestação “anti-petista”, tornou-se comum e foi um dos símbolos dos grupos de direita durante o período do Golpe. Penso que essa palavra de ordem me agradava particularmente por transcender o estímulo ao pensamento polarizado, tão comum também entre os partidos e movimentos de esquerda. No fim das contas, minha antipatia é mesmo contra o pensamento binário.

instrumentos e, entre berimbaus e microtrios, entoávamos nossas canções e palavras de revolta e indignação enquanto também celebrávamos a força das nossas muitas heranças ancestrais. No entanto, éramos bombardeadas cotidianamente por perdas e retrocessos e no mês seguinte ao meu ingresso no programa – o primeiro nessa temática no Brasil e na América Latina – testemunhamos o interrogatório da Presidenta Dilma Rousseff, já afastada do cargo, no Senado brasileiro<sup>2</sup>.

Ao longo de quase treze horas, Dilma respondeu a perguntas de 48 dos 81 senadoras(es) da Casa, defendendo sua integridade, negando a acusação de que teria cometido crime de responsabilidade e afirmando em alto e bom som que seu *impeachment* era na verdade um Golpe de Estado. Pela primeira vez, a narrativa de que havia uma articulação perversa entre setores da elite econômica agregada à diversas forças políticas<sup>3</sup> e que as acusações contra ela dirigidas eram “meros pretextos, embasados por uma frágil retórica jurídica”<sup>4</sup> ganhava destaque em rede nacional, oportunizando assim que uma parcela mais ampla da população acessasse informações que não tinham vez dentro da construção discursiva da mídia hegemônica. O Golpe, finalmente, sendo dito sob todos os holofotes. À vontade, firme, respeitosa e bem-humorada, a Presidenta encarou todas as inquisições dos verdugos e lembrou em seu discurso de abertura que aquele era

o segundo julgamento a que sou submetida em que a democracia tem assento, junto comigo, no banco dos réus. Na primeira vez, fui condenada por um tribunal de exceção. Daquela época, além das marcas dolorosas da tortura, ficou o registro, em uma foto, da minha presença diante de meus algozes, num momento em que eu os olhava de cabeça erguida enquanto eles

---

<sup>2</sup>O processo de *impeachment* da Presidenta Dilma iniciou-se com a aceitação, em dezembro de 2015, pelo presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, de uma denúncia por crime de responsabilidade oferecida pelo procurador de justiça aposentado Hélio Bicudo e pelos advogados Miguel Reale Júnior e Janaina Paschoal. A partir da aceitação do pedido, formou-se uma comissão especial na Câmara dos Deputados, a fim de decidir sobre a sua admissibilidade e em maio de 2016 o Senado aprovou a abertura do processo, afastando Dilma da presidência. Neste momento, o vice-presidente Michel Temer assumiu interinamente o cargo de presidente. Em 31 de agosto de 2016, Dilma Rousseff perdeu o cargo de Presidenta da República após três meses de tramitação do processo iniciado no Senado, e dois dias após o *impeachment*, o mesmo Senado Federal responsável pelo seu julgamento sancionou uma lei que flexibiliza as regras para a abertura de créditos suplementares sem a necessidade de autorização do Congresso Nacional. A prática ficou conhecida como uma das "pedaladas fiscais" que foram a base do processo que a destituiu do cargo.

<sup>3</sup>Em março de 2016 foram divulgados diálogos gravados de forma oculta entre o então senador e Ministro do Planejamento, Romero Jucá, e o ex-presidente da TRANSPETRO, subsidiária da Petrobrás, Sérgio Machado. A conversa em torno da articulação do Golpe aconteceu no mês de março do mesmo ano e em um dos trechos, Machado fala que “é um acordo, botar o Michel, num grande acordo nacional”, ao que Jucá responde: “Com o Supremo, com tudo”. Jucá e Machado eram ambos alvos de inquéritos no Supremo Tribunal Federal.

<sup>4</sup>A fala completa de Dilma, bem como todo o conteúdo da 133ª Sessão deliberativa extraordinária da 2ª sessão legislativa ordinária da 55ª legislatura, está disponível no documento de 664 páginas produzido pelo Senado intitulado *Impeachment: o julgamento da presidente Dilma Rousseff pelo Senado* (2016), disponível *on-line*.

escondiam os rostos, com medo de serem reconhecidos e julgados pela história. (SENADO FEDERAL, 2016)

Finalmente, desobrigada a ceder às muitas amarras em torno das quais se constrói um discurso oficial para manutenção do poder, o tom da sua fala evocava novamente uma linguagem militante, em coerência com sua trajetória de vida:

Entre os meus defeitos, não está a deslealdade e a covardia. Não traio os compromissos que assumo, os princípios que defendo ou os que lutam ao meu lado. Na luta contra a ditadura, recebi no meu corpo as marcas da tortura. Amarguei por anos o sofrimento da prisão. Vi companheiros e companheiras sendo violentados e até assassinados.

Na época, eu era muito jovem. Tinha muito a esperar da vida. Tinha medo da morte, das sequelas da tortura no meu corpo e na minha alma. Mas não cedi. Resisti. Resisti à tempestade de terror que começava a me engolir, na escuridão dos tempos amargos em que o país vivia. Não mudei de lado. Apesar de receber o peso da injustiça nos meus ombros, continuei lutando pela democracia.

Dediquei todos esses anos da minha vida à luta por uma sociedade sem ódios e intolerância. Lutei por uma sociedade livre de preconceitos e de discriminações. Lutei por uma sociedade onde não houvesse miséria ou excluídos. Lutei por um Brasil soberano, mais igual e onde houvesse justiça.

Disso tenho orgulho. **Quem acredita luta.**

(SENADO FEDERAL, 2016, grifo meu)

Chamar de emblemática a comparação das imagens de posse da Presidenta Dilma Rousseff, cercada por mulheres, e do Presidente ilegítimo Michel Temer, com um gabinete formado exclusivamente por homens, é pouco. O Golpe de 2016 teve um caráter inegavelmente sexista e misógino, como se pode perceber no teor dos ataques à Dilma – que foram desde adesivos de carro simbolizando violência sexual contra ela até “homenagem” ao seu torturador durante a ditadura, por um congressista militar da reserva que, infelizmente, se utilizaria do discurso de ódio para alavancar popularidade. Mas não nos adiantemos por hora. Aqui o que nos interessa é compreender a respeito das disputas de narrativas, dos sujeitos que as engendam e dos projetos de mundo que elas simbolizam/sustentam/produzem. Principalmente, proponho uma análise feminista e militante sobre esses processos, por compreendê-los inexoravelmente imbricados na construção da(s) realidade(s).

**Figura 1** - O governo ilegítimo de Temer: 24 ministros, todos homens.



Fonte: Reprodução *TV Brasil*.

Não poderia – nem desejo – desvincular a produção da presente dissertação do momento histórico em que ela foi produzida. E quaisquer análises sobre a construção de narrativas correlacionadas à conjuntura nacional deste período devem obrigatoriamente considerar o protagonismo das mulheres brasileiras. Fossem elas figuras políticas públicas, como a Ministra da Secretaria de Políticas para Mulheres, Eleonora Menicucci<sup>5</sup>, sempre ao lado da Presidenta, ou as milhares de “anônimas” que expressavam seu apoio através de cartas, manifestos, atos, performances e das mais diversas e criativas expressões de luta, as feministas pautaram a narrativa. Ainda em seu discurso no Senado, a Presidenta Dilma afirmou:

---

<sup>5</sup>A ex-Ministra Eleonora Menicucci é uma ativista e pesquisadora feminista histórica, iniciou sua participação em organizações de esquerda após o Golpe de 64 e possui longa trajetória de luta nos movimentos sociais. Durante os anos 1980 e 1990 foi assessora da Comissão Nacional de Mulheres da Central Única dos Trabalhadores (CUT). No feminismo rural nordestino é muito respeitada por sua militância e certa vez ouvi de uma companheira rural que Eleonora foi uma das mulheres a carregar o caixão de Margarida Alves do dia de seu sepultamento.

As mulheres brasileiras têm sido, neste período, um esteio fundamental para minha resistência. Me cobriram de flores e me protegeram com sua solidariedade. Parceiras incansáveis de uma batalha em que a misoginia e o preconceito mostraram suas garras, as brasileiras expressaram, neste combate pela democracia e pelos direitos, sua força e resiliência. Bravas mulheres brasileiras, que tenho a honra e o dever de representar como primeira mulher presidenta do Brasil. (SENADO FEDERAL, 2016)

Nesse cenário, ingresso no Mestrado com um projeto de pesquisa originalmente intitulado *Movimentos Feministas no meio rural e políticas públicas para mulheres: Participação e incidência política das mulheres rurais no Brasil*, tendo como objetivo investigar a relação entre participação e incidência política das mulheres trabalhadoras rurais e os impactos de sua ação reivindicatória na interlocução com o Estado e na construção das políticas públicas para mulheres. No entanto, uma série de fatores me levaram a reelaborar esta proposta até chegar no formato atual. Avalio que as pretensões iniciais estavam excessivamente ambiciosas e demandavam muitos recortes, algo compreensível dentro da minha pouca experiência como pesquisadora. Considero ainda que o pensamento que engendrou o projeto na época refletia minhas próprias inseguranças de ingressar na pós-graduação: pensei que precisaria de um tema suficiente “sério” para me tornar uma pesquisadora “séria” e quiçá ser igualmente levada à sério. Ao longo do caminho, fui lançando um olhar analítico sobre esses medos e os ressignificando, no âmbito pessoal e no trabalho intelectual. O que essa relação tão antiga e íntima com o Medo poderia me/nos ensinar? Audre Lorde (2009, p. 89, tradução minha) no final da sua vida, nos diários que escreveu quando estava com câncer, conta que buscou conselho com seu próprio Medo e ele a disse: “Nunca irei embora. Eu sou uma cicatriz, um relato da linha de frente, um talismã, uma ressurreição. Um lugar difícil, no queixo da complacência”.

A cicatriz que me cabe, da qual não me envergonho, escolhi trazer para a escrita. Afinal, as cicatrizes contam histórias e esta pesquisa não é sobre outra coisa. Além disso, as mudanças na conjuntura política do país e a ofensiva neoliberal me desestimularam a investir na pesquisa acerca das políticas públicas e do Estado. Em meio a fumaça dos escombros da democracia brasileira, achei melhor me voltar para um campo no qual pudesse respirar. Como avançar, mesmo com medo? Quando a política do possível se esgota, o que nos ensina o impossível, a utopia? Quais as chaves trazidas pelas categorias que não possuem capital de humanidade na sociedade que aí está? Em tempos difíceis, as experiências exitosas de resistência e enfrentamento se fazem ainda mais necessárias enquanto referências e inspiração, para nos ajudar a promover os caminhos de transformação, para que não sejamos abatidas pela desesperança. Minha relação com o MMTR-NE, como está detalhado

posteriormente no texto, foi determinante para a decisão de ouvir o que tem sido dito pelas companheiras e quais as sementes que suas histórias carregam. Principalmente, decidi *investigar as compreensões e expressões em torno das narrativas feministas rurais produzidas pelas militantes do Movimento*. O aprofundamento das disputas de narrativas na sociedade brasileira também esteve interligado a uma jornada pessoal de enegrecimento e descolonização da minha própria vida – e todos esses processos acabaram por se refletir nas mudanças e radicalização deste trabalho.

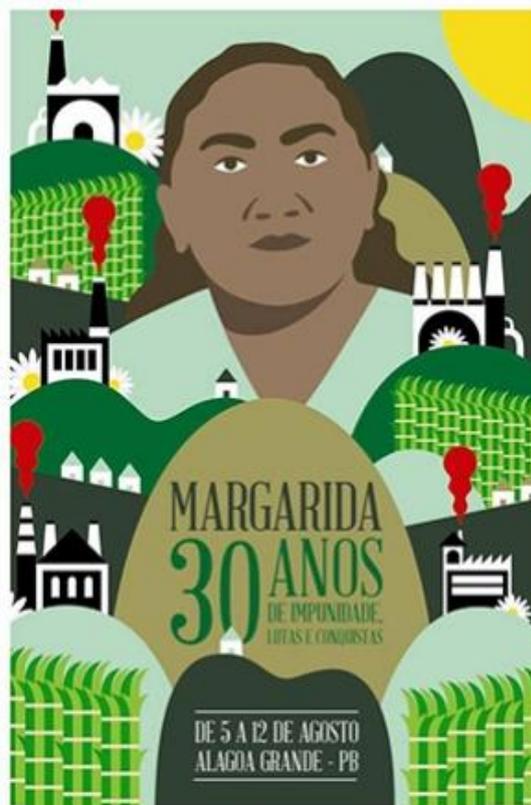
Assim sendo, me voltei para observar: de que forma as narrativas próprias apontam as percepções das trabalhadoras rurais sobre o feminismo, seus sentidos e significados? Como a construção dessas narrativas reflete seu processo de empoderamento e promove transformações nas suas vidas e práticas organizativas? Quais os caminhos trilhados por elas no entendimento de si próprias como feministas? Estas foram algumas das questões motivadoras deste estudo, que seguiu aberta a mudanças durante o seu fazer, respeitando as influências das dinâmicas políticas em suas múltiplas dimensões: seja na caótica conjuntura brasileira, no MMTR-NE ou em minha própria vida. Também agrego o reconhecimento do impacto promovido pelas disciplinas cursadas e pelos encontros com minha orientadora, minhas professoras, colegas e outras pesquisadoras, ativistas e pensadoras nas transfigurações atravessadas pelo projeto: são muitas as pessoas e bagagens envolvidas na produção de uma dissertação. Tudo que existe, recebeu muita ajuda para nascer. Ainda que os medos estejam presentes nas narrativas, nascemos, existimos, resistimos e lutamos. Não negamos os medos, mas também não nos imobilizamos frente ao difícil.

“*Medo nós tem, mas não usa*” é uma frase atribuída a Margarida Alves, liderança sindical paraibana do município de Alagoa Grande (PB), assassinada em 1983, a mando dos usineiros da região. Hoje Margarida é um símbolo da luta das mulheres do campo, da floresta e das águas, da participação política e organização rural e da reivindicação por direitos – e em seu nome é realizada a Marcha das Margaridas, considerada a maior mobilização de mulheres do Brasil. A primeira edição da Marcha aconteceu no ano 2000, com o lema “2000 razões para marchar contra a fome, a pobreza e a violência sexista”, com a presença de 20 mil trabalhadoras rurais na capital do país. Desde então já foram realizadas cinco edições, a última em 2015, com cerca de 100 mil mulheres. A Marcha das Margaridas acontece sempre no dia 17 de agosto, mesmo dia em que Margarida Alves foi morta em frente à sua casa. Segundo Andrea Butto (2017), Margarida Alves, assim como Elizabeth Teixeira e outras lideranças rurais, são mulheres que se constituíram como referências pela instauração de uma outra forma de representação das mulheres na política, no

momento de emergência das primeiras organizações locais e estaduais do movimento de mulheres rurais:

A partir do ano 2000, Margarida Alves constitui-se em um símbolo para as mobilizações das mulheres. A luta pela terra que ela representava foi reafirmada pelas mulheres como bandeira prioritária e uma grande mobilização foi realizada para garantir que não prescrevesse o crime cometido contra ela, por meio de vigília durante o julgamento do seu assassino uma intensa mobilização nos estados com a formação de comitês. Foi a partir desta trajetória de lutas pela terra e contra a violência que o campo do movimento de mulheres rurais sob liderança do sindicalismo rural e uma parte dos movimentos autônomos de mulheres, passou a nomear a unificação das suas mobilizações como Marcha das Margaridas. Atribuiu-se a estas lideranças uma ruptura na percepção da atuação das mulheres no espaço público e no movimento sindical, em particular. Margarida Alves se constituiu no maior símbolo desta transformação ao ocupar a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba e, assim associar-se a dois temas importantes para os movimentos de mulheres: a demanda das mulheres por uma participação e representação política igualitária e a luta pela reforma agrária combinada com a denúncia da violência no campo. (BUTTO, 2017, p. 92)

**Figura 2** - Cartaz dos atos públicos realizados por diversas entidades em 2013, demarcando os 30 anos do assassinato de Margarida Alves.



Fonte: Sem créditos, retirada do site da CPT.

Aqui, portanto, escolhemos homenagear uma das maiores referências entre as feministas rurais na investigação de como as mulheres do MMTR-NE se movimentam e se exercem enquanto produtoras de conhecimento e protagonistas de suas vidas e de uma luta histórica, ainda que sob tantos atravessamentos de vulnerabilidades. O que reconhecem como parte das ofensivas dos interditos, mas não as interessa “usar”? De que forma articulam o fluir de suas memórias, suas identidades, princípios, modos de vida e de organização, para desaguar num projeto político feminista, antirracista e agroecológico, “apesar de”? o estudo se dedica a aprender com as mulheres trabalhadoras rurais sobre o exercício feminista de narrar suas realidades. A investigação se voltou para a produção de narrativas das mulheres do MMTR-NE, buscando visibilizar e compreender seu processo de autodefinição e considerando histórias orais e as práticas de sistematização, produção de materiais escritos e audiovisuais, além da centralidade das histórias próprias no processo de autoeducação e formação das bases no Movimento.

Defendo que a partir das disputas de narrativas podemos compreender melhor as dinâmicas que envolvem as estruturas sociais de opressão, a construção do imaginário e das subjetividades, os tensionamentos território-existenciais, as fronteiras inventadas (e contra nós erguidas) e as fendas promovidas pela desobediência epistêmica e política. Há uma ampla produção das pesquisadoras feministas dedicadas ao estudo de gênero e ruralidades no Brasil que perpassa os debates sobre as mulheres rurais nos movimentos sociais considerando temáticas como agroecologia, participação política, alimentação, produção e comercialização, trabalho, violência, políticas públicas. Recomendo a rica leitura das obras de Andrea Butto, Emma Siliprandi, Miriam Nobre, Maria Emília Pacheco, Gema Esmeraldo, Maria Ignez Paulilo e Graciete Santos, para citar apenas algumas. Os avanços das mulheres tanto na sociedade civil organizada quanto nas investigações acadêmicas vão agregando mais perspectivas a respeito dos sujeitos e dos fenômenos sociais – e no campo do feminismo agroecológico não é diferente. Aqui respeito e considero os inestimáveis apontamentos trazidos por essas e outras pesquisadoras e escolho me dedicar a uma abordagem decolonial da produção de narrativas feministas rurais, alegremente seguindo os passos de tantas intelectuais negras que assumem essa posição, a exemplo da inspiradora Carla Akotirene (2018):

Movida por escrevivências, como Conceição Evaristo, proponho cantiga decolonial por razões psíquicas, intelectuais, espirituais, em nome d’águas atlânticas. Mulheres negras infiltradas na academia, engajadas em desfazerem rotas hegemônicas da teoria feminista e maternarem a-feto, de si, em prol de quem sangra, porque o racismo estruturado pelo colonialismo moderno, insiste em dar cargas pesadas às mulheres negras e homens negros.

Lavouras identitárias plantam negritudes onde não existem e impõem para nossos úteros significados ocios e ocidentais do feminismo branco em detrimento da matripotência Yorubana. (AKOTIRENE, 2018, p.17)

A problemática da dominação colonialista está inerentemente ligada à produção de uma (des)qualificação e hierarquização das diferenças e à construção de ficções que justifiquem e naturalizem isso. O fato de que pessoas das identidades mais diversas seguiram e seguem existindo/insistindo na produção de conhecimentos e culturas próprias mostra que a promessa discursiva colonial não se cumpre – e também por isso ela tanto se esforça para se encenar enquanto homogeneidade e totalidade. Aqui defendo que as mulheres rurais nordestinas possuem indiscutível privilégio epistêmico<sup>6</sup> a partir de suas lutas em defesa dos territórios, da vida, e de seus saberes ancestrais. Quem não tem quinhão de humanidade nos perversos jogos do projeto colonial sabe muito bem como este é imperdoável. Sobre o processo de colonização e sobre a responsabilidade político-teórica da pesquisa posicionada, compartilho as convicções de Viviane Vergueiro (2015):

Processo que significa desumanização, inferiorização, genocídio e desrespeito a autodeterminações. Acredito ser fundamental, portanto, considerar estas questões para além de se dizer do quanto os genocídios, exclusões e violências realizadas pelos projetos coloniais europeus contra sociedades e culturas indígenas e ancestrais diversas foram criminosos, deploráveis e requerem uma historicização crítica para que não se repitam nas histórias humanas. É preciso – dado que estamos todas nós, em diferentes graus, imersas nas dominâncias de diversas perspectivas colonizatórias –, também repensar e deslocar criticamente as epistemologias, metodologias e instituições a partir das quais elaboramos nossas análises, estando cientes de que elas podem carregar consigo o sangue nas mãos de colonizadores que erigiram muros, faróis, edifícios, universidades, compêndios médicos, etnografias e leis para a construção de seus mundos supremacistas. (VERGUEIRO, 2015, p. 33)

A proposta da investigação decolonial busca compreender as pluralidades em nossas vozes a fim de complexificar visões simplificadoras e reducionistas sobre qualquer grupo social e, conseqüentemente, articular lutas por transformações sociais a partir de paradigmas de diversidades, e não de pautas supostamente comuns (VERGUEIRO, 2015). Considero que as trabalhadoras rurais do MMTR-NE têm, desde suas origens, defendido um projeto decolonial, ainda que não necessariamente se utilizando de tal léxico, mas estando principalmente orientadas por uma *práxis* política de descolonização do feminismo – e afinal,

---

<sup>6</sup>A tese do privilégio epistêmico “é a ideia de que aquelas pessoas com uma localização particular – especialmente aquelas com identidades interseccionalmente oprimidas – têm, como consequência de ter suas identidades inseridas em uma estrutura social, uma vantagem epistêmica no acesso a certos tipos de conhecimento, especialmente das próprias estruturas de opressão” (MACKINNON 2015, p. 15-16, apud VERGUEIRO, 2015, p. 27, tradução dela).

a organização teórica-conceitual é apenas mais um aspecto das nossas inúmeras expressões de construção de pensamento. Ainda assim, é possível observar o pioneirismo epistêmico declarado das trabalhadoras rurais nordestinas já nos anos 1990, quando o debate decolonial não havia se popularizado, como atualmente ocorre, enquanto produção de teorias. Millie Thayer (2001) nos conta:

Meu primeiro contato com o MMTR foi em um seminário organizado em 1995 pelo SOS Corpo em Recife, que reuniu financiadores e organizações de mulheres para discutir políticas de gênero e financiamento para o desenvolvimento. O MMTR foi representado por sua fundadora e assessora, Vanete Almeida, que usou seu tempo em um painel para fazer uma crítica pública dos representantes de agências ali reunidos. Acusando-os de ter um “**pensamento colonizador**”, ela lhes criticou a arrogância e o desrespeito à dignidade e à autonomia do MMTR. Denunciou as mudanças súbitas nas diretrizes das agências, que deixaram sem recursos muitas organizações, a imposição de critérios quantitativos para avaliar mudanças de consciência qualitativas, além de exigências absurdas de resultados imediatos em processos necessariamente de longo prazo. Eram as mulheres mesmas, disse Vanete, que deveriam decidir seu próprio caminho e avaliar suas experiências; o papel das agências era dar a elas condições para isso (THAYER, 2001, p. 117, grifo meu).

**Figura 3** - A luminosa Vanete Almeida nasceu em 1943, numa comunidade rural no município de Custódia-PE, e se encantou no ano de 2012.



Fonte: *Revista Trip*

Vanete Almeida, uma das fundadoras e liderança histórica do MMTR-NE, sertaneja e pernambucana, era também uma mulher negra, filha de uma mulher branca e de um homem negro, bisneta de um homem negro africano escravizado. A maior parte das mulheres que

compõem o MMTR-NE se autodeclararam negras, algo que num primeiro momento não é de se estranhar, uma vez que nas regiões Norte e Nordeste, em praticamente todos os trechos – com exceção das áreas de reservas indígenas –, as autodeclarações apontam para mais de 75% de pessoas negras (em comparação, a população negra no Sudeste e Sul do País fica abaixo dos 40%)<sup>7</sup>. Contudo, é importante considerar que o branqueamento ideológico na sociedade brasileira impede (ou “atrasa”) muitas pessoas de se reconhecerem como negras. A autodeclaração das trabalhadoras rurais em si já narra uma história: é comum se comentar no MMTR-NE que muitas mulheres chegam à organização e, ao assinar as listas de frequência padrão das atividades – que pedem dados pessoais como idade, raça e município em que vivem – se declaram brancas, pardas ou alguns dos muitos “tons” de morena. Após se envolverem nos processos de formação política, enegrecem sua perspectiva de mundo, seu projeto de sociedade e sua autoimagem, passando a se declararem negras. Apesar de ser urbana, eu também sou uma das muitas mulheres que enegreceu após participar das formações políticas do Movimento e abandonei meu constrangido “parda” para preencher orgulhosa, junto com tantas companheiras, o espaço reservado para autodeclaração racial nas listas de presença: Negra! Negra! Negra!<sup>8</sup>

Torno a dizer que aqui desconsidero filiações “oficiais” ou credenciais academicistas para priorizar a constatação da realidade do exercício feminista desde suas práticas – e, nesse caso, o feminismo rural do MMTR-NE se vincula notoriamente a um feminismo negro. Ainda que assim não o fosse, não é possível tratar das experiências de mulheres rurais nordestinas exclusivamente na esfera do gênero, pois não podemos fugir da raça e das conexões analíticas (AKOTIRENE, 2018). E mesmo gênero não escapa da crítica decolonial – como bem nos lembra a pensadora Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2003), ao tratar do caso nigeriano, relatando que foi o próprio processo colonial o responsável por utilizar a biologia para categorizar as nativas, reduzindo-as à categoria de “mulheres” e as tornando inelegíveis para papéis de liderança, algo que não condizia com a sociedade Yorubá. Segundo ela, o surgimento das mulheres como uma categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um estado colonial patriarcal. Para as

<sup>7</sup> Informações do *Mapa da Distribuição Espacial da População Negra* (2008), realizado pela extinta Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

<sup>8</sup> Referência ao poema musicado *Me gritaron Negra*, da coreógrafa, compositora, desenhista e ativista afro-peruana Victoria de Santa Cruz, que conclui da seguinte forma: “Afinal compreendi / AFINAL / Já não retrocedo / AFINAL / E avanço segura / AFINAL / Avanço e espero / AFINAL / E bendigo aos céus porque quis Deus / que negro azeviche fosse minha cor / E já compreendi / AFINAL / Já tenho a chave! / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / Negra sou!”. Esse poema já foi performado pelas mulheres na abertura de uma das atividades do MMTR-NE.

mulheres, a colonização era um processo duplo de inferiorização racial e subordinação de gênero, enquanto que na sociedade Yorubá pré-britânica, as fêmeas tinham múltiplas identidades que não se baseavam em sua anatomia: “A criação de “mulheres” como uma categoria foi uma das primeiras conquistas do Estado colonial.” (OYEWÙMÍ, 2003, p. 124, tradução minha). Assim, a transformação do poder do Estado em poder do gênero masculino se deu atrelada à exclusão das mulheres das estruturas estatais, em nítido contraste com a organização estatal Yorubá, na qual o poder não era determinado por gênero (OYEWÙMÍ, 2003, p. 124). No feminismo negro brasileiro, costumamos dizer que “nossos passos vêm de longe” e, assim como nossas mães velhas, sabemos que gênero não se dissocia de raça nem de outras clivagens analíticas:

Gênero inscreve o corpo racializado. Entretanto, enfoques socialistas encurtados à cantilena de classe negaram humanidades africanas, além do fato de negras serem mulheres e estupro colonial terem-nas transformado em produtoras e reprodutoras de vidas expropriadas no trabalho de parto, e seus filhos em mercadorias as quais, elas em tese mães, não tinham o direito à propriedade. É fetiche epistemicida omitirmos clivagens racistas, sexistas e cisheteronormativas estruturadas pelo Ocidente cristão. (AKOTIRENE, 2018, p. 23-24)

Escolho escutar a cantiga decolonial de Carla Akotirene (2018) para me firmar na interseccionalidade, buscando assim instrumentalidade teórico-metodológica para tratar da inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – de onde se originam as avenidas identitárias em que as mulheres negras e rurais são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, estes modernos aparatos coloniais. Ela remete ao pensamento da feminista estadunidense Kimberlé Crenshaw, responsável por cunhar o termo, para defender que a interseccionalidade nos permite enxergar a colisão de tais estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo branco em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo:

Teoria, metodologia e instrumento prático, a interseccionalidade revela o ciclo lunar da militância encabeçada pelas intelectuais negras, numa diversidade de marés na história do feminismo, rejeita a brancura das ondas feministas que não passaram de experiências da colonização e sequer compuseram o projeto intelectual emocionado, manifesto de força teórica negra, sem estar preso às correntes eurocêntricas e saberes narcísicos. (AKOTIRENE, 2018, p. 30)

Para reparar o engano comum de se reduzir interseccionalidade ao reconhecimento da existência de múltiplas identidades, ela reforça que a interseccionalidade é, antes de tudo, lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais. E afirma que,

para além do reconhecimento das respostas identitárias dadas à matriz colonial de poder<sup>9</sup>, a interseccionalidade nos convoca a compreender quais metodologias usamos para formular tais respostas, uma vez que muitas vezes estas enveredam para uma dependência epistemológica da Europa Ocidental e Estados Unidos, como nos casos do feminismo “da mulher universal” e mesmo do marxismo, citando como exemplos o “sistema sexo-gênero” de Gayle Rubin e o pensamento de Karl Marx de que somente nas relações capitalistas um negro é transformado em escravo (AKOTIRENE, 2018). A que epistemologia, a que projeto político servem as ferramentas teórico-metodológicas que adotamos?

De nada adianta intelectuais defenderem a descolonização do feminismo sem legitimar negrura perspectivista em nível psíquico, cognitivo, e espiritual das epistemes. Sem afastar modelos ocidentais do tipo materialismo histórico, junto com a “consustancialidade” recomendada por Daniele Kergoat, socióloga francesa, que recusa o pioneirismo negro que propôs interseccionalidade. Ela inadvertidamente escolhe ler tripla dimensão da realidade histórica: divisão sexual do trabalho, controle sexual reprodutivo das mulheres e racismo. Por antipatia, disputa política e contestação à consustancialidade, defendo a teoria interseccional, confiando na densidade do pensamento das feministas negras. (AKOTIRENE, 2018, p. 38)

Aqui estou de acordo e em reverência às afirmações de Carla Akotirene, que não nos deixa esquecer que a concepção de mundo que interessa ao Feminismo Negro utiliza de todos os sentidos e “é da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2018, p. 19). Ela ainda declara que “a interseccionalidade é sofisticada fonte de água, metodológica, proposta por uma intelectual negra, por isto é tão difícil engolir seus fluxos feitos mundo afora” (AKOTIRENE, 2018, p. 109). Bebo e me banho nestas mesmas águas para me limpar da contaminação dos paradigmas epistêmicos dados pela colonialidade e ver, na teoria, um local para a cura (HOOKS, 2000). O âmago do presente trabalho é desvendar como o processo revolucionário de **autodefinição** das mulheres rurais – uma das chaves do pensamento feminista negro, de acordo com Patricia Hill Collins (2016), que enfatiza o conteúdo produzido com caráter específico e autêntico, em substituição das imagens externamente definidas – contrapõe-se ao que classifico como a **auto-imagem blindada** do sujeito universal, vinculada à matriz colonial de poder do cisheteropatriarcado branco capitalista. Escolho deliberadamente uma analogia militarista para reforçar a violência e a absoluta recusa de tal matriz em quaisquer dinâmicas que proponham revisionismo crítico a respeito de si e dos incontáveis danos que ela arrasta. As narrativas contra-hegemônicas, por

---

<sup>9</sup>Originalmente formulado por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2017).

sua vez, manifestam a interrupção, a denúncia e a reparação da coisificação a que foram submetidas às categorias subalternizadas: o deslocamento da condição desumana de “objeto” para a dignidade de se assumir sujeito e cobrar o reconhecimento disso.

Categorias como ‘humanidade’, ‘dignidade’ e ‘direitos humanos’ foram, afinal, estendidas historicamente a pequenas parcelas das populações (VERGUEIRO, 2015). Afinal, quem é “humano”? Apenas cerca de 13% da população mundial é branca (europeus e eurodescendentes). As Américas nativas, o Oriente Médio, e a África, por exemplo, não são brancas. E não há como compreender a sociedade brasileira sem a categoria raça, este marcador social de profunda desigualdade, num país em que o racismo é estrutural e atravessa o cotidiano e a subjetividade das(os) sujeitas(os). Basta considerar que para cada dez anos que tivemos na história do território convencionalmente chamado Brasil<sup>10</sup>, sete deles foram de escravidão negra legalizada. A exaltação de uma superioridade branca se apoia na premissa que um fenótipo detém uma continuidade/essência moral, intelectual e estética, uma ideia de civilização atrás de um corpo, e é desonesto situar o racismo como um distante legado histórico da sociedade brasileira, principalmente do Nordeste rural, e não reconhecer o valor simbólico e material imputados à branquitude – é porque o branco existe que raça “não existe”<sup>11</sup>. Carla Akotirene (2018) se refere à histórica tese de doutorado de Sueli Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005) para precisar como a categoria nação funda o contrato biopolítico de exclusão racial no Brasil – onde a conexão de raça, classe, gênero e dinâmicas de epistemicídios se utilizam do biopoder – e assim o racismo se institucionaliza, à matança do patrimônio ancestral vivo neste país, atravessando todas as esferas da sociabilidade negra e, literalmente às balas, o corpo negro.

O conceito de raça que aqui utilizamos não se refere à biologia, mas sim como um conceito carregado de ideologia – e que esconde algo não proclamado: a relação de poder e de dominação. A raça, apresentada como categoria biológica e “natural”, é de fato uma categoria etnossemântica, determinada pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Além disso, raça é uma categoria instável: os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Assim, o conteúdo dessas palavras é etnossemântico, político-ideológico e não

---

<sup>10</sup> Diversos povos indígenas atribuem o termo Pindorama (do tupi *pindó-rama* ou *pindó-retama*, "terra/lugar/região das palmeiras") para designar a atual região oriental da América do Sul.

<sup>11</sup> Várias informações desse parágrafo vieram de notas que fiz durante a conferência “Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder” da Professora Lia Schucman, realizada no dia três de outubro de 2018 no Campus de São Lázaro, na Universidade Federal da Bahia (UFBA). O nome da conferência é também o título do seu primeiro livro e a ela crédito e agradeço os subsídios.

biológico. É a partir dessas raças fictícias (ou “raças sociais”) que se reproduzem e se mantêm os racismos populares – e o difícil é aniquilar as raças fictícias que rondam nossas representações e imaginários coletivos (MUNANGA, 2004). No Brasil, o mito da democracia racial tem bloqueado e atrasado há muitos anos o debate sério em torno de como o racismo aqui se configura e se expressa, o que Kabengele Munanga (1996, p. 92) classifica como racismo cordial, ou racismo à brasileira: “ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos”.

Na cultura patriarcal capitalista supremacista branca, o pensamento neocolonial define o tom para muitas práticas culturais (HOOKS, 2000) e a construção de um “Outro” ao qual se atribui ameaça e selvageria é a própria projeção repulsiva da violência do Ego branco. Maria Aparecida Bento (2002), em sua tese de doutorado intitulada *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, traz-nos o “pacto narcísico” para discorrer a respeito do acordo tácito entre os brancos que implica na negação e no evitamento do problema com vistas à manutenção de privilégios raciais. Acredito que o conceito de pacto narcísico é indispensável para compreendermos a blindagem do corporativismo branco e a manutenção das desigualdades sociais. O Ego branco se olha arrogantemente no espelho, acredita-se superior, e, em menosprezo a tudo ao redor que não seja a si próprio, define em sua auto-importância necrófila. O espelho de Narciso reflete o sistema-mundo eurocentrado, o espelho individualista e “universal”: tudo que não é Narciso é “Outro”, desvalorizado. Não temos moeda alguma para negociar com um pacto que desautoriza nossa existência – e por que haveríamos de operar sob tal mente destrutiva, mimada e desesperada por aniquilar tudo que não seja ela? Nós temos nossos próprios espelhos, que nos lembram quem somos e nos quais reconhecemos a força dos nossos sonhos. No espelho de Oxum, que banha suas joias antes de lavar as crianças, nos vemos e nos amamos, refletidas e em admiração às outras mulheres:

Osum, em hipótese alguma, pode ser considerada narcisista. Narciso é branco, europeu, apaixonado pela própria imagem. Não vê o outro. Autoadora-se! Osum, é africana, usa o espelho para olhar os outros às suas costas. No rio, Osum, guarda o mundo das mulheres, por isto é adorada. A dourada. Narciso morre em nome de si. Osum vive em nome das outras. Osum não é mito. (AKOTIRENE, 2017)

Narciso resseca frente à água parada – enquanto Oxum é o próprio rio que corre, em potência e compaixão amorosa, também afogando se preciso for. Os diversos espelhos e a consequente elaboração de autoimagens refletem *lócus* de enunciação, lugares epistêmicos e sociais, categorias interpretativas vinculadas à produção de realidades e projetos de sociedade.

Uma expressão da clássica concepção africana do indivíduo em relação à comunidade é belamente expressa pelo ditado “Sou porque somos”, em contraste com o pronunciamento cartesiano da Europa, “Penso, logo existo” (OYEWÙMÍ, 2003). Devolvidos os espelhos distorcidos e imperdoáveis de uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, uma civilização decadente – *a Europa é indefensável* (CÉSAIRE, 1978, grifo dele, mas bem poderia ser meu) – nos dedicamos a compreender como o jogo de signos encobre uma realidade que surge da necessidade de constituição de sujeitos políticos que se articulam para reivindicar para si um espaço de visibilidade e atuação social (NOVAES, 1993). A antropóloga Sylvia Caiuby Novaes (1993) informa que “a auto-imagem é necessariamente um conceito relacional e se constitui, historicamente, a partir das relações concretas muito específicas que uma sociedade ou um grupo social estabelece com os outros.” (NOVAES, 1993, p. 27) e detalha:

A identidade apresenta sempre uma mesma face, é, de certa forma, um conceito que fixa atributos, exatamente por operar a partir de sinais culturais diacríticos. A auto-imagem, por sua vez, implica características não fixas, extremamente dinâmicas e multifacetadas, que se transformam, dependendo de quem é o outro que se toma como referência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo. (NOVAES, 1993, p. 27)

Aqui partilhamos sua ideia de que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e que se apresenta como recurso para a criação de um *nós coletivo* (nós índios, nós mulheres, nós negros, nós homossexuais). Este “nós” se refere a uma identidade (igualdade) que, ainda que nunca se verifique de forma concreta, se configura como um recurso imprescindível do nosso sistema de representações: “é a partir da descoberta e reafirmação – ou mesmo criação cultural – de suas semelhanças que um grupo qualquer, numa situação de confronto e de minoria, terá condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação” (NOVAES, 1993, p. 24). Este “nós” coletivo, atrelado a uma construção de identidade “ampla”, surge sempre que um grupo reivindica uma maior visibilidade social ao apagamento a que foi, historicamente, submetido (NOVAES, 1993). À acusação de que os feminismos próprios e movimentos “identitários” são segregacionistas, reiteramos nossa urgente necessidade de identificação enquanto categorias, a fim de podermos nos movimentar na ação política e reivindicarmos nossas demandas – muito mais próximas da proposta de Gayatri Spivak de essencialismo estratégico (ALMEIDA, Miguel, 2009). O uso tático das identidades visa justamente ampliar a própria categoria de humanidade. A filósofa Djamila Ribeiro afirma que as esquerdas brasileiras têm medo do feminismo negro, nos acusando de

“identitárias”<sup>12</sup> e desmerecendo nossa luta a ponto de nos acusar de responsáveis pela crise política brasileira (vide casos das “análises” *Como a política identitária dividiu a esquerda: Uma entrevista com Asad Haider*, em *The Intercept Brasil*; e *Esquerda deve tirar foco da pauta identitária para ser eleita*, diz Mark Lilla, na Folha de São Paulo, ambos de 2018) e provoca<sup>13</sup>:

As pessoas brancas não percebem que branquitude também é uma identidade, que masculinidade também é uma identidade. Porque eles se pensam universais, então eles olham pra mim e dizem: “- Você é uma mulher negra, você fala do específico, eu falo do universal”. Então ele se incomoda quando a gente diz: “Você também é específico e fala a partir de um lugar social”. E o lugar social que você vem te confere privilégios que inclusive faz com que você não enxergue que você é específico, faz com que você sequer seja marcado. Pessoas brancas não são marcadas por ser brancas, homens brancos não se marcam a partir da branquitude, eles não pensam o que significa ocupar esse lugar, mas eles nos marcam. Agora, quando a gente nos marca para nos empoderarmos, eles se incomodam porque dizem que a gente está dividindo. Então a marcação pra eles só é interessante quando é para nos oprimir. Quando é para nos empoderar, eles nos chamam de “identitárias” ou de “divisionistas” [...] Não há grupo mais identitário no Brasil do que o grupo macho branco. Governa para si mesmo e mantém o poder para si mesmo. Não existe grupo mais identitário do que o grupo homem-branco-heterossexual e rico nesse país. (RIBEIRO, 2018, trecho transcrito de palestra)

A identidade é política e não se restringe à subjetividade. Menzan (1998) destaca na identidade a sua face cultural – laços de classe, de profissão, de sexo, de comunidade linguística ou étnica – “que torna possível a localização do indivíduo no conjunto do *socius*, por meio dos papéis e funções que cada qual desempenha nas várias instâncias coletivas” (MENZAN, 1998, p. 255 *apud* NOVAES, 1993, p. 59). Parece óbvio, mas é preciso afirmar que todo mundo tem identidade(s) – algumas tão abalizadas que passam por “naturais” e outras tão desautorizadas que seu extermínio sequer comove. E não é possível dissociar a construção do sujeito universal (com as identidades que este carrega) vinculada ao processo colonizatório da “fabricação de realidades”, da manipulação de signos e códigos que a ele servem, perversamente engenhosas na elaboração de seus muitos e violentos mitos. O mito de Narciso, o mito da democracia racial, o mito do desenvolvimento, o mito da pesquisa

---

<sup>12</sup>Infelizmente, nada de novo no *front*: “Qualquer grupo que se organize em torno de seus próprios interesses corre o risco de ser rotulado de “separatista”, “essencialista” e antidemocrático. Esse ataque prolongado às assim chamadas identidades políticas contribui para suprimir os grupos historicamente oprimidos que almejam elaborar agendas políticas independentes em torno de identidades de raça, gênero, classe e/ou sexualidade” (COLLINS, 2013, p. 20).

<sup>13</sup>Ouvi pessoalmente essa fala durante edição do evento Mulher com a Palavra realizada no TCA (Teatro Castro Alves) em Salvador-BA, na noite de 21 de novembro de 2018. Djamila Ribeiro, Joice Beth e Carla Akotirene, todas escritoras da Coleção Feminismos Plurais, estavam presentes em bate-papo mediado por Rita Batista.

imparcial (e do(a) pesquisador(a) sem raça), o mito eleito presidente do Brasil, o mito da civilização em si:

A relativização das “verdades universais”, a crítica da visão etnocêntrica que, tal como no evolucionismo, vê um único processo histórico para todas as sociedades humanas, destinadas a trilharem o mesmo caminho, é, como vimos, obra de antropólogos que, a partir da década de 20, resolveram realizar pesquisas de campo nas assim chamadas “sociedades primitivas”. [...] As sociedades tribais de todos os continentes continuaram sendo vistas (pela estratégia da dominação colonial, sabemos), como atrasadas, paradas no tempo da história. Os agentes da colonização se encarregariam de levar a estas sociedades o “progresso” e os “benefícios da civilização”, fazendo com que elas pudessem entrar, assim, nos desígnios da história. Esta imposição dos padrões ocidentais, seja em termos dos valores que deveriam ser incorporados – o trabalho como virtude, a moral cristã, a monogamia etc. – seja em termos dos hábitos alimentares, vestuário, concepção do tempo e de espaço etc., começa a ocorrer no exato momento do contato. Embora esta imposição de padrões seja feita de modo mais sistemático e disciplinador em algumas sociedades do que em outras, em todas elas se faz presente, sejam os agentes coloniais pessoas ligadas à igreja ou funcionários leigos. (NOVAES, 1993, p. 63-64)

Para desmantelar os mitos colonialistas, evocamos nossas narrativas – tantas vezes marginalizadas, silenciadas, sequestradas, estereotipadas. Só é possível existir quando temos o direito de acessar nossa memória e contar nossas histórias, narrar quem somos. No dizer, nos lembramos, nos descobrimos e nos reinventamos. E as trabalhadoras rurais têm uma longa tradição de articular narrativas a partir das mais diversas linguagens. Em 2007, foi lançado o livro *Uma história muito linda*, que conta a história da Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe – a Rede LAC, trazendo as memórias de 22 lideranças, “umas que idealizaram esta proposta e outras que foram chegando...”, como explica Vanete na apresentação do livro. As origens da Rede LAC remetem ao ano de 1990, quando as mulheres rurais decidiram assumir o desafio de uma articulação internacional, latino-americana e caribenha, mas é em 1996 que 230 lideranças rurais de 100 organizações, vindas de 21 países, reunidas em Fortaleza, capital do Ceará, consolidam a Rede LAC.

Em 2006, numa parceria com o Museu da Pessoa e apoio da Fundação Avina do Brasil, iniciam o Projeto Perpetuando a Rede LAC, e no mês de novembro dez lideranças se reúnem na cidade de São Paulo para gravar suas histórias de vida, tendo levado fotos e documentos pessoais, lembranças e “fuxicos” sobre a Rede. Juntas, também vivenciaram a metodologia de entrevista utilizada pelo Museu da Pessoa e – de volta aos seus países e seus roçados – elas próprias realizaram doze novas entrevistas. Ao todo, são 22 mulheres trazendo seus

depoimentos em um livro que é um exercício *muy lindo*<sup>14</sup> de autodefinição, pois como declaram numa das frases de aberturas da obra: “**Nos descobrimos autoras da nossa própria história**” (REDE LAC, 2007, grifo meu).

Contar e construir a história da Rede LAC não foi fácil: em 1990, Vanete Almeida estava na Argentina, participando de um encontro com cerca de três mil pessoas, entre empresárias, profissionais liberais e lideranças sociais feministas, e se inquietou ante o silêncio das mulheres rurais no debate. Decidiu então sair pelos corredores, restaurante e áreas comuns do evento pregando cartazes que diziam: "Mulheres rurais e quem trabalha com mulheres rurais: vamos nos reunir", com uma proposta de local para o encontro. No improviso, sentadas em círculo no chão, vieram trabalhadoras rurais da Bolívia, do Chile, de Honduras e da Nicarágua, trocando experiência sobre as realidades de suas vidas, em seus países. Ainda que se fazendo necessário um esforço para compreender as diferenças de idioma, ali afirmaram a partilha de um sonho e se comprometeram em iniciar uma articulação própria que abrangesse todo o continente. De volta ao Brasil, Vanete levou depoimentos gravados em fitas cassete, alguns documentos e anotações de histórias de vida.

Com a ajuda de amigas que falavam espanhol, pois Vanete estudou até a quinta série e na época não conhecia a língua, e com pouquíssimos recursos – usando emprestado o único fax da cidade, na loja de um revendedor de móveis, e, em caso de urgência, o telefone do dono da farmácia – Vanete produziu a ata da reunião na Argentina, fez cópias usando um mimeógrafo e enviou, por correio, cartas para cada colega em seu país: todas responderam. A partir da troca de correspondência, elas criaram a Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe, que chegou a ter 25 mil trabalhadoras rurais em 23 países. Desde então, já promoveram quatro encontros internacionais, os ENLACS (Encontros da Mulher

---

<sup>14</sup>O livro é na verdade bilíngue, editado em português e espanhol, para respeitar os idiomas e o acesso à leitura das mulheres que integravam a Rede – e em espanhol se chama *Una historia muy linda*. Estou segura que Lélia Gonzalez o teria considerado um belo exemplo de amefricanidade, categoria proposta por ela, uma vez que “os termos “Afro-American” (afro-americano) e “African-American” (africano-americano) remetem-nos a uma primeira reflexão: a de que só existiram negros nos Estados Unidos e não era em todo o continente. E a uma outra, que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser “A AMÉRICA”. Afinal, o que quer dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que todos nós, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos? [...] As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* (“*Amefricanity*”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo e onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) [...]” (GONZALEZ, 1988, p. 76).

Trabalhadora Rural da América Latina e Caribe) respectivamente no Brasil (1996), México (2005), Equador (2012) e Panamá (2017). As mulheres do MMTR-NE estão entre as que fundaram e coordenaram a Rede LAC e no livro *Uma história muito linda* (2007) podemos ler sobre as reflexões político-poéticas de Vanete Almeida, Auxiliadora Dias Cabral (Dora), Maria Nazaré de Souza (Nazaré Flor), Margarida Pinheiro e Margarida Pereira (Ilda). Grandes lideranças e pensadoras, essas mulheres deixaram legados inestimáveis em termos de produção literária: além de *Uma história muito linda* (2007), no qual é uma das coordenadoras, Vanete Almeida escreveu dois livros autobiográficos; já a cearense Nazaré Flor é autora do livro de poemas *Canção e Poesia* (2002); e as pernambucanas Ilda e Dora escreveram suas biografias, Ilda lançando em 2008 a primeira edição de *Histórias de Lutas e Vitórias de uma Trabalhadora Rural*, uma narrativa em primeira pessoa, e Dora trazendo em 2014 sua obra *Vozes e Veredas*. Nazaré Flor é reconhecidamente uma referência musical e poética entre as mulheres rurais e em seu livro autoral podemos ler sobre o primeiro encontro da Rede LAC:

Cantando o Iº ENLAC

América de noites fagueiras,  
 América de grande perfil,  
 Em tuas noites estreladas  
 De teu céu azul anil,  
 Tu guardas longas histórias,  
 De lutas, revoluções,  
 Momentos inesquecíveis,  
 De tristes recordações.

América! Levanta com muita fé!  
 Reconstrói a tua história pela força da mulher!  
 América! Sacode a tua nação,  
 Pela força feminina, faz revolução! (refrão)

Terra de doces encantos,  
 Mas que já viveu lamentos  
 Porque mãos exploradoras,  
 Fizeram-te viver o sofrimento.  
 Contudo guardas segredos,  
 Na força da união  
 Congregando teus Países  
 Para encontrar solução.

Este encontro latino  
 Tem um significado  
 De juntar todas as mulheres  
 Dos Países e Estados –  
 E fazer levantamento  
 De toda sua produção,  
 Sendo diferenciada

Por cada uma região.

Mulher negra, branca e índia,  
 Vem fazer tua defesa!  
 Na luta por teus direitos,  
 Defendendo a natureza!  
 Formando uma grande rede,  
 De muita informação  
 Da América e do Caribe,  
 Faz uma demonstração!  
 (FLOR, 2002, p. 48-49)

É com muita insistência, construindo pontes, sendo criativas frente à falta de recursos e, principalmente, adotando um posicionamento ousado, que as trabalhadoras rurais vão tecendo as possibilidades de comunicação, intercâmbio de conhecimentos e produção de narrativas próprias. Nenhum dos livros citados foi publicado através de editoras, são todos frutos de parcerias com fundações, universidades, ONGs, agências de cooperação internacional e mesmo de investimentos próprios das mulheres rurais. No país em que foi uma mulher negra e nordestina a primeira autora de um romance na literatura<sup>15</sup>, furar a bolha do mercado editorial ainda é um desafio de proporções extraordinárias. E as rurais mostram que vale tudo para encontrar caminhos de contar histórias. Na apresentação do livro *Nossa história em poesia* (2016), escrito pela paraibana Maria da Soledade Leite – poeta, violeira e repentista – a pesquisadora Maria Ignez Novais Ayala conta:

Maria da Soledade iniciou suas experiências poéticas na infância com a leitura cantada de folhetos diante de uma plateia comunitária e familiar. Aos oito anos, já lia corretamente e um dia desafiou um senhor que morava vizinho, dizendo que já sabia ler. Naquela época era comum chamarem repentistas para fazer cantorias nas quais se fazia poesia improvisada e se cantavam histórias de reis malvados ou rapazes apaixonados que enfrentavam os coronéis para poder casar. Então o vizinho falou para a menina: “Se você cantar um folheto sem gaguejar eu lhe dou 10 mil réis”. Outro vizinho entrou no jogo e dobrou a quantia, e aí Soledade mandou que eles escolhessem a história e cantou, cantou com sua vozinha fina. O folheto escolhido foi Andrade e Jucelina, muita gente assistiu a cantoria e ela ganhou vinte mil réis. Deu dez para seus pais, comprou sapato e vestido, e até um livrinho e cadernos para seus irmãos. Hoje ela conta para as amigas que seu primeiro sapato ganhou com a poesia. E assim continuou “trabalhava na roça, cuidava dos animais, lavava roupa nas cachoeiras, fazia poesia com as flores,

---

<sup>15</sup>*Úrsula*, de 1859, escrito pela maranhense Maria Firmina dos Reis, é marcado pelo seu pioneirismo: primeiro romance escrito por uma mulher e primeiro romance abolicionista no Brasil. O livro inicia com a seguinte frase: “Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador dos outros, e ainda assim o dou a lume. Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de author. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o tracto e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e corrigem, com uma instrução miserrima, apenas conhecendo a língua de seus paes, e pouco lida, o seu cabedal intellectual é quasi nullo” (REIS, 1859).

com os pássaros, com tudo que encontrava”. (AYALA *apud* LEITE, 2016, p. 15)

Soledade é natural de Alagoa Grande-PB (a cidade de Margarida Alves e também de Jackson do Pandeiro) e cresceu insubmissa, assumindo a profissão de cantora, contra a vontade de seus pais. Certa vez estive em sua casa e com ela aprendi a fumar cachimbo, proseando noite adentro, em cadeiras de balanço, sob as estrelas do Brejo Paraibano. Conversamos sobre as lidas da arte e da luta política e é impressionante vê-la nos momentos em que a inspiração a visita e, concentrada na labuta criativa, se volta para seus cadernos, repletos da poética feminista rural. Soledade faz dupla com a também violeira Minervina e juntas já lançaram (até agora) quatro CDs e dois DVDs, além de terem feito inúmeras apresentações e organizado festivais de violeiras e cantadoras. Ela gosta de dizer que sua viola é sua arma de denúncia contra o machismo e a exploração e em muitas de suas histórias traz a influência das companheiras Penha do Nascimento e Margarida Alves, com quem partilhou boa parte da vida e da militância. Em seu livro, ela descreve que começou a cantar ao som da viola com outros poetas nos finais de semana (pois passava a semana no roçado), mas se revoltava quando via que os demais cantavam para os políticos de direita, “que apenas queriam se eleger”:

Fui conhecendo que era mais uma maneira de ser explorada, mas continuava aceitando o preço dos exploradores, que não tinham coragem de enfrentar seus adversários e usavam a poesia para isso. Em 1976, conheci Maria da Penha, forte liderança que residia em Canafístula, no mesmo município, e vim morar no mesmo povoado. Aí conheci Margarida Alves, presidente do STR (Sindicato de Trabalhadores Rurais) de Alagoa Grande e numa ocasião de assembleia geral, cantei para os trabalhadores, senti pela primeira vez o gosto da luta e daí por diante comecei a mudar, e também mudar o destino do meu improviso: rompi definitivamente com a direita e passei a usar novos métodos nas cantorias. Em 1980 tive grande desilusão, mas com a ajuda de Penha superei essa fase. Em 1983 mataram a Margarida Maria Alves. Eu estava no sertão paraibano, e escrevi o poema de sua morte, além de um folheto junto a outros companheiros, Francisco Sebastião e Minervina Ferreira, a quem demos o título “Hino violeiro”. (LEITE, 2016, p.16)

**Figura 4** - Maria da Soledade Leite com sua arma, em frente à casa da companheira Margarida Alves.



Fonte: Paraíba Criativa.

Maria da Soledade Leite foi uma das fundadoras e continua militante do MMT-PB, o Movimento de Mulheres Trabalhadoras da Paraíba. É importante descrever a estrutura organizativa do MMTR-NE, pois como se costuma dizer na organização, “o Nordeste não existe sem os estados”. Compreende-se o MMTR-NE como uma articulação regional na qual estão representadas as mulheres dos nove estados da região, que por sua vez se articulam em movimentos estaduais autônomos. Estima-se que atualmente cerca de três mil militantes construam o Movimento, que possui dinâmicas, históricos e contextos distintos em cada estado que se faz presente. O MMTR-NE possui uma sede própria em Caruaru, Agreste de Pernambuco, onde se concentram as demandas administrativas e também onde costumam acontecer as atividades relacionadas à auto-gestão (reuniões da direção, assembleia regional) e formativas (oficinas, seminários, Escola Feminista, para citar algumas). A sede possui auditório e alojamento para acolher as companheiras vindas dos nove estados. A estrutura do MMTR-NE é composta de grupos de base, direção estadual colegiada, direção regional e coordenação executiva. Em sua maioria, os grupos de base são formados por mulheres de comunidades rurais que participam de grupos produtivos. A direção estadual colegiada é composta de trabalhadoras rurais eleitas em assembleias estaduais, responsáveis pelas deliberações nos movimentos estaduais. Já a direção regional tem um total de dezoito mulheres, sendo duas representantes de cada estado, e possui um calendário anual de reuniões em Caruaru. A coordenação executiva é eleita a cada três anos pelas diretoras estaduais e

atualmente conta com duas mulheres que partilham a função. A tabela seguinte, elaborada por Iasmim Vieira (2017), ajuda a compreender a distribuição/organização do Movimento na região:

**Tabela 1:** Panorama dos Territórios e Municípios por Estado

<b>Panorama dos Territórios e Municípios por Estado</b>			
<b>Estado</b>	<b>Territórios</b>	<b>Municípios</b>	<b>Principais atividades produtivas</b>
<b>Alagoas</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural e Pescadora de Alagoas (MMTRP-AL)	Litoral	Maragogi	Artesanato de fibra de bananeira e palha do Ouricuri; criação de pequenos animais; polpa de frutas; hortaliças; feijão; tubérculos; arroz; doces e sorvetes de frutas naturais e nativas.
	Agreste	Arapiraca; Feira Grande; Limoeiro de Anádia	
	Alto Sertão	Inhapi; Mata Grande	
	Mata Norte	Santana do Mundaú; União dos Palmares	
	Baixo São Francisco	Igreja Nova; Penedo; Piaçabuçu	
<b>Bahia</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural Sem Medo de Ser Feliz (MMTR-BA)	Sisal	Retirolândia; Serrinha; Teofilândia; Araci	Laranja; milho; feijão; maracujá; mandioca; amendoim e coco.
	Litoral Norte / Agreste Baiano	Alagoinhas; Aporá; Crisópolis; Entre Rios; Inhambupe; Sátiro Dias	
<b>Ceará</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Ceará (MMTR-CE)	Cariri	Aurora; Brejo Santo; Crato; Farias Brito; Porteira; Santana do Cariri; Várzea Alegre	Hortaliças; artesanato.
	Vales do Curu e Aracatiaçu	Itapipoca; Montana; Trairi	
<b>Paraíba</b> Movimento de Mulheres Trabalhadoras da Paraíba (MMT-PB)	Campina Grande	Areia; Campina Grande; Lagoa Seca; Lagoa Nova; Serra Redonda; Solânea	Mandioca; feijão; milho; abacaxi; cana-de-açúcar; hortaliças; frutas; criação de pequenos animais; artesanato.
	Cariri Ocidental	Monteiro	
	Itabaiana / Vale do Paraíba	Joarez Távora; Mogeiro; Riachão do Bacamarte; Aroeiras	

	Curimatau Ocidental	Soledade; Remígio	
	Mata Norte	Marcação	
	Piemonte	Alagoa Grande; Lagoa de Dentro	
<b>Pernambuco</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural de Pernambuco (MMTR-PE)	Sertão	Afogados da Ingazeira; Brejinho; Carnaúba; Calumbi; Flores; Igaraci; Ingazeira; Itapetim; Mirandiba; São José do Egito; São José do Belmonte; Santa Terezinha; Serra Talhada	Hortaliças; criação de pequenos animais.
	Agreste	Pombos; Surubim; Riacho das Almas	
<b>Piauí</b> Coletivo de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Piauí (CMTRP-PI)	Cocais	Barra; Batalha; Esperantina; Morro do Chapéu; Piripiri; São José do Arraial	Apicultura; criação de pequenos animais; arroz; feijão; mandioca; carnaúba.
	Entre Rios	Amarante; Teresina; União; Floriano	
	Vale dos Guaribas	Itaianópolis; Pio IX; Queimada Nova	
	Alto Médio Gurgéia	Cristino Castro	
<b>Rio Grande do Norte</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Rio Grande do Norte (MMTR-RN)	Cocais	Peritoró (Codó); Parnarama; Timon; Alto Alegre do Maranhão	Artesanato da palha do Babaçu; extrativismo e beneficiamento do coco Babaçu, criação de pequenos animais; arroz; apicultura; processamento de frutas; feijão; milho; mandioca.
	Pindaré	Santa Inês; Santa Luzia do Tidi	
	São Luís	São Luís do Maranhão; Santa Rita	
	Médio Mearim	Esperantinópolis; Igarapé Grande; Lima Campos; Pedreiras; Poço de Pedra; São Roberto; Bacabau; Trizidela do Vale; São Mateus do Maranhão	
	Presidente Dutra	São Domingos do	

		Maranhão	
	Lençóis Maranhenses	Bacabeira; Paulino Neves; Rosário	
	Vale do Itapecuru	Vale do Iparecuru Mirim	
	Campo de Lagos	Arari	
<b>Sergipe</b> Movimento da Mulher Trabalhadora Rural de Sergipe (MMTR-SE)	Alto Sertão	Monte Alegre de Sergipe; Nossa Senhora da Glória; Poço Redondo; Porta da Folha; Nossa Senhora de Lourdes	Feijão carioca; milho; mandioca; coco; hortaliças; criação de pequenos animais.
	Médio Sertão	Itabi	
	Baixo São Francisco	Malhada dos Bois; Neópolis; Santana do São Francisco	
	Sul Sergipano	Indiaroba; Santa Luzia do Itaim; Salgado	

Fonte: Iasmim Vieira (2017).

As mulheres rurais do Movimento estão engajadas na defesa e na prática da agroecologia, considerada um modelo sustentável, que concilia a atividade agrícola e a manutenção das características ecológicas do ambiente, proporcionando meios de vida dignos para as pessoas envolvidas: “Distingue-se, no entanto, de uma mera substituição tecnológica ou de insumos, porque questiona não só os métodos de cultivo ou de criação animal, mas também os objetivos finais da produção moderna, assim como as formas de organização social, econômica e política que a originam e sustentam” (SILIPRANDI, 2015, p. 81). A agroecologia também é um campo de disputas, como aprofundaremos mais adiante, mas por hora é importante colocar que a organização do conceito tem sido atribuída principalmente a pesquisas e autorias acadêmicas, ainda que sob uma perspectiva transdisciplinar e pluriepistemológica. No entanto, é muito comum ouvir das mulheres agricultoras que determinadas formas de produção já eram feitas pelas suas famílias há gerações, mas foram sendo apagadas pelo impacto desenvolvimentista – para depois “voltar” à cena com o “surgimento” do debate em torno da agroecologia.

Um dos artifícios da ideologia hegemônica envolve o apagamento dos fatos históricos relacionados à concepção de pensamentos e práticas e a apropriação de distintos saberes para

reconfigurá-los de formas também distintas, servindo a propósitos de concentração. Como seria diferente no caso dos estudos em torno da agroecologia, em sua maioria levados a cabo por pessoas urbanas, altamente escolarizadas, e brancas? Antes de conseguir finalmente começar a escrita dessa dissertação, atravessei uma considerável cota de aflições – e depois optei por trazê-las para o trabalho, como se vê adiante. Mas houve um momento em que emperrei: como é que eu vou falar de autodefinição das rurais sendo uma mulher urbana? Aliás, a Academia realmente precisa de mais uma mulher urbana falando sobre as rurais, seja lá sobre o que for? Como é que se supera uma contradição dessa magnitude?

Eu demorei para perceber que essa imobilidade perante a escrita estava menos relacionada à posição em que me distancio das companheiras rurais (minha urbanidade, os acessos de classe e escolaridade que já tive) do que àquelas em que nos aproximamos. Venho sendo uma mulher negra que fala o que pensa há tempo suficiente para saber como isso é perigoso. Detesto ambientes de ensino formal – têm sido lugares traumáticos para mim desde antes mesmo que minha memória alcance, e mainha é quem conta episódios de racismo que passei quando era tão pequena que não lembro. E o nível de exposição que uma dissertação de mestrado iria me colocar: será que eu sobrevivo aos ataques por não me envergonhar de ser quem sou, de onde vim, e do que acredito? “Afim, é muito fácil dar tiro em mulher preta”, escrevi eu mesma num artigo publicado no *Blogueiras Negras*<sup>16</sup> na véspera de matarem Marielle Franco, em março de 2018. O que acontece com uma mulher como eu quando se recusa a ficar “no seu lugar”? “Não cultivem suas peles coloridas nem suas línguas de fogo se quiserem prosperar em um mundo destro”, nos ameaçaram a vida inteira (ANZALDÚA, 2000, p. 2). É muito difícil para nós furar as bolhas – e quantas violências sofremos quando conseguimos um mínimo de acessos, seja nos lugares legitimados como espaços de produção de conhecimento e de tomada de decisão, ou mesmo quando alcançamos qualquer tipo de visibilidade? Eu estava desanimada quando, em maio de 2018, me encontrei com Luiza Cavalcante, numa viagem de ônibus que também está descrita nessa dissertação.

Quando as ameaças estão suspensas e as relações são seguras emocionalmente, a gente, que vive por aí nas encruzilhadas das opressões tendo que se defender o tempo todo, aproveita e desabafa mesmo. Foi o que fiz, colocando para Luiza que esse negócio de universidade não era para mim não. Luiza Cavalcante é uma feminista negra de 57 anos, agricultora, mãe de

---

<sup>16</sup>O *Blogueiras Negras* é uma comunidade *online* e *offline*, que reúne e estimula a produção para veículos de comunicação independentes produzidos por e para mulheres negras. Sou uma das colaboradoras e esse texto que escrevi se chama *Esse roubo que não para (ou sobre nosso pacto de existir e não morrer envenenadas pelo projeto colonial)* e pode ser lido no link: <https://bit.ly/2RCptBm>.

Nzinga Cavalcante e avó de Agatha, e toca, junto com a filha e a rede de parcerias que costura, o Sítio Agatha, em Tracunhaém-PE, território-referência de aquilombamento e feminismo negro no Nordeste. Luiza acolheu minhas inseguranças e me botou de pé, lembrando os exemplos de tantas mulheres negras na universidade que tinham assumido o desafio de tensionar a narrativa hegemônica e contribuído com tanta bravura para que tivéssemos outras referências de pensamento – as nossas próprias referências<sup>17</sup>. Sinto-me muito grata por esse estímulo que ela me dedicou, definitivo para que eu movimentasse e enfim assumisse essa pesquisa. Luiza, assim como tantas trabalhadoras rurais que conheci, é uma grande intelectual e o fato de que eu estou a receber títulos de portadora de conhecimentos sobre feminismos antes dela só reforça o quanto a universidade é um clubinho excludente. É por ela e por todas as nossas que foram barradas desse clube que faço questão de permanecer nele e transformá-lo:

María Golden descreve seus esforços em 1968 para frequentar a faculdade que era “localizada... nos confortáveis arredores do noroeste de Washington, circundados pelos... gramados bem cuidados da classe alta da cidade.” Para entrar nesse mundo, Golden pegava o ônibus para o centro da cidade com “trabalhadoras domésticas negras que iam até o final da linha para limpar a casa de matronas de meia idade e brancas.” Golden descreve a reação de suas companheiras viajantes diante do fato de ela estar frequentando uma universidade:

Elas me olhavam com orgulho, aprovando os livros no meu colo... Eu aceitava o encorajamento delas e odiava os Estados Unidos por nunca permitir que elas fossem egoístas ou gananciosas, que sentissem o forte impulso da ambição... Elas apostaram sua raiva, lapidada brilhantemente em uma suave armadura de sobrevivência. O espírito daquelas mulheres sentava comigo em todas as aulas a que assistia. (GOLDEN 1983, p. 21 *apud* COLLINS, 2013, p. 9)

Todas elas sentaram comigo enquanto eu escrevia essa dissertação. Passei muito tempo sozinha, mas não me senti sozinha. Estive com as companheiras do MMTR-NE; com quem já se foi, como Vanete; estive com minhas antepassadas. Estive com as minhas contradições também, trabalhando confortavelmente na frente de um computador enquanto falava de mulheres que estão sob o sol, na labuta diária nos territórios – porque quem é da terra assume a terra. Luiza ocupou a terra em que vive com suas descendentes no ano de 1997, e nos anos seguintes, as assentadas e assentados sofreram muitas agressões quando resistiram à reintegração de posse e a outras ações violentas do Estado, da polícia e de jagunços da propriedade. Uma vez ouvi uma história sobre Luiza, acho que inclusive nunca conversei com

---

<sup>17</sup>E, como disse uma dessas referências, “a nova geração de intelectuais negros que romperam as barreiras que vêm historicamente limitando, impedindo, cerceando o acesso dos negros às instâncias superiores de conhecimento, aportam, por força dessas mesmas condições, novas questões que essa tradição acadêmica não chegou a enfrentar em toda a sua extensão” (CARNEIRO, 2005, p. 56).

ela sobre isso. Bem, o que me contaram é que num dos episódios que os jagunços chegaram, vieram atrás dela, mas não sabiam como ela era. Perguntaram então: “Quem é Luiza Cavalcante?” Ao que todas as mulheres do assentamento foram levantando e afirmando, uma por uma: “Eu sou Luiza Cavalcante”. É a partir desse corpo feminino negro, um corpo coletivo, que me tranquilizei para contribuir como posso, e também me levanto para, dentro da universidade, afirmar: Eu sou Luiza Cavalcante!

**Figura 5** - Luiza, à esquerda, com sua netinha Agatha (no centro) e sua filha Nzinga.



Fonte: Sem créditos, foto retirada da página do *Facebook* de Luiza Cavalcante.

Quanto a ser uma mulher urbana escrevendo sobre mulheres rurais, lógico que não superei uma contradição dessas, como eu poderia? Na verdade, nem sei se é possível superá-la. Em última instância meu trabalho provavelmente é imperdoável – e só existe porque as mulheres da terra, que deveriam ser reconhecidas como produtoras de conhecimento, não são. A única justificativa que achei para fazer um trabalho imperdoável foi fazê-lo com um propósito político, assumindo a tradição das feministas negras na universidade de tensionar o *status quo* e a restrição do que tem se passado nesse espaço e para que fins ele tem servido. Quem se filia a alguma identidade privilegiada, tem que ser um(a) traidor(a). Ainda que eu não saiba se é possível falarmos em termos de privilégios no que se refere à vida de uma mulher negra, com certeza podemos falar de distintos acessos. E, pessoalmente, espero trair

todos os acessos que tive, fazendo bom uso deles para dar as costas às vitórias individuais e incendiar a farsa das narrativas de colonialidade. Principalmente, esse trabalho é sobre mulheres rurais nordestinas que, enfrentando toda a sorte de desprivilégios, constroem narrativas de **coragem** e caminhos de luta, em defesa de tudo que é vivo, que é justo, que é belo:

Eu acho que nós não temos que ter medo não! O medo que eu tenho é de ver tanta miséria, é o medo da fome e da miséria espalhada por esse Brasil, medo de ver tanta criança morrendo de fome. Tantos netos que eu tenho... Não sei qual vai ser o futuro dos meus netos, porque dos meus filhos eu já não tenho...

[...]

Se pra ganhar tudo na vida eu tinha que dizer que João Pedro tinha sido assassinado por ladrão e não por capanga, eu preferi não ter nada na vida, eu preferi não trair João Pedro, eu preferi morrer na luta do que fazer essa covardia. [...] Eu enfrentei a solidão, a saudade dos meus filhos, a tristeza de não poder ter criado eles junto com João Pedro, eu enfrentei a morte, **eu enfrentei o medo.** (TEIXEIRA, 1997, p. 157-158, grifo meu)

## 1 TERRITÓRIOS E NARRATIVAS EM DISPUTA

### 1.1 O DESENVOLVIMENTO TEM MIL CABEÇAS

*De todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estudos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais expedidas, é impossível resultar um só valor humano.*  
(Aimé Césaire)

Aos vinte e cinco anos de idade, no ano de 2010, eu havia começado a trabalhar como assessora política do MMTR-NE, ansiosa por cumprir de forma competente e responsável as minhas tarefas junto à organização. No entanto, rapidamente me deparei com minha abissal ignorância em relação ao Nordeste rural e aos pensamentos e modos de vida daquelas mulheres – o que me assustou um tanto, mas também me estimulou visceralmente. Cerca de dois meses depois de assumir a função, fui designada para facilitar uma oficina no município de Alto Alegre, na região dos Cocais, estado do Maranhão. Em meio às minhas muitas inseguranças, empreendi uma jornada que começava num trajeto de ônibus de mais de vinte e quatro horas, no que viria a ser a primeira de muitas aventuras vividas nos anos seguintes. Não demorei a constatar que as trabalhadoras rurais organizadas estavam anos-luz à minha frente em termos de lucidez nas capacidades analíticas e de coerência nas práticas feministas com solidariedade, responsabilidade e “ozadia”, como se diz na Bahia. Eu nunca havia viajado até o Maranhão e ali comecei a aprender, na prática, sobre a importância de sair de casa e colocar o pé na estrada para aprender sobre como operam as forças sociais excludentes, aprender sobre a resistência ancestral das mulheres da terra, e também sobre mim mesma.

O navegador Amyr Klink, ao descrever sua jornada de cem dias remando da costa da Namíbia, em África, até a chegada no Nordeste brasileiro, na Bahia, disse que o maior risco que correu nessa viagem, sem dúvidas, foi o de não partir. As mulheres do MMTR-NE bem sabem que, com todas as implicações disso, é preciso partir, deixar suas casas, e correr mundo no exercício político de organização coletiva e de recusa ao confinamento do suposto destino doméstico feminino. Nas viagens que realizam a partir das comunidades em que vivem até a sede da organização, em Caruaru, Pernambuco, bem como para as comunidades rurais dos outros estados, o deslocamento quase em sua totalidade se dá através de ônibus e de

transportes alternativos, como vans, toyotas, moto táxis e paus-de-arara. A participação política também costuma ser o que viabiliza para tantas militantes do Movimento alçar voo e pela primeira vez viajar de avião, geralmente para espaços de construção política na capital do país ou no Sudeste. Também participam de espaços internacionais, ampliando rotas, mentes, relações e conhecendo outros países e continentes. Não é pouca coisa. A mulher que deixa, ainda que brevemente sua casa, sua comunidade para “ir à luta”, não retorna a mesma mulher, ao mesmo lugar. Como todas nós que tivemos oportunidades e nos desafiamos a ir ver/viver/mudar o mundo sabemos, partir é irreversível.

Eu viria a retornar ao Maranhão algumas vezes e uma dessas viagens foi fundamental para minha gira decolonial<sup>18</sup> pessoal. Em 2011, junto às companheiras do CMTR-MA, visitamos três comunidades na Região dos Cocais para conversar com as mulheres. A primeira delas era um lugar de pobreza extrema, um local que havia sofrido um incêndio nas semanas anteriores e cujas casas de taipa, com seus telhados de folhas de palmeira, foram arrasadas pelo fogo, que tinha se alastrado rapidamente. Numa das casas, conversei com uma mulher que era mais jovem do que eu, negra, mãe de seis crianças. Num espaço pequeno, as crianças subnutridas nos cercavam, curiosas. A moça, tímida e gentil, comentou que estava grávida. Sua barriga era tão imperceptível que deduzi que estava no início da gestação, mas ela me disse que já estava com oito meses. Deitado numa rede, seu marido não se levantou e mal nos olhou enquanto conversávamos. A precariedade a que estavam submetidas aquelas pessoas era tamanha que me senti inútil – como impulsionar processos de formação e organização política quando as pessoas não têm nem o que comer?

O Brasil saiu do Mapa da Fome alguns anos depois, em 2014, como resultado de um conjunto de políticas públicas, em especial o Bolsa Família, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), e considerado um dos principais programas de combate à pobreza do mundo. O Programa Bolsa Família (PBF), um programa de transferência de renda do Governo Federal, instituído no Governo Lula em 2003, tornou-se lei em 2014. Dados do MDS mostram que a proporção de pessoas pobres no país caiu de 23,4% em 2002, último ano do governo Fernando Henrique Cardoso, para 7% em 2014, ano em que a Presidenta Dilma Rousseff foi reeleita numa eleição sem fraudes. Em números absolutos, são 26,3 milhões de

---

<sup>18</sup>Segundo a Professora Luciana Ballestrin, “o giro decolonial procura responder às lógicas da colonialidade do poder, ser e saber, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento obscurecidas, destruídas ou bloqueadas pelo ocidentalismo, eurocentrismo e liberalismo dominantes. Concebe a importância da interação entre teoria e prática, buscando dialogar com a gramática das lutas sociais, populares e subalternizadas dos povos que compuseram e compõem a invenção da ideia de América Latina” (BALLESTRIN, 2013). Pessoalmente, prefiro utilizar a versão feminina do movimento – e deixar a gira girar.

peças a menos vivendo abaixo da linha de pobreza – uma redução de 40,5 milhões para 14,2 milhões em 12 anos. Ainda segundo o MDS<sup>19</sup>, a população beneficiária do Bolsa Família representa mais de um terço da população de onze estados brasileiros, todos das regiões Norte e Nordeste. No Brasil, cerca de 21% da população vive com os benefícios do programa e o Maranhão é o estado com a maior relação entre a população e quem vive dos valores do Bolsa Família. Praticamente metade do estado, na verdade, pois 48% da população maranhense acessa os recursos do programa. Após o Golpe de 2016, o governo ilegítimo de Michel Temer, em 10 meses, cortou quase um milhão de famílias que recebiam o Bolsa Família e o Orçamento de 2019 enviado pelo mesmo para o Congresso Nacional só prevê recursos até junho de 2019. Pessoalmente, eu não saberia contar quantas comunidades rurais nordestinas visitei durante meus anos como assessora em que o Bolsa Família era essencial para a sobrevivência das pessoas, tirando-as da violência extrema da fome.

De volta ao Maranhão de 2011, Elenita Almeida, liderança do CMTR-MA, orientou a jovem mãe sobre como acessar o procedimento de laqueadura disponível na rede pública, através do SUS (Sistema Único de Saúde). Aqui também vale um parêntese para situar que no dia 13 de dezembro de 2016, mesmo dia em que 48 anos antes baixavam o AI-5<sup>20</sup>, o Senado brasileiro aprovou em segundo turno a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) que estabeleceu um teto para os gastos públicos, comprometendo serviços essenciais como saúde e educação, para os próximos vinte anos. A PEC 241 ou PEC 55, dependendo da Casa legislativa, ficou conhecida como a PEC da maldade ou a PEC do Fim do Mundo e congelou os investimentos no SUS, precarizando e promovendo o desmonte do sistema de saúde público brasileiro. A execução local do Programa de Saúde da Família (PSF), alicerçado nos princípios da universalidade, equidade da atenção e integralidade das ações, era então um dos poucos acessos possíveis para aquela mulher maranhense que atravessava tantas violências e interditos. Nós a agradecemos pela acolhida, nos despedimos e seguimos viagem para a próxima comunidade, que ficava distante alguns quilômetros.

---

<sup>19</sup>Os dados fazem parte de levantamento feito pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) a pedido da Revista Valor e podem ser encontrados no link <https://bit.ly/2VslF6N>, acesso em 04 de janeiro de 2019.

<sup>20</sup>O Ato Institucional nº 5, AI-5, foi baixado em 13 de dezembro de 1968, durante o governo do general Costa e Silva, e foi um marco do autoritarismo da ditadura militar brasileira que se estendeu de 1964 a 1985. Vigorou até 1978 e produziu um elenco de ações arbitrárias de efeitos duradouros, dando poder de exceção aos governantes para punir arbitrariamente os que fossem inimigos do regime ou como tal considerados. Segundo o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, o AI-5 “não só se impunha como um instrumento de intolerância em um momento de intensa polarização ideológica, como referendava uma concepção de modelo econômico em que o crescimento seria feito com “sangue, suor e lágrimas”” (disponível *on-line* no endereço <https://bit.ly/2XAyeQb>).

O desolador cenário da comunidade seguinte pouco diferia da primeira e nossa visita foi breve pois o dia avançava e ainda iríamos encarar a estrada até o último destino, a comunidade quilombola Eira dos Coqueiros, localizada no município de Codó. Lembro de que seguíamos no carro e eu lutava para não me deixar abater pelo desânimo e a tristeza que nos devastam frente à miséria que vive o nosso povo. Buscava me animar pois esse quilombo era um lugar que há muito desejava conhecer, por ser onde morava Dona Lulu, uma das lideranças mais importantes e queridas do MMTR-NE, e estou ciente da grande honra que é ser recebida nas casas das companheiras, ser integrada no acolhimento e nos afetos dos territórios que não foram vencidos pela lógica individualista. Ao mesmo tempo, também temia que fosse encontrar Dona Lulu e sua família em condições semelhantes. Todas essas questões se dissiparam quando finalmente chegamos, no meio da tarde, no quilombo em que vive Maria de Lourdes Borges, “popular Lulu”, como ela gosta de dizer. Com sua energia excepcional, ela veio nos receber. Para descrever Dona Lulu, vou utilizar um microconto do Eduardo Galeano (1997):

### **O mundo**

Um homem do povo de Neguá, na costa da Colômbia, pôde subir até o alto céu.

Na volta, contou. Disse que havia contemplado desde cima a vida humana.

E disse que somos um mar de foguinhos.

- O mundo é isso – revelou – um montão de gente, um mar de foguinhos.

Cada pessoa brilha com luz própria entre todas as outras.

Não há dois fogos iguais. Há fogos grandes e fogos pequenos e fogos de todas as cores. Há gente de fogo sereno, que nem se percebe do vento, e gente de fogo louco que enche o ar de faíscas. Alguns fogos, fogos estúpidos, nem acendem nem queimam; porém outros ardem a vida com tanta paixão que não se pode olhar para eles sem cintilar, e quem se aproxima deles, se acende. (GALEANO, 1997, p. 5, tradução minha)

Dona Lulu é um desses fogos que nos acende a todas e sempre me pareceu que quando ela está presente, borboleteamos em sua órbita, qual mariposas em torno de uma fonte de luz. Ainda que o quilombo fosse um lugar de habitações modestas – as usuais casas de taipa, dessa vez muitas com telhas de cerâmica as cobrindo – era inegavelmente um lugar de prosperidade. Os quintais agroecológicos resplandecendo em sua diversidade e garantindo Segurança e Soberania alimentar<sup>21</sup> para as famílias, pequenas placas diante das casas anunciando que ali se

---

<sup>21</sup>De acordo com o *Caderno de textos para estudos e debates da Marcha das Margaridas 2015*, o conceito de Soberania Alimentar “refere-se ao direito e à autonomia dos povos e das nações de defender sua cultura alimentar e decidir sobre as formas de produção, distribuição e consumo de alimentos. Significa também o respeito às culturas e à diversidade dos modos camponeses, pesqueiros e indígenas de produção agropecuária, de comercialização e de gestão dos espaços rurais, nos quais as mulheres desempenham um papel fundamental”. O

faziam tranças nos cabelos. E algumas mulheres presentes trançando umas às outras, muitas pessoas de diferentes idades reunidas trabalhando coletivamente nos quintais, entre pilões de madeira e peneiras, num clima de camaradagem e alegria. Comentei com Dona Lulu que todo mundo me parecia tão feliz e ela disse que estavam sim, pois na véspera haviam concluído a colheita do arroz, que havia sido bastante farta, e nenhuma pessoa havia sofrido mordida de cobra durante todo o processo. Em gratidão pelo sucesso da colheita e pela saúde da comunidade, na noite anterior realizaram uma reza, sendo os momentos de rituais referentes à espiritualidade e de celebração de festejos populares bastante frequentes no quilombo.

Adentrando a mata, acompanhada pelas crianças, animadas, Dona Lulu exibia orgulhosa as pilhas de arroz colhido enquanto nos contava histórias sobre suas viagens, sobre ser uma mulher feminista, sobre o território em que vivia. Encantada com a abundância (e muito técnica, como aspirante a profissional eficiente que eu era), perguntei sobre quais as estratégias e dificuldades de comercialização do grupo para vender o excedente do arroz, já que havia muito mais do que o suficiente para o autoconsumo da comunidade. Dona Lulu achou graça na minha pergunta e me explicou, paciente: “– Mas minha filha, se a gente já tem o que precisa, pra que vai vender?”. E comentou distraída sobre as doações que faziam para as comunidades vizinhas do arroz que sobrava. Ouvindo aquela senhora dismantelar o capital numa risada, sem nenhuma disposição de permitir que lucro fosse o cerne do trabalho que a comunidade realizava, tive um pouco de vergonha da minha própria pobreza e do meu cotidiano urbano, (quase) sem quintais, tradições, tranças, rezas e generosidade.

**Figura 6** – Na Comunidade Quilombola Eira dos Coqueiros.



Fonte: MMTR-NE.

**Figura 7** – Uma canção famosa nos movimentos sociais rurais diz: “Só quem entende de farinha/Venha peneirar aqui”.



Fonte: MMTR-NE.

**Figura 8** – Dona Lulu ensinando sobre riqueza.



Fonte: MMTR-NE.

**Figura 9** – O Bem Viver.



Fonte: MMTR-NE.

Felipe Káyòdé (2018), ao anunciar que nunca foi pobre, propõe um deslocamento epistêmico e lembra que sua família, de origem africana, não entendia por pobreza as dificuldades financeiras e econômica enfrentadas ou a ausência de bens: “Pobreza para minha família era a ausência de harmonia familiar, espiritual e comunitária”. Ele ainda explica que em boa parte das línguas africanas não existia a palavra pobreza e, quando há, ela não está ligada a trama econômica. “Ninguém se enxerga pobre porque está fora de um sistema capitalista e consumista, mas se tu não tem afeto e o apoio de sua família e sua comunidade,

tu é pobre”. (KÁYÒDÉ, 2018). No entanto, são outros os valores que aprendemos na cartilha desenvolvimentista. E a pequenez do sistema-mundo que é considerado a principal referência nos indica a importância de entendermos que os paradigmas apresentam distintas concepções de mundo, e também demarcam conflitualidade e territórios (SANTOS; SANTOS, 2017). Milton Santos (2002), ao discorrer sobre paradigma, diz que este tem sido utilizado segundo diferentes critérios e acepções, comumente compreendido como um guia para a elaboração de conceitos, teorias e modelos – frequentemente se utiliza paradigma para expressar uma concepção teórica. O geógrafo discorre sobre a disputa de paradigmas:

O problema está exatamente na identificação do paradigma novo que vai, assim, condenar ao olvido o velho paradigma e obrigar todo o aparelho a uma renovação. Essa questão não pode ser resolvida fora da história: é da observação dos fatos concretos, na forma como eles se apresentam concretamente, que se impõe aos diversos especialistas um novo elenco de relações, dispostas sistematicamente e cuja força para deslocar as teorias precedentemente vigentes vem do fato de que o novo sistema de idéias é **tirado da própria realidade** e não de uma filosofia qualquer. A própria validade desta última fica subordinada à prova dos fatos. [...] A noção de paradigma não pode ser derivada da história particular de uma ciência ou de uma descoberta feliz de um cientista caprichoso e genial. **A noção de paradigma pertence à história e se impõe ao mesmo tempo que os movimentos históricos de fundo.** (SANTOS, Milton, 2002, p. 195, grifos meus)

A vasta obra do intelectual baiano é imprescindível para as reflexões em torno de uma epistemologia do espaço, compreendido não meramente como estrutura, mas inexoravelmente relacionado com processos e funções sociais. Segundo ele, as formas geográficas contêm frações do social e, portanto, devem ser consideradas formas-conteúdos. Por isso, estão sempre mudando de significação, na medida em que o movimento social lhes atribui, a cada momento, frações diferentes: “Pode-se dizer que a forma, em sua qualidade de forma-conteúdo, está sendo permanentemente alterada e que o conteúdo ganha uma nova dimensão ao encaixar-se na forma. A ação, que é inerente à função, é condizente com a forma que a contém: assim, os processos apenas ganham inteira significação quando **corporificados**” (SANTOS, Milton, 1988, p. 2, grifo meu). Aqui nos apoiamos em suas proposições para defender a importância de nos debruçarmos sobre as localizações, considerando-as como “um momento do imenso movimento do mundo” e destacar a instabilidade dos lugares, constantemente mudando de significações, já que graças ao movimento social, a cada instante as frações da sociedade que lhe cabem não são as mesmas (SANTOS, Milton, 1988).

Para análise de um espaço, não nos interessa então enveredar pelas artimanhas das abstrações descorporificadas – tão comuns à produção teórica dos sujeitos universais – e nos

voltamos principalmente para a compreensão das relações, pois “é somente a relação que existe entre as coisas que nos permite realmente conhecê-las e defini-las. Fatos isolados são abstrações e o que lhes dá concretude é a relação quem mantêm entre si” (SANTOS, Milton, 1988, p. 14). O aspecto relacional alicerça a investigação a respeito de como as funções, formas e estruturas configuram as relações sociais. O espaço é um verdadeiro campo de forças cuja aceleração é desigual e a estrutura espacial é, também, o passado no presente (SANTOS, Milton, 2002). A partir dessas premissas, voltamo-nos para o território, considerando-o como “um trunfo particular, recurso e entrave, continente e conteúdo, tudo ao mesmo tempo. O território é o espaço político por excelência.” (RAFFESTEIN, 1993, p. 59 *apud* SANTOS; SANTOS, 2017, p. 193). E, se dentro da divisão mundial de trabalho, os territórios e bens naturais da América Latina se configuram como um dos núcleos centrais do desenvolvimento capitalista – os povos da terra, originários, tradicionais, camponeses, organizados em movimentos de luta pela permanência na terra e em defesa dos territórios, são inegáveis protagonistas no enfrentamento ao agronegócio e ao modelo de desenvolvimento vigente (COMPOSTO, 2012, p. 62 *apud* SANTOS; SANTOS, 2017, p. 196).

É impossível alcançar as dinâmicas destes campos de forças sem se considerar como operam o discurso e o modelo de desenvolvimento e a cobiça dos países responsáveis pela fabulação e incorporação desse conceito. Furtado (1974) citado por Madureira (2015) destaca como a economia estadunidense é extremamente dependente de recursos não-renováveis importados de outros países. A abertura econômica dos EUA e a implantação de suas empresas por vários países auxiliam nesse processo numa escala sem precedentes (MADUREIRA, 2015). Considerando as limitações e a escassez de recursos naturais, como gerar nas economias periféricas o consumo conseguido nos países centrais? “Sabemos que as economias da periferia nunca serão desenvolvidas, no sentido de similares às economias que formam o atual centro do sistema capitalista” (FURTADO, 1974 p. 75, *apud* MADUREIRA, 2015, p. 21). Vende-se a ficção de padrões de consumo inacessíveis, instrumentalizando a esperança das classes populares de um dia fazer parte dessa minoria: a encenação disparatada que mascara a imoralidade e a rigidez da concentração do capital.

Elinaldo Leal Santos (2012) aponta que já há algum tempo “desenvolvimento” tem sido utilizado tanto como *slogan* quanto como um termo multiparadigmático. O autor explica que essa “é uma dessas palavras que conseguem mobilizar pessoas, governos, nações e uma infinidade de recursos monetários e não monetários para a realização desse estágio, que nem sempre é, de fato, percebido por todos” (SANTOS, Elinaldo, 2012, p. 47). Historicamente, o conceito está conectado a três visões paradigmáticas: desenvolvimento como crescimento

econômico, desenvolvimento como satisfação das necessidades básicas e desenvolvimento como elemento de sustentabilidade socioambiental. Originado na biologia, passou a agregar uma concepção social nas últimas décadas do século XVII, especificamente ligado ao darwinismo social, quando se firma a ideia de que o progresso, a expansão e o crescimento não eram virtualidades intrínsecas, inerentes a todas as sociedades humanas, mas sim propriedades específicas de algumas sociedades ocidentais. É na década de 1940, através da Economia do Desenvolvimento, que se aprofunda a construção de um arcabouço teórico e metodológico para descrever e promover o desenvolvimento como algo próximo a uma sociedade industrial, urbana e detentora de riqueza, por meio de acúmulo de renda monetária (SANTOS, Elinaldo, 2012). O autor reforça:

Percebam que o conceito de desenvolvimento concebido no campo da economia centra-se na idéia da acumulação de riqueza e na expectativa que o futuro guarda em si a promessa de um maior bem-estar (FURTADO, 1988). O desenvolvimento é visto como a força motriz capaz de conduzir uma sociedade atrasada à uma sociedade avançada. Desenvolver é sinônimo de acumular para depois distribuir. Essa visão de desenvolvimento torna-se mais ainda propagada com o surgimento da abordagem neoclássica da economia. Para os teóricos dessa corrente, o desenvolvimento se irradia concentricamente ao longo do tempo pelo espaço, trazendo a todos em algum momento o mesmo nível de progresso material, social e cultural dos países pioneiros capitalistas. Porém, verificou-se que no decorrer da história isso não aconteceu. Muito pelo contrário, a distância entre países ricos e países pobres ampliou. Crescer é preciso, distribuir nem tanto. (SANTOS, Elinaldo, 2012, p. 48)

Os mecanismos de exploração e dominação das nações em desvantagem econômica se aprimoram e o ardiloso conceito de desenvolvimento, ao mesmo tempo que serve perfeitamente aos fins predatórios da intencionalidade colonial, também oferece uma fabricação sofisticada para justificar o acúmulo e a concentração dos recursos. É nos EUA que pela primeira vez desenvolvimento surge apresentado como elemento de um programa de governo: em 1949, em seu discurso de posse, o presidente Truman, aplicou o termo para dizer que se iniciava uma nova era no mundo – a era do desenvolvimento:

Com ele é inaugurado o desejo dos países ricos de auxiliar as nações ditas atrasadas em seu desenvolvimento e a palavra subdesenvolvimento aparece pela primeira vez, evocando a idéia de mudança possível a um estado final. Parece-nos que até aqui as relações Norte/Sul tinham interesses opostos: colonizados e colonizadores e a dicotomia, até então existente entre desenvolvido e sub-desenvolvido, propõem uma nova relação, um mundo onde todos são iguais de direito e não de fato. Há um sentido de continuidade entre os termos subdesenvolvimento e desenvolvimento. O mundo é agora pensado não mais em colonizados e colonizadores, mas como uma coleção de nações individuais, porém, com países desenvolvidos e subdesenvolvidos. (SANTOS, Elinaldo, 2012, p. 50)

Daqui de onde estamos, destinadas(os) ao subdesenvolvimento criado enquanto ficção e enquanto realidade pelos mesmos que dele se beneficiam, sabemos que vale tudo para “salvar” nossas almas e dilapidar nossos territórios, mas a performance dos dominadores demonstra que o franco exercício da violência e do roubo colonial também pede uma garantia de atualizações e releituras na construção de paradigmas que alicerces a defesa de seu projeto de sociedade. Ainda segundo Santos (2012):

Uma sociedade desenvolvida é aquela capaz de garantir o crescimento da produção, do consumo e da renda. Nessa perspectiva, **a meta do desenvolvimento é uma sociedade industrial urbana**, cujo moderno é medido de acordo com o nível de industrialização e urbanização da sociedade. A sociedade industrial e/ou desenvolvida passa a ser então um modelo ideal propagado pelo mundo ocidental e transmitido como uma possibilidade para regiões menos avançadas como África, Ásia e América Latina. [...] Neste sentido, Escobar (1995, p. 44) considera que “[...] o desenvolvimento foi e continua a ser, em grande parte, uma abordagem de cima para baixo, eurocêntrica, etnocêntrica e tecnocrática que trata as pessoas e culturas como conceitos abstratos, estatísticas que podem ser movimentadas para cima e para baixo em gráficos de progresso”. (SANTOS, Elinaldo, 2012, p. 51, grifos meus)

É imperioso situar como tais valores, originados no pensamento ocidental moderno, estão organicamente relacionados com redes institucionais constituídas (Banco Mundial, FMI, ONU, OMC) e atuam como um sistema de classificação de povos, sociedades e regiões. Esse sistema foi o responsável pela operacionalização e consolidação deste conceito (SANTOS, Elinaldo, 2012). E como se dão os impactos desse modelo na vida de quem não o construiu? As autoras Gitan Sen e Caren Grown (1987) destacam a importância de superar a negligência em torno da compreensão da natureza do processo de desenvolvimento no qual as mulheres seriam supostamente integradas: “Queremos argumentar que, a partir da perspectiva das mulheres pobres do Terceiro Mundo, damos uma reorientação muito necessária à análise do desenvolvimento<sup>22</sup>” (SEN; GROWN, 1987, p. 18, tradução minha).

Elas apontam a necessidade de se considerar as especificidades relacionadas às distintas identidades das mulheres pois – ainda que a subordinação de gênero tenha elementos universais – o feminismo não pode se basear na rígida universalidade da categoria mulher que nega a ampla variação de experiências das mulheres. Há e deve haver uma diversidade de feminismos, relacionados às diferentes necessidades e preocupações das diferentes mulheres,

---

<sup>22</sup>A professora Emma Siliprandi (2015, p. 56) lembra que “de acordo com Carmem Deere e Magdalena León, foi a forte presença de movimentos de mulheres camponesas da Ásia e da América Latina e de organizações ecofeministas nos espaços de preparação e durante a Conferência de Nairóbi que influenciou para que surgisse, no âmbito da conferência oficial, um novo enfoque crítico às questões do desenvolvimento e da sustentabilidade (DEERE; LÉON, 2002, p. 159)”.

e definidas por elas por si mesmas (SEN; GROWN, 1987). Ainda reforçam as potências epistêmicas de quem nada tem a ganhar: “Acreditamos que é da perspectiva dos mais oprimidos – isto é, mulheres que sofrem por causa de classe, raça e nacionalidade – que podemos mais claramente compreender a natureza dos elos da cadeia de opressão e explorar o tipo de ações que devemos agora tomar” (SEN; GROWN, 1987, p. 27). Aqui estamos plenamente de acordo com as autoras quando afirmam como a perspectiva das mulheres pobres e oprimidas é capaz de oferecer um ponto de vista único e poderoso para se analisar os efeitos das estratégias de desenvolvimento:

Tanto durante a era colonial como sob novas formas no período pós-colonial, as relações econômicas entre países em desenvolvimento e países desenvolvidos tendem a atuar contra o interesse das primeiras, de modo a aumentar sua vulnerabilidade a eventos e pressões externas. Como é agora amplamente reconhecido, as estruturas econômicas e políticas do governo colonial converteram os territórios sujeitados em fontes de matérias-primas, alimentos e mão-de-obra barata, e mercados para as manufaturas dos países no poder. O sistema operava não apenas para drenar recursos e riqueza das colônias; ele criou enclaves de exportação na agricultura, mineração e outros subsetores primários, e transformou as comunidades autossustentáveis através da comercialização forçada e da introdução da propriedade privada em terra. O controle colonial suprimiu o potencial de fabricação das colônias e destruiu o artesanato tradicional e a produção artesanal através da importação de manufaturas. (SEN; GROWN, 1987, p. 29, tradução minha)

O desenvolvimento enquanto narrativa se afirma como um modelo ideal, único caminho a ser almejado, capaz de conduzir ao melhor dos mundos. A pergunta em questão é: para quem? Esses paradigmas arraigados nos sistemas políticos servem a uma concepção de mundo não menos política. Milton Santos (2001) defende que se desejamos escapar à crença que esse mundo assim apresentado é verdadeiro, e não queremos admitir a permanência de sua percepção enganosa, devemos considerar a existência de pelo menos três mundos num só. O primeiro seria o mundo tal como nos fazem vê-lo: a globalização como fábula; o segundo seria o mundo tal como ele é: a globalização como perversidade; e o terceiro, o mundo como ele pode ser: uma outra globalização. Sobre o primeiro, afirma:

Este mundo globalizado, visto como fábula, erige como verdade um certo número de fantasias, cuja repetição, entretanto, acaba por se tornar uma base aparentemente sólida de sua interpretação. [...] Seus fundamentos são a informação e o seu império, que encontram alicerce na produção de imagens e do imaginário, e se põem ao serviço do império do dinheiro, fundado este na economização e na monetarização da vida social e da vida pessoal. (SANTOS, Milton, 2001, p. 18)

A realidade do mundo nos mostra como ele está sendo inventado a todo instante, por diversos sujeitos. Outros mundos, muitos mundos, por aí estão, sendo cantados, trançados, cultivados, colhidos, dançados, celebrados. Também estão sendo queimados, arrasados,

famintos, adoecidos, alvejados, golpeados. O vivido, o imaginado e o encenado estão entrelaçados em canções de luta; partidas incontornáveis; ondas de memórias, imagens e movimentos; sentidos de raízes e silenciamentos dolorosos. Stuart Hall aponta que, nesse momento histórico, os movimentos transversais, transnacionais e transculturais, inscritos desde sempre na história da “colonização”, mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização, têm surgido de diferentes formas, para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida (HALL, 2003, p. 105). Pois, se a fabulação de um sistema único e de um sujeito universal não nos convence em absoluto é porque nós também sabemos contar histórias.

## 1.2 O NORDESTE PROFUNDO E A COLONIALIDADE IMAGÉTICA-DISCURSIVA

*Vivemos num mundo confuso e confusamente percebido.*  
(Milton Santos)

Em novembro de 2016, a escritora e artista Grada Kilomba esteve em Salvador, Bahia, participando de um ciclo de diálogos dividido em três momentos: Passado, Presente e Futuro<sup>23</sup>. No primeiro encontro (Passado), dentre as muitas afirmações que ela fez a respeito de seu trabalho e sobre como escolhemos o que iremos nos debruçar para pensar e investigar, uma frase me chamou a atenção: “O tema tem que estar ligado à sua biografia”. Talvez nenhuma das nossas escolhas concretizadas (ou mesmo as sonhadas, abandonadas, reprimidas) estejam desligadas da nossa biografia, mas a consciência e a honestidade com que tratamos essas conexões é fundamental para compreendermos as narrativas que nos dedicamos a elaborar e quais os projetos ideológicos nelas contidos. Uma outra frase de Grada Kilomba, nesta mesma noite, calou fundo no meu coração: “Estou interessada em contar histórias”. Também eu estou interessada em contar – e ouvir – histórias. Estou empenhada em investigar e visibilizar práticas discursivas contra-

---

<sup>23</sup>Grada Kilomba é escritora, teórica e artista interdisciplinar. Nascida em Portugal, atualmente vive na Alemanha, e esteve no Brasil como participante do Programa de Residência Artística Vila Sul do Goethe-Institut Salvador-Bahia. Esse ciclo de conversas performáticas deu início ao projeto-ação intitulado “Fuxicos Futuros”, que já promoveu outros eventos e atualmente é organizado pelo Coletivo Transdisciplinar Fuxicos Futuros, composto de 12 mulheres, com a proposta de reunir conhecimentos não-hegemônicos, abordando questões de gênero, raça, trauma e memórias.

hegemônicas. E nesta pesquisa, as histórias em questão são referentes às narrativas e experiências construídas pelas mulheres trabalhadoras rurais do MMTR-NE.

A fim de alcançarmos melhor a dimensão territorial e simbólica desse diálogo, do processo organizativo e das narrativas enfrentadas e produzidas por essas mulheres, há que se considerar um eixo fundante: O Nordeste rural. Na Região Nordeste residem 23% da população urbana do Brasil e 46% de sua população rural. O Sudeste, em contraste, conta com 21% da população rural nacional (e mais adiante vamos refletir sobre a repetitiva comparação entre Nordeste e Sudeste). A Região Nordeste se refere a 20% do território brasileiro e, nela, vivem 29% da população do País (ARAÚJO, 1995). Em torno da construção de narrativas do Nordeste rural, processos históricos em disputa irão dar nascimento a determinadas realidades e justificar apagamentos de outras. Mas não nos adiantemos por hora.

Marcado por intensas desigualdades sociais e econômicas, foi no Nordeste que se iniciou a colonização portuguesa e, posteriormente, foi também nessa região (nos portos de Recife e Salvador) que teve início o desembarque dos povos africanos escravizados. Importante enfatizar que isso se deu no país que foi o primeiro a importar pessoas escravizadas de África – além de ter sido o que sustentou por mais tempo o tráfico negreiro e o último a abolir tanto o comércio transatlântico que mercantilizou as pessoas africanas quanto a própria escravidão. Esses marcos infelizes de ineditismos e recordes nos apontam para a complexidade e as profundezas das mazelas coloniais enraizadas na Região Nordeste nos anos subsequentes e suas configurações na atualidade. A questão fundiária segue como uma problemática grave, com concentração de terras e recursos naturais nas mãos de pouquíssimos latifundiários. As dinâmicas de monopólio e monocultura, a demanda irregular e as condições precárias de trabalho se intensificam no cenário de franco retrocesso e desmonte das políticas públicas após o Golpe de 2016. Na época, uma plataforma política intitulada “Ponte para o futuro” (que não poderia ser mais antiquada e putrefata) trouxe de volta o discurso oficial da “seca” – após anos de uma expressiva mobilização em torno da reflexão, do debate e da criação e implementação de políticas voltadas para a convivência com o semiárido.

A escolha dos termos (seca x convivência com o semiárido) não é inocente. Em torno das expressões elencadas, existem distintos sujeitos políticos e projetos de poder, envolvidos em processos históricos de disputas. O apagamento é uma estratégia antiga de manutenção da concentração de poder e recursos: as histórias que não cabem na narrativa da colonialidade são histórias supostamente vencidas. Há que se sustentar o *status quo* – e,

para que a manobra colonial seja bem-sucedida, não há lugar para determinadas narrativas, ou mesmo para o reconhecimento da diversidade delas na composição do tecido social. Talvez possamos afirmar que a formação discursiva da “verdade” oficial, seja, ao fim e ao cabo, o percurso depredador de uma narrativa-una vinculada a um projeto de dominação e normatividade. Tal narrativa hegemônica se credibiliza como autêntica ao sobrepujar todas as demais: Silenciem e obedeçam! – **A partir daqui, esta deverá ser a única história possível!** No entanto, aqui nos interessa perceber como, apesar da violência e do sufocamento, uma vastidão de universos e resistências dizíveis segue vivente: O que nos contam as memórias não devoradas pela história única?<sup>24</sup>

O Nordeste que nos informaram nos livros e nas universidades é o Nordeste dos meninos de engenho, os que tinham nome e sobrenome, férias, empregadas e empregados, brasões de família e valises com seus monogramas gravados. Meninos cercados de oportunidades e expectativas, que viajaram com seus enxovais a fim de estudar na capital, e se tornaram sociólogos, escritores, poetas, sempre nostálgicos da infância na fazenda da qual eram herdeiros. Meninos que deixaram suas casas em condições incomparavelmente distintas de quem migrou forçadamente para trabalhar no Sudeste, seja na agricultura ou na indústria. Sobre o que pensavam ou o que costumavam falar esses meninos quando se tornaram adultos, há uma exaustiva produção literária e acadêmica, filmes, museus e fundações. Portanto, não nos interessa embrenharmos por narrativas tão onipresentes.

Beatriz Nascimento dizia: “A história do Brasil foi escrita por mãos brancas”. Menos do que o conteúdo produzido por essas mãos, à bico de pena ou através um teclado, o que se pretende aqui é situar os pontos de partida para escancarar as assimetrias de poder na disputa de narrativas. Isso porque todos os elementos acerca de acesso à estima, recursos e visibilidade nos informam a respeito de quem detém autoria e sob quais condições se elabora a pretensa narrativa hegemônica. Não há aqui esmero em classificá-la como uma “inverdade”, mas antes em apresentá-la como situada, intencionada, restrita, e que se pretende total. A ideia de que possa existir uma narrativa-una, bem como muitas das histórias que alimentam e perpetuam tal invenção, é uma ficção. Não porque a narrativa hegemônica

---

<sup>24</sup>Numa de suas palestras mais famosas, traduzida como *O perigo da história única* (2009), a escritora nigeriana Chimamanda Adichie adverte que “é impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali". É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro." Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa”. A palestra está disponível no *YouTube*.

não reflita um universo (específico!), mas por pretender-se definitiva e exclusiva. Isso, apesar dos melhores esforços dos sujeitos envolvidos, nunca se realizará, pois, o elemento da farsa está sempre presente nos jogos de manipulação de dizibilidades. Como afirma a intelectual negra Vanderlay Reina, a história das mulheres no Brasil é uma história mutilada (REINA, 2014).

O competente trabalho de Durval Muniz de Albuquerque Jr. intitulado *A invenção do Nordeste e outras artes* (2011) nos traz uma extensa multiplicidade de aspectos sobre a produção de enunciações em torno da região. O autor aponta a necessidade de pensar a subjetividade como uma dimensão fundamental na construção das relações sociais e relacioná-la tanto enquanto relações de poder quanto emanações de afetos, de sentimentos, de vontades. Pensar como uma gama de práticas discursivas recortam, classificam, definem, e incluem o Nordeste na História, simultaneamente excluindo-o da Cultura e da Civilização. Em referência ao pensamento de Oliveira Vianna e Nina Rodrigues, Durval relembra como o discurso naturalista difundiu a ideia de que o Nordeste estaria condenado pelo clima e pela raça à decadência (ALBUQUERQUE JR., 2011). Além disso, ao explicitar a construção histórica de uma dicotomia binária que opõe Nordeste e Sudeste, o autor discorre sobre as intenções e implicações de tal estratégia de estereotipização:

O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo. [...] O estereótipo não é apenas um olhar ou uma fala torta, mentirosa. O estereótipo é um olhar e uma fala produtiva, ele tem uma dimensão concreta, porque, além de lançar mão de matérias e formas de expressão do sublunar, ele se materializa ao ser subjetivado por quem é estereotipado, ao criar uma realidade para o que toma como objeto. (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 30)

A incorporação do conjunto de entendimentos estereotipados a respeito de uma região (e, inclusive, o próprio conceito de região) necessariamente se utiliza de ilusionismos políticos: um engodo de que determinadas construções estão tão perfeitamente estabelecidas que estão além do tempo e das transformações, de tal forma que não existam outras realidades possíveis. Afinal, não discernir/suspeitar/entender as origens da injustiça colonial é um stratagem para reforçar que não é possível desconfiar/construir/proclamar seu fim. O que “sempre foi” se apresenta inatacável e sólido, carregando consigo um também irrefutável “assim sempre será”. Algumas das engrenagens da narrativa hegemônica se referem à estabilidade e à linearidade, elementos fundamentais para a manipulação que

fragiliza a investigação da composição da pluralidade dos discursos e das forças atuantes. O que não se entende, não se transforma, e vice-versa.

Ora, se a região é produto de um discurso que sustenta estruturas, produz sentidos e sensibilidades, a estereotipia colonial encena um Nordeste que precisa de tutela, um Nordeste de pele escura, ignorante e bárbaro, que precisa de um senhor plenamente racional para lhe inculcar um mínimo de civilização. Michel Pollack (1989) lembra que ao se definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, se fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais. Aqui defendemos que tal processo se dá em meio a uma série de forças atuantes: o sentimento de pertença tanto pode ser arquitetado com fins de manipulação (fragilizando autoimagem e produzindo corpos obedientes, demarcando fronteiras de imobilidade social) quanto a partir da autodeterminação dos sujeitos, em que outras lógicas operam. Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2011, p. 36) relembra que a região em si é uma construção consequente destes conflitos: “Na luta pela posse do espaço ele se fraciona, se divide em quinhões diferentes para os diversos vencedores e vencidos; assim, a região é um botim de uma guerra”. Uma guerra que produz outras guerras – as disputas não cessam. E se é difícil precisar início ou perspectiva de dissolução de tais conflitos, certamente podemos discutir as realidades presentes e assumir as guerras em curso.

As próprias demarcações de períodos, assim como de territórios, respondem a uma lógica de vencedores e vencidos, e acatam as ideias fantasiosas de superação de violências históricas. Jota Mombaça, bicha não-binária nordestina, provoca: “A colonização não é um assunto do passado. É um processo que nunca cessou e que agora tem novas formas. Não existe o pós-colonial” (MOMBAÇA, 2017). Aqui, portanto, nos interessa investigar o Nordeste rural para além das demarcações e fronteiras instituídas forçosamente pelo projeto colonial: sem inferioridade ou superioridade em relação às demais regiões, sem relação dicotômica com o urbano, mas sim respeitando as múltiplas configurações de um universo complexo, instável e heterogêneo. Afinal, a elaboração das imagens hegemônicas ao mesmo tempo que anunciam um projeto de poder pretensamente indissolúvel, denunciam a existência (e a ebulição) de fissuras e ausências.

Milton Santos (2001) usa a invenção da aldeia global para demonstrar como o mito do encurtamento das distâncias (para as pessoas privilegiadas que realmente podem viajar) difunde a noção de tempo e espaço contraídos, como se “o mundo se houvesse tornado, para todos, ao alcance da mão” (SANTOS, Milton, 2001, p. 18). Assim, a narrativa “global” é apresentada como capaz de homogeneizar o planeta quando na verdade as diferenças locais são

aprofundadas. Ele reforça que essa busca de uniformidade está a serviço dos atores hegemônicos e atrelada ao estímulo do culto ao consumo: uma ideologização maciça que exige como condição essencial o exercício de fabulações. Nesse sentido, pode-se considerar inclusive a instrumentalização das narrativas em torno das “crises” como perfeitamente convenientes às pretensas soluções mágicas e uniformes, como bem se observa no Brasil nos últimos anos. O que Milton Santos (2001) defende, e aqui estamos de acordo, é que o processo da crise é permanente e lidamos com crises sucessivas, atreladas a uma crise global, que se evidencia tanto por meio de fenômenos globais como de manifestações particulares, servindo à produção de novos estágios de crise. A construção da narrativa hegemônica reflete a operacionalização e institucionalização de um modelo predatório e genocida<sup>25</sup>:

A associação entre a tirania do dinheiro e a tirania da informação conduz, desse modo, à aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo “pensamento único”, enquanto os demais processos acabam por ser deglutidos ou se adaptam passiva ou ativamente, tornando-se hegemônicos. Em outras palavras, os processos não hegemônicos tendem seja a desaparecer fisicamente, seja a permanecer, mas de forma subordinada, exceto em algumas áreas da vida social e em certas frações do território onde podem manter-se relativamente autônomos, isto é, capazes de uma reprodução própria. Mas tal situação é sempre precária, seja porque os resultados localmente obtidos são menores, seja porque os respectivos agentes são permanentemente ameaçados pela concorrência das atividades mais poderosas. (SANTOS, Milton, 2001, p. 35)

No entanto, como o próprio Milton Santos nos lembra, “nada é duradouro” (SANTOS, Milton, 2001, p. 35) e ao discutir outra globalização possível, ele reforça que novas condições se dão tanto no plano empírico quanto no plano teórico, reforçando a potência que é a própria existência da sociodiversidade. Enquanto o modelo de perversidade sistêmica tem relação com uma adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que caracterizam as ações hegemônicas, a emergência das narrativas de uma cultura popular permite que se exerça uma “verdadeira revanche ou vingança” (SANTOS, Milton, 2001, p. 21). Gosto da imagem e penso que as narrativas-represálias vêm reparar e reposicionar o próprio sentido das coisas, afinal:

O sentido que têm as coisas, isto é, seu verdadeiro valor, é o fundamento da correta interpretação de tudo o que existe. Sem isso, corremos o risco de não ultrapassar uma interpretação coisicista de algo que é muito mais que uma simples coisa, como os objetos da história. Estes estão sempre mudando de significado, com o movimento das sociedades e por intermédio das ações humanas sempre renovadas. (SANTOS, Milton, 2001, p. 32)

---

<sup>25</sup>Abdias do Nascimento classifica genocídio como “o uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimento) calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo” (NASCIMENTO, 1979, p. 16).

Nosso movimento renova os significados e articula outras bases epistêmicas para compreensão do mundo. Através da raiva, da dor, da sensibilidade e do afeto, construímos outros sentidos – descoisificando seres, fenômenos e relações. É do lugar de onde partimos e das heranças que carregamos que construímos nossa leitura do mundo – assim como as identidades privilegiadas informam sobre pontos cegos epistêmicos. A visão que temos de nós mesmas foi distorcida e influenciada de forma perversamente negativa e agressiva pela ação do colonizador, que precisava incutir em nossas mentes, e para seu favorecimento, a ideia da nossa inferioridade e desumanização – e a narrativa da colonialidade vai assumindo novos contornos ao longo da história, mais sofisticados, chegando, às vezes, a não parecer violência, mas verdadeira “superioridade” (BERTH, 2018). Ora, não estamos operando sob o mesmo dicionário, e menos ainda sob os mesmos signos e significados:

À medida que a ideologia da feminilidade – um subproduto da industrialização – se popularizou e se disseminou por meio das novas revistas femininas e dos romances, as mulheres brancas passaram a ser vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo. A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, “mulher” se tornou sinônimo de “mãe” e “dona de casa”, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente. Os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia. Em consequência disso, as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante. (DAVIS, 2106, p. 24-25)

A violência colonial nos atirou em uma queda profunda e quase irrecoverável a um estado de alienação a respeito de nós mesmas e de nossa autoimagem, sendo que tais farsas e estilhaçamentos foram transmitidas de geração para geração, “até chegarmos aqui, nesse momento histórico onde pessoas negras que estudam e refletem para atuar na esfera da formação de saberes começa a confrontar com as distorções em todos os níveis em que foram largamente alimentadas” (BERTH, 2018, p. 92). Joice Berth (2018) defende que essa busca interior por nossas raízes culturais, emocionais, artísticas, afetivas, é um resgate lento e gradual daquilo que fomos e que podemos retomar para continuar sendo. Sobre o resgate promovido pela autodefinição, entende-se a identidade não apenas como objetivo, mas antes ponto de partida, buscando a compreensão de como nossas vidas pessoais têm sido fundamentalmente moldadas por opressões de raça, gênero, sexualidade e classe que se interseccionam (COLLINS, 2016). Esse resgate, esse autoamor, a reivindicação do direito de nos definir, de falar, de existir, faz de nós criaturas perigosas:

Como é difícil para nós pensar que podemos escolher tornar-nos escritoras, muito mais sentir e acreditar que podemos! O que temos para contribuir, para dar? Nossas próprias expectativas nos condicionam. Não nos dizem a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós? O homem branco diz: Talvez se rasparem o moreno de suas faces. Talvez se branquearem seus ossos. Parem de falar em línguas, parem de escrever com a mão esquerda. [...] Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que somos monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós: A negra doméstica, a pesada ama de leite com uma dúzia de crianças sugando seus seios, a chinesa de olhos puxados e mão hábil — “Elas sabem como tratar um homem na cama” —, a chicana ou a índia de cara achatada, passivamente deitada de costas, sendo comida pelo homem a la La Chingada. (ANZALDÚA, 2000, p. 2)

Conceição Evaristo (2016), ao falar sobre os representantes de uma literatura que, “no singular, pretendia e ainda pretende se impor como nacional, assim como jornalistas, pesquisadores, críticos literários, políticos, enfim homens e mulheres mais ou menos representativos da “inteligência” brasileira” (EVARISTO, 2016, p. 299), que criticavam Carolina Maria de Jesus por seu intrometimento no corpo sagrado da literatura brasileira, diz que tais “autoridades” não “conseguiram digerir como uma mulher tão sem ‘predicados’ para ser escritora, segundo a visão deles, se afirmava como tal” (EVARISTO, 2016, p. 299). Todas as categorias têm o seu “destino” traçado pela narrativa hegemônica – por isso, em meio às dolorosas e complexas dinâmicas de privilégios e opressões, assumir o próprio ponto de partida é um exercício urgente e primário para desnaturalizar a farsa das simetrias de poder e a manipulação e distorção das imagens produzidas externamente.

### 1.3 TESSITURAS E CONSIDERAÇÕES EPISTÊMICAS

*Tudo eu escrevia e guardava. Tudo. As primeiras reuniões, como foram, o que foi. E não sei também de onde veio, mas eu tinha um senso de registro da história. Eu achava que aquela história tinha que ser escrita. Tinha que estar registrada. E ela só podia estar registrada assim: à medida que eu fosse vivendo e fosse fazendo.*  
(Vanete Almeida)

Minha relação com o MMTR-NE se inicia em plena ebulição do debate assumidamente feminista rural, uma vez que desde de 2010 passei a integrar a equipe de

assessoria do Movimento. Seria desleal com minha própria história situar essa experiência apenas como um vínculo profissional. Gosto de dizer que o Movimento foi meu lugar de nascimento político, pois também eu entrei na cadência do descobrir-se(nos) feminista(s). Sou uma mulher negra, urbana e vim de uma família que aumentou seu poder de consumo durante minha infância, o que me possibilitou na adolescência sair do interior para estudar na capital numa época em que essa mudança era condição *sine qua non* para frequentar uma universidade pública. Assim como as mulheres do Movimento, tenho memórias das minhas insubmissões desde a infância, algumas bastante discretas – mas nem por isso menos determinadas<sup>26</sup>. “Eu era feminista e não sabia”: quantas vezes, em quantos lugares do Nordeste, ouvi essa frase nos últimos anos? Não sei dizer, mas ela sempre encontra eco na minha própria vida. Na universidade fiz minha tarefa de casa: li Simone de Beauvoir e me acreditava uma mulher “liberada” – e talvez alguma licença poética possa me ser concedida, considerada minha juventude de então.

De volta ao interior, depois de concluir a graduação, mergulhei na militância e no Nordeste profundo a partir do trabalho como assessora do Movimento. Cometi inúmeros equívocos, desde declarações que reproduziam pérolas do senso comum, sem nenhum ou com pouquíssimo entendimento do que estava sendo reproduzido nelas, até o planejamento de atividades de formação meio tediosas e inadequadas, reflexos da minha trajetória de educação altamente institucionalizada. Se hoje posso revisitar meus próprios desacertos com tranquilidade, é porque sempre encontrei entre as trabalhadoras rurais acolhimento e compreensão: a possibilidade de olhar para um engano e vê-lo fértil de ensinamentos, vê-lo como um conteúdo tão digno quanto qualquer outro no exercício coletivo de aprofundar uma perspectiva e uma prática feminista. Na formação política que atravessei junto às mulheres rurais, não sofri uma única experiência de humilhação: sempre fui respeitada nas muitas dimensões do meu ser, mesmo sem ter praticamente nenhum conhecimento sobre agricultura e estando entre mulheres que têm profunda *expertise* no trato com a terra.

---

<sup>26</sup>A rebeldia de uma jovem Vanete Almeida me comove: “Minha revolta com os privilégios dos homens em relação às mulheres começou em casa mesmo. Minha própria mãe dispensava um tratamento a meu irmão que era diferenciado daquele que ela dava a mim e às minhas irmãs. Quando havia galinha no almoço, por exemplo, minha mãe guardava os melhores pedaços para meu irmão. Ele trabalhava no banco e chegava, normalmente, após o horário em que a família almoçava. Eu ia a cozinha e pegava alguns dos bons pedaços que minha mãe havia separado para meu irmão. Depois, quando ela descobria e perguntava quem tinha mexido na galinha, eu assumia, mas dizia que não sabia que ela havia separado os pedaços para ele. Na verdade, eu sabia! Mas achava aquilo um absurdo. Assim, desde cedo me deparei, na família e na sociedade, com essa questão do machismo, do poder, da super-valorização do homem. Mas, nunca aceitei nada disso”. (ALMEIDA, 1995, p. 48).

Escolhi aludir a esses aspectos porque a maior parte das trabalhadoras organizadas no MMTR-NE não teve acesso ao ensino universitário e é muito comum ouvir delas que “o Movimento foi a minha faculdade”. Bom, também no meu caso – com consciência das muitas vantagens que tive, afinal eu fui e, inclusive, estou de volta à universidade – situo o MMTR-NE como o espaço de formação mais marcante do qual fiz parte. Ao longo dos anos, eu viria a partilhar e conhecer outros lugares: também locais de formação e ativismo concebidos principalmente por mulheres brancas, burguesas, urbanas e acadêmicas – e mesmo agora reservo pouquíssima paciência para as disputas internas e medições de *feministômetro* (“diga se existe, espelho meu, alguém mais feminista do que eu?”), tão habituais em muitos deles. Mais proveitoso do que dedicar atenção a esses conflitos mesquinhos é nos voltarmos para as boas heranças feministas, a exemplo da denúncia/desmonte dos binarismos na organização da sociedade e do pensamento – e do reposicionamento da importância e do valor da emoção. Segundo Alison Jaggar (1997):

De forma típica, embora não invariável, o racional tem sido posto em contraste com o emocional e esse par contrastado tem sido, por sua vez, vinculado a outras dicotomias. A razão não só se opõe à emoção, mas é associada ao mental, ao cultural, ao universal, ao público e ao masculino, enquanto a emoção é associada ao irracional, ao físico, ao natural, ao particular, ao privado e, obviamente, ao feminino. (JAGGAR, 1997, p. 157)

Nessa proposta dicotômica – e hierárquica – de oposições excludentes, a emoção é ignorada ou mesmo desprezada. Ora, não reconhecer a emoção numa pesquisa seria tão grave como não reconhecer a intencionalidade da mesma: longe de “livrar-nos” delas (como se possível fosse), terminamos, inevitavelmente, por reforçar nossas decisões e influências, quer estejamos conscientes ou não, no olhar, na escrita e na maneira como nos relacionamos com os temas escolhidos e pessoas entrevistadas. Ao se fazerem presentes de forma não-identificada e não-nomeada, as emoções costumam se disfarçar de forma bem ou mal-sucedida com a indumentária ilusória de neutralidade e objetividade totais – e mesmo o ato de relegar as emoções ao “armário” não deixa de nos trazer informação a respeito de uma pesquisa e sobre quem a está realizando. As acusações de que somos emocionais pretende nos diminuir enquanto pesquisadoras e deslegitimar nossa produção intelectual. Grada Kilomba, em *Plantation Memories* (2010), afirma:

Quando eles falam, é científico; quando nós não falamos, é não-científico universal / específico; objetivo / subjetivo; neutro / pessoal; racional / emocional; imparcial / parcial; eles têm fatos, nós temos opiniões eles têm conhecimento, nós temos experiências. (KILOMBA, 2010, p. 28, tradução minha)

O que Alison Jaggar (1997) propõe é uma conciliação possível e necessária entre conhecimento e emoção na epistemologia, já que esse esforço de reprimir a emoção, além de remeter a uma epistemologia ocidental perpassada por vários mitos, como o da investigação imparcial, não se atenta para o aprofundamento investigativo possibilitado pela integração de aspectos subjetivos e objetivos envolvidos nas relações entre pesquisadoras, tema e entrevistadas. Aqui, portanto, defendo a presença valorosa de conteúdos emocionais na minha escolha de tema a ser pesquisado; na relação pessoal que desenvolvi com as mulheres do MMTR-NE ao longo dos anos; bem como no espaço reservado às emoções das entrevistadas que, porventura, surgirem no desenrolar desses diálogos. Na verdade, as teorias e epistemologias feministas há muito apontam a falácia da neutralidade: toda pesquisa é posicionada, ainda que nem toda pesquisa seja honesta a respeito disso. Em suma: minha relação de afeto com essas mulheres não diminui, portanto, a credibilidade da investigação, antes pede franqueza e exposição sobre como essa construção se deu entre nós e em minha vida, além de um desafio pessoal de identificar as influências dessa experiência no presente trabalho. Sobre considerar afetos como empecilhos, a indiana Uma Narayan (1997) diz que:

Isso parece não levar em conta a possibilidade de acordo e de conhecimento baseados em simpatia ou solidariedade. A simpatia ou a solidariedade podem muito bem promover a descoberta da verdade, especialmente nas situações em que as pessoas que divulgam as informações se tornam vulneráveis no processo. Por exemplo, é mais provável que as mulheres falem sobre experiências de assédio sexual com outras mulheres, porque esperam que experiências similares as tenham tornado mais simpáticas e compreensivas. (NARAYAN, 1997, p. 282)

A solidariedade e os vínculos afetivos além de facilitarem uma escuta sensível e espaços emocionalmente seguros para exposição de narrativas por vezes delicadas, também promove uma imersão no universo a ser pesquisado. Uma relação mais superficial entre quem pesquisa e o seu tema talvez não fomentasse determinadas perspectivas, singulares, que a intimidade e a emoção descortinam. Ou seja, a proposta desta dissertação não apenas retira a emoção da invisibilidade como a reconhece como elemento estruturante e inestimável para a pesquisa junto às trabalhadoras rurais do MMTR-NE. É interessante observar a maneira como Pierre Bourdieu (2010) dialoga com esta perspectiva ao analisar o trabalho de Aaron Cicourel (1968), sobre os “delinquentes”, “Foi sem dúvida esta familiaridade com o universo estudado que, associada um bom conhecimento da estatística, o que o incitou a pôr às estatísticas da delinquência questões que nenhum preceito metodológico teria podido gerar.” (BOURDIEU, 2010, p. 46).

As questões vislumbradas a partir da intimidade entre pesquisadora e entrevistadas passam então a ser valoradas como aspectos que conferem legitimidade e possibilidades de aprofundamento ao estudo. Aqui se faz necessário considerar que a familiaridade de quem pesquisa com o universo em questão também implica em outros encargos: os ardis do pré-concebido, sempre à espreita, podem se manifestar na presunção das respostas – ou até mesmo das perguntas. Como disse Pierre Bourdieu, “uma prática científica que se esquece de se pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz” (BOURDIEU, 2010, p. 35). A inquietação que engendra a gênese de um trabalho de pesquisa deve dar lugar à uma interrogação madura no processo investigativo, inclusive – e principalmente – sobre suas motivações. Não que isso seja uma tarefa simples, pelo contrário. Essa inquietação inicial por vezes pode rebentar em tantos questionamentos e implicações emocionais e intelectuais que os passos seguintes se tornam muito custosos.

Raymond Quivy (2008, p. 45), ao discorrer sobre a investigação em Ciências Sociais, escreve que “este caos original não deve ser motivo de inquietação; pelo contrário, é a marca de um espírito que não se alimenta de simplismos e de certezas estabelecidas”. Compreendo que esta avaliação otimista de Quivy pode se aplicar a muitos(as) pesquisadores(as), mas, as inquietações não estão necessariamente restritas ao perfeccionismo e compromisso de quem pesquisa – pois aqui é importante considerar que, em nossas trajetórias de investigadoras(es), os acessos aos recursos materiais e subjetivos, as conexões em redes de influência e favorecimento e as heranças e vantagens são muito distintas desde nossos diversos pontos de partida. Longe de considerar a mim e a muitas de minhas colegas pesquisadoras feministas como espíritos especiais, ou afirmar que nossas inquietações são derivadas apenas de nossas pretensões, acredito que é importante expor que estamos às voltas com algo mais grave: uma aflição que nos bloqueia e se estende para além do caos original, muitas vezes impeditiva até de construirmos essas ditas ambições investigativas, e que perpassa várias etapas da pesquisa. Estamos lidando com a angústia de sermos vistas como “incapazes” de falar. Quivy ainda escreve:

A dificuldade de começar de forma válida um trabalho tem, frequentemente, origem numa preocupação de fazê-lo demasiado bem e de formular desde logo um projeto de investigação de forma totalmente satisfatória. É um erro. Uma investigação é, por definição, algo que se procura. É um caminhar para um melhor conhecimento e deve ser aceite como tal, com todas as hesitações, desvios e incertezas que isso implica. Muitos vivem esta realidade como uma angústia paralisante; outros, pelo contrário, reconhecem-na como um fenómeno normal e, numa palavra, estimulante. (QUIVY, 2008, p. 48)

Há que se considerar que são distintas as oportunidades e ferramentas para realizar um trabalho de forma total ou parcialmente satisfatória, assim como é preciso expor que diferentes categorias de sujeitos, ao assumirem social e publicamente o papel (institucionalizado através da Academia) de produtores(as) de conhecimento, lidam com diferentes níveis de *stress*, pressão e críticas. Para além do desafio costumeiro de abraçar/atravessar o caos inicial e elaborar a construção do objeto e dos caminhos metodológicos, muitas de nós enfrentamos entraves materiais e emocionais resultantes de uma desautorização histórica de nossas falas – aqui salientando que os recortes de gênero, raça, classe e orientação sexual se entrecruzam e impactam diretamente nosso percurso enquanto pesquisadoras. As disputas epistêmicas envolvem relações desiguais e desequilibradas de poder: algumas identidades são acreditadas respeitáveis enquanto outras são desacreditadas ou mesmo perseguidas. Segundo Linda Alcoff (2016):

A função normativa da epistemologia diz respeito não apenas à questão de como o conhecimento é produzido, de quem é autorizado a produzir, de como a presunção de credibilidade é distribuída e de como os objetos de investigação são delineados. Mais do que isso: diz respeito à forma como o conhecimento deve ser produzido, a quem deve ser autorizado, à forma como a presunção de credibilidade deve ser distribuída e à forma como podemos ganhar alguma influência politicamente reflexiva sobre as delimitações da ontologia. (ALCOFF, 2016, p. 133)

No caso da presente pesquisa, sou uma “desautorizada” investigando outras “desautorizadas”, com todas as implicações e potências que essa situação incita. Decidir investigar os processos referentes à construção do feminismo entre trabalhadoras rurais nordestinas, mulheres violentamente invisibilizadas, sobre as quais se constrói um imaginário de atraso, miséria e ignorância, sendo eu mesma uma mulher negra<sup>27</sup> do interior do Nordeste (com um respeitável histórico de embates ideológicos nos ambientes institucionais de escolarização em que estive, especialmente a universidade pública), inevitavelmente me coloca em uma situação de refletir sobre como ecoam as vozes dessas

---

<sup>27</sup>Sobre o ingresso de ativistas negras(os) na pós-graduação, Sales Augusto dos Santos comenta: “Ao ingressarem nos cursos de mestrado e de doutorado, surgem então, da parte desses ativistas que estão se transformando em negros intelectuais, indagações posicionadas sobre as relações raciais a partir de um ponto de vista de intelectuais negros(as) engajados(as); indagações e ponto de vista esses que a maioria dos cientistas sociais brancos desta área de estudos e pesquisas não tinha, e alguns até o desconsideravam. Muito recentemente alguns intelectuais brancos da área de estudo e pesquisa sobre relações raciais começaram a perceber a miopia a que estavam submetidos em virtude da colonização intelectual que incorporavam e reproduziam em face de um conhecimento eurocêntrico acrítico; ou seja, de um conhecimento posicionado a partir de um ponto de vista dominante e acrítico daquelas relações, mas que se traveste em conhecimento neutro e daltônico” (SANTOS, Sales, 2011, p. 110).

mulheres na sociedade – e, afinal, me leva também a indagar qual o som da minha própria voz. Djamila Ribeiro (2017), ao tratar sobre lugar de fala, também pontua:

Não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas, inclusive, até de quem tem mais acesso à internet. **O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir.** Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequentes da hierarquia social. (RIBEIRO, 2017, p. 30, grifo meu)

Demarcados nossos pontos de partida – algo indispensável para tratar com honestidade intelectual e política quaisquer temas em questão –, nos deparamos com as múltiplas possibilidades promovidas pelos grupos silenciados no enfrentamento às desvantagens históricas. Não há solução única nem simples para romper com essa hierarquização de vozes, oportunidades e existências, mas o lugar angustiante de desautorização também é um lugar de potência imagética. A visibilidade dessas vozes são uma expressão poderosa do que Angela Davis (2011) fala sobre usar as diferenças como uma “fagulha criativa”, para “criar pontes de comunicação com pessoas de outros campos”. Aqui peço licença à Angela Davis para me debruçar sobre essa imagem tão bonita: acredito que podemos ao mesmo tempo ser e promover o sopro dessas fagulhas. Mais do que isso: podemos produzir imensas fogueiras coletivas, alimentar o calor criativo numa dimensão política e epistêmica. Sobre o que nasce desde os pontos de vista dos grupos ditos subalternos, Alison Jaggar (1997) compreende que são perspectivas que oferecem uma visão menos parcial e distorcida e – justamente por isso – mais confiável. Ela ainda diz:

As pessoas oprimidas têm uma espécie de privilégio epistemológico na medida em que têm acesso mais fácil a esse ponto de vista e, portanto, maior possibilidade de avaliar os possíveis começos de uma sociedade na qual todos possam florescer. Por essa razão, diria que é provável que as respostas emocionais de pessoas oprimidas, em geral, e de mulheres, em particular, sejam mais apropriadas do que as respostas emocionais da classe dominante. (JAGGAR, 1997, p. 176)

No presente trabalho, algumas considerações me foram vitais para atravessar a tal angústia. A primeira é a constatação bastante óbvia de que nenhum estudo que eu conseguisse elaborar poderia dar conta dos tantos conteúdos possíveis a serem abordados relativos às ações e histórias das trabalhadoras rurais do MMTR-NE. Ou seja, posso contribuir com algumas tessituras a partir desta investigação, mas há uma longa colcha de retalhos em questão, e ela está em constante cosedura. No entanto, os tecidos que posso trazer são singulares, pois não se dissociam dos anos que passei construindo relações,

reflexões e aprendizados com estas mulheres, em confiança mútua. No MMTR-NE, assim como em diversos movimentos sociais, há um consenso sobre a importância de militantes dos próprios movimentos produzirem conhecimento científico na universidade, respaldadas por vínculos concretos com as pessoas e os princípios envolvidos nos processos organizativos. Afinal, ainda é muito comum que a aproximação de pesquisadores em relação a estes processos se dê de forma utilitária e desrespeitosa. Entre os povos que defendem os territórios, não é raro encontrar grupos extremamente desconfiados em relação à pesquisa acadêmica – ou mesmo com denúncias escancaradas sobre a instrumentalização e a apropriação de seus saberes pela universidade. Além disso, muitas pesquisas são verdadeiros desserviços aos grupos em questão, reforçando estereótipos e perspectivas viciadas e colonialistas.

Por fim, talvez a grande motivação deste trabalho e da minha própria construção enquanto pesquisadora é herança de um aprendizado que incorporei em minha vida inspirada pelas trabalhadoras rurais do MMTR-NE: as narrativas estão em constante disputa – e se não nos convocarmos a falar, que chances teremos? Este trabalho se pretende então uma pesquisa “pé no chão”, honesta sobre “as condições reais da realização, quer dizer, os meios, sobretudo em tempo e em competências específicas, de que ele dispõe” (BOURDIEU, 2010, p. 50), para compreender melhor um feminismo também “pé no chão”, de mulheres da terra. Interessa-nos olhar para como as mulheres trabalhadoras rurais vivem o feminismo no miolo do cotidiano, a partir de experiências tangíveis e das reflexões e provocações em torno dessas vivências. De acordo com Susan Bordo (1997):

A preferência pelo argumento abstrato, em detrimento das avaliações de situações específicas concretas, tem por base um projeto de interação humana mais próprio aos homens do que às mulheres. Porque o projeto “masculino” é atomista, os choques entre indivíduos são vistos como convites ao desastre e devem ser rigorosamente evitados — por noções abstratas de “pessoa” e de “direitos”, que definem fronteiras claras em torno do indivíduo, protegendo-o contra os choques. O projeto das mulheres, em contrapartida, é relacional, como Gilligan propõe. O perigo principal aqui (o que “perturba o universo”, se quiserem) é a fratura do vínculo, e o imperativo moral é restaurar a conexão humana através de uma avaliação cuidadosa de como reparar com responsabilidade as fraturas ocorridas em situações específicas concretas. (BORDO, 1997, p. 20)

Os caminhos metodológicos deste trabalho se costuram a partir do mencionado projeto relacional das mulheres. Por isso, a respeito das decisões teórico-metodológicas, defendo que ao mesmo tempo que as faço, sou conduzida a elas, pela minha trajetória. É importante destacar que há diversos campos de ciência envolvidos na investigação: reconhecer a existência de uma prática científica de pesquisa exercida por mim e reconhecer as trabalhadoras rurais também como cientistas – agricultoras agroecológicas

experimentadoras – que desenvolvem seus próprios métodos de produção e multiplicação de conhecimento. Sou uma cientista entre cientistas. E não me refiro aqui a essencialismos perigosos, que pretendem anunciar as mulheres que trabalham com a terra como “guardiãs” ou “salvadoras” de alguma forma, mas sim às mulheres que desde seu lugar social elaboram concepções críticas e um projeto de sociedade mais apto a desmontar as mazelas do antropocentrismo e superar as oposições do trabalho produtivo/reprodutivo ou do público/privado.

Segundo um artigo de 2017 de Alan Bojanic, agrônomo e representante da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), as mulheres rurais são responsáveis por mais da metade da produção de alimentos do mundo. Ora, quem sustenta o mundo não tem condições de pensá-lo? Ainda que determinadas categorias de sujeitos tenham seu pensamento invisibilizado, isto não significa que não haja todo um conjunto de conteúdos complexos elaborados sistematicamente por estas mesmas categorias. Não é porque não está sendo ouvido que não está sendo dito. Aqui há, portanto, um esforço de horizontalidade na construção da relação pesquisadora-entrevistadas, ainda que isto não signifique a ausência de tensões e contradições. Já exposta a problemática da pretensão de neutralidade, acrescenta-se que o franco desprezo pela hierarquização verticalizada entre pesquisadores e “objetos” não implica em nenhum demérito epistêmico-metodológico. Enquanto investigadoras posicionadas, podemos nos recusar a prestar participação no triste espetáculo da Grande Divisão:

Sem dúvida, tratava-se de uma tentativa absurda de realizar novamente a Grande Divisão entre “eles” e “nós” (“nós” também já acreditamos em feiticeiros, mas foi há trezentos anos, quando “nós” éramos “eles”), e assim proteger o etnólogo (esse ser a-cultural, cujo cérebro somente conteria proposições verdadeiras) contra qualquer contaminação pelo seu objeto. Talvez isso fosse possível na África, mas eu estava na França. Os camponeses do Bocage recusaram-se obstinadamente a jogar a Grande Divisão comigo, sabendo bem onde isso deveria terminar: eu ficaria com o melhor lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quiçá algo ainda mais alto), e eles, com o pior. A Imprensa, a Televisão, a Igreja, a Escola, a Medicina, todas as instâncias nacionais de controle ideológico os colocavam à margem da nação sempre que um caso de feitiçaria terminava mal: durante alguns dias, a feitiçaria era apresentada como o cúmulo do campesinato, e este como o cúmulo do atraso ou da imbecilidade. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157)

Esse trabalho não pretende instrumentalizar os conhecimentos e práticas das mulheres a fim de angariar prestígio intelectual ou qualquer coisa que o valha para a pesquisadora. Aliás, reconhecer as relações de poder em questão e buscar formas de romper com a perversidade da objetificação dos grupos estudados, na verdade, é o mínimo a que deveria

se propor uma investigação feminista. Além disso, respaldar o conhecimento científico, a sabedoria e o privilégio epistêmico das trabalhadoras rurais ou de outras categorias subalternizadas não significa de forma alguma fazer uma apologia à pobreza ou à falta de recursos. Uma Narayan (1997, p. 290) já havia alertado que: “a tese de que a opressão pode outorgar uma vantagem epistêmica não deveria nos seduzir para a idealização ou romantização da opressão e nos cegar em relação aos seus reais despojamentos materiais e psíquicos”. Aqui não há, então, um elogio da injustiça, mas sim a demarcação, visibilidade e aprofundamento das potentes epistemes produzidas nos contextos de desvantagens sociais. A partir de suas diversas identidades e circunstâncias, as trabalhadoras rurais nordestinas estão profundamente comprometidas com a defesa da vida, da natureza, dos territórios e das relações interdependentes entre fenômenos e seres humanos/não-humanos.

Respeitando a premissa da horizontalidade, iniciei um diálogo presencial com a coordenação e a direção executiva da organização em reunião na sede do Movimento (como já citado, a direção é composta de dezoito trabalhadoras rurais, sendo duas representantes de cada um dos estados do Nordeste) a fim de partilhar a reflexão e a decisão sobre quais mulheres deveriam ser entrevistadas – a partir da consideração dos perfis e trajetórias de cada uma delas e também das condições viáveis para realização das entrevistas. Fiz uma escuta atenta das sugestões e tentei considerar as diversas variáveis em torno da realização das entrevistas (disponibilidade das mulheres, oportunidade de encontrá-las presencialmente em alguns eventos, dificuldades de comunicação por telefone ou internet em determinadas áreas rurais). Pela experiência na assessoria, já estava ciente de que enfrentaria alguns obstáculos, principalmente relacionadas à comunicação. Antes da popularização dos aparelhos smartphones e do aplicativo *WhatsApp*, era comum para nós funcionárias da sede levarmos dias ou até semanas para conseguir entrar em contato com as militantes do MMTR-NE em suas comunidades. Algumas companheiras relatavam que precisavam subir em árvores altas para conseguir sinal de telefonia, o que faziam com alguma periodicidade, apenas para conferir se havia alguma mensagem SMS de outras companheiras do Movimento. Na década de 1990 e mesmo no início dos anos 2000, o Programa de Comunicação do MMTR-NE tinha como principal estratégia a promoção de audiências públicas, pressionando para a instalação de “orelhões” (telefones públicos) nas áreas rurais. Com o avanço da telefonia móvel, as dinâmicas mudaram, mas a comunicação à distância ainda é desafiadora.

Decidi, portanto, priorizar encontros presenciais e realizei a primeira entrevista durante o IV ENA (Encontro Nacional de Agroecologia), ocorrido em Belo Horizonte-MG, de 31 de maio a 3 de junho de 2018. No último dia do Encontro, conversei com Alba Rafaela de

Andrade<sup>28</sup>, sergipana e coordenadora do MMTR-SE. Apesar de outras companheiras do Movimento também lá estarem, optei por deixar de lado a pesquisa visto que outras demandas surgiram quando tivemos oportunidade de sentarmos todas juntas. Acredito que seja importante contextualizar a realização do IV ENA a fim de justificar porque não pude avançar nas entrevistas. No final do mês de maio de 2018, uma paralisação de caminhoneiros autônomos gerou uma crise de abastecimento sem precedentes e parou o país. Nós que construímos o movimento agroecológico brasileiro estávamos há muito em processo preparatório e de mobilização para garantir o maior evento nacional em torno do tema, e, no caso, o primeiro a ser realizado após a queda do Estado democrático de direitos.

Todas as pessoas brasileiras que sustentaram a decisão e construíram o IV ENA foram de grande valentia. Num cenário de muita instabilidade, deixamos nossas casas e seguimos de ônibus, delegações de todo o Brasil, firmes no compromisso político. Parti de ônibus de Recife-PE, junto à delegação de Pernambuco – e nós estávamos cientes da insegurança enquanto olhávamos pelas grandes janelas fechadas do nosso ônibus com ar condicionado e víamos as imensas filas nos postos de gasolina dentro e fora das cidades. Longos trechos na estrada em que éramos o único veículo circulando nas BRs, os caminhões parados nas estradas, as faixas pedindo “intervenção militar”. Como num filme, testemunhando as distopias do Brasil, o aprofundamento do caos e das desigualdades, e as entendendo como mais um capítulo da narrativa das perversidades coloniais em nossos territórios. Em comunhão, Brasil adentro, fortalecíamos os vínculos com nossa terra: saudávamos as forças sagradas, como o Velho Chico<sup>29</sup> – o querido Carlos Magno<sup>30</sup>, sertanejo, paraibano e ativista negro da Agroecologia, costuma dizer que é o Ganges da Caatinga. Em silêncio, lamentávamos a visão do Rio Doce sangrando, vítima do maior crime socioambiental do Brasil<sup>31</sup> (“Nada é sagrado para a

---

<sup>28</sup>Alba tem 34 anos, é agricultora e vive na Comunidade do Barro Vermelho, município de Nossa Senhora de Lourdes, Alto sertão sergipano. Está cursando o Ensino Superior de Tecnologia em Agroecologia no Instituto Federal de Sergipe (IFS). É católica, solteira, e não tem filhas(os).

<sup>29</sup>Velho Chico é a alcunha carinhosa do Rio São Francisco, um dos mais importantes cursos d'água do Brasil e da América do Sul. O rio nasce em Minas Gerais e passa pela Bahia, Pernambuco, Sergipe e Alagoas, desaguando no Oceano Atlântico.

<sup>30</sup>Carlos Magno de Medeiros Moraes também se voltou para a investigação em torno do feminismo rural e aqui se recomenda a leitura da sua dissertação de mestrado intitulada *Mulheres rurais, ATER e Agroecologia: A experiência da Escola Feminista no Agreste de Pernambuco* (2018), pesquisa resultante do Máster Universitario en Agroecología: Un enfoque para la Sustentabilidad Rural, vinculado a Universidade Internacional de Andalucía, Universidade de Córdoba e Universidade Pablo Olavide, na Espanha.

<sup>31</sup>No dia 5 de novembro de 2015, a barragem de Fundão da mineradora Samarco rompeu e despejou 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro ao longo de 43 municípios de Minas Gerais e Espírito Santo, até desembocar no mar. O crime deixou 19 mortos e afetou de diferentes formas pessoas que viram suas vidas e territórios se transformarem com a passagem da lama tóxica. Numa tragédia anunciada, foi comprovado que nos anos que precederam o rompimento, a Samarco aumentou significativamente sua produção, elevando consequentemente o volume de rejeitos. Relatórios da própria empresa mostram que em 2011 eram produzidos

civilização ocidental branca e cristã”, nos disse Abdias do Nascimento em 1978). Seguíamos na luta pela democracia, mas também promovendo uma reflexão acerca do que entendemos por democracia. Quem criou esse conceito e para quem ele funcionou?<sup>32</sup>

Assim como eu, todas as militantes do MMTR-NE que foram para o IV ENA haviam deixado seus estados com suas respectivas delegações e vindo de ônibus para Belo Horizonte, sob protestos de familiares e das muitas pessoas que nos aconselharam a não seguir viagem num cenário tão caótico. Como expressar o alívio de nos vermos juntas, de nos vermos bem, de saber que seguimos unidas num país que nos nauseava com mudanças tão bruscas? “Entrei na luta, da luta eu não fujo”<sup>33</sup>. Quando sentamos em círculo para conversar, espontaneamente brotaram demandas urgentes, referentes ao estado emocional das companheiras e as difíceis situações de vida que estavam atravessando. O adoecimento mental da militância, bem como a precarização das nossas existências, impulsionados desde o período pré-Golpe<sup>34</sup> e aprofundados no ano de 2018, era visível. Quando iniciamos o diálogo, várias choravam, trazendo aflições, medos, pessimismo, solidão e as muitas situações pessoais que as desmotivavam. Soma-se a isso os impactos sofridos na própria organização, enfrentando graves dificuldades para captação de recursos e execução das atividades institucionais. Avaliei que, naquele momento, o mais importante era nos fortalecermos umas às outras, buscar medicação ou o que fosse necessário para as que estavam fisicamente doentes, e simplesmente

cerca de 15,6 milhões de toneladas de rejeitos por ano. O número subiu para 21,8 milhões em 2015. Na verdade, diversos estudos realizados após o crime evidenciam negligência por parte da empresa. Um laudo realizado pela Polícia Federal, apresentado em 2016, apontou falhas graves de manutenção da barragem e a omissão da Samarco em reparar os problemas detectados ainda em 2014. Ainda de acordo com o estudo, 28% da lama despejada em Fundão em 2014 vinha da Vale e não havia licença ambiental para a operação. Até hoje, não houve nenhuma condenação dos responsáveis pela Justiça. Fonte: *Jornal Brasil de Fato*, disponível no link: <https://bit.ly/2VvmNGB>.

<sup>32</sup>Elizabeth Teixeira há muito provocava: “Hoje se fala muito em democracia. Mas nós não temos democracia. Democracia com o povo morrendo de fome? Com o homem do campo sem terra? Cada dia que passa, migrando mais e mais para as cidades? Se existisse democracia em nosso país, existiria terra para que o homem do campo pudesse fixar-se na terra, trabalhar, produzir, manter os seus filhos. Como se pode falar em democracia com o homem do campo sendo despejado da terra, saindo sem destino, se marginalizando nas periferias das cidades, morrendo de fome, com os filhos marginalizados? Que democracia é esta? A tendência é que a miséria vai crescer, crescer” (TEIXEIRA, 1997, p. 153).

<sup>33</sup>Uma das canções mais populares do cancioneiro das mulheres rurais brasileiras diz que “Entrei na luta, da luta eu não fujo / Pelos direitos, da luta eu não fujo / Pela igualdade, da luta eu não fujo / Pra construir uma nova sociedade” (autoria desconhecida).

<sup>34</sup>Trechos de falas do 2º Relatório da Reunião da Direção do MMTR-NE em abril de 2015 apontam o estado de ânimo do grupo durante a preparação da V Marcha das Margaridas: Djaumira (AL): “A gente se angustia porque a gente sabe que tem muita coisa que prejudica a classe menos favorecida. Mas a gente sabe que tem uma briga”. Madadela (SE): “Estou ansiosa, preocupada”. Lourdes (PI): “Esse ano eu estou sem fé. Eu não estou acreditando muito nas mudanças. Aquela coisa que a gente fica sem forças, eu sinto o vazio”. Vânia (AL): “Está todo mundo assustado com isso. Eu estava vendendo as camisetas, as mobilizações da Marcha. E minha mãe disse que eu não ia pra Marcha, que eu não era doída, com tudo que está acontecendo em Brasília, a confusão toda. E ela falou que tem gente que aproveita e vai fazer baderna, como tem todo dia aparecendo. E eu disse que a gente não pode parar por causa disso, por isso mesmo a gente tem que continuar”.

partilharmos angústias e articularmos esperanças. Guardei meu diário de campo e apoiei minhas companheiras, sabendo que aquilo ali também era material para essa dissertação.

Dessa forma, só pude conduzir uma entrevista nessa ocasião – e me preparar para a próxima vez em que estaríamos juntas. Gostaria de ter ido visitar as companheiras em suas próprias casas, mas não tive recursos para isso (ingressei no Mestrado como bolsista da FAPESB - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, no entanto a bolsa não cobria toda a duração do curso e em junho de 2018 eu já não contava com renda mensal fixa). Em agosto de 2018 estive novamente com elas, para uma noite no cinema – que está relatada no terceiro capítulo – e também para a reunião ordinária da direção do MMTR-NE, na sede da organização. Pude, então, entrevistar mais três companheiras: Goreth Oliveira<sup>35</sup>, diretora do CMTR-PI; Lucivane Ferreira<sup>36</sup>, diretora do MMTR-CE e Verônica Santana<sup>37</sup>, coordenadora do MMTR-NE. Naquele momento, minha pretensão era conversar com uma representante de cada estado, além de uma das coordenadoras gerais, e também combinamos de que eu entraria em contato por *WhatsApp* com as representantes dos demais estados. Como eu já imaginava, a troca de informações pelo aplicativo não foi das mais fáceis e mesmo as mulheres que haviam sido entrevistadas presencialmente enfrentavam dificuldades para me enviar respostas para construção de perfis biográficos. A própria ferramenta de comunicação tem muitas limitações para permitir uma fluidez de diálogo que ajudasse a dissipar dúvidas, além do enfrentamento dos obstáculos habituais das moradoras de áreas rurais no acesso à internet. Ainda assim, estava decidida a tentar conversar por telefone com algumas delas, quando mais uma vez a conjuntura política nacional interferiu diretamente na execução da pesquisa.

Anos de eleições já são de praxe tidos como períodos de grande sobrecarga para a militância, ainda mais para lideranças feministas que geralmente constroem diversos espaços de articulação política (não vou nem entrar no acúmulo de tarefas domésticas e de cuidados) e todas e todos estávamos cientes de que as eleições de 2018 seriam particularmente desafiadoras. Mas quem estava preparada para o nível de violência a que estaríamos expostas nesse processo? Tentar agendar uma conversa por telefone no mês de setembro se revelou uma tática ineficaz. Empenhadas em barrar o avanço do fascismo e também em defender as

---

<sup>35</sup>Goreth é negra, tem 42 anos e vive na Comunidade Santo Antônio, no município de União, estado do Piauí e concluiu o ensino médio em agosto de 2018. É católica, casada e tem duas filhas e dois filhos.

<sup>36</sup>Lucivane tem 35 anos e é agricultora, rendeira e algeira. Vive no Assentamento Maceió, no município de Itapipoca-CE. Está cursando ensino superior, é católica; vive com seu companheiro, duas filhas e um filho e está atualmente grávida.

<sup>37</sup>Verônica, também chamada de Vera, tem 51 anos, e é agricultora agroecológica e educadora feminista popular. Tem 51 anos, é negra, heterossexual, e vive no Assentamento Vitória da União, em Santa Luzia do Itanhy-SE. Não tem religião e vive com seu companheiro. Concluiu o ensino médio, tem dois filhos, uma filha e um neto.

candidaturas aliadas, as mulheres do MMTR-NE estavam mergulhadas nas campanhas em seus estados e eu própria também estava bastante engajada. O fato é que, a partir de nossos estados, estávamos todas dedicadas à mobilização do que viria ser o maior ato público já construído pelas mulheres brasileiras. Numa eleição em que as redes sociais foram inegáveis territórios/instrumentos de grande importância, um grupo de mulheres criou um grupo no *Facebook* chamado “Mulheres contra Bolsonaro” – que, rapidamente, agregou milhões de brasileiras e alavancou a hashtag **#EleNão**, em referência ao repúdio das mais diversas cidadãs ao candidato Jair Bolsonaro.

**Figura 10** - #EleNão: brasileiras diversas (inclusive de diferentes partidos) articuladas no país e no exterior na luta contra o fascismo. Na imagem, a mulherada em Recife-PE.



Fonte: *Carta Maior*.

No dia 29 de setembro de 2018, ao menos 114 cidades brasileiras (além de várias cidades no exterior) foram palcos de manifestações contrárias ao candidato fascista, todas lideradas e organizadas por mulheres. Não é possível falar em números totais, pois a Polícia Militar não divulgou estimativa de público, mas estima-se que apenas em São Paulo capital cerca de 100 mil pessoas foram às ruas. Mais uma vez, nesse capítulo macabro da história nacional, o protagonismo das mulheres na defesa da democracia brasileira foi incontestável. No grupo de *WhatsApp* “Militância MMTR-NE”, dezenas de fotos eram enviadas pelas mulheres em luta e a bandeira rosa pink se fazia presente em todo o Nordeste, num dia que nos encheu de ânimo para enfrentar as semanas seguintes, em que a polarização política viria a se

acirrar numa hostilidade sem precedentes. Assim, não me foi possível seguir com as entrevistas pois o mês de outubro foi um período em que, desesperadas, todas nós, feministas brasileiras, não medimos esforços para impedir que o projeto de destruição e extermínio de nossos territórios e corpos chegasse ao poder pelas vias constitucionais.

Em meio aos ataques, colocamos toda nossa energia na campanha do candidato do PT, Fernando Haddad. Em todo o país, eleitores de Bolsonaro cometeram atos violentos, simbólicos e físicos, relacionados ao discurso de ódio do candidato fascista. Sob a mira, principalmente, pessoas negras, nordestinas, LGBTQI, feministas. Na noite do primeiro turno, na capital mais negra do país, Mestre Moa, negro, mestre capoeirista, compositor, dançarino, capoeirista, ogã-percussionista, artesão e educador, foi assassinado pelas costas, morto a facadas por um eleitor de Bolsonaro, por ter defendido seu voto no candidato Fernando Haddad. Como atualmente resido em Salvador (BA), tive oportunidade de participar das homenagens públicas ao Mestre Moa, que foram também atos de resistência em sua memória e em defesa do nosso projeto político. Como sentar para escrever e me dedicar ao trabalho intelectual em meio a essa turbulência? Certa vez, Verônica me explicou que uma militante era alguém que fazia o que precisava ser feito. Aprendi minha lição e, apesar de comprometida com a pesquisa, fiz o que precisava ser feito naquele momento histórico e priorizei a luta.

Os resultados do engajamento coletivo popular foram visíveis no segundo turno das eleições presidenciais. A única Região que garantiu a vitória do candidato Fernando Haddad em todos os seus estados foi o Nordeste (no resto do Brasil, apenas Pará e Tocantins não tiveram maioria de votos para o candidato fascista). Ainda que a intensificação da polarização tenha sido um dos marcos desse processo em que nenhum terreno, nem mesmo as relações familiares e cotidianas, esteve imune à urgência de posicionamento e à disputa, é imprescindível adotar uma abordagem interseccional para compreender que tal polarização não se deu de forma homogênea. A Região Nordeste impediu a vitória de Bolsonaro no primeiro turno e demarcou as diferenças entre os Brasis. Como avaliaram as mulheres do MMTR-NE, em sua Assembleia Regional realizada em dezembro de 2018, ainda que não seja possível negar a derrota nacional, no Nordeste existem “uma outra resistência e uma outra consciência política”<sup>38</sup>.

Descrevo esses acontecimentos também para justificar porque não prossegui com as entrevistas e fui mal-sucedida no objetivo de conversar com, ao menos, uma representante por

---

<sup>38</sup>Fala retirada do Relatório da Assembleia Regional do MMTR-NE 2018, que teve por tema “30 anos da Constituição: Direitos não se negociam – se ampliam!”, realizada em Caruaru-PE, nos dias 5 e 6 de dezembro de 2018.

estado. É de praxe entre as atividades do MMTR-NE nunca deixar um estado de fora e aqui peço desculpas às minhas companheiras por não ter respeitado essa premissa. No entanto, avalei que através da pesquisa documental e afetiva – que envolveu a leitura da produção das militantes do MMTR-NE em suas autobiografias, canções, livros de poesia; os depoimentos presentes nos relatórios institucionais e no material audiovisual; além do resgate das minhas próprias memórias partilhadas com elas – as falas de mulheres dos nove estados estariam presentes, e, para fins de investigação, nos encontraríamos todas, de uma maneira ou de outra. Além do recolhimento de dados documentais na sede do MMTR-NE, fiz uso de um breve roteiro ao conduzir as entrevistas semidirigidas, por considerá-las mais adequadas para oferecer liberdade às narrativas e, ao mesmo tempo, costurá-las a partir de determinados eixos. A fim de que as leituras, entrevistas, os diálogos, a escuta e as minhas lembranças estejam em coerência com a valorização dos saberes e imersão no universo feminino rural, escolhi relevar a importância dos fuxicos para me referir às nossas conversas.

No Nordeste brasileiro, o fuxico é considerado “conversa de mulher”. No senso comum (leia-se no imaginário misógino construído a partir do pensamento branco, elitista, hétero-falocêntrico), uma mulher fuxiqueira é uma mulher considerada fofoqueira, intrometida e assanhada. Uma mulher malcomportada. A partir de uma perspectiva feminista, pode-se subverter esse sentido para perceber como o fuxico é imprescindível enquanto tática de partilha de informação, confiança, desobediência epistêmica. Além disso, é também uma técnica de costurar sobras de tecido em pequenos botões de flor, que se unem para compor peças diversas, um tipo de artesanato muito popular no Nordeste rural. Também pela reunião das mulheres, para realizar a costura de retalhos, envolver o diálogo entre elas, esse artesanato foi intitulado de fuxico. Assim, o fuxico simboliza a aproximação; é um método de acercamento e promoção de aliança entre as mulheres. É aproveitamento do que “sobra”, do que seria inútil. É conversa de mulheres na cozinha, no quintal, dos lugares “desimportantes”, desprovidos da legitimação patriarcal do que seriam espaços e conteúdos sérios e respeitáveis. É pura criatividade, exercício coletivo feito com nossas próprias vozes e mãos na construção e consolidação de vínculos e belezas. É um método histórico de resistência e produção de informação e arte das mulheres rurais nordestinas e, portanto, compreende-se a importância do espaço dos fuxicos nas entrevistas, considerando que esta é uma referência de linguagem própria do contexto da pesquisa. De acordo com Cecilia McDowell Santos (1995):

As teorias e práticas das "feministas de cor" americanas são importantes para alertar-nos sobre o perigo de, no âmbito internacional, abandonarmos

nossa própria língua e linguagem, ou de não aprendermos outras línguas e linguagens que não são consideradas "articuladas" e "sofisticadas" sob o ponto de vista dos cânones acadêmicos (SANTOS, Cecília, 1995, p. 65.)

Na nossa própria língua, o fuxico pode ser percebido como método. Fuxicar é construir narrativas, histórias de vida. E essas narrativas são referências concretas, costuradas por sujeitos coletivos e singulares: pontos de partida e pontos de chegada de distintas tessituras, que não podem ser homogeneizadas nem *a priori* nem *a posteriori*. Além de dedicar atenção às histórias de vida e acatar os métodos biográficos, esta dissertação dialoga com o conceito de biografia interpretativa apresentado por Fortunato Mallicaci e Verónica Giménez Béliveau (2006), em referência à John W. Creswell:

Creswell distingue entre uma perspectiva mais clássica dos estudos biográficos, em que o pesquisador recorre a pressupostos teóricos para compreender a história de vida do pesquisado a partir de seu próprio ponto de vista, e uma perspectiva chamada biografia interpretativa, na qual se introduz com força a noção de reflexividade no trabalho do pesquisador, que deve considerar em suas premissas não apenas o contexto histórico e a posição do sujeito na sociedade, mas também o lugar daquele que escreve na história que contribui para construir. (MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2006, p. 67, tradução minha)

O empenho na realidade é o de refletir meu trabalho investigativo e concomitantemente à minha presença frente à elaboração desses relatos/retalhos, a fim de compreender os signos e conceitos produzidos, cerzidos e/ou interpretados pelas mulheres e as minhas próprias chaves de leitura. Afinal:

As ciências sociais recorrem à história da vida não apenas interessadas na informação que ela pode fornecer sobre um sujeito individual, mas também porque procuram expressar, através da história de vida, problemas e temas da sociedade, ou de um setor dela. Falar sobre a vida de uma pessoa significa mostrar as sociabilidades em que essa pessoa está inserida e que ela contribui para gerar suas ações; é falar das famílias, dos grupos sociais, das instituições às quais está vinculada e que fazem parte, mais ou menos intensamente, da experiência de vida do sujeito. (MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2006, p. 71, tradução minha)

As narrativas se configuram a partir de – e também como – experiências das vidas das mulheres. A pesquisa reconhece a força dessas narrativas e se propõe a investigar como elas se constroem enquanto exercícios de autoconhecimento; de compreensão sobre como se entrelaçam as redes de sujeitos políticos e forças sociais nas vidas cotidianas das mulheres; de afirmação de protagonismo. Há ainda que se considerar a conjuntura em que a pesquisa é realizada, num período histórico de franco retrocesso no Brasil, de desmonte de mecanismos e políticas públicas, perda de direitos e ofensiva do conservadorismo. Em tempos de desalento, nos voltamos para a importância de conhecer

melhor e valorizar as experiências inspiradoras de resistência, que acendem nossas fagulhas criativas e mostram que as possibilidades de construir o mundo não apenas não estão esgotadas como mal começaram a ser visibilizadas como merecem. As narrativas carregam o poder de mudar relações, culturas e estruturas, pensar o mundo de forma engajada, a fim de transformar a ele e à nós mesmas. Compreende-se que as contradições e as dificuldades, que por ventura surgirem no costurar dos fuxicos, não diminuem o valor dos exemplos, ao contrário: podem mostrar que é possível avançar “apesar de” – ou precisamente a partir e junto com elas, resultando em outros desdobramentos. Nas narrativas cabem as potências de novos modelos epistemológicos, que:

mostrariam como nossas respostas emocionais ao mundo mudam quando o conceptualizamos diferentemente e como essas respostas emocionais mutantes estimulam novas visões. Demonstrariam a necessidade de teorias auto-reflexivas, focalizando não só o mundo exterior, mas também nós mesmas(os) e nossa relação com o mundo, examinando criticamente nossa situação social, nossas ações, nossos valores, nossas percepções e nossas emoções. Esses modelos também mostrariam como as teorias feministas e outras teorias sociais críticas são instrumentos psicoterapêuticos indispensáveis, porque proporcionam as percepções necessárias para uma compreensão plena de nossa constituição emocional. Eles tornariam claro que a reconstrução do conhecimento é inseparável da reconstrução de nós mesmos. (JAGGAR, 1997, p. 179)

Ao longo da pesquisa, algumas premissas foram revolvidas enquanto outros aspectos rebentaram, a exemplo das dificuldades na realização das entrevistas. Decidi partilhar algumas inquietações, pois, quiçá, sirva para amenizar um pouco das angústias de outras mulheres. Talvez outras mulheres negras ou assumidamente militantes (aqui não desejo desprezar as muitas possibilidades de ativismo, mas me refiro especialmente às que constroem os movimentos sociais e/ou outros processos organizativos), que enfrentam tantas adversidades ao adentrar no espaço acadêmico. Que a investigação feminista engajada possa, enfim, por abaixo a suposta inevitabilidade da dualidade militante/pesquisadora, tantas vezes apontada para desqualificar a produção das mulheres que assumem um posicionamento político. Para além de desmistificar a presença militante na academia, nos interessa avançar na reflexão de como intelectuais posicionadas fomentam o pensamento provocativo e a ação propositiva nos espaços que ocupam, sejam estes os movimentos ou a academia. E refletir essas pertenças aparentemente contraditórias de maneira desierarquizada, entendendo-as como um valioso exercício de ocupação de espaços.

Principalmente, me interessa investigar a complexa e múltipla autorrepresentação das mulheres trabalhadoras rurais construídas por elas coletivamente: como estas se desafiam a tomar decisões; romper com medos e obstáculos subjetivos e materiais; reinventar

imaginários e costurar outras trajetórias, outras histórias, outros mundos. A própria dissertação proporciona mais uma oportunidade e ferramenta de estímulo à expressão e circulação dessas narrativas – e como é excitante quando nos juntamos para fuxicar. E o que guardam esses botões de fuxico? Inexoravelmente, as decisões que as pessoas tomam afetam suas histórias. Aqui nos interessa, então, investigar as tessituras – de que foram feitas? a que custo? qual a cor que têm sob a luz do dia? – das decisões tomadas, a partir da escuta dessas mulheres, dessas histórias. Fortunato Mallicaci e Verónica Giménez Béliveau (2006) lembram Ferrarotti ao trazer que:

Em suas obras, Ferrarotti (1988; 1991) enfatiza o valor do relato como história, da pessoa que cria e valoriza sua própria historicidade. Com a possibilidade da história de vida, a pessoa - seja de qualquer grupo ou classe social - apropria-se daquilo que vive em uma relação de igualdade com o pesquisador. Para escapar do binômio estrutura e indivíduo entendidos como polos opostos, Ferrarotti (1988) insiste em conectar a biografia individual com as características estruturais e globais da situação do que está dado, vivido, e da situação histórica. (MALLIMACI; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2006, p. 75, grifo meu)

Ciente de que as possibilidades de costuras não se encerram nem mesmo numa colcha plural, composta de diversos retalhos, mas buscando escolher os tecidos com cuidado e justificando as escolhas, a pesquisa – ou melhor dizendo, a pesquisadora – tenciona ser honesta a respeito da construção da narrativa desta dissertação. Afinal, entre tantas tessituras, texturas, linhas e agulhas, decisões serão tomadas e novos mundos alinhavados a partir delas. Podemos bordar começos utilizando o que agora temos, e sempre reconhecendo as presenças anteriores. Podemos investigar e analisar enquanto nos entregamos ao prazer do diálogo e das muitas descobertas que acontecem quando estamos entre mulheres, em ambientes seguros emocionalmente, com liberdade para expressar nossas vozes. Podemos aquilo que ainda nem sabemos, mas imaginamos. Como escreveu, de forma convidativa, a escritora polaca Wislawa Szymborska (1993), “Todo começo é só uma continuação, afinal, e o livro dos eventos está sempre aberto ao meio.” (SZYMBORSKA, 1993, tradução minha).

## 2 A CORAGEM DE SER E CONTAR

### 2.1 DES(A)FIANDO A NARRATIVA HEGEMÔNICA

*Existe uma longa e rica tradição de um pensamento feminista negro. Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras.*

(Patricia Hill Collins)

Certa vez, participando de uma reunião com trabalhadoras rurais dos nove estados do Nordeste, na sede do MMTR-NE (Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste), Genisete, agricultora alagoana, contou que a primeira vez que ouvira falar sobre feminismo foi quando esteve numa atividade do Movimento no seu estado. Ela foi alertada que tomasse cuidado, pois uma das assessoras do Movimento, a Zezé (Maria José), era feminista. Ela não sabia o que “diabos era aquilo”, mas, por via das dúvidas, achou melhor não ficar por perto da dita feminista. Em dado momento durante a atividade, se viu apenas com a Zezé na cozinha – e tratou de inventar uma desculpa para sair rápido dali, com medo do que acontece com quem fica sozinha com uma feminista. “E do que você tinha medo, Geni?”, perguntamos. Ela respondeu, divertida: “Ah, eu não fazia ideia. Vai que ela me agarrava, nem sei!”. Essa história foi contada entre muitas risadas, pois Genisete havia retornado há pouco tempo do 12º Encontro Feminista Latino-americano e Caribenho, ocorrido em novembro de 2011, em Bogotá, na Colômbia. Outras trabalhadoras rurais da organização também haviam viajado para o Encontro e a conversa durante a reunião era sobre como todas se afirmavam e se entendiam como feministas.

Zezé é uma mulher urbana (ela gosta de dizer que é “rural de coração”) e começou a assessorar as mulheres rurais em 1997, sendo uma referência em toda a história do MMTRP-AL e MMTR-NE. Hoje ela tem 52 anos, mora em Maceió-AL, e está afastada do Movimento por questões de saúde. Pois Zezé é também uma mãe periférica que perdeu seu filho mais novo, Tiago, de dezesseis anos, em 2012, vítima da violência colonial, e desde então milita ativamente para que nossa juventude permaneça viva, mas sente no corpo o impacto dessa perda. O relatório da CPI do Assassinato de Jovens do Senado Federal, elaborado em 2016, aponta que mais de 56 mil pessoas são assassinadas anualmente no país. Do total de mortos, 53% são jovens (15 e 24 anos), 77% são negros e 93% são do sexo masculino. Vários estudos

começam a denunciar o adoecimento profundo das mães brasileiras que perdem seus filhos assassinados, que também estão se articulando politicamente, a exemplo da realização em maio de 2018 do III Encontro Internacional de Mães de Vítimas da Violência do Estado: Por Justiça, Reparações e Revolução, em Salvador-BA.

**Figura 11** – Zezé: uma feminista perigosa.



Fonte: MMTR-NE.

A fim de compreender melhor o processo de autoidentificação das trabalhadoras rurais do MMTR-NE como feministas, é importante resgatar o histórico da organização. As origens do MMTR-NE nos remetem à efervescência dos movimentos sociais de mulheres nos anos 80 no Brasil. Ainda que não se reconhecessem propriamente como feministas, as trabalhadoras rurais tinham intensa participação política nos sindicatos (também exerciam ampla atuação nas Comunidades Eclesiais de Base, da Igreja Católica) e inevitavelmente se depararam com entraves e questões específicas das mulheres que não encontravam espaço para reflexão/debate/ação no meio sindical. Ao contrário, percebiam que a articulação entre elas se fazia necessária também a fim de fortalecer sua participação nesses espaços. Foram as mulheres que eram lideranças nos sindicatos de Pernambuco e da Paraíba que iniciaram a articulação que viria a dar nascimento ao MMTR-NE. Além do movimento sindical, outras(os) sujeitas(os) da sociedade civil organizada estiveram presentes na construção inicial dessa rede, como o MST, o PT, a CPT e diversas ONGs.

O I Encontro Nacional de Trabalhadoras Rurais, realizado em 1986, na cidade de Barueri, São Paulo, se destaca como um momento de convergência histórica, no qual se impulsionou a realização do I Encontro Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste, que aconteceu em João Pessoa, Paraíba, entre os dias 4 e 7 de maio de 1987. Segundo o relatório do Encontro Regional:

Durante o Encontro em São Paulo, as companheiras do Nordeste percebendo que haviam vários Estados do Nordeste representados, sentiram a necessidade de se encontrarem (a parte), discutiram e decidiram realizar o 1o Encontro do NE em PE ou na Paraíba. Escolheram uma Comissão Provisória de Trabalhadoras da Paraíba e de Pernambuco, e assessoria para articular e organizar o Encontro do Nordeste. (MMTR-NE, Relatório do I Encontro, 1987)

À época, os eixos a partir dos quais as mulheres se mobilizaram se davam principalmente em torno da consolidação de seu processo auto-organizativo, com identificação e mapeamento de grupos e lideranças nos estados; e construção de estratégias de fortalecimento de sua organização, categoria e pautas. Nesse esforço, trabalhadoras rurais dos demais estados do Nordeste foram sendo articuladas, a fim de alicerçar as bases de um movimento regional. Num dos trechos deste mesmo relatório, reservado ao registro das “Falações” (aqui já se observa a seriedade com que as mulheres compreendiam a necessidade e importância de sistematizar o conteúdo dos seus encontros e também o caráter informal dos diálogos, em que os discursos eram compreendidos de forma simples e popular como “falações”), pode-se ler um depoimento de Vanete Almeida<sup>39</sup>:

Eu espero que esse encontro seja o início das trabalhadoras rurais se organizarem no Nordeste, e quem já está mais organizada ajude aquelas que nem começaram ainda. Tem muitos Estados que já tem um trabalho com mulheres e tem muitos que ainda nem iniciou e a proposta é esta, a gente juntas aqui no Nordeste e quem tiver mais na frente ajuda quem está começando. (MMTR-NE, Relatório do I Encontro, 1987)

O final da década de 1980 foi um período de amadurecimento do debate em torno da participação política das mulheres e da reforma agrária, simultaneamente à inserção de outras pautas que galgariam espaço no Movimento na década seguinte. Segundo Andrea Butto

---

<sup>39</sup>A trajetória de Vanete Almeida não caberia numa nota de rodapé, então deixo como sugestão de leitura os seus dois livros autobiográficos *Lutando e Lutando* (2013) e *Ser mulher num mundo de homens* (1995), esse último escrito em parceria com Cornélia Parisius. Além da trajetória no MMTR-NE, Vanete foi assessora da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Pernambuco (FETAPE), integrou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e viajou para vários países, construindo pontes entre as mulheres rurais internacionalmente. Por seu ativismo, recebeu vários prêmios e homenagens ao longo da sua vida e em 2005, foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz. Morreu em 2012, aos 69 anos. É uma das entrevistadas no documentário *Eu Maior* (2013), disponível no *YouTube*.

(2017), é perceptível a introdução de novos temas durante os anos 1990, tais como o corpo, a sexualidade e os direitos reprodutivos. A incorporação desses debates está relacionada a um diálogo construído entre as trabalhadoras rurais, os movimentos de mulheres no Brasil e algumas ONG's feministas, a exemplo do SOS Corpo, em Pernambuco (BUTTO, 2017). Nessa década há um ganho de ímpeto nas atividades de formação, realizadas a partir dos programas institucionais intitulados Formação de Educadoras e Formação de Lideranças. A publicação da primeira edição do livro *A estrada da sabedoria: sistematizando os caminhos para a formação de educadoras rurais do Nordeste – 1994-2006*, em 2006, traz um vasto registro das práticas educativas do Movimento neste período, detalhando temas abordados, metodologias e produção de textos e poemas das educadoras do MMTR-NE.

É também um período de avanço nas lutas por efetivação dos direitos. A fim de compreender melhor como estas se davam, pode-se elencar o exemplo da documentação, uma das principais bandeiras de luta que consolidaram o processo organizativo do MMTR-NE e de outros movimentos de mulheres rurais. Em 1997, foi lançada no âmbito da ANMTR – Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais – a Campanha Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural, com o lema “Nenhuma Trabalhadora Rural Sem Documentos”. Nos anos seguintes houve uma série de ações de incidência política e publicações, a fim de garantir visibilidade e pressionar o Estado para atender as reivindicações: de 1997 até o início dos anos 2000, a documentação foi a principal pauta do MMTR-NE, alavancada pela realização de mutirões nas áreas rurais para a emissão de documentos. Um dos resultados alcançados através desta mobilização foi a criação em 2004 do Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural – PNDTR, ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA. Segundo Iasmim Vieira<sup>40</sup>:

Bordalo (2013) faz uma importante análise deste contexto histórico em Pernambuco. Para a autora, a base do engajamento das mulheres do MMTR-NE passa pela forte tradição sindical no estado, bem como pela seca que assolou a região Nordeste no período, e impulsionou a migração de homens e o crescimento de mulheres como “chefes de família”. A visibilidade dessas mulheres por advento das migrações masculinas em busca de trabalho se intensifica com a luta para alistar-se em Frentes de Emergências no Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS). A inserção nas Frentes tensionaria o impedimento até então consolidado da participação das mulheres nos sindicatos rurais. Desta forma, a autora acredita na

---

<sup>40</sup>Iasmim é negra, nordestina, pedagoga pela Universidade Federal de Pernambuco e Mestra em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Foi estagiária, assessora e é militante do MMTR-NE, defendendo em 2017 sua dissertação de mestrado intitulada “*A Estrada da Sabedoria*”: a produção de conhecimento no interior do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR/NE), na qual investigou as práticas pedagógicas feministas rurais do Movimento. Atualmente é doutoranda, também em sociologia, na Universidade Estadual de Campinas.

participação dos sindicatos como interlocutores que possuíam papel fundamental no início das organizações de mulheres, bem como as Frentes de Emergência. Ambas impulsionaram outras demandas, como as problematizações do trabalho invisível da mulher rural e a disputa por representação política (VIEIRA, 2017, p. 101)

Nesse período, o Movimento organizava suas ações a partir de programas institucionais, instaurados em 1994. Eram os Programas de Geração de Renda, Comunicação, Cidadania, Formação de Educadoras e Formação de Lideranças. Aproximadamente a partir dos anos 2000, e com maior ênfase depois de 2010, discussões e encaminhamentos da direção do Movimento reformularam os programas e foram incorporando outras pautas e debates nos momentos de formação e nas diretrizes políticas da organização. Todas as decisões vêm sendo tomadas pelo quadro da direção do MMTR-NE, que era composto de dezoito diretoras e uma secretária executiva até o ano de 2016, quando uma revisão coletiva do estatuto passou a garantir a presença de três coordenadoras ao invés de uma única secretária executiva.

Para perceber as particularidades referentes à luta das mulheres rurais é interessante observar um ponto levantado por Andrea Butto em sua tese de doutorado *Movimentos Sociais de Mulheres Rurais no Brasil: A construção do sujeito feminista* (2017). Ao observar as distinções entre os processos em curso nos movimentos feministas no Brasil, ela destaca que no meio rural não se percebe a desmobilização atribuída ao *feminismo difuso*. Segundo Pinto (2003, *apud* MATOS, 2010):

Pinto (2003) relata a existência de três grandes momentos (ou ondas) do feminismo brasileiro: o primeiro teria se expressado na luta pelo voto no âmbito do movimento sufragista, numa luta pelo direito ao voto, luta, portanto, por direitos políticos – uma luta universal pela igualdade política. Tal fase foi organizada por mulheres das classes médias e altas e, freqüentemente, por filhas de políticos ou intelectuais da sociedade brasileira que tiveram a chance de estudar em outros países, tendo configurado, segundo Pinto, um “feminismo bem comportado e/ou difuso” (MATOS, 2010, p. 68)

Se o período que se inicia nos anos 1990 e se estende até os anos 2000 é marcado pelo que muitas pesquisadoras do movimento feminista brasileiro consideram como um momento de ênfase nos processos de institucionalização, Andrea Butto (2017) constata que no meio rural outros fluxos estavam se desenrolando:

O feminismo que se constrói no espaço rural brasileiro, apesar de ter se apoiado nas relações com ONG’s, principalmente na região Nordeste do país, e em movimentos como o MMTR-NE e MIQCB, não passou por esse processo de institucionalização registrado para o movimento feminista brasileiro. Embora suas lideranças se refiram a um processo de retraimento em meados dos anos 1990 e a seus desdobramentos no processo de auto-organização das mulheres nos movimentos sociais mistos do campo, observa-se um período de grande efervescência do movimento de mulheres

rurais no país, o que contraria a noção de feminismo difuso que teria caracterizado essa fase do feminismo no Brasil. (BUTTO, 2017, p. 82)

Os anos 2000 serão marcados pelo florescimento da identidade feminista no MMTR-NE, com mudanças que vão desde as compreensões sobre as causas estruturantes das desigualdades sociais (a perspectiva de enfrentamento ao modelo de desenvolvimento neoliberal passa a ser construída considerando a articulação entre as diversas opressões enfrentadas pelas mulheres) e incluem o encadeamento de articulações e pautas assumidamente feministas. É neste período que a organização passa a utilizar o lema “mulheres organizadas combatendo mentalidades de submissão”, o que aponta que, somado à uma já consolidada agenda de lutas de transformação social, havia um firmamento da percepção de que mudanças culturais e epistemológicas se faziam igualmente necessárias.

O entendimento das mulheres sobre feminismo também estava mudando. Se antes havia uma certa desconfiança pelo contato com feministas brancas, burguesas, urbanas e acadêmicas, agora a identificação e afirmação de um feminismo popular ganhava espaço no debate e no projeto político da organização. Verônica Santana, enquanto ocupava o cargo de secretária executiva da organização, costumava dizer em reuniões: “Não é o movimento feminista que vai nos pautar, somos nós que vamos pautar o feminismo”. Essa frase rapidamente encontrou compreensão entre as mulheres presentes, visto que há tempos lidam com conflitos e disputas entre feministas. O ótimo artigo de Millie Thayer intitulado *Feminismo Transnacional: Re-lendo Joan Scott no Sertão* (2001) nos informa, dentre outros processos, sobre a relação de colaborações e tensões entre as mulheres do MMTR-NE e as feministas urbanas. Um episódio observado por ela chama a atenção: Na década de 1990, o SOS Corpo convidou o MMTR-NE para participar de uma pesquisa, que resultou num livro organizado por uma acadêmica nos Estados Unidos e trouxe reconhecimento nacional e internacional para a ONG, que depois publicou um material de divulgação popular e compartilhou com as mulheres rurais os resultados da pesquisa. No entanto, alguns anos depois, as lideranças do MMTR-NE descobriram que o SOS estava oferecendo um curso sobre mulheres rurais para representantes de ONGs, ao preço de 200 dólares por pessoa, sem informá-las ou convidá-las. Houve protesto das mulheres rurais, ao que a ONG respondeu, e um diálogo foi feito a fim de garantir relações futuras (THAYER, 2010). Mas esse é apenas um dos episódios que reforça o entendimento partilhado de que há o “nosso” feminismo – e o feminismo “delas”.

É no intuito de compreender melhor como tem se construído esse processo de “pautar o feminismo”, segundo as palavras de uma mulher sertaneja, agricultora, que empreendo esta investigação, buscando compreender as percepções das mulheres do MMTR-NE sobre o feminismo, seus sentidos e significados. Aqui me dedico principalmente a aprender com a construção de narrativas próprias das mulheres rurais nordestinas, em franca oposição ao que consideramos a narrativa hegemônica da matriz colonial. Investigar, afinal, quem costura o fio das tramas nas quais estamos todas inseridas, pois ao desfiar criticamente os discursos que sustentam as estruturas de opressão e sua suposta eternidade, nos convocamos a compreender a composição dos enredos e a dita unidade. As narrativas, concomitantemente, produzem realidades: de ontologias e semânticas a materialidades. As conexões entre os eventos, costuradas por conceitos-agulha, nos informam sobre o convencimento colonial: uma história deve ser repetida à exaustão para garantir que cada personagem continue no seu lugar.

Segundo Michel Pollack, as fronteiras entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separam uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada, ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (POLLACK, 1989). A consistência dessas memórias é cerzida por diferentes texturas e densidades: no caso do Nordeste, os principais eixos para justificar o “atraso” estão relacionados à bioma e raça. Segundo Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2001), o Nordeste quase sempre não é o Nordeste tal como ele é, mas é o Nordeste tal como ele foi *nordestinizado*. Historicamente, a região será cartografada a partir do: 1) combate à seca; 2) combate violento ao messianismo e ao cangaço; 3) conchavos políticos das elites políticas para a manutenção de privilégios etc. (ALBUQUERQUE JR., 2011).

Os códigos construídos em torno da noção de civilidade atravessam processos culturais, econômicos e políticos para a instituição de subalternidades nas estruturas e no imaginário social. É quem concentra poder que define a normatividade e o “Outro” – ainda que dentro desse “Outro” caiba uma pluralidade de categorias. A norma, em contrapartida, se afunila tão estreitamente que só um punhado de indivíduos nela se insere e dela se beneficia. Consideramos, então, que toda formação discursiva é fundamentalmente um lugar de poder, e o poder é constituído performativamente em práticas econômicas, políticas e culturais, e através delas (BRAH, 2006). Sobre os jogos de concepção de normatividade e definições e valorização da “diferença”, Avtar Brah (2006) ainda provoca:

Como a diferença designa o “outro”? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente?

Qual é a natureza das atribuições que são levadas em conta para caracterizar um grupo como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas? Como a diferença é interiorizada nas paisagens da psique? (BRAH, 2006, p. 359)

O Nordeste brasileiro é uma região formulada historicamente no imaginário social sob os signos do atraso, do coronelismo, da pobreza, do fanatismo religioso, da seca, do solo rachado, de animais e crianças franzinas que mal se diferem entre si. Terra do banditismo: valentões, cangaceiros, homens escuros e bestializados. A fama do “negro mau” está presente nos discursos abolicionistas ou antiabolicionistas produzidos no Sudeste e o medo branco – do homem de cor negra e dessa região estigmatizada pela violência – emerge com a constante insubordinação dos escravizados. Assim, as linguagens passam a reforçar e instituir realidades, sendo na sua própria locução que esta região é encenada, produzida e pressuposta (ALBUQUERQUE JR., 2011).

Baiano, o compositor Tom Zé perguntaria: “Com quantos quilos de medo se faz uma tradição”? São muitas e precisas as pinceladas utilizadas para moldar e engessar o cenário e compor uma região. O autor queniano Binyavanga Wainaina (2005), em um texto curto, irônico e doloroso, apresenta “orientações” para escrever sobre África: “Os leitores vão ficar desapontados se você não mencionar a luz de África. E o pôr-do-sol: o crepúsculo em África é indispensável, sempre grandioso e vermelho”. Pois bem, em se tratando do Nordeste brasileiro, não esquecer do sol escaldante no sertão, da seca, da fome. E se for uma reportagem de TV, por exemplo, pode inserir uma trilha sonora realmente triste – só para garantir as lágrimas, no caso de não haver comoção suficiente em torno daquela miséria espetacular(izada?).

E as mulheres rurais nordestinas? Por sofrerem os impactos de discriminações diversas, é preciso considerar a chave da interseccionalidade, defendido pela feminista negra estadunidense Kimberlé Crenshaw (2015) como uma “sensibilidade analítica, uma maneira de pensar sobre a identidade e sua relação com o poder”. Há uma confluência de eixos de discriminações operando em suas vidas, enquanto sua formulação imagética remete à humilhações e sofrimento, representações marginalizadas e invisibilizadas. Deparamo-nos com duas grandes vias discursivas hegemônicas referentes à categoria das trabalhadoras rurais nordestinas: ou são arremessadas à não-existência (que inclui o aniquilamento de suas vidas) ou à estereotipização (uma tática perversa de destituição de existência e dignidade). A construção de nossas subjetividades atravessa os modelos que nos são servidos – e empurrados, ainda que a contragosto. Sobre as bases dessa normatividade, Neusa Santos (1983) afirmou:

O modelo de Ideal de Ego que lhe é oferecido (ao negro) em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: o fetiche do branco, da brancura. [...] O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Idéia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade”. (SANTOS, Neusa, 1983, p. 4)

O humano é, então, branco e o branco é imaculável, superior moral e intelectualmente. O coronel nordestino também reflete o fetiche da brancura: um fetiche de poder, do *status* de humanidade. Nas cozinhas, nos roçados, sem direito a terra ou aos serviços mais básicos, as mulheres nordestinas não cabiam no Ideal de Ego branco. A construção de suas identidades nos remete a um longo e complexo processo de disputas, pois, ainda de acordo com Neusa Santos (1983), a identidade negra existe dentro desses parâmetros como um apêndice do desejo e da palavra do branco – e a ideologia de cor é na verdade a superfície de uma ideologia mais daninha, a ideologia do corpo. Em alguns corpos o status de humanidade deverá permanecer inalcançável: estes corpos devem servir como mão-de-obra em todas as tarefas domésticas, de cuidados, bem como em todas as tarefas consideradas pesadas e/ou inferiores. Corpos a serem violentados de diversas formas, a fim de que os sujeitos que detêm (que sequestraram!) a posição de “humanidade” possam permanecer em paz.

Para entender de que se alimenta tal “paz”, nos voltamos para o mito da democracia racial e da harmonia entre os povos, e de como este foi fundamental para a construção da identidade nacional no Brasil. Segundo Freyre, esta aparece ligada à mestiçagem e o Nordeste é pensado como o local do fim do conflito, pois tal sociedade “rural e patriarcal” garantia um perfeito controle sobre a população negra e a “docilidade” das relações entre senhores e escravizados(as). A construção sociológica do Nordeste é, então, orientada por uma estratégia política: a defesa da conciliação, a condenação da disciplina burguesa e dos conflitos sociais que esta sociabilidade acarreta (ALBUQUERQUE JR., 2011). Para entender o papel do mito na edificação de ideologias, mais uma vez ouvimos Neusa Santos (1983, p. 25): “Enquanto produto econômico-político-ideológico, o mito é um conjunto de representações que expressa e oculta uma ordem de produção de bens de dominação e doutrinação”. Aqui, portanto, nos

interessa defender e reposicionar a importância do conflito, convenientemente suprimido pela harmonia branca na produção teórica dos meninos de engenho<sup>41</sup>.

Neusa Santos (1983, p. 74) indica que as relações são pautadas pelo modelo ideológico dominante, pois se dão através dos sujeitos e para os sujeitos: “sobredeterminado pelas outras estruturas do modo de produção e pela estrutura edípica, o sujeito é o suporte dos efeitos ideológicos agenciados por leis inconscientes que organizam o terreno subjetivo da instância ideológica”. A memória dos sujeitos legitimados por tal modelo ideológico terá salvaguarda para ser reconhecida como memória “humana”. Aqui é vital a distinção de que uma memória ou experiência legítima é diferente de uma memória ou experiência legitimada. Se não há espaço para a diversidade, o conflito, as contradições e a heterogeneidade na narrativa hegemônica, o processo político organizativo e de enunciação das categorias sub-humanizadas ou desumanizadas sempre promoveu fissuras e vem historicamente consolidando tantas outras epistemologias possíveis, para além do fetiche nauseabundo da brancura.

No dia 2 de junho de 2018, durante o IV Encontro Nacional de Agroecologia, realizado em Belo Horizonte, Minas Gerais, o encerramento das plenárias se deu com uma intervenção das mulheres negras e indígenas de todo o país. Mulheres das águas e das florestas, agricultoras, quilombolas, sertanejas, artistas, estudantes, de diferentes idades, sotaques, mas todas reconhecendo entre nós a exaustão de estarmos submetidas a um processo histórico de exclusão, inclusive dentro dos movimentos sociais, apesar de serem as mulheres negras e indígenas as principais responsáveis pelos legados dos saberes e práticas agroecológicas. Nós não estávamos na programação oficial, mas, mesmo assim, entramos juntas, de mãos dadas, celebrando e convocando o reconhecimento do protagonismo das que vieram antes de nós, e denunciando em coro que “Se tem racismo, não é agroecologia!”. Uma companheira indígena pernambucana, do Povo Xucuru, Amanda, entoou um Ponto de Cabocla – e nós afirmamos que somos a memória viva das nossas ancestrais.

Foi a primeira vez dentro de uma edição do principal evento do movimento agroecológico brasileiro que nós, mulheres não-brancas, tivemos tal experiência de auto-

---

<sup>41</sup>Um episódio interessante apontado por Eurídice Furtado Monteiro (2016) nos mostra que nem sempre o conflito conseguia ser facilmente obliterado por esses meninos, nem na teoria nem na prática. Em 1951, Gilberto Freyre viajou para Cabo Verde, patrocinado pelo governo salazarista, a fim de exaltar a mestiçagem no modelo ideológico do luso-tropicalismo. No entanto, o pernambucano não fez o sucesso que pretendia: “Importa aqui realçar que, porque revelou a forte presença africana no arquipélago cabo-verdiano (‘esse mestiço mais africano que português’), desdenhou os intelectuais claridosos (‘gente que, procurando ser europeia, repudia as suas origens africanas’) e menosprezou a língua local (‘o uso generalizado, pelos ilhéus, de um dialecto’), Gilberto Freyre sofreu duras críticas de intelectuais claridosos e portugueses’ (*apud* NETO, 2009).

organização e visibilidade. E apesar do peso de centenas de anos de deslegitimação social, é muito evidente entre nós que nossas vidas são legítimas e que há uma urgência em manifestarmos essa legitimidade, inclusive como autodefesa. Não é possível aguardar a benevolência de um modelo ideológico fundamentado no nosso aniquilamento. No dia seguinte à nossa intervenção, o último dia do evento, eu estava caminhando quando por acaso encontrei uma das companheiras negras com quem eu havia estado durante nosso ato. Não nos conhecíamos anteriormente, mas depois do nosso ato político, havia um clima de muito afeto e proximidade entre as mulheres negras e indígenas no evento. Esta mulher, em especial, se mostrou muito alegre em me ver, e me apresentou seu companheiro. Nós trocamos gentilezas e ela começou a me falar sobre sua vida, explicando que era técnica de uma ONG, mas também trabalhava com arte. Ela começou a tentar se justificar, como se houvesse alguma incoerência nisso... e, prontamente, retruquei: “Não se preocupe, não tem nenhum problema em fazer várias coisas. Nós somos complexas”. O rosto dessa companheira se iluminou na mesma hora: ao nos vermos refletidas umas nas outras, reconhecemos também nosso direito à singularidade e recuperamos as muitas nuances das narrativas que supostamente não deveriam ser contadas. Algo aparentemente evidente e inofensivo, mas a enunciação partilhada de nossa complexidade, ainda que por um breve instante, tem o poder de restituir nossa humanidade sequestrada.

**Figura 12** - Negras e indígenas no IV ENA, gritando em uníssono: Se tem racismo não é agroecologia!



Fonte: Carlos Magno.

Aliás, para as categorias de mulheres desautorizadas a existir, a autodefinição é sobrevivência – e esse é um dos principais legados das feministas negras. Patricia Hill Collins (2016, p. 103) diz que a insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro: “Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro, que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si”. Audre Lorde (1977) alertou para os perigos de aguardarmos algum tipo de legitimação vinda de outras categorias: “Se nós mesmas não definirmos a nós mesmas, seremos definidas por outros – para seu uso e em nosso detrimento”<sup>42</sup>. E entre os povos originários, as comunidades tradicionais, as mulheres da terra, a autodeterminação sempre foi um dos conceitos decisivos para orientar pensamentos, práticas e organização social. Na cozedura incessante do tecido social, um minguado grupo concentra poder – e pretende utilizar os fios tais quais titereiros a manipular fantoches que abrem a boca sem emitir suas próprias vozes. Enquanto isso, “Outras”, teimosamente, trançam cabelos, tecem cestas, bolsas, bordam rendas de bilro ou costuram bruxinhas de panos em murais de palha, encontrando muitos tipos de fios e fibras para dar expressão e continuidade aos legados ancestrais. Sempre estivemos contando nossas histórias, das mais diversas formas, e reivindicamos o reconhecimento das nossas múltiplas narrativas.

Na verdade, as narrativas, identidades e histórias incessantemente se enredam, entrelaçadas e dinâmicas, convocando a compreensão do aspecto relacional entre elas, a fim de que possam ser articuladas de forma honesta. Cabe sempre perguntar quem as promove, quem delas se beneficia, e as tantas outras perguntas e respostas com as quais vamos nos deparando ao puxar os fios. Paul Thompson (1992) ao tratar sobre história oral, alegou que esta não é necessariamente um instrumento de mudança; que isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, defendeu que a história oral pode, certamente, ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Aqui nos juntamos a ele para proclamar que mesmo passíveis de sofrer processos de alienação e apropriação, nossas histórias (em suas diversas expressões, inclusive orais) são a própria matéria de construção de subjetividades e imaginários contra-hegemônicos, e estes coexistem historicamente com os discursos oficiais, enfrentando-os e disputando legitimidade, ainda que sob desvantagens impiedosas (THOMPSON, 1992).

---

<sup>42</sup>Gloria Anzaldúa, também desperta: “Não podemos deixar que nos rotulem. Devemos priorizar nossa própria escrita e a das mulheres do terceiro mundo. Não podemos educar as mulheres brancas e carregá-las pela mão. A maioria de nós deseja ajudar, mas não podemos fazer para a mulher branca o seu dever de casa. Isto é um desperdício de energia” (ANZALDÚA, 2000, p. 3).

## 2.2 DESCOSER PARA INVENTAR MODA

*Segundo profecia Yorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos em atenção aos acordos estabelecidos com antepassados.*  
(Carla Akotirene)

Fui criada principalmente pela minha avó, uma mulher sertaneja, paraibana, de origem rural, mas que já morava na cidade há muitos anos. Grande contadora de histórias, e ela própria uma das maiores referências de insubmissão que conheci, vovó sempre estimulou nossa criatividade, apesar de também ter pulso firme (e porque essa contradição não seria possível?). Digamos que ela promovia um caos saudável entre as crianças, sem afetações burguesas, mas com limites bem definidos. Quando nós decidíamos promover algo novo, ela costumava reservar um misto de admiração e reprovação: “Vocês estão inventando moda”. Quando nós assumíamos o risco do novo, ela sem hesitação passava a nos classificar como “inventadeiras” e ficava à espreita – pois quem sabe o que pode acontecer, quando se começa a inventar moda? As dinâmicas subjetivas impulsionam e sustentam o aparentemente concreto – materialidade e imaginários não se relacionam enquanto oposição e menos ainda de forma estática. Estão em movimento, nas mais variadas cadências e passos. Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2011) nos informa:

A noção de região, antes de remeter à geografia, remete a uma noção fiscal, administrativa, militar (vem de *regere*, comandar). Longe de nos aproximar de uma divisão natural do espaço ou mesmo de um recorte do espaço econômico ou de produção, a região se liga diretamente às relações de poder e sua espacialização; ela remete a uma visão estratégica do espaço, ao seu esquadrinhamento, ao seu recorte e sua análise, que produz saber. Ela é uma noção que nos envia a um espaço sob domínio, comandado. Ela remete, em última instância, a *regio* (rei). (ALBUQUERQUE JR., 2011, p. 32)

Quem rege os territórios existenciais? A noção de região alude tanto a uma perspectiva militarista quanto, em sua abstração última, ao poder de determinar algo. A auto-autorização das mulheres rurais ao produzirem suas narrativas pode ser compreendida também como cultivo de um espaço de descoberta dessas regiões – que não nos interessa que sejam regidas por ninguém além de nós. Algum domínio se exerce quando as mulheres desautorizadas efetuam a autodefinição de sua categoria e também de sua região. Patricia Hill Collins (2012) afirma que, através de um processo de rearticulação, o pensamento feminista negro pôde

oferecer às mulheres afro-americanas uma visão diferente “de nós mesmas e de nossos mundos”.

Para além de gerar consciência, o pensamento feminista negro afirma, rearticula e proporciona um veículo para expressar em público uma consciência que muitas vezes já existe: “Mais importante ainda, esta consciência rearticulada aspira a empoderar as mulheres afro-americanas e a estimular a resistência”. (COLLINS, 2012, p. 117, tradução minha). Collins afirma ainda que o trabalho das intelectuais negras tem sido influenciado por uma mescla de **ação e teoria**, algo sempre defendido pelas trabalhadoras rurais nordestinas. Essa lacuna entre o que se defende e o que se pratica é uma característica do paradigma hegemônico, que não apenas permite como até mesmo estimula esse distanciamento, vide tantos exemplos de trajetórias acadêmicas, para citar apenas um âmbito. Não é incomum vermos pessoas ou grupos que defendem determinadas teorias nas universidades assumirem, em suas relações, posições e comportamentos radicalmente contrários a seus discursos. Jota Mombaça (2018) reflete:

Espaços autoproclamados pós-coloniais, ou mesmo descoloniais e anticoloniais, não estão isentos de reengendrar a colonialidade como sistemática. O modo como esses espaços se articulam, quem os coordena, quem decide por eles, que relações de força, o que escrevem, como, com que suportes, para que circuito: todos esses modos de trafegar em meio às ruínas das relações coloniais (e produzir desde aí) mobilizam – quase como regra – uma dimensão contraditória inegociável, fruto de uma ferida racial histórica marcada tenazmente no corpo social, embora ainda muito mal elaborada do ponto de vista das afetividades e emoções coletivas. (MOMBAÇA, 2018)

Não é diferente nos espaços autoproclamados feministas e/ou agroecológicos. Djamila Ribeiro (2017) ao discorrer sobre lugar de fala, relembra o emblemático discurso de Sojourner Truth, *E eu não sou uma mulher?*, e também um trecho de um de seus poemas, intitulado “On woman’ dress poem”, onde ela diz:

Quando vi mulheres no palco na Convenção Pelo Sufrágio da Mulher, no outro dia, Eu pensei, Que tipo de reformistas são vocês?, com asas de ganso em vossas cabeças, como se estivessem indo voar, e vestida de forma tão ridícula, falando de reforma e dos direitos das mulheres? **É melhor vocês mesmas reformarem a si mesmas em primeiro lugar.** (*apud* RIBEIRO, 2017, p. 9, grifo meu)

Djamila destaca essa citação porque acredita que ela aponta para uma possível cegueira das sufragistas em relação às mulheres negras no que diz respeito à perpetuação do racismo e como, naquele momento, isso não era considerado relevante enquanto pauta feminista (RIBEIRO, 2017). Considero essa observação interessante e acredito que podemos continuar a aprender com ela: ‘reformar a si mesma’ não só como uma orientação/crítica ao

feminismo hegemônico e às mulheres “universais”, mas um postulado de vida das mulheres negras, periféricas, rurais... Uma das diretrizes na construção de paradigmas contra-hegemônicos, que demandam coerência e autorreforma.

Patricia Hill Collins também apontou sobre os perigos de uma abstração *ad infinitum* em torno das disputas teóricas das feministas e como isto termina deslocando o próprio feminismo do seu potencial transformador e necessariamente pragmático (COLLINS, 2012, p. 100, tradução minha): “Quando uma colega pediu a Obioma Nnaemeka que descrevesse a definição que davam as feministas africanas sobre o feminismo africano, sua resposta espontânea foi: “A maioria das mulheres africanas não estão obcecadas com ‘articular seu feminismo’, simplesmente o praticam”. Tive oportunidade de entrevistar Djamila e comentei que havia gostado do destaque à frase de Sojourner Truth, pois ela me lembra os conselhos que ouvi de mulheres negras mais velhas, e mesmo de mulheres não-negras, trabalhadoras rurais, sobre a importância de viver uma vida – e conseqüentemente um ativismo – com coerência (MONTEIRO, 2018). Perguntei então a Djamila se ela diria que a partir dos nossos diversos lugares de fala, estamos operando com um “glossário” ético diferente? Por exemplo, esse exercício de autocrítica e de coerência, seria uma utopia achar que será feito pelos grupos dominantes? Ela discorreu a respeito:

Sem dúvida nenhuma acabamos operando por um glossário ético diferente no sentido de que, por conta dos lugares sociais que a gente ocupa, acabamos tendo uma reflexão mais crítica da sociedade. Ao passo que muitas pessoas privilegiadas sequer são forçadas a pensar sobre isso e naturalizam os seus privilégios, acreditando que são direitos. As pessoas que estão localizadas num lugar de poder têm muito mais dificuldade de fazer uma reflexão crítica e de entender qual é a sua responsabilidade na construção de uma sociedade mais justa – e, também, qual é a sua postura ética. De pensar lugar de fala como uma postura ética, de entender que seu lugar é construído à base da opressão de outros grupos. Então, acho muito mais difícil essa autocrítica e essa coerência vir dessas pessoas. Porém pertencer a grupos sociais vulnerabilizados não significa que a gente inerentemente tem uma consciência crítica sobre esse lugar, muito pelo contrário. Vivemos numa sociedade alienante, nem todo negro vai ter consciência crítica do racismo, nem toda mulher do machismo, e assim por diante. Mas mesmo essas pessoas não tendo consciência crítica do que aquilo significa, e muitas vezes reproduzindo um discurso do qual elas mesmos são vítimas, ainda continuam sendo exploradas. Elas continuam sendo discriminadas, continuam sofrendo por conta dessas opressões estruturais, ao passo que as pessoas privilegiadas, por mais que elas não consigam refletir criticamente, continuam beneficiadas. Essa é a grande diferença. Então, não acho que seja impossível essas pessoas terem coerência, mas acho que é um caminho muito mais difícil (*apud* MONTEIRO, 2018, p. 182)

Para além da obrigatoriedade de amadurecer uma reflexão crítica a que somos empurradas, considerando as desvantagens sociais a que estamos submetidas, a recusa do

fetichismo da branquidade e da casa grande também nos aponta outros códigos éticos e bases epistêmicas, que não necessariamente operam a partir de uma dicotomia colidente, tão característica do padrão de pensamento eurocêntrico. A filosofia Yorubá, por exemplo, reserva outras concepções acerca das contradições e das encruzilhadas. A força vital do que media, do que está entre, e seu poder de comunicação, nos lembra como, historicamente, os povos desautorizados têm encontrado expressões para transgredir o trauma colonial: Exu é primordial. Em sua pesquisa de doutorado, que resultou na tese *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*, Luiz Rufino Rodrigues Junior (2018) desenvolveu:

É nessa perspectiva que venho a propor uma Pedagogia das Encruzilhadas, um projeto poético/político/ético arrebatado por Exu. Nessa mirada o orixá emerge como *loci* de enunciação para riscar uma pedagogia antirracista/decolonial assente em seus princípios e potências. Exu, enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento e dos caminhos enquanto possibilidades, é o elemento que assenta e substancia as ações de fronteira, resiliência e transgressão, codificadas em forma pedagogia. (RUFINO, 2018, p. 4)

Aqui considero importante destacar que o esforço de estabelecer outras relações com as contradições não implica numa romantização da coerência entre os grupos impactados pelas opressões estruturais. Muito pelo contrário, os próprios assujeitamentos a que estamos expostos nos colocam invariavelmente em situações de negociações dolorosas, contradições imputadas pelas estruturas nas quais estamos inseridas. Em movimento, as experiências de enfrentamento às injustiças, a partir de um lugar de desvantagens sociais, são complexas, uma vez que quem não possui parte no “combo” de privilégios, recursos, tráfico de influências, herança, *networking* profissional e autoestima, se depara, inevitavelmente, com violências diversas. Michel Pollack (1989) disse a esse respeito que:

Pode-se imaginar, para aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos, a dificuldade colocada por esse trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história. Assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões. (POLLACK, 1989, p. 7)

Bem, não é preciso dizer que de precariedade e tensões muitas de nós entendemos mais do que gostaríamos. Como seria possível exercer uma coerência “completa” numa sociedade estruturada a partir de um projeto de nosso aniquilamento? Nesse caso, coerente com o que? A existência (inevitável) das contradições não necessariamente implica em incoerência, principalmente se consideradas as condições e as poucas “moedas” para negociação social das categorias desautorizadas. A negação das contradições, no entanto,

reforça a “humanidade” de uns em detrimento do reconhecimento das especificidades e diferenças entre os grupos sociais. Dentro da esquerda institucional no Brasil, por exemplo, já vimos que é comum uma narrativa de unidade em torno da luta de classes e desprezo pelas lutas “identitárias”, que supostamente fragmentam a ação de enfrentamento ao verdadeiro “Inimigo”. Não deixa de ser irônico como um mesmo grupo que, do auge da sua racionalidade socialista, costuma articular sérias críticas às religiões (o “ópio do povo”) e funcionar tão arraigadamente a partir de uma moralidade cristã, de polaridade entre o bem e o mal. Poderíamos comentar ainda sobre o aspecto sacrossanto da relação que estabelecem com a figura icônica de Marx, mas, apesar da tentação (cristã?) de discorrer sobre isso, no momento não é nosso foco. Voltamo-nos para o reconhecimento de que novos entendimentos de sujeitos entram em cena quando apontamos as dinâmicas de poder entre as diferentes epistemologias e códigos de conduta subscritos nas narrativas. E os conflitos são – ou deveriam ser – fundamentais para o amadurecimento político de quaisquer grupos que defendam uma agenda de justiça social.

São as narrativas contra-hegemônicas que promovem esses entendimentos, esse exercício de dar nascimento (ou de reparar invisibilidades históricas, num justo reconhecimento) à multiplicidade estética, política, ética em torno dos nossos projetos de mundo. Há que se desfiar a narrativa dominante para costurar novas formas, inventar modas de possibilidades e imagens:

Pretende-se sempre que a imaginação seja a faculdade de formar imagens. Ora, ela é antes a faculdade de deformar as imagens fornecidas pela percepção, é sobretudo a faculdade de libertar-nos das imagens primeiras, de mudar as imagens. Se não há mudança de imagens, união inesperada das imagens, não há imaginação, não há ação imaginante. (BACHELARD, 2001, p. 24)

Neusa Santos já havia sinalizado sobre as implicações políticas das interdições ao exercício imaginante e manifesto da autodefinição e, também, sobre nosso compromisso em denunciá-las:

Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade. [...] A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetidas a exigências, compelidas a expectativas alienadas. Mas é também, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em potencialidades. (SANTOS, Neusa, 1983, p. 17)

Narrar é decidir. Num plano individual, a construção de uma narrativa feminista ou de quaisquer outros posicionamentos de ruptura com a ideologia dominante-alienante, implica necessariamente num processo de tomada de decisões pessoais. Ressaltando que esta não é uma perspectiva meritocrática: considerando as dimensões estruturantes de desigualdade, é a garantia ou a negação das condições materiais e subjetivas de vidas dignas que oportunizam e influenciam as decisões, ao mesmo tempo em que as decisões necessariamente serão tomadas, mesmo que num cenário de oportunidades reduzidas. O encontro coletivo e transgressor dessas decisões organiza as perspectivas e os projetos de mundo defendidos pelas categorias subalternizadas. O próprio reconhecimento de uma categoria como sujeito político se dá também pelo seu esforço de construção e visibilidade de uma narrativa partilhada, nascida dessas tomadas de decisão. E aqui há que se considerar a presença de um elemento capaz de desestabilizar o *status quo* da normatividade: a imprevisibilidade dos fenômenos sociais.

Essa imprevisibilidade se dá em numerosos âmbitos. Quem pode determinar como eclode o momento em que uma mulher decide e consegue interromper o ciclo de violência num relacionamento abusivo, mesmo depois de anos de sofrimento físico e psíquico? O inesperado é, paradoxalmente, uma constante na construção e nos movimentos das narrativas, uma vez que estas não são lineares. Mesmo num plano mais amplo, como a conjuntura política no Brasil, percebemos o caráter intermitente dos eventos, especialmente se considerarmos os enredos dos últimos anos. As análises mais sofisticadas dos cientistas políticos não previram as manifestações de junho de 2013 no Brasil<sup>43</sup>. E quem poderia antecipar, nesse período, a narrativa dos anos seguintes? A destituição da presidenta eleita Dilma Rousseff no golpe de 2016? Atualmente, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que era considerado o favorito às eleições presidenciais num cenário no qual pudesse ter concorrido, é um preso político sem perspectivas de liberdade, apesar de toda a pressão da sociedade civil nacional e até da opinião pública e de organismos internacionais em torno do seu caso. A ideia de que, pouco tempo atrás, Lula circulava livremente, reconhecido como uma das mais prestigiadas lideranças políticas do mundo, e agora, enquanto escrevo estas linhas, se encontra trancafiado, após uma série de eventos que mais parecem uma pantomima barata, é tão absurda que às vezes soa mesmo ficcional.

---

<sup>43</sup>Os meses de junho e julho de 2013 foram de intensa mobilização nas ruas, começando em São Paulo, mas rapidamente se espalhando por outras cidades brasileiras, marcados também pela forte repressão policial. Inicialmente organizado pelo Movimento Passe Livre, em oposição ao aumento das passagens dos ônibus, as Jornadas de Junho terminaram por agregar milhares de pessoas de diferentes segmentos e pautas, produzindo até hoje um dissenso nas análises políticas sobre seus significados. Em 2015 o geógrafo David Harvey chegou a afirmar: “O que aconteceu em junho de 2013 no Brasil ainda não acabou”.

Aqui há uma chave: se o imprevisível eventualmente nos arrasta, também se compreende como algo que nos habita. Portanto, nós também temos a habilidade de promovê-lo. Em 2006, o extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do então Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia e do Núcleo de Estudos Agrário e Desenvolvimento Rural, realizou a primeira edição do Prêmio Margarida Alves de Estudos Rurais e de Gênero, em homenagem à luta de Margarida Alves, aquela que hoje é considerada o maior símbolo do feminismo rural. O prêmio tinha como objetivo estimular a produção de estudos em torno das mulheres rurais e possuía as seguintes categorias: 1) Ensaio inédito; 2) Apoio à pesquisa – mestrado; e 3) Apoio à pesquisa – doutorado. Eu não integrava o MMTR-NE nesse período, mas me contaram que as mulheres rurais ficaram inquietas quando viram a quem se destinava o prêmio... Margareth Costa Cunha, maranhense, quebradeira de coco babaçu, tomou a decisão, apoiada pelas suas companheiras, de escrever uma narrativa sobre sua vida, expor suas perspectivas, e também concorrer ao Prêmio Margarida Alves. Quando perguntei a ela sobre o que a motivou, Margareth falou assim: “Margarida Alves era uma trabalhadora rural, e esse prêmio não era das trabalhadoras rurais?”. Ela fez um belo de um trabalho que envolve memórias e análises sobre reforma agrária, políticas públicas, saberes tradicionais, sexualidade e violência contra a mulher e começa seu texto assim:

É com muita alegria que apresento este trabalho, junto com meu esforço e incentivos que recebi das companheiras de trabalho e do próprio Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Nós, mulheres trabalhadoras rurais, estamos nos fortalecendo mutuamente. Somamos esforços na produção agrícola e nos conhecimentos e saberes do ponto de vista da organização e do cotidiano do mundo das mulheres. Espero que este artigo possa ser útil a outras mulheres, organizações e entidades ligadas ao campo. Espero também, concorrer ao Prêmio Margarida Alves, e que o resultado sirva de incentivo a outras mulheres trabalhadoras rurais, para que comecem a colocar no papel seus conhecimentos, sonhos e desejos. [...] Agradeço as mulheres que me incentivaram a iniciar este trabalho, aquelas que acreditaram em minha capacidade de produção e conhecimento; a todas as pessoas que lerem esta pesquisa feita por trabalhadora rural, de famílias de pequenos produtores, sobre comunidades tradicionais, antes e hoje, reforma agrária, agricultura familiar. Foi um grande desafio fazer este trabalho com minha leitura, mas a solidariedade, honestidade do trabalho com as trabalhadoras rurais reforçam a vontade de acertar, fazer a nossa realidade aparecer para todas e todos, e, verem que o trabalho das mulheres teve muito sofrimento, mas também, conquistas interessantes que fortalecem a cada uma de nós. Agradeço a Deus por tudo, e principalmente, pela luz e discernimento. (CUNHA, 2006, p. 25)

Margareth é uma mulher extremamente divertida, boa contadora de causos e de piadas. Eu, apesar de gostar tanto de histórias, nunca tive habilidade de contar piadas e admiro demais quem tem essa desenvoltura. Pois bem, essa mulher bem-humorada não se deixou intimidar e foi uma das vencedoras da primeira edição do Prêmio Margarida Alves de Estudos Rurais e de

Gênero, recebendo menção honrosa e tendo seu texto como o primeiro a ser publicado, abrindo o conteúdo do livro que trouxe todos os textos vencedores daquele ano. Sempre gostei dessa história de Margareth, mas hoje, enquanto realizo essa pesquisa e revisito a página de “Autoria” do livro, e percebo que a edição foi composta pelo trabalho de doze mulheres e um homem (sendo onze delas graduadas, quase todas mestras e a maioria doutoras; o pesquisador também era mestre em Antropologia), e sendo Margareth a única que não tinha títulos acadêmicos, gosto mais ainda. Os espaços acadêmicos não são uma bolha fácil de ser furada, mas lá está ela. A descrição de sua biografia é a seguinte: “Presidente do Coletivo de Mulheres do Estado do Maranhão e integrante do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE), trabalha como produtora de mesocarpo do Babaçu. Atua em movimentos sociais desde 1992”. Seu texto é de uma potência inegável:

Hoje as mulheres estão em vários movimentos (mistos ou específicos de mulheres). Vemos que, como movimento das mulheres trabalhadoras rurais autônomas nós conseguimos conquistar mais vitórias, por exemplo: nós é quem fazemos nossa pauta de reivindicação, estamos nas mobilizações, não temos mais aquele medo de falar errado, já conseguimos ter mais orgulho de ser trabalhadoras rurais. Tudo isso traz para nós a auto-estima. Acreditamos que, ser protagonistas desta história, de ser reconhecidas como trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu e sabendo que foi uma grande conquista, enfrentaremos todas as dificuldades que encontrarmos nos espaços de participação política do Coletivo da Mulher Trabalhadora Rural (CMTR-MA). Claro que não posso dizer que não foi difícil, mas hoje temos total segurança do que queremos e onde queremos chegar. [...] O movimento contribuiu com outros movimentos para discutir a situação da mulher no meio rural e sua identidade. Na época nós lutamos pelo reconhecimento da profissão, discutindo quem somos, de onde viemos, e o que queremos. (CUNHA, 2006, p. 27)

E Margareth revisita as memórias da sua vida, destacando a importância de colocar as narrativas das memórias pessoais em primeiro plano, a fim de analisar criticamente o mundo e assumir uma posição de transformá-lo:

Eu entrei na luta em 1990 participando de movimentos sociais. Antes, fazia parte das áreas de conflitos de terra no Maranhão; morava em uma comunidade chamada Floresta, município de Coroatá. Os moradores daquela comunidade tinham que vender toda sua produção para o dono das terras, mais barato do que se vendesse na cidade, e ainda tinham que pagar três alqueires por linha, com a mesma produção. Aquilo tudo me revoltava. Ficou na minha cabeça a revolta contra os poderosos que só queriam enganar os pobres, escravizando aquele povo que tanto trabalhava para ter o que comer, mesmo assim, nos conflitos sempre o patrão era quem ganhava. O povo tinha de sair, porque naquela época não havia nem uma lei da terra. Minha mãe teve que ficar trabalhando por um bom tempo sozinha na roça e eu ficava angustiada com tudo aquilo, não conseguia me situar nem sair para estudar. Todos os meus irmãos estudavam e não lidavam com traumas daquele sofrimento dos meus pais, não podiam ajudar. **Eu só descobri um curso de formação de educadoras, em uma linha da vida, que foi uma**

**pergunta: - Como foi a minha infância? Eu quase não conseguia falar, só chorando por tantas coisas que sofremos na infância, até meus depoimentos foram muito tristes.** Não quero que meus filhos tenham a mesma infância que eu. O que eu puder farei por eles, para que não tenham tanto sofrimento. **É bom, mas naquela análise é que descobri porque estou na luta hoje. Os sofrimentos das mulheres fazem com que tenhamos força para lutar, mudar; quando falamos das raízes, quando nos perguntam de onde viemos, quem somos.** Claro que nós lutamos por grandes objetivos: Capacitar-nos para poder capacitar outras mulheres, despertar as mulheres para que se descubram cidadãs; organizar as mulheres para que lutem por seus direitos; capacitar as mulheres no mundo. (CUNHA, 2006, p. 30, grifos meus)

Como Neusa Santos havia declarado, construir um discurso sobre si mesma é um dos caminhos para avançar em autonomia. E a edição seguinte do Prêmio Margarida Alves, em 2007, já foi reformulada e contava com duas modalidades: 1) Ensaio Acadêmico Inédito e 2) Relato de Experiências e Memórias. A quarta e última edição do Prêmio aconteceu em 2014 e as categorias foram: 1) Ensaio Inédito, destinada a pesquisadoras(es) de graduação e pós-graduação; 2) Relatos de Experiências, para representantes de redes, entidades ou organizações não governamentais com experiência prática de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) para mulheres e agroecologia; e 3) Memórias, na qual participaram trabalhadoras rurais e lideranças comunitárias. A teimosia de Margareth e das trabalhadoras rurais, em insistir na autodefinição de si mesmas, produziu fissuras e aberturas mesmo num meio tão restrito e intimidante quanto o das pesquisas acadêmicas, chegando inclusive a influenciar na reestruturação dos moldes da premiação e na ampliação das categorias, a fim de que outras trabalhadoras rurais fossem estimuladas a participar. É mais uma história que nos conta como as narrativas têm o poder de reorganizar o(s) mundo(s).

Ainda que exaustivamente submetida a adversidades e interdições, a potência das narrativas contra-hegemônicas não se apaga, seu movimento não cessa e nem seca. Seguem seu curso, em constante elaboração, ainda que eventualmente num crepitar discreto, mas sempre atentas às oportunidades de se fazerem visíveis ou às condições de construir essas oportunidades. As verdades ‘vencidas’ continuam à espreita. Mesmo ao revisitar sofrimentos antigos, o exercício de reposicionar as narrativas de vidas das mulheres revela também a longevidade de lembranças traumatizantes, memórias que esperam o momento propício para serem expressas. Michel Pollack (1989, p. 27) afirma: “Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória”. Apesar da asfixiante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio, encontram formas de seguir, para além das publicações. São transmitidas de uma geração a

outra, enquanto trauma e enquanto resistência, seja como tradição oral, como dança, como culinária, como cultivo da terra, ou materializadas como as próprias sementes nativas da agricultura familiar. Mas permanecem vivas (POLLACK, 1989).

Há um aspecto referente às feridas coloniais das narrativas de sujeitos desautorizados que considero importante destacar. Neusa Santos (1983, p. 5), ao tratar da polarização do prazer/desprazer, nos lembra que “quando a dor faz sua entrada na cena psíquica, o prazer retira-se, recolhe-se aos bastidores”. E ao discorrer sobre o tema, ela demarcou os abismos entre o sofrimento que advém da não-realização do prazer e o que se origina do trauma produzido pela violência. É crucial denunciar as falsas simetrias da experiência de dor entre as distintas categorias: o despreazer perante uma frustração não poderá jamais ser comparado à dor de quem enfrenta a espoliação racista de seu direito à identidade. O racismo tende a banir da vida psíquica da pessoa negra todo prazer de pensar e todo pensamento de prazer (SANTOS, Neusa, 1983). Em outras palavras, o sofrimento é uma experiência humana comum, mas a mutilação de identidades, não. Determinadas feridas, rupturas e estreitamentos são consequências de uma construção de pensamento utilizado para justificar projetos de dominação e exploração.

Essas narrativas fragmentadas, interrompidas ou fraturadas sob o ataque colonialista, tornam a enunciação dos discursos um processo emocionalmente muito custoso, além de francamente perigoso. Michel Pollock (1989, p. 29) disse: “Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos”. Ser punida por aquilo que se diz, ser punida por aquilo que se é... E ainda assim encontrar coragem de ser. Em abril de 1998, as mulheres do MMTR-NE lançaram seu primeiro documentário, que viria a ser amplamente utilizado em formações nas bases pelas décadas seguintes. *A coragem de ser* (1998) é um filme repleto de canções e relatos das mulheres rurais nordestinas sobre seus modos de vida, de organização, suas reflexões e aprendizados. Nos créditos, as mulheres deixam uma mensagem para que não haja dúvidas sobre a proposta do filme: “Nosso maior desejo é que esse vídeo *A coragem de ser* possa dar contribuição à história da organização das mulheres e seja apenas um jeito de resgatar essa história, outros poderão surgir”. Num dos trechos do filme, podemos ouvir Vanete Almeida:

A sociedade como um todo discrimina muito os pobres e principalmente as trabalhadoras rurais. Há uma discriminação porque você mora no campo, porque você fala de outra forma, porque você vive de outra forma. Existe um preconceito em cima disso. Então, as trabalhadoras precisam se fortalecer, juntas, coletivamente, para enfrentar essas dificuldades e dar o seu recado e dizer que também são gente, que também são importante, que também tem

uma parcela importante de contribuição a dar. (Vanete Almeida, em depoimento no filme *A coragem de ser*, 1998)

São muitos depoimentos do pioneirismo do seu processo organizativo e, também, das dificuldades enfrentadas: os medos, a ausência de recursos. Estratégias para investir na auto-organização são compartilhadas, orientações sobre como “filtrar” a escuta para desviar dos interditos e das críticas. Maria Zuleide conta:

Os homens acham que quem faz isso está procurando outro caminho... Só que a gente não vai olhar pra esse lado. A gente tem mais é que fazer de uma maneira que está com os olhos fechados pra aquele lado e abertos pra onde a gente está seguindo. Porque se a gente for dar atenção ali, ao lado também da outra que está criticando porque ainda não entende, a gente vai ficar no mesmo lado, até enfraquecer a luta – e aí não vai pra frente. (Maria Zuleide, em depoimento no filme *A coragem de ser*, 1998)

A consciência crítica e a vontade política das mulheres se fortalecem nos encontros, na continuidade do processo organizativo e na partilha das narrativas, provocando as fendas e impulsionando uma fala pública capaz de enfrentar obstáculos. Por encontrarem acolhida entre sua própria categoria e exercitarem a autodefinição, atravessam novos nascimentos: “Foi ali que eu aprendi e clareei a minha vista. Até aquele momento eu era cega. Algumas coisas eu tinha de mim mesmo, mas muitas coisas eu aprendi no Movimento, a ver onde eu devia estar, de que eu devia participar – e que nem marido nem pai nem família nenhuma impede quando a gente quer e quando a gente reconhece nossos direitos de mulher”, diz Maria Jucá. Aqui é interessante perceber os relatos, os poemas e as músicas das mulheres como possibilidades de cura das feridas coloniais. A partir da experiência, elas se desafiam a pensar e transformar o mundo, reconduzindo a importância de eixos como complexidade e multiplicidade, sejam de si próprias ou de seus territórios. **Diversidade** e **convivência** são alguns dos elementos sempre presentes em suas falas e no projeto político que constroem.

Nossas expressões e construções culturais além de responderem à outras convocações epistêmicas, são também espaços de produção de saúde (inclusive mental), exercício de liberdade de ser quem se é. No início do filme, uma das companheiras, que não consegui identificar, fala que “o movimento de mulher é muito bom porque liberta não só o nosso corpo, como liberta nós dos patrão, liberta dos filhos, do esposo, do namorado, de tudo”. A tensão constante a que estão submetidos(as) os(as) sujeitos(as) que carregam as marcas do trauma e da perseguição colonial é adoecedora e a busca por caminhos de liberdade pulsa no

coração das narrativas contra-hegemônicas. Mestre Pastinha<sup>44</sup> dizia que a capoeira é “mandinga de escravo em ânsia de liberdade”. Nem mesmo a tão aparelhada violência em torno do convencimento colonial para garantir a obrigatoriedade da história única foi ou é suficiente para impedir a defesa de outros mundos e modos de vida. Autodefesa aparece aqui como um conceito amplo, coletivo, holístico, que estabelece diálogos, e também é celebrativo. Um conceito ligado à produção de conhecimento, às práticas ancestrais, à convivência respeitosa com os territórios. Criação, continuidade e afirmação de estratégias político-social-estéticas (e por que não dizer espirituais?) de enfrentamento ao extermínio; de defender a autodeterminação dos povos. São muitos os jeitos de gingar.

A sabedoria de estarmos despertas, de servir à ânsia de liberdade, e ir desbravando rotas, buscando condições para existirmos. Porque “se a gente for plantar debaixo de um pé de árvore grande, a plantinha da gente não vai nascer nunca, só vai nascer num solo que esteja tudo certo”, como diz Ana Lúcia Feliciano no filme. Certa vez ouvi a Mestra Janja<sup>45</sup> falar sobre a pedagogia da desconfiança: a importância de sabermos “confiar desconfiando”. Sagacidade fundamental para nossa sobrevivência, pois estamos jogando um jogo cujas regras não foram criadas por nós e nem pretendem nos beneficiar. Mas estamos também apontando as limitações e as dinâmicas de poder neste jogo, e, principalmente, anunciando que vários outros jogos estão em curso. Alguns deles com outras regras, menos voltados à competitividade desenfreada e sim às experiências colaborativas, em reciprocidade.

O projeto de sociedade defendido pelas feministas rurais consegue dar conta de questões concretas, como as pautas de acesso à terra, à água, aos serviços básicos de educação e saúde, e a produção saudável de alimentos, bem como do cultivo de sonhos, da imaginação como expressão de rebeldia, impulso vital que faz o mundo girar. Contar a esperança é criá-la. Assim, imaginação e movimento se unem para produzir sentidos, pois os nossos territórios

---

<sup>44</sup>Mestre Pastinha, nascido em Salvador-BA em 1889 e falecido em 1981, é uma das maiores referências na capoeiragem. Principal propagador da Capoeira Angola, esse trecho retirei de uma de suas frases mais famosas: "Tudo o que eu penso da Capoeira, um dia escrevi naquele quadro que está na porta da Academia. Em cima, só estas três palavras: Angola, capoeira, mãe. E embaixo, o pensamento: Mandinga de escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista".

<sup>45</sup>Rosângela (Janja) Costa Araújo foi iniciada na Capoeira Angola no início dos anos 80 através do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho/GCAP, um dos grupos herdeiros das tradições da linhagem pastiniana (Mestre Pastinha: 1889-1981), e foi como praticante desta que também deu início à sua trajetória de pesquisadora. Conhecida na capoeiragem como Mestra Janja (nunca mestre!), fundou em 1995 o Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e Tradições Educativas Banto no Brasil/INCAB onde, juntamente com o Mestre Poloca e a Mestra Paulinha, segue coordenando as atividades deste Instituto, no Brasil e no exterior, além de realizar cursos, oficinas, palestras e publicações em vários países e cidades brasileiras, participando ativamente também dos debates em torno das políticas públicas para a capoeira. Como professora e pesquisadora, vem desenvolvendo pesquisas sobre gênero e capoeira e participando da organização de conferências de mulheres capoeiristas, em vários países (Mini-bio extraída do release do evento *II Gingando por Autonomia: A Narrativa de Maria Felipa*).

são físicos e existenciais, e uma realidade não nega a outra. Dizem que as mulheres negras costumam fazer tranças nagô desenhando mapas nas cabeças umas das outras, usando os cabelos para encontrar o caminho nas fugas para os quilombos. Larissa Borges (2018) lembra o legado das nossas ancestrais:

As mais velhas me contaram que muitas mulheres negras, ao serem sequestradas do continente africano, trouxeram sementes de milho, feijão e outros alimentos escondidas no corpo e no cabelo, porque não sabiam para onde estavam sendo levadas nem se voltariam, nem em que condições viveriam e precisavam garantir alimento para si e para os seus, precisavam garantir a vida das próximas gerações. Cada semente contém um mapa de ancestralidades com registros precisos de tempo, espaço, clima e outras condições. Cada semente guarda em si a possibilidade da vida e todo processo de evolução e maturação de sua espécie. (BORGES, 2018)

Nessa pesquisa, pretendemos aprofundar a compreensão em torno dos mapas e fios que costuram o *ethos* do feminismo rural. A professora de Universidade de Gana, Dzodzi Tsikata, afirma que:

Qualquer pessoa que se declare feminista não pode deixar de reconhecer a conexão entre os direitos das mulheres e o direito à terra. [...] E meu pesar é que não haja uma interconexão forte entre os grupos de mulheres e os movimentos de direito à terra. Gostaria de ver isso. Gostaria de ver sinergias mais fortes entre estes grupos porque creio que suas lutas são muito similares, apenas parecem diferentes e às vezes os movimentos que lutam pela terra não consideram isso para enfrentar as questões envolvendo também os direitos das mulheres. (TSIKATA, 2017)

E no belo documentário *Ori* (1989), Beatriz Nascimento reflete sobre o significado do quilombo e da terra:

A pergunta que eu parto é sempre essa: Por que aqui se chama quilombo? O que significa essa palavra? Uma palavra que aparentemente tinha desaparecido da História do Brasil. Ou por que quilombo? Porque foram os nossos antepassados? Havia uma série de versões que deram todas no mesmo ponto, que eles estavam exercitando a chamada guerra do quilombo e que era a necessidade que tinham de terra. Imagine esses homens na floresta tropical no século XVII empreendendo uma grande migração para o sul, para a capitania de Pernambuco, sem conhecer a região. É um estar só, estar em fuga, é estar empreendendo um novo limite para sua terra, para seu povo e para você. O quilombo surge o fato histórico que é a fuga, é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro. Daí a importância da migração, da busca do território. (NASCIMENTO, 1989)

Beatriz Nascimento afirma que **é preciso a imagem para recuperar a identidade**, e também a importância de se tornar visível, compreendendo o rosto de um como um reflexo do outro, o corpo de um como reflexo do outro: “E em cada um, o reflexo de todos os corpos. A invisibilidade está na raiz da perda de identidade”. Ela reforça a conexão da identidade e a terra: “Então a defesa do homem é recuperar, através do conhecimento da terra, recuperar sua

identidade fecunda, seu próprio ego como homem transmigrado” (NASCIMENTO, 1989). A luta por autonomia e integridade está nas raízes das narrativas contra-hegemônicas. A historiadora aprofunda:

O quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a ordem do tempo, sua relação com seu território. É importante ver que hoje o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico mas o território a nível de uma simbologia. Nós somos homens, temos direito ao território, à terra. Várias e várias partes da minha história me contam que eu tenho direito ao espaço que eu ocupo na nação. [...] A terra é o meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Onde eu estou, eu sou. (NASCIMENTO, 1989)

É perceptível como a exposição de uma narrativa estimula o reposicionamento e o desdobramento de outras narrativas, uma história como reflexo de outra. O potencial multiplicador, sempre destacado como um princípio pedagógico do MMTR-NE, ao mesmo tempo em que é considerado um objetivo e uma prioridade, também acaba por ser uma consequência. A enunciação das histórias submersas convoca valores não-eurocêtricos, heranças dos povos originários e tradicionais. No contexto Yorubá, entre os principais valores incluem-se: a importância atribuída à palavra; a responsabilidade; a devoção ante o dever; a honestidade na vida pública e privada; o esforço continuamente despendido para atingir os objetivos; a ação resultante de pensamentos, ideias e intenções; a dedicação ao trabalho; o empreendedorismo; a importância atribuída ao coletivo, da qual decorre o apreço dos indivíduos por seu grupo de pertença e a supremacia dos mais velhos sobre os mais novos, em obediência ao princípio de senioridade ou ancianidade. Este princípio implica em *iteríba*, respeito para com as pessoas em geral e, especialmente, para com os mais velhos (SÀLÁMÌ, 2015).

Uma postura respeitosa, uma experiência em que o coletivo passa a ser assumido como espaço fundante da experiência de mundo é vivenciada entre as trabalhadoras rurais organizadas, construindo espaços seguros para o exercício de existência, de fala, de poder. Maria das Dores fala em *A Coragem de Ser* (1998) sobre a injustiça da ordem colonial que exclui as mulheres das dinâmicas de poder enquanto as instrumentaliza: “Quando era pra trabalhar, era todo mundo junto. E quando era pra decisões, pra reunião que tinha tomada de decisões, as mulheres eram escanteadas”. Aqui nos lembramos de Adriana Piscitelli (1993), que apontou que a experiência pode ser comunicada porque não implicaria apenas em ações e sentimentos, mas também em reflexões sobre ações e sentimentos: “Operando com esta noção de experiência, poderíamos capturar as narrativas de sujeitos sobre suas experiências e

incorporar suas interpretações, apontar junções e disjunções temporais, mudanças e continuidades, tradições e rupturas” (PISCITELLI, 1993, p. 345). Alguns anos antes, ela havia dito que o trabalho sobre as experiências dos sujeitos é fundamental para a compreensão dos atores a partir de seus próprios pontos de vista e para a compreensão de processos sociais mais amplos que os indivíduos (PISCITELLI, 1993).

Ou seja, no processo de reconstrução de suas memórias<sup>46</sup>, os indivíduos também reconstróem a si mesmos através da “permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido”, de forma que “o que está em jogo na memória é também o sentido de identidade individual e de grupo” (POLLACK, 1989, *apud* SOUZA, 2013, p. 35). É possível reconhecer essa reconfiguração no sentido de identidade individual e de grupo na fala de Antônia Cruz:

Eu só conhecia as pessoas aqui e passei a conhecer a realidade de outros estados. Até eu pensava que as trabalhadoras rurais só eram sofridas aqui na Paraíba, só tinham dificuldade de sair de casa as mulheres da Paraíba, os maridos só eram machistas aqui na Paraíba. Mas foi através da troca de experiência com as mulheres dos outros estados que aí eu tomei conhecimento que o sofrimento da trabalhadora rural, da mulher como um todo. (Antônia Cruz, em depoimento no filme *A coragem de ser*, 1998)

Assim, esta dissertação busca reconhecer, visibilizar e compreender as narrativas promovidas pelas trabalhadoras rurais do MMTR-NE ao mesmo tempo em que eu própria me somo à produção de narrativas, a partir de um outro lugar, o de pesquisadora. No entanto, considero importante para uma pesquisa feminista firmar o compromisso ético de não instrumentalizar narrativas de outras mulheres. A partir das nossas distintas posições de experienciar o mundo, podemos nos encontrar em algum lugar: num projeto comum de organização social, na partilha dos sonhos e da luta. Trago essas questões ainda que elas não estejam isentas de conflitos, mas como já foi dito por aqui, o conflito também tem seu lugar e – sem neuroses – o reconhecemos também no processo desta investigação. Uma situação há alguns anos me desafiou e trago também este fuxico para a pesquisa. Quando comecei a

---

<sup>46</sup>Lélia Gonzalez nos ajuda a entender a importância da memória: “Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena” (GONZALEZ, 1984, p. 226).

trabalhar no MMTR-NE, em 2010, não me deparei com grandes questionamentos sobre ser uma mulher urbana trabalhando para as rurais. Havia muito a aprender, tanto a ser feito. E nos momentos em que era necessário elaborar algum texto para produtos institucionais, eu costumava basicamente sistematizar o que era dito pelas mulheres e organizar uma escrita coletiva, produzida na primeira pessoa do plural (“nós”).

Alguns anos depois, no entanto, comecei a cursar uma especialização em gênero numa universidade pública. E comecei a me sentir angustiada quanto a utilizar o “nós”. Estaria eu cometendo a indignidade de falar por uma categoria a qual não pertenço? Continuei trabalhando como assessora durante essa pós-graduação, e minha escrita foi sofrendo transformações, ficando eventualmente mais “rebuscada”. Por fim, passei a escrever na terceira pessoa, pois os conflitos teóricos-políticos da academia me deixaram insegura (e hoje avalio que eram outras as questões fomentando minhas inseguranças naquele espaço...). Bem, de qualquer forma, o que aconteceu foi que as mulheres confiaram em mim para elaborar um texto – nascido de um momento coletivo, de formação política, que envolveu várias reflexões e debates – e eu, muito academicamente correta, escrevi todo o texto na terceira pessoa, me distanciando o máximo que pude, me esforçando para ficar “invisível”.

Quando o texto ficou pronto e foi lido, a pessoa responsável, com quem eu nunca havia tido problemas na elaboração partilhada de textos, me chamou a atenção: “O que é isso aqui?”. Respondi muita sofrida – daquele sofrimento que me foi ensinado pela academia, e que reflete questões pertinentes às disputas do ambiente acadêmico e à culpa cristã – que não sabia como deveria escrever, uma vez que eu não era rural. O olhar irônico que recebi foi um primeiro indício que essa problemática não era do MMTR-NE, que na verdade lida com outras questões muito mais sérias em relação às universidades (como por exemplo o desafio de dialogar e construir parcerias mais equilibradas, em que não haja apropriação dos saberes das mulheres).

Resumindo a história, meu sofrimento não ganhou lá grandes atenções (pelo que sou grata) e o puxão de orelha saudável que recebi foi a orientação de que meu trabalho deveria ser o de atuar como uma ferramenta. Um conselho pragmático: eu tive acessos à escolarização que me permitem sentar e escrever uma sistematização de uma oficina com alguma facilidade e era só por isso que eu estava ali escrevendo. Era muito egocentrismo da minha parte desatinar para a grande responsabilidade e honra do meu papel. Isso não me libera da obrigatoriedade dos questionamentos éticos, pois os conflitos e as contradições não se encerram de forma simples, pelo contrário. A elaboração de narrativas não deve ser pautada pelo “falar por”, mas sim em pensar em caminhos para “falar com”, sem sequestrar

protagonismo de nenhuma categoria. É preciso pensar um diálogo que reflita o encontro das nossas diversas identidades de forma desierarquizada.

Ainda assim, escrevo essa dissertação no esforço e esperança do dia em que a universidade esteja repleta de trabalhadoras rurais, e quando se for abrir um livro de artigos que discutam questões de gênero e ruralidades, o nome de Margareth não seja o único. Ir a um seminário ou mesa na universidade, e ter a presença das próprias trabalhadoras rurais nos espaços de poder. Ser avaliada por uma banca de mulheres rurais. No fim das contas, apesar das minhas melhores intenções, não esqueço o dia em que cheguei frustrada porque havia levado uns pés de coentro muito bonitos para minha casa, retirados da horta agroecológica da sede do MMTR-NE, mas eles haviam morrido. Quando contei o acontecido, todas as mulheres presentes riram de mim, pois não se transfere pé de coentro, eles não se dão com essa prática... Uma mulher que não sabe plantar um pé de coentro não será jamais protagonista da luta feminista rural.

Mas pode ser uma aliada. Acredito que esta capacidade de diálogo com outros sujeitos políticos seja um dos aspectos fortes do feminismo rural, considerando também que precisou ser desenvolvida como tática de sobrevivência, pois uma categoria que atravessa esse nível de exclusão social precisa necessariamente construir alianças. No entanto, construir alianças desde um lugar subalternizado, mesmo que implique na necessidade de eventuais negociações, não é uma prática que está necessariamente perpetuando servilismo, longe disso. É preciso que haja agência e autonomia (e muita, mas muita teimosia) para que se estabeleçam parcerias não-instrumentalizadoras, já que é impossível nivelar de forma homogênea os complexos jogos de acessos e interdições com os quais lidamos a partir de nossos distintos lugares.

Depois de um tempo, passei a perceber que, na verdade, era muita pretensão minha acreditar que minha produção intelectual e política era uma autoria solitária, mesmo não mais trabalhando no Movimento. Como, se tudo o que me permitiu construir meu pensamento crítico nasceu coletivamente, no diálogo com as trabalhadoras rurais? Na minha capacidade de elaborar, analisar e argumentar, tantas vezes encontro o pensamento de Verônica. Sua mente discreta e sistemática, iluminando os cômodos, dedicando a mesma atenção diligente a todos os aspectos em torno de uma problemática social que ela consegue localizar, completamente desinteressada em ‘vencer’ uma discussão, mas irredutível no propósito de agir com justiça. E sempre disposta a acolher mais um aspecto no debate – aquele que ela ainda não havia percebido, mas recebeu de bom grado quando chegou através da contribuição de uma outra companheira e assim foi incorporado: o nosso repertório é coletivo.

Na energia com que produzo e na construção da minha autoestima como pensadora e pesquisadora negra, saúdo Dona Lulu, que gosta de nos ensinar a dançar o tambor de crioula, que mulher sagaz e flexível! Certa vez a ouvi dizer: “A minha primeira identidade é de ser mulher, a segunda é de ser negra, e a terceira é de ser feminista”. Dona Lulu é uma das maiores intelectuais que eu conheço, e comecei a pensar em **auto-autorização** depois de ouvi-la tantas vezes demarcando suas identidades e sua agência. Todas essas mulheres e muitas outras são coautoras do presente trabalho. E quando falo em coautoria, não estou utilizando licença poética. Há alguns anos, começamos a investir na prática de escrita conjunta de artigos acadêmicos. Em 2014, Iasmim Vieira, assessora do MMTR-NE à época, e Valquiria dos Santos, trabalhadora rural, ambas pernambucanas, construíram e apresentaram juntas um artigo no 18º Encontro da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero – REDOR, sobre a produção agroecológica das mulheres do Movimento. Eu e Verônica Santana já escrevemos juntas várias publicações, apresentando-as em congressos e seminários acadêmicos. E praticamente todas as vezes em que conseguimos realizar trabalhos em coautoria “oficial” e fomos a estes eventos, as únicas mulheres rurais presentes nos grupos de trabalho de gênero e ruralidades eram as do MMTR-NE, sendo as demais pesquisadoras urbanas.

Em 2017, na última edição do Fazendo Gênero, prestigiado seminário internacional de estudos de gênero e feministas, eu e Verônica inscrevemos juntas um artigo. No entanto, sua autoria foi recusada pelo sistema de inscrição por não possuir titularidade suficiente para apresentar um trabalho. Não é fácil furar bloqueios, por isso insisti em participar e quando fui apresentar presencialmente este artigo no simpósio intitulado “Avanços e tensões no âmbito da atuação transgressora das mulheres rurais”, não havia uma única trabalhadora rural na sala. Narrei o que havia acontecido e houve solidariedade e indignação de algumas mulheres. Sarah Deolinda Pimenta<sup>47</sup> provocou: “Todas nós escrevemos nossos trabalhos em coautoria com as mulheres rurais”.

Sim, todas nós que investigamos processos referentes a mulheres cujas identidades e trajetórias não partilhamos, o fazemos em coautoria. E já está mais do que na hora de pensarmos em formatos de trabalhos acadêmicos que reconheçam essa coautoria, mecanismos que limitem a autopromoção e a apropriação intelectual, o ativismo *self made* e o

---

<sup>47</sup>Sara Deolinda Pimenta foi assessora da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura entre 2004 e 2014 e atualmente é doutoranda em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), tendo vasta produção em torno das temáticas de gênero, feminismo, identidade coletiva, movimentos sociais do campo e políticas públicas para a área rural.

intelectualismo carreirista. Afinal, o que é contrário do roubo, da apropriação indevida, das relações irresponsáveis e extrativistas do projeto colonial? É o reconhecimento, a redistribuição de poder e recursos, a partilha, o apoio mútuo, o estímulo – a mulher que encontra outras e, refletida, encontra a si própria. No meu próprio caso, sei que ainda que essa pesquisa muito provavelmente reflita minhas próprias limitações e equívocos, também estou confiante que mesmo fazendo as críticas necessárias, as minhas companheiras vão me apoiar: estou aprendendo a ler junto com minhas camaradas.

### 2.3 A ANTI-BOMBA COLONIAL

*Diremos apenas que qualquer crítica do existente implica uma solução, se é que é possível propor uma solução a seu semelhante, isto é, a uma liberdade.*  
(Frantz Fanon)

A estereotipização das mulheres trabalhadoras rurais nordestinas – descritas por terceiros, com matizes de submissão, ignorância, passividade e infelicidade, é fortemente sustentada pelos meios de comunicação de massa<sup>48</sup> controlados por uma elite branca interessada em sustentar essa imagem e garantir que essas mulheres permaneçam excluídas e invisibilizadas. Como bem disse Frantz Fanon: “O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida” (FANON, 2008, p. 46). Para todas nós que pesquisamos e trabalhamos com mulheres cujas identidades não partilhamos, é fundamental perceber a obrigatoriedade e a potência do lugar de escuta.

Em 2015, a socióloga francesa Héloïse Prevost, da Universidade de Toulouse, estava concluindo sua tese de doutoramento sobre agroecologia. Desde o ano anterior, ela já havia participado de várias atividades do MMTR-NE, interagindo com as mulheres da organização.

---

<sup>48</sup>Aqui é importante considerar como se expressa a concentração da mídia no Brasil. De acordo com a pesquisa organizada pela Repórteres Sem Fronteiras (RSF) e divulgada em 2018, as quatro principais redes de TV (Globo, SBT, Record e Band) somam 71,1% de toda audiência do país, sendo a televisão aberta o meio mais consumido no Brasil. E dos 50 veículos (mais de 50% deles controlados por apenas cinco famílias) de todas as mídias pesquisadas, 9 são de propriedade de lideranças religiosas – todas cristãs. Fonte: Intervezes – Coletivo Brasil de Comunicação Social.

A partir de sua pesquisa e do fortalecimento do vínculo com/entre as mulheres, surgiu a ideia de realizar um documentário sobre as experiências das mulheres rurais engajadas no processo de auto-organização: quais seriam os reflexos disso no seu modo de viver, pensar, produzir? A premissa parecia interessante, mas para ser coerente com os princípios de autonomia do Movimento, o projeto precisava contar com a presença das trabalhadoras rurais em todas as suas etapas: planejamento, produção, captação de som, edição e divulgação. Assim, junto com Héloïse, as mulheres rurais dirigentes da organização desenvolveram uma proposta na qual assumissem suas narrativas – e não apenas na frente das câmeras.

Algumas experiências anteriores do Movimento foram fontes de inspiração para esse exercício audiovisual. Em 2012, as trabalhadoras rurais haviam captado recursos para realizar a produção e publicação de boletins com sistematizações de suas experiências, contando histórias de mulheres produtoras agroecológicas dos nove estados do Nordeste. Na realidade, a publicação de boletins com sistematizações de experiências é uma estratégia comum das organizações não governamentais, principalmente do meio rural, por se tratar de uma produção simples, de baixo custo, e de ampla capacidade de circulação. A visibilidade desses produtos potencializa as já bem-sucedidas experiências, fortalece a autoestima das pessoas envolvidas, divulga o trabalho das organizações e serve também como material didático para inspirar outras agricultoras familiares a se envolverem nos movimentos feministas e agroecológicos.

Comumente, costuma-se contratar uma(um) profissional da área de comunicação para ficar responsável pela elaboração desses materiais. Mas as trabalhadoras rurais do MMTR-NE não queriam apenas ter suas experiências sistematizadas, queriam ser elas próprias as sistematizadoras. Assim, convidaram uma jornalista parceira (Laudenice Oliveira, jornalista do Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, ONG pernambucana) para que pudessem aprender as técnicas adequadas e desenvolver outras perspectivas sobre o que já realizavam. Não as interessava ser sujeito político apenas na produção de alimentos e criação de animais de forma sustentável, mas também na produção de informação e de material de divulgação de suas histórias. Dessa forma, em maio de 2012, no município sertanejo de Mata Grande, no Estado de Alagoas, realizaram uma oficina de comunicação com duração de três dias, a fim de aprender a sistematizar suas experiências e produzir os boletins.

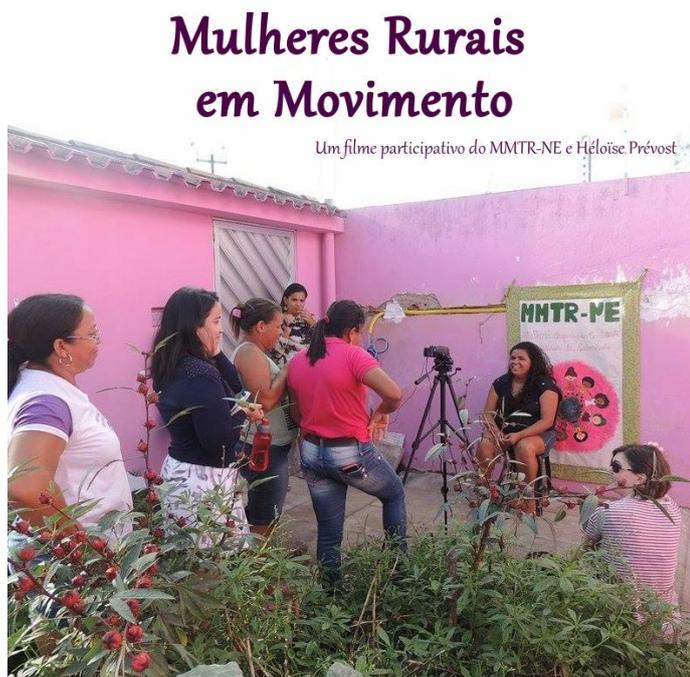
Facilitada por Laudenice, carinhosamente chamada Lau, a oficina contou com uma metodologia feminista que possibilitou a vivência de uma construção coletiva, alinhada com os princípios e práticas formativas da educação popular. Participaram trabalhadoras rurais dos nove estados do Nordeste que tiveram oportunidade de aprofundar a reflexão e aperfeiçoar o

olhar sobre alguns conceitos estratégicos, tais como feminismo, agroecologia, autonomia política e econômica, e também sobre alguns aspectos mais técnicos da sistematização (instruções para realizar as entrevistas e os registros fotográficos, por exemplo). A partir daí as trabalhadoras rurais retornaram aos seus estados e atuaram como sistematizadoras das experiências de suas companheiras.

O processo foi tão satisfatório que, ao invés de produzir nove textos com fotos (objetivo inicial do projeto), as mulheres sistematizaram doze experiências, todas publicadas em boletins. Uma delas narrava uma experiência coletiva de criação de ovinos em Alagoas e chegou a vencer em 2013 o Prêmio “Mulheres que Produzem o Brasil Rural Sustentável”, da então Secretaria de Políticas para as Mulheres do Governo Federal. As trabalhadoras rurais alagoanas que estavam à frente do grupo de criação dos ovinos (e que tinham participado da oficina de sistematização) viajaram para Brasília para participar da cerimônia de premiação e receberam um valor em dinheiro. Em 2014, o relato dessas experiências sistematizadas foi também um dos vencedores do Prêmio “Margarida Alves de Estudos Rurais de Gênero”, do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário, novamente com direito à cerimônia e prêmio em dinheiro.

É por isso que quando a pergunta “Vamos fazer um filme?” foi lançada ao ar, as mulheres sabiam que davam conta da tarefa. E que podiam fazê-la ao seu modo: coletivo, horizontal e participativo, considerando o processo tão importante quanto o resultado final. Aliás, mais do que uma tarefa, a perspectiva de produzir um documentário surgiu como uma possibilidade/desafio de explorar novas linguagens e atrelar esse fazer às diretrizes políticas assumidas por elas. O filme *A coragem de ser* (1988) era uma grande referência dentro do Movimento, constantemente utilizado nas formações de base – e a ideia de realizar uma produção atual, em diálogo com o legado das militantes pioneiras, animou as mulheres: vamos fazer “do nosso jeito”. Assim, reproduziram o método desenvolvido por elas para elaboração dos boletins e, em junho de 2015, realizaram em Caruaru, Pernambuco, uma nova oficina de comunicação, dessa vez para se apropriarem da linguagem cinematográfica e das técnicas de captação de imagem e som.

**Figura 13** - Cartaz do Filme *Mulheres Rurais em Movimento* (2016).



Fonte: MMTR-NE.

Entre divertidos diálogos sobre movimentos de câmera, planos, ângulos e entrevistas (alguns desses momentos podem inclusive ser vistos no filme), várias trabalhadoras rurais inauguraram sua experimentação no universo audiovisual durante a oficina em Caruaru, na sede do MMTR-NE, e depois deram continuidade às filmagens em algumas comunidades nas quais o Movimento atua, filmando e entrevistando umas às outras. Héloïse Prevost assessorou as mulheres: acompanhou todas as equipes no campo e transportou os equipamentos de filmagem. Posteriormente, esteve à frente da edição das imagens, mas as decisões foram tomadas de forma colaborativa, junto às dirigentes do Movimento. A maior parte das imagens do documentário foram filmadas pelas mulheres rurais, à exceção de algumas filmadas por Héloïse ou as da cerimônia da Marcha das Margaridas 2015, que são imagens oficiais do Governo Federal, na época comandado pela presidenta eleita pelo voto popular, Dilma Rousseff. O resultado desse processo é o filme do MMTR-NE e de Héloïse Prevost, *Mulheres rurais em movimento* (2016), que está disponível e pode ser acessado livremente no *Youtube*<sup>49</sup>.

Aqui nos interessa observar um pouco sobre como algumas teorias que se propõem a enfrentar o colonialismo epistemológico podem se afinar com essa experiência-narrativa das

<sup>49</sup>O filme pode ser visto através do link: <https://youtu.be/PQkIWTIyJc4>.

trabalhadoras rurais nordestinas. E chamo a atenção para retornarmos ao lema do MMTR-NE a fim de desenredar essa reflexão. A primeira vez que o ouvi, impressionou-me a síntese afiada das mulheres que, quase trinta anos atrás, o criaram: “Mulheres organizadas combatendo mentalidades de submissão”. Sigo impressionada com esse lema. Sob a luz dos estudos pós-coloniais, descoloniais e das teorias do Sul, não poderiam estar mais atuais. Ao destacar as “mentalidades de submissão” como a expressão máxima do que estrutura uma sociedade de desigualdades e violências, elas dialogam diretamente com a descolonização da mente defendida por Ngũgĩ wa Thiong'o (2015). Peço licença para trazer algumas citações um tanto extensas, mas eventualmente não posso encurtá-las por fidelidade aos meus arrebatamentos – e continuo sob o efeito de algumas leituras poderosas:

Os oprimidos e os explorados da terra mantêm o desafio: liberdade frente ao roubo. Mas a arma mais perigosa que brande e, de fato, usa o imperialismo todos os dias contra esse desafio coletivo é a bomba da cultura. O efeito de uma bomba cultural é aniquilar a crença de um povo em seus nomes, em suas línguas, em seu entorno cultural, em sua tradição de luta, em sua unidade, em suas capacidades e, em última instância, em si mesmos. Isso faz com que eles vejam seu passado como um terreno baldio, sem realizações, e os faz querer se distanciar dele. Isso os faz querer se identificar com o que é mais distante, por exemplo, com as línguas de outros povos em vez das suas. Faz com que eles se identifiquem com o que é decadente e reacionário, todas as forças que de bom grado afogariam as fontes de sua vida. Levanta inclusive profundas dúvidas sobre a legitimidade moral da luta. As chances de vitória e triunfo são vistas como sonhos remotos e ridículos. Os resultados buscados são desespero, o desencantamento e o desejo de morte coletivo. Em meio a este terreno baldio que o imperialismo criou, ele apresenta a si mesmo como a única cura e exige que os dependentes cantem hinos de louvor com um refrão constante: "O roubo é sagrado". (THIONG'O, 2015, p. 5, tradução minha)

As falas das mulheres no documentário nos mostram justamente a potência da artilharia feminista-agroecológica: percebemos nitidamente os efeitos da antibomba criada por elas a partir da auto-organização (ou ainda sobre como elas estão persistentemente desarmando a bomba colonial). É visível em seus discursos a valorização dos seus saberes, seu gênero, sua classe, sua luta, sua unidade na diversidade, seus territórios, sua cultura: a celebração de ser quem são e do sagrado nelas mesmas, na sua forma de produzir e na terra que ocupam. Um desejo (e cultivo) de vida coletivo que afasta para longe as referências perversas do imperialismo, aquilo que Césaire descreveu como um processo em que nos “inculcaram sabiamente o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a genuflexão, o

desespero e o servilismo” (CÉSAIRE, 1978, p. 26) e que as trabalhadoras rurais nordestinas sintetizaram como mentalidades de submissão<sup>50</sup>.

A renarração do mundo, a partir das vozes das trabalhadoras rurais, atende à proposição de Stuart Hall (2003) de “reorganização mútua do local e do global”. Podemos dizer que, ao fazer isto, elas reorganizam também o pessoal: o universo interno e as subjetividades das mulheres. Se a equação anunciada por Césaire (1978) traz a “coisificação” como sinônimo da colonização, as *possibilidades* do processo organizativo das mulheres rurais fazem o caminho inverso, de resgate de dignidade, cidadania e agência. Escolho com carinho a palavra *possibilidades* (grifo meu) para aqui do meu quarto, enquanto entardece, acenar à Césaire no passado, como a um velho companheiro, e dizê-lo que nem tudo se perdeu: “Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinações, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias *possibilidades* suprimidas.” (CÉSAIRE, 1978, p.25, grifo dele).

Possibilidades resgatadas, reinventadas. A alegria feroz na redundância: possibilidades possíveis, companheiro Césaire! No filme, Verônica Santana diz:

Por nós sermos um movimento de trabalhadoras rurais, as pessoas sempre pensam que a gente é um movimento agrário, mas o Movimento é um espaço da auto-organização, da afirmação, da formação das mulheres rurais: agricultoras, assentadas, quilombolas, extrativistas, pescadoras – no Nordeste (Verônica Santana, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016).

É interessante observar o destaque que elas dão para suas identidades: primeiro, a afirmação do sujeito (mulheres); depois, as bandeiras (luta agrária). Antes de ser um movimento ligado às questões da terra, é um movimento de mulheres rurais diversas. Descoisificadas, as mulheres enaltecem a si próprias e ao seu modo de vida. Stuart Hall (2003, p. 103) já alertara que “o sujeito e a identidade são apenas dois dos conceitos que, tendo sido

---

<sup>50</sup> A ecofeminista indiana Vandana Shiva certamente iria entender-se com esta expressão. Em seu livro *Monoculturas da mente: Perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia* (2003), ela reflete sobre como o sistema de saber dominante se alia a um projeto de dominação e exploração das diversas expressões de vida, sendo esta uma das premissas mais básicas dos feminismos da terra, das águas e das florestas: “Além de tornar o saber local invisível ao declarar que não existe ou não é legítimo, o sistema dominante também faz as alternativas desaparecerem apagando ou destruindo a realidade que elas tentam representar. A linearidade fragmentada do saber dominante rompe as integrações entre os sistemas. O saber local resvala pelas rachaduras da fragmentação. É eclipsado com o mundo ao qual está ligado. Desse modo, o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante à das monoculturas de variedades de plantas importadas, que leva à substituição e destruição da diversidade local. O saber dominante também destrói as próprias condições para a existência de alternativas, de forma muito semelhante à introdução de monoculturas, que destroem as próprias condições de existência de diversas espécies” (SHIVA, 2003, p. 25).

solapados em suas formas unitárias e essencialistas, proliferaram para além de nossas expectativas, através de formas descentradas, assumindo novas posições discursivas”. E as identidades são marcadamente expressas nas falas das mulheres, seja a partir das atividades que realizam ou território em que vivem. Verônica irá ainda acrescentar: “Nós somos do campo. Com toda essa diversidade, né? Que tem companheiras que são quebradeiras de coco, tem companheiras que são artesãs, mas todas nós vivemos no campo”.

Fazendo eco às propostas teóricas que defendem o Sul como um ponto de partida, podemos desconsiderar a ordem moderna<sup>51</sup> ocidental (que opera a partir de premissas completamente inapropriadas, pois defendem (i) a obrigatoriedade de uma trajetória única e (ii) a visão ‘urbanocêntrica’ do mundo) e trazer o rural como um ponto de partida possível e real. Afinal, que melhor descrição da percepção habitual do meio rural do que quando Jean e John Comaroff (2016) falam que os países do Sul "são vistos como um espaço de sabedoria provinciana, tradições ancestrais, usos e costumes exóticos e, acima de tudo, de informação não processada e, em (?) suma, esses outros mundos são tratados não tanto como fontes de um conhecimento elaborado, mas mais como reserva de factos brutos”?

Quando o casal Comaroff fala que as modernidades africanas têm suas trajetórias próprias, que configuram a vida cotidiana, e de forma criativa ignoram, repudiam e refazem os modelos europeus, é fácil perceber o paralelo nos discursos das trabalhadoras rurais nordestinas. Alba Rafaela, agricultora sergipana, diz: “Sempre tive essa cultura de lidar com a terra, desde pequena meu pai sempre ensinou a gente a cultivar a terra” e mais adiante retoma:

Eu nunca quero perder os traços da questão do interior, de estar próximo a terra. Eu estudo na capital, mas sempre eu volto pra casa, que esse é meu objetivo. Não é sair de onde eu nasci, de onde eu me criei. Eu quero estudar, mas eu quero continuar onde eu nasci. (Alba Rafaela, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

A roça não é uma vergonha, é um orgulho. E aqui nos lembramos de Fanon (2008, p. 34), falando sobre a triste rota decretada pelo racismo: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua

---

<sup>51</sup>Sobre modernidade e modernização, Jean e John Comaroff (2016) dizem que: “Modernidade remete para uma orientação sobre a forma de estar-no-mundo, para uma Weltanschauung diversamente construída e diversamente habitada, para um conceito da pessoa enquanto sujeito consciente de si para um ideal da humanidade enquanto ser pertencente a uma espécie, para uma visão da história como uma construção progressiva, feita pelo homem, para uma ideologia de progresso através do conhecimento cumulativo e de aptidões tecnológicas, para a busca da justiça através de uma governação racional; para um ímpeto implacável para a inovação cuja iconoclastia acaba por gerar um anseio por coisas eternas (cf. Harvey, 1989, p.10). A modernização, por sua vez, pressupõe uma forte teleologia normativa, uma trajetória unilinear conducente a uma visão particular do futuro – capitalista, socialista, fascista ou qualquer outra – à qual toda a humanidade deveria aspirar, a que toda a história deveria conduzir e no sentido da qual todos os povos deveriam evoluir, se bem que a ritmos diferentes”.

negridão, seu mato, mais branco será”. As mulheres não almejam os valores culturais urbanos e metropolitanos: é no Brasil profundo, o Brasil rural – literalmente no seu mato, seu roçado – que constroem seus projetos de vida. Elas são do campo e escolhem o campo, criando as suas próprias versões de modernidade (COMAROFF; COMAROFF, 2016) e defendendo modos de produção sustentáveis, sem veneno, sem queimadas, com adubos e defensivos naturais e diversidade no plantio.

Fanon (2008) nos lembra de uma frase de Jean-Paul Sartre ao falar sobre uma das estratégias coloniais: “fazer com que as pessoas se envergonhem da própria existência”. O orgulho de existir (a quem não está autorizada a tal na sociedade) é uma provocação capaz de desmantelar as relações verticais coloniais e patriarcais. Lucivane, trabalhadora rural cearense, fala das mudanças engendradas na sua vida após a participação política no Movimento:

Foi um grande passo porque até então a gente vivia como muitas vivem: os homens tinham seu trabalho e as mulheres tinham o seu. Em casa mesmo, com os filhos, hoje eu tento levar eles mais ou menos nessa questão de conscientizar que não tem isso de ‘mulher é isso’ ou ‘homem é aquilo’. Não. Mulheres e homens são iguais perante os direitos. Só somos diferentes fisicamente, mas enquanto os fazeres e deveres somos iguais. (Lucivane Ferreira, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

E o depoimento revolucionário de Lúcia Félix, agricultora e artesã paraibana:

Uma coisa bem importante foi eu descobrir o ‘ser mulher.’ Eu me achava masculinizada e tinha ódio de ser mulher por menstruar, por não poder limpar mato com meus irmãos e minhas irmãs sem camisa. Eu via os homens sem camisa e eu não podia. Eu não gostava de ser mulher. E dentro do Movimento eu descobri isso e ainda foi mais além: hoje eu vivo com uma companheira. Eu não vou dizer que foi o Movimento que fez eu viver com uma companheira, mas sim, eu despertar para minha vida sexual, para a homossexualidade. Isso pra mim foi muito importante. Eu tenho certeza que se eu não tivesse entrado no Movimento, discutido a questão de gênero, hoje eu estaria aí cheia de neto, filho. Talvez um marido pra eu dar de comer. Porque a gente vê muitos casais aí que a mulher é quem trabalha pra dar de comer a ele e ele faz só tomar cachaça. De jeito nenhum eu me arrependi de não ter casado com um homem e viver com uma mulher. (Lúcia Félix, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

Fanon (2008) disse ainda que há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. Quem melhor do que uma mulher sertaneja, por exemplo, com *expertise* em manejar as condições de vida no semiárido nordestino, para conhecer intimamente tais regiões? Além de se libertarem da interiorização do sentimento de inferioridade (FANON, 2008), elas articulam entre elas um espaço seguro, de troca de saberes, que não está vinculado aos espaços formais de ensino – e conseqüentemente livre dos ranços institucionais deles. É na participação política que seu processo formativo é engatilhado. No filme, Lúcia é categórica:

“Eu sempre digo que o movimento de mulheres foi a universidade que eu não fiz. Porque a gente aprende e pratica. Porque a universidade muitas vezes só ensina a teoria, a prática não existe”.

São muitas as vezes em que estas mulheres estão às voltas com as universidades, mas geralmente na condição de “objetos de estudo” e têm críticas mais que justificadas em relação à academia. Césaire provavelmente apreciaria, já que sobre os acadêmicos disse que eram “todos suportes declarados ou envergonhados do colonialismo” (1978, p. 39). No entanto, não hostilizam o espaço acadêmico, antes tratam de legitimar o espaço construído por elas e a formação feminista popular como plenamente eficaz para assumir as rédeas da autogestão e das suas próprias vidas. Verônica, que esteve no principal cargo de dirigente da organização por seis anos, diz: “Eu não posso nunca negar a capacidade das trabalhadoras rurais de dirigir. Porque se eu estiver fazendo isso, eu estou negando a minha capacidade, entendeu? Porque eu não vim de nenhuma academia. Eu sou uma trabalhadora rural. Então eu acredito na capacidade das trabalhadoras de se auto-organizar”. Não estão interessadas em nenhum tipo de autorização externa: insubmissas, são elas mesmas quem se autorizam a falar e a produzir conhecimento. E por que não o fariam? A mim, me agrada especialmente a forma discreta e obstinada com que o fazem. Nem toda revolução carece de alvoroço.

Essa temperança me recorda o comentário de Molefi Kete Asanti, trazido por Lélia Gonzalez (1988), de que toda linguagem é epistêmica e nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade: “Uma linguagem revolucionária não deve embriagar”. A sobriedade da linguagem revolucionária das trabalhadoras rurais é visível – e é também interessante observar como isso não compromete o humor do conteúdo que elas trazem. Em suas falas, é notória a forte autoestima, o tom crítico e lúcido e a alegria generosa com que abordam os temas. Acredito que seja a ruptura com a ideologia dominante que lhes permite se libertarem das amarras do dito sentimento de inferioridade, a herança maldita do colonialismo, e explorar, destemidas, as possibilidades dos discursos. Quando Lélia Gonzalez (1988) discorreu sobre como o racismo se expressa na América Latina, disse que este é:

[...] suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. (GONZALEZ, 1988, p. 40)

Ao tratar do véu ideológico do branqueamento, ela explica que este é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc., que

minimizam a importância da contribuição negra (GONZALEZ, 1988). Logo no início do filme *Mulheres Rurais em Movimento*, podemos ver Dona Lulu dançando o tambor de crioula, na comunidade quilombola Eira dos Coqueiros (situada no município de Codó-MA), local onde vive com sua família. Ela cita as muitas manifestações e festas que participa e, em outro momento do documentário, afirma que tem orgulho de ser negra. Lucivane, no Ceará, também discorre sobre seu processo de afirmação racial:

Até então eu não me reconhecia como uma negra. Não me identificava. Sempre no meu registro tinha como parda. O que é que é parda? Um nome bem mais feio que eu acho que não existe, esse nome parda. Tem lá no registro. Simplesmente pra não colocar a palavra negra que é uma palavra muito discriminatória pela sociedade. Se eu tenho vergonha da minha cor, da minha identidade, eu estou me envergonhando dos meus familiares, das minhas raízes, que são todas negras. Então essa foi uma das conquistas, que hoje eu me identifico sem nenhuma vergonha de dizer que sou negra de raiz, de cor, de cultura. (Lucivane Ferreira, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

Não só a afirmação racial, como também a afirmação política de serem feministas são explícitas e propositais no documentário. Quando estavam decidindo sobre os temas presentes nas entrevistas, as mulheres rurais fizeram questão de demonstrar outros fazeres feministas (outras *possibilidades*), que não os dos feminismos brancos, burgueses e urbanos. Podemos dizer que o feminismo rural das mulheres do MMTR-NE responde ao que Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014) chamou de “aposta dupla” do feminismo decolonial ao conseguir:

1) revisar o arcabouço teórico-conceitual produzido pelo feminismo ocidental branco-burguês, 2) avançar na produção de novas interpretações que expliquem a atuação do poder a partir de posições que assumem um ponto de vista subalterno, constitui uma contribuição fundamental para a produção de novas epistemologias e marcos teóricos conceituais que confrontam o andaime da produção hegemônica imposta pela Europa e, mais tarde, pelos Estados Unidos. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 6, tradução minha)

Alguns dos depoimentos demonstram as dificuldades enfrentadas por elas para superar a exclusão e a imobilidade que eram o seu quinhão social (enquanto mulheres, enquanto rurais, enquanto pobres, enquanto negras) e como os deslocamentos foram fundamentais para encorajar seus processos de empoderamento – pode-se dizer que as viagens e a oportunidade de experimentar e conhecer o mundo costumam envolver muitas disputas e negociações no ambiente doméstico e são vitais para perder os medos. Os tensionamentos relatados pelas mulheres apontam para a sobrecarga do trabalho doméstico e de cuidados a que estão submetidas. Todas têm muito a dizer sobre isso, mas destacamos dois depoimentos:

Imagine hoje você, com três filhos pequenos, ter que deixar para passar semanas fora. Aí você imagine a resistência da família, de casa, dos vizinhos.

Muitas vezes é muito difícil, você escuta muitas coisas. Você não tem incentivo, só escuta palavras que derrubam (Lucivane Ferreira, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016).

Desafiei minha família porque minha família não aceitou e eu fui e até hoje estou. Toda vida que eu viajo e saio, eles dizem “Vilani, não sai porque não adianta”. Para eles não adianta, mas pra mim adianta muito porque eu já vi muitos frutos, muita experiência na vida através do Movimento. (Mais adiante, ela retoma, risonha): Hoje eu viajo demais e o marido fica com meu menino, o meu filho. Os dois se amam demais. Aí ele dá conta! (Vilani Silva, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016).

Lélia Gonzalez (1988) traz uma outra consideração de Molefi Kete Asanti que é sua afirmação de que a ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular. A confiança nas próprias trajetórias, refletida nas trajetórias das companheiras, reforçam a auto-autorização das mulheres nas negociações com os maridos e na criação de estratégias e táticas para “correr mundo”, subvertendo os habituais jogos de poder nas relações domésticas (e aliás, também as públicas). Mais uma vez elencamos duas falas significativas sobre esses processos:

Muitas pessoas me perguntam: “Goreth, eu não sei como seu esposo deixa você viajar”. Eu digo: “Não, ele não deixa. Se eu for pedir, ele não deixa”. Eu explico pra ele, eu converso, falo, dialogo, eu digo que vou viajar tal dia. Porque se a gente for pedir, no momento que você pede, você já está dando autoridade pr’aquela pessoa. Quer dizer, aí já é uma questão de deixar ou não, ele deixa se quiser. E a gente sabe que dificilmente a pessoa deixa quando está naquela situação de autoridade. (Goreth Oliveira, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

Eu nunca fui debaixo de pé de homem. Como eu vejo as minhas companheiras dizer: “Eu não vou porque Seu Fulano, Seu Zé, não deixa eu ir”. Como eu vou pro mato quebrar coco? Como eu vou pra roça? Como eu vou olhar menino? Como eu vou fazer comida? Como eu vou fazer carvão? E lá se eu quiser ser sem-vergonha, não era lá dentro do mato? Por que é que eu não vou pra sociedade? É justo isso? Eu vou sim! (Maria de Lourdes Borges, a Dona Lulu, em depoimento no filme *Mulheres Rurais em Movimento*, 2016)

Quando escuto essa fala desafiadora de Dona Lulu, me lembro imediatamente do discurso proferido por Sojourner Truth<sup>52</sup> em 1851, conhecido pelo título *E não sou uma*

---

<sup>52</sup>Sojourner Truth nasceu escravizada em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797. Sojourner viveu alguns anos com uma família Quaker, onde recebeu alguma educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Esse é um trecho da sua famosa intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Quando os clérigos discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim,

*mulher?*. O que não deixa de ser divertido para mim, pois a primeira vez que li esse discurso, disse em alto e bom som: “– Mas eu conheço essa mulher!”. Algumas companheiras da universidade que ouviram acreditaram que eu estava utilizando uma metáfora e disseram, compreensivas, ter a mesma sensação que eu. Longe de mim diminuir a importância dos vínculos afetivos que desenvolvemos com as autoras e os autores de quem gostamos (vide meu chamego com o Césaire neste mesmíssimo texto), mas o meu entusiasmo foi porque eu estava me referindo a uma mulher real, encarnada, profundamente corajosa e sábia: Dona Lulu. Aquela mesma que nós vemos no filme contando suas históricas, dançando o tambor de crioula. Almoçando com a família, lavando os pratos. Marchando na capital do país. Quebrando coco, cantando. Aliás, uma das minhas músicas preferidas do cancionário do MMTR-NE também foi feita por uma quebradeira de coco maranhense. Chama-se “Eu sou mulher” e transcrevo aqui alguns de seus versos:

Lá na cozinha eu sou mulher  
Pra fazer comida eu sou mulher  
Pra lavar roupa eu sou mulher  
E na política, porque que é que não sou mulher?

Pra ir pescar eu sou mulher  
Pra quebrar coco, eu sou mulher  
Pra vigiar galinha, eu sou mulher  
E lá na câmara, porque é que não sou mulher?

Pra cuidar do marido eu sou mulher  
Pra cuidar dos meninos eu sou mulher  
Pra ser machucada eu sou mulher  
E na sociedade, porque é que eu não sou mulher?  
(Doraci Zebina, trabalhadora rural do Maranhão)

As trabalhadoras rurais nordestinas mostram que é possível confiar nos próprios saberes, modos de vida, de relação e de produção. Confiar no que se aprende diariamente, no roçado, entre as mulheres. Confiar no que já sabíamos, mas que nos disseram que de nada valia. Césaire (1978) disse que não é pela cabeça que as civilizações apodrecem. É primeiro pelo coração. Então, pelo coração é que talvez possamos resgatá-las e curá-las. Respirar o simples e integrar o complexo. Confiar no que ensinaram as ancestrais e no que aprendemos umas com as outras. Na partilha, no experimento. Nas decisões que tomamos, no conhecimento que se multiplica, circula, cresce, muda. Muda nossas vidas, muda a comunidade, muda o mundo. Muda inclusive o feminismo, tingindo de verde rural a luta

---

a primeira mulher fora uma pecadora. Nessa ocasião, ela já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863, essa é a versão traduzida por Osmundo Pinho a partir de diversas fontes online e disponível em: [encurtador.com.br/bcctx](http://encurtador.com.br/bcctx).

histórica das mulheres para romper com as estruturas, relações e mentalidades coloniais de submissão. Mudamos nós mesmas, acessando potências que talvez suspeitássemos, mas não confiávamos possíveis. Através de suas narrativas, as mulheres do MMTR-NE – em seu feminismo de raiz – teimosamente ensinam sobre inteirezas, apesar de tudo que nos roubaram:

tudo que foi tirado  
de mim  
ainda está aqui  
- raiz imortal  
(WAHEED, 2016, tradução minha)

### 3 MEMÓRIAS, TEIMOSIA E SEMENTES

#### 3.1 UMA “HORTA IDEOLÓGICA”: FEMINISMOS DE RAIZ

*E por que um feminismo rural? Porque somos mulheres rurais.*  
(Lucivane Ferreira)

O ano de 2012 foi marcado por uma seca prolongada no sertão, acumulando dificuldades no acesso à água. Quando estivemos na Comunidade Morro Vermelho, no município de Mata Grande, Alto Sertão Alagoano, para produzir os boletins com a sistematização das práticas agroecológicas das mulheres do MMTR-NE, pudemos conhecer um pouco da história de Cleide Lima do Nascimento. Militante do MMTRP-AL, Cleide, junto com mais sete mulheres, havia iniciado uma experiência de horta orgânica três anos antes. Sobrecarregadas, as mulheres foram desistindo com o passar dos anos e quando lá estivemos, Cleide tocava sozinha o desafio da horta, com eventual ajuda da sua família. Ela própria trabalhava como professora na comunidade em dois turnos, vendia lanche na escola, e era muito ativa na vida política: participava do Conselho Municipal de Saúde e do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável, além de ter cargos na associação e em grupos de mulheres locais. A terra que usava para cultivar a horta não era própria e estava distante de onde ela morava. Além disso, a água do açude Gravatá era salobra (Cleide e a família haviam comprado, com seus próprios recursos, uma bomba adequada para puxar água do açude). Ainda assim, ela insistia e foi com muito orgulho que nos apresentou sua experiência: “Eu sou uma mulher guerreira. Se você não pensa assim, você não consegue nada”. Fiquei impressionada com sua teimosia alegre, com as sementes de hortaliças que ela própria produzia, e Vera, ao meu lado, comentou baixinho comigo: “Essa aqui é uma horta ideológica”.

As inteirezas dos feminismos abertos nos falam de confiança, raízes, corpos e territórios em movimentos e conexões, em contraste com os feminismos preguiçosos, brancos, burgueses. Para uma mulher negra, rural, nordestina, como se identificar com os feminismos da sala de jantar, das patroas? Os feminismos hegemônicos historicamente têm sido espaços de violência e exclusão declarada ou mal disfarçada de mulheres negras, pobres, indígenas,

rurais, periféricas, lésbicas, bissexuais, trans, gordas, com deficiências, com transtornos mentais, jovens, idosas e as muitas identidades que não possuem cota entre os signos do sujeito universal. É mais que compreensível a recusa do rótulo feminista por parte de tantas lideranças. Michelle Haimoff (*apud* MONTEIRO, 2014) nos traz de volta aos espelhos ao dizer que “mulheres negras acordam de manhã, olham no espelho, e vêem mulheres negras. Mulheres brancas acordam de manhã, olham no espelho e vêem mulheres. Homens brancos acordam de manhã, olham no espelho e vêem seres humanos”. As mulheres não são “seres humanos” – mas algumas são menos ainda. Claudia Pons Cardoso (2012), ao dialogar com o pensamento de Chandra Mohanty alerta e identifica três princípios analíticos básicos presentes no discurso feminista ocidental:

[...] a pressuposição de “mulheres” como um grupo já constituído e coerente, com interesses e desejos idênticos, sem importar a classe social, a localização ou as contradições raciais ou étnicas. Esta ideia implica: uma noção de diferença sexual ou de gênero ou, inclusive, uma noção de patriarcado que pode se aplicar de forma universal a todas as culturas; a carência crítica com que se apresenta a evidência que sustenta a universalidade e validade para todas as culturas; e a noção homogênea da opressão das mulheres como grupo produz uma representação binária da categoria mulher. (CARDOSO, 2012, p. 21)

Não cabemos no binarismo, não partimos dos mesmos lugares, não somos atingidas pelas opressões das mesmas formas, não partimos dos mesmos contextos e condições, não temos as mesmas experiências. Não existe a mulher universal. E para nós, corpos diversos, racializados e dissidentes, ousar existir de outra forma que não como instrumentos para servir à articulação entre patriarcado, capitalismo, racismo e cisheteronormatividade é uma afronta imperdoável a um sistema que nos quer objetificadas e submissas. O processo de coisificação/mercantilização dos corpos “valora” as mulheres de acordo com a leitura social dos códigos relacionados a estes corpos e, mesmo os movimentos feministas, refletem essas disputas e desigualdades de poder. Uma das obras mais relevantes para compreender a luta campesina na América do Sul é o livro “*Se me deixam falar...*”, publicado originalmente em 1977 e de autoria da trabalhadora mineira Domitila Barrios, uma mulher dos Andes bolivianos. Organizado pela pesquisadora brasileira Moema Viezzer, o livro traz uma extensa narrativa em primeira pessoa de Domitila sobre seu povo e sua vida. Nele podemos encontrar a descrição de sua participação na Tribuna do Ano Internacional da Mulher, realizado pela ONU, no México, em 1974:

Aprendi muito também na tribuna. E, em primeiro lugar, aprendi a valorizar mais a sabedoria do meu povo. Ali, cada uma que se apresentava ao microfone, dizia: “Eu sou formada, represento a tal organização...” E blá, blá,

blá, fazia a sua intervenção. “Eu sou professora”, “eu sou advogada”, “eu sou jornalista”, dizia outra. E blá, blá, blá, começava a dar sua opinião.

Então, eu me dizia: “Aqui tem licenciadas, advogadas, professoras, jornalistas que irão falar. E eu... como vou me meter nisso?” E já me sentia um pouco complexada, acovardada. E inclusive não me animava a falar. Quando me apresentei pela primeira vez ao microfone, frente a tantos títulos, me apresentei como borracheira e disse: “Bem, eu sou esposa de um trabalhador da Bolívia”. Ainda com um temor, não é?

E me animei a discutir os problemas que estavam sendo discutidos. Pois essa era minha obrigação. E os coloquei para que o mundo todo nos escute através da Tribuna.

Isto me levou a ter uma discussão com a Betty Fridman, que é a grande líder feminista dos Estados Unidos. Ela e seu grupo haviam proposto alguns pontos para o “plano mundial de ação”. Mas eram pontos sobretudo feministas e nós não concordávamos com eles porque não abordavam alguns problemas que são fundamentais para nós, as latino-americanas.

A Fridman convidou-nos a segui-la. Pediu que nós deixássemos nossa “atividade belicista”, que estávamos sendo “manejadas pelos homens”, que pensávamos “somente em política” e inclusive ignorávamos por completo os assuntos femininos, “como faz a delegação boliviana, por exemplo” – disse ela.

Então, eu pedi a palavra. Mas não me deram. Bem, eu me levantei e disse:

– Perdoem senhoras, que eu transforme esta Tribuna num mercado. Mas, eu fui mencionada e tenho que me defender. Fui convidada à Tribuna para falar sobre os direitos da mulher e no convite que me mandaram tinha também o documento aprovado pelas Nações Unidas e que é a sua Carta Magna, onde se reconhece à mulher o direito à participação, a se organizar. E Bolívia assinou esta carta, mas na realidade só a burguesia a aplica.

E assim, eu seguia expondo. E uma senhora, que era a presidente de uma delegação mexicana, se aproximou de mim. Ela queria aplicar-me, à sua maneira, o lema do Ano Internacional da Mulher que era “Igualdade, Desenvolvimento e Paz”. E me dizia:

– Falaremos de nós, senhora... Nós somos mulheres. Olhe senhora, esqueça-se do sofrimento de seu povo. Por um momento, esqueça-se dos massacres. Já falamos bastante disto. Já a ouvimos bastante. Falaremos de nós... da senhora e de mim... da mulher, pois.

Então lhe disse:

– Muito bem, falaremos das duas. Mas, se me permite, vou começar. Senhora, faz uma semana que a conheço. A senhora chega, cada manhã, com um vestido diferente; e, no entanto, eu não. Todo o dia a senhora chega pintada e penteada como quem tem tempo para passar num cabeleireiro bem elegante e pode gastar um bom dinheiro nisso; e, no entanto, eu não. Eu vejo que todas as tardes a senhora tem um chofer esperando-a num carro na porta para levá-la para sua casa; e, no entanto, eu não. E para apresentar-se aqui como a senhora se apresenta, estou certa de que vive numa casa bem elegante num bairro também elegante, não é? E, no entanto, nós, as mulheres dos mineiros temos só uma pequena casa emprestada e quando morre nosso esposo, ou fica doente ou o despedem da empresa, temos noventa dias para abandonar a casa e ficamos na rua.

Diga-me, agora, senhora: a senhora tem algo semelhante a minha situação? Tenho eu algo semelhante à sua situação? Então, de qual igualdade entre nós vamos falar? Se a senhora e eu não nos parecemos, se somos tão diferentes? Nós não podemos, neste momento, ser iguais, ainda como mulheres, não lhe parece? (BARRIOS, 1977, p. 84)

Não tenho dúvidas que “*Se me deixam falar...*” (1977) é uma obra mais importante que a *A Mística Feminina* (1963), principalmente para nós, feministas latino-americanas, e gostaria de viver para ver o dia em que isso seja amplamente reconhecido, independente de Domitila não se reconhecer como feminista (e como poderia?). Longe de mim diminuir a contribuição de Betty Friedan em seus trabalhos e trajetória – mas se feminismo for isso, quem é que pode se identificar como feminista? E até gostei de ler seu tão famoso livro. Mas o li como assisto a uma novela na tevê, em que as personagens brancas de classe média sofrem crises existencialistas burguesas num universo muito distante do meu. Tenho eu algo semelhante à essas mulheres? Tem uma trabalhadora rural nordestina algo semelhante à essas mulheres? Quando ingressei no Movimento, em 2010, a organização se filiava oficialmente ao feminismo e tinha desde sua origem uma longa história de parcerias e influências de ativistas e organizações feministas. No entanto, as mulheres de base não se declaravam feministas e, nos anos seguintes, o debate entre as rurais foi esquentando: “Certo, o Movimento é feminista, mas e nós, somos feministas?”.

Um dos marcos dessa reflexão foi a reunião da direção realizada em outubro de 2011. Naquela época, comumente se reservava o início da reunião (que, em geral, tinha duração de dois ou três dias) para um momento formativo e de construção coletiva a respeito de temas considerados estratégicos. O Movimento conta com uma grande rede de parcerias político-afetivas e, em cada reunião, tínhamos facilitadoras para apoiar a discussão, sendo que nesta ocasião a convidada foi Marilene Melo<sup>53</sup> que naquele período estava vinculada a Heifer Internacional, uma das agências de cooperação internacional que financiavam as atividades do MMTR-NE. Durante o papo inicial, várias mulheres trouxeram que não se sentiam à vontade entre as feministas urbanas e Marilene trouxe provocações para o grupo de mulheres dos nove estados, indagando sobre seus sentimentos a respeito do feminismo. Algumas respostas foram:

Eu mesmo me sinto feminista rural porque na medida em que eu começo a impor aquilo que eu quero com um homem ou com uma mulher, na medida em que a gente reconhece por ser mulher e começa a ter voz ativa, eu acho que sou feminista. Eu sou desde criança, quando brincava de cavalo de pau e jamais um pai naquela época ia permitir. Eu lembro nos anos 80 na Paraíba que chegavam umas revistas sobre feministas eu era doida pra saber o que era feminista mas esconderam as revistas. Eu ficava louca querendo saber o que era feminista. Aí o presidente da CUT perguntou se eu era feminista. Ele achava que naquela época feminista era homossexual ou rapariga, pois os

---

<sup>53</sup>Marilene Melo é uma feminista militante do movimento agroecológico, paraibana, graduada em Medicina Veterinária pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (1986) e possui Mestrado em Agroecologia pela Universidad de Córdoba e Universidad de Andalucía- Espanha. Aqui se recomenda a leitura da sua dissertação *Trajetórias e Sustentabilidade das Agriculturas Camponesas no Semiárido Brasileiro: estudos de caso na Borborema e no Cariri Paraibano* (2011).

sindicalista da época diziam isso (Lúcia Félix, trabalhadora rural da Paraíba, trecho do relatório da IV Reunião da Direção de 2011).

Eu era a mesma coisa que a Lúcia. Eu também me sinto desde de pequena, eu nunca gostei de brincar de boneca, já antes do Movimento eu me sentia feminista. Não é porque a gente quer ser melhor que o homem, nós queremos direitos iguais (Elenita Almeida, trabalhadora rural do Maranhão, trecho do relatório da IV Reunião da Direção de 2011).

Quando a gente encontra outra trabalhadora rural, nosso trabalho é comum. O trabalho com a terra é um grande vínculo que nos une. Já o feminismo, eu acho que até 80% é feminista e não sabe (Lourdes Silva, trabalhadora rural do Piauí, trecho do relatório da IV Reunião da Direção de 2011).

**Figura 14** - Uma das reuniões da direção de 2014, na casa da companheira Valquíria, em Chã Grande-PE.



Fonte: MMTR-NE.

As práticas pedagógicas das mulheres do MMTR-NE têm sido vitais para a construção interna de reflexões sobre si próprias, sempre articuladas a partir de suas narrativas e realidades. Elas enfrentam a supervalorização dos títulos acadêmicos e seguem construindo conhecimentos, bagagens teórico-analíticas e linguagens próprias, articuladas a partir da educação popular, sendo constantemente consideradas intelectualmente incapazes nos espaços

que ocupam, mesmo aqueles ditos feministas. Rosália Ana, trabalhadora rural de Alagoas, descreve: “Algumas vezes, pessoas com mestrado e doutorado falam a mesma coisa que nós falamos, mas usam palavras chiques e acham que são mais importantes que nós”. Para elas, a educação está intrinsecamente ligada ao respeito aos direitos e à integridade das pessoas e dos territórios, e o aprendizado acontece, com mais frequência, fora do que dentro dos muros das escolas, sendo que as práticas precisam necessariamente ser coerentes com o projeto político defendido por elas. Maria Rodrigues, trabalhadora rural de Sergipe, explica: “Se a gente diz que planta orgânico para comer, mas leva para vender os produtos com veneno, isso não é educação. O que eu quero pra mim, eu quero para os outros. Eu sei disso porque me formei na escola da vida”<sup>54</sup>. A expressão escola da vida é usada frequentemente pelas trabalhadoras rurais, que denunciam os impactos de sua exclusão dos espaços institucionalizados de ensino e se referem à vida como uma dimensão muito mais ampla e confiável, aquela em que a sabedoria nasce da experiência e pode ser cultivada e compartilhada (MONTEIRO; SANTANA, 2017).

Dentre as muitas experiências de formação política do MMTR-NE, sem dúvida o exemplo mais destacado é o da Escola Feminista<sup>55</sup>. A Escola Feminista, com planos pedagógicos e metodologias desenvolvidas por elas mesmas, tem criado um ambiente seguro, onde é possível refletir sobre as dificuldades e opressões que as mulheres enfrentam no seu cotidiano. Essa construção coletiva de saberes feministas tem possibilitado o fortalecimento e a autonomia das mulheres sobre suas próprias vidas, transformando as relações nas famílias, na comunidade e nos vários espaços que elas vêm ocupando. A partir dessas partilhas, as mulheres se apropriam dos seus direitos e se inserem nos diversos espaços – dentro e fora da casa/comunidade – sendo visíveis as transformações que acontecem no conjunto da sociedade. Os modos de vida, de relação e de produção passam a adquirir outras perspectivas, numa lógica de organização da vida pautada pelo respeito às diferenças, à natureza, à socialização dos bens comuns e ao enfrentamento às diversas formas de violência e dominação (MONTEIRO; SANTANA, 2017). Por tudo isso, as mulheres do MMTR-NE defendem que educação é uma coisa e escolaridade é outra:

---

<sup>54</sup>As falas de Rosália e Maria (conhecida como Loupa) foram retiradas do Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE (2015).

<sup>55</sup>De acordo com informações disponíveis no site institucional, “o nome “Escola” é escolhido como uma referência à essa escola das quais muitas de nós fomos excluídas. Mas nós a ressignificamos: além de também estarmos ocupando as instituições formais de ensino, como as universidades, estamos principalmente promovendo nossas próprias experiências pedagógicas e reiventando a escola em qualquer lugar. Estamos decididas a nos definir a nós mesmas. Ninguém falará por nós” (MMTR-NE).

Podem estar conectadas ou não. Por educação, nós entendemos que há um conjunto de elementos. Quando nós vamos para os encontros, as pessoas da universidade costumam se apresentar e dizer os seus títulos. Nós dizemos que somos trabalhadoras rurais e nossa escola foi a vida, aprendemos a amar e respeitar a terra e natureza. Aquela que fornece o pão de cada dia, o amor, o respeito. Nós respeitamos a escolaridade e a leitura como fontes de saber, mas acreditamos que a educação está além disso. (Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE, 2015)

A origem da Escola Feminista remete a uma experiência conjunta iniciada em 2008 entre o MMTR-NE, a Casa da Mulher do Nordeste (CMN) e o Centro das Mulheres do Cabo (CMC), duas ONGs feministas pernambucanas. Articuladas através da Rede Mulher e Democracia, começaram juntas a Escola Feminista de Formação Política, que tinha como objetivo fortalecer “o empoderamento das mulheres e o exercício da democracia na construção de igualdade entre homens e mulheres”. Pelos resultados positivos alcançados com a realização das edições da Escola Feminista de Formação Política, as três entidades decidiram continuar investindo e aperfeiçoando a Escola. Naquele período e nos anos seguintes, a Escola contava com a presença de mulheres rurais e urbanas e os módulos eram planejados por mulheres que em sua maioria eram urbanas. Durante as avaliações, ao final de cada edição do processo formativo, as trabalhadoras rurais apontavam que havia especificidades em relação aos seus contextos de vida e às suas identidades (agricultoras, assentadas, quilombolas, indígenas, pescadoras, quebradeiras de coco, artesãs) que continuavam invisibilizadas na Escola, apesar de valorizarem o processo como um todo. Foi assim que as trabalhadoras rurais do MMTR-NE pensaram que estava na hora de experimentar uma Escola feita pela e para as mulheres rurais, de acordo com sua reflexão sobre a pedagogia feminista rural (MONTEIRO; SANTANA, 2017).

Em 2015 o MMTR-NE inaugura uma Escola Feminista diferente das anteriores, planejada exclusivamente pelas mulheres rurais como um espaço de autoformação das mulheres, processual e contínuo, integrando conteúdos diversos para fortalecer o empoderamento político e econômico das mulheres rurais. A Escola se divide em quatro módulos: I. Acolhimento e História do Brasil; II. Sociologia e Ciência Política: Classes e Movimentos Sociais; III. Economia Feminista e Agroecologia; e IV. Feminismo Rural e Auto-organização das Mulheres. Todo o processo pedagógico tem centralidade nas narrativas das mulheres, a exemplo do primeiro módulo, quando as educandas são orientadas a rememorar o passado de modo a compreender aspectos comuns das suas histórias e de suas ancestrais. Após este reconhecimento da ancestralidade, são iniciados debates sobre o processo de colonização, dando ênfase aos interesses econômicos europeus e às violências promovidas,

sobretudo no que toca aos povos africanos e indígenas<sup>56</sup> (VIEIRA, 2017). Foi revisitando as ações de educação popular realizadas anteriormente pelo Movimento – e também as adaptando a partir das boas experiências de atividades construídas coletivamente com outras organizações – que se pensou numa nova expressão da Escola Feminista, que, assumida pelas próprias lideranças, vem contribuindo para a afirmação político-pedagógica feminista rural do Movimento (MONTEIRO; SANTANA, 2017). Nas entrevistas que realizei para essa dissertação, a Escola Feminista surgia como uma experiência profundamente significativa e associada com o entender-se/afirmar-se feminista. Lucivane e Alba me contaram:

Eu me considero uma mulher feminista porque hoje eu compreendi o que é o feminismo. Porque até então eu não compreendia o que é que era ser feminista. E aí a partir das formações, do próprio Movimento – e isso veio muito forte na Escola Feminista – eu realmente me empoderei muito mais do que é que esse feminismo. A partir das vivências, a partir dos encontros que eram falados sobre a questão do feminismo, eu disse: “Ah, então eu sou feminista”. Porque eu entendo que o feminismo ele se dá a partir da sua própria mudança de vida, a partir do seu empoderamento. Eu digo assim, que a pessoa quando se torna feminista, é como que ela tem um novo olhar pras coisas, é como que ela viva de novo. Porque o feminismo é muita inquietação, é você apesar de viver numa sociedade que é muito machista, que é muito violenta, mas eu não me permitir a ser violentada. E eu acho que isso é de mim, do feminismo, de eu não me permitir, mesmo que eu conviva, mas eu não me conformar, eu me inquietar com tudo isso que tem na sociedade. Eu acho que feminismo é isso. É ser ousada. (Lucivane, em entrevista realizada no dia 17/08/18)

Eu sou feminista. Acho que desde a minha adolescência tudo que eu fazia, por ser diferente, por defender as mulheres, eu tinha essa coisa de mim, de defender mesmo. Defender dos homens. Então eu era feminista, mas só que eu não sabia que aquilo ali era um feminismo que tinha dentro de mim. Então quando eu cheguei no Movimento, aí de ouvir as histórias, o que acontecia, eu descobri: Nossa, eu já vivenciei o feminismo dentro de mim, só que eu não sabia que eu era uma feminista. Então aí, dentro do Movimento, eu descobri que eu era uma feminista. (Alba, em entrevista realizada no dia 03/06/18)

Eu sou feminista e acho que feminista é aquela pessoa que tem autonomia, que pensa, que faz as coisas do jeito que acha que é certo, que não vai se preocupar apenas com o que os outros dizem ou que deixam de dizer. Foi a partir do Movimento que eu comecei a entender que eu realmente era feminista, por conta disso, pelo fato de que a gente vai aprendendo aos poucos. Não tem um conceito assim pronto, a gente vai aprendendo no dia a dia com a luta do dia a dia. (Goreth, em entrevista realizada no dia 17/08/18)

---

<sup>56</sup>Os planos de aula dos módulos da Escola, bem como os materiais de apoio utilizados, estão disponíveis no site do MMTR-NE: [www.mmtrne.org.br](http://www.mmtrne.org.br). Nele também é possível encontrar uma cartilha que descreve os princípios e as etapas da Escola, a fim de que esta possa ser replicada por quaisquer grupos que se interessem pela experiência.

E Verônica discorreu sobre sua jornada pessoal, também avaliando o feminismo rural do Movimento sob uma perspectiva atrelada aos seus anos à frente da organização, enquanto Secretária Executiva (2011-2016):

Tinha muitas mulheres que me intimidavam. Sabe aquela história do feminismo branco acadêmico? Pois eu fiz tanta formação feminista, mas era assim: elas eram as feministas que vinham dar aula pra gente, entendeu? O feminismo popular é diferente. Hoje eu entendo. Se eu tiver que dizer o que é o feminismo popular, é quando você se descobre a partir da sua prática diária. É isso que a gente faz com as mulheres, na Escola Feminista, no filme. Agora quando você vai pra uma aula de feminismo, você vê tanta coisa assim que você diz: “não, é muita pretensão eu querer ser essa mulher, eu não estou nesse espaço”.

[...]

Mulher, esse negócio dos feminismos pra mim ainda é bem complicado. A gente está discutindo, né, o feminismo rural? Mas eu não sei dizer assim: existe um feminismo rural, entendeu? O que eu sei é o que a gente constrói, as nossas práticas, são diferentes do que as pessoas têm. Como eu acho que vai ser diferente em cada lugar. O que a gente constrói aqui no Movimento é muito a partir de um autorreconhecimento. A partir do seu cotidiano, de sua vida prática, daquilo que você faz. Não é sobre valorizar uma teoria pra você chegar a conclusão do que é feminismo, mas você refletir sobre aquilo que você faz e como aquilo dialoga com aquela teoria. Quando você vê isso forte? Por exemplo, quantos anos de formação feminista o MMTR tem? Todos, né? Desde que o Movimento foi fundado ele sempre teve formação e orientação política de grandes feministas. E quanto tempo as mulheres levaram pra se assumir feministas? Não por foi falta de formação teórica ou seja lá o que for. A sempre teve formação com grandes feministas e claro que isso vai pesar em toda a nossa história e toda nossa construção. Mas, mesmo tendo tudo isso, nós mulheres não chegávamos a ponto de dizer: eu sou feminista. Quando a gente começa a conversar sobre nós, com nós mesmas, a gente diz: ah, então era isso. (*Risadas*). Era isso? Então eu sou feminista! Tipo assim, era isso que você queria dizer? (*Mais risadas*). Isso é feminismo rural? Nesse momento o que a gente está tentando fazer é dizer que para nós, mulheres rurais, está sendo desse jeito e a gente se diz feministas rurais. E quando a gente se diz feminista rural, eu acho que não é dizer que nós moramos no rural. Porque isso já está evidenciado. Mas a gente está construindo essa coisa da Escola, a gente está dizendo que é feminista rural e que tem uma forma que é nossa de fazer. Ah, outra pessoa em não sei onde tem essa mesma forma? Pode ser que tenha. Mas nós não estamos copiando nem buscando essa forma. Nós não estamos fazendo isso. Nós podemos ter várias coincidências – inclusive falo isso pelo próprio feminismo camponês que está sendo estudado agora, né? A gente não tem buscado essa experiência com outras mulheres. Nesse momento a gente tem – e talvez até isso seja uma coisa que a gente faça no futuro, de como é que a gente troca essas experiências – mas a gente tem buscado nossa própria experiência. Que pode coincidir com outras ou não, não sei. Não estou dizendo que ela é única. Mas é nossa. E aí a gente está se dizendo então que somos feministas rurais. Se isso é o suficiente para dizer que é um feminismo rural – porque eu não sei como é que se cria uma teoria, entendeu? – eu não sei. Mas o que

a gente está fazendo é isso. E eu gosto dessa coisa de feminismo rural. Feministas rurais. Ou quando a gente coloca lá: saudações feministas rurais<sup>57</sup>. Pra mim hoje, que estou nessa construção, acompanhando essa discussão, e o que tá acontecendo, até mesmo a pesquisa de Iasmim e o que a gente está fazendo na Escola, é a gente entender e poder sistematizar isso num conhecimento mais estruturado sobre o que é isso. Mas pra mim isso tá muito evidenciado. De que a gente se assume feminista a partir do momento que a gente começa a refletir sobre as nossas práticas e não a partir de um processo – claro que ele contribuiu – mas não a partir de um processo de formação feminista. Quando esse processo de formação feminista se deu a partir dessas nossas práticas, eu acho que a gente deu um salto. Não nego a contribuição do todo. Mas tem um momento, entendeu? Que é visível hoje. Todas as mulheres que passam pela Escola Feminista se assumem como feministas. E isso não acontecia antes não. Então tem uma diferença aí e ela está na nossa prática. **No nosso jeito de fazer.** (Verônica, em entrevista realizada no dia 17/08/18, grifo meu)

Quando a perguntei sobre suas impressões a respeito das mulheres do MMTR-NE atualmente se assumirem de forma tão extensiva e franca como feministas, ela comentou:

Olha, eu acho isso fantástico. Eu fico maravilhada quando as mulheres se apresentam: “Sou não sei quem e sou feminista”. Pra mim, na minha cabeça, ela está dizendo: “Olha só, você, que é não sei quenzinha, e tem todo aquele currículo e é feminista, pois veja, eu também sou!” Entendeu? É um nível de empoderamento de dizer assim: “Eu sou uma pessoa que tem o controle sobre a minha vida. Eu sei do que você tá falando” – porque as mulheres sabem, você sabe que as mulheres sabem – “Eu tenho controle da minha vida e eu sou isso aí. E eu sei o que é isso! Não desse jeito que vocês sabem” – e aí elas dizem: “Mas eu estudei na Escola Feminista!” (*Risos*). Elas dizem: “Eu estudei na Escola Feminista e eu sou feminista por isso, por isso e por isso”. É difícil você ver uma mulher falar do que é feminismo pra ela e ela não dizer porque que ela é feminista, já observou isso? “Eu sou feminista por isso e por isso”. Pode não ser a melhor, a maior argumentação, mas assim tipo, eu não tou copiando uma palavra, um conceito: “Eu entendo o que você está falando e eu sou”. Então assim, eu acho isso fantástico. (Verônica, em entrevista realizada no dia 17/08/18)

Angela Davis certa vez já disse que ser radical<sup>58</sup> significa simplesmente compreender as coisas desde a raiz. Quando a li, lembrei da primeira vez que Vera me falou que ser radical era atacar a raiz dos problemas e não compactuar de modo algum com opressões, e pensei nela quando anos depois cheguei à Sueli Carneiro dizendo que “nossa humanidade não é negociável”. Através da educação popular, as mulheres do MMTR-NE se voltam às suas raízes para se fortalecerem enquanto seres humanos e em seu projeto coletivo de

<sup>57</sup>“Saudações feministas rurais” é a despedida habitual do MMTR-NE em suas cartas e documentos oficiais. Já era assim quando ingressei na organização e não consegui precisar o momento em que foi adotada.

<sup>58</sup>Estou ciente da corrente do feminismo da década de 1960 conhecida como feminismo radical, vinculada a segunda onda do feminismo hegemônico no Norte Global, que considerava o patriarcado a raiz de todas as opressões, desconsiderando a perspectiva interseccional; bem como da atual vertente “radfem” tão popular nas redes sociais, principalmente pelos inúmeros casos declarações transfóbicas. Não estou interessada nelas.

transformação social. Joice Berth nos traz o pensamento de Paulo Freire e lembra que a pessoa radical, pela transformação da realidade degradante que atinge vários povos, é uma pessoa que se interessa e busca informação, mergulha na realidade tão profundamente quanto queira transformá-la, bem como tem escuta, comprometimento e compartilha espaço. Ela aponta ainda que suas reflexões dialogam com Djamila Ribeiro quando esta traz o conceito de empatia, não como um sentimento que pode te acometer um dia, outro não, mas sim como uma construção intelectual que demanda esforço e disponibilidade para aprender e ouvir (BERTH, 2018). Vanete, em *Uma história muito linda* (2007), responde, ao ser perguntada sobre seus sonhos:

“Para mim?”, se admira a brasileira Vanete Almeida. “Ah! O meu sonho é ir para casa. Eu fui participando, participando e sendo puxada para a área internacional. E, com isso, tive que fazer um esforço muito grande para voltar para minha base, para não ficar flutuando, para ter raiz. Meu sonho é que alguém assuma a coordenação da Rede e que eu volte para casa. Para bordar, para escrever, para pensar, para cantar. Para estar com as mulheres de base. Para seguir com elas”. (REDE LAC, 2007, p.77)

Os feminismos contra-hegemônicos não são exclusivos, mas sim inclusivos, multiterritorializados, e se caracterizam pelo diálogo e a construção de lutas conjuntas com mulheres diversas. Longe de “criar” segregações, lidam é com um longo histórico de discriminações, inclusive por parte de outras feministas. Viviane Vergueiro (2015) cita Jesus e Alves (2010) para falar que o transfeminismo, por exemplo, é aberto e pode ser validado por quaisquer pessoas, transgênero ou cisgênero. E bell hooks já afirmou que o que as mulheres compartilham não é a mesma opressão, mas a luta para acabar com o sexismo – ou seja, nosso quinhão de opressão não é o mesmo, mas podemos sim partilhar o desejo e a ação coletiva para superar e abolir o sistema das relações baseadas em diferenças de gênero socialmente construídas (CARNEIRO, 1995). Os feminismos das mulheres da terra respondem à radicalidade, coerência, aberturas e à paradigmas decoloniais:

Partilhamos a Terra com outras entidades, que são todas vivas, não há entidades mortas porque mesmo as entidades mortas referem-se de algum modo a uma capacidade de agir, embora um agir de maneira diferente das entidades vivas. Tudo é capaz de agir, capaz de ser mobilizado em modalidades de acção diferentes. E, portanto, por princípio, a capacidade de agir é partilhada com os antepassados, com a Natureza, com a atmosfera, com as forças naturais, as tempestades, etc. Assim, se se quiser viver bem e por muito tempo é necessário aprender a coexistir com tudo, orgânico, o natural, o humano, não-humano. (MBEMBE, 2018)

As mulheres da terra, sejam do campo, da floresta ou das águas, são as grandes protagonistas na construção social da agroecologia, que aqui se entende como a defesa de um projeto político em torno de “um conjunto de conhecimentos voltados à construção de uma

agricultura sustentável, que atenda simultaneamente a critérios sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais” (SILIPRANDI, 2015, p.24). A agroecologia tal como a discutimos agora nas universidades é considerada um movimento novo no Brasil e estudos apontam que muitas vezes são as mulheres quem iniciam a “conversão” da propriedade para sistemas sustentáveis, por estarem mais envolvidas com as propostas que tratam da saúde e da alimentação das famílias (SILIPRANDI, 2015). No entanto, nos diálogos entre as mulheres de base é comum ouvir sobre agroecologia menos como uma conversão do que como um **retorno** ao que sempre foi feito pelas mais velhas e pelos mais velhos. As práticas agroecológicas remetem a conhecimentos ancestrais, marcadamente dos povos de África e dos povos originários, e Luiza Cavalcante nos lembra:

A agroecologia sempre fez parte da negritude, dos povos negros. Nosso jeito de viver, de fazer, de se relacionar uns com os outros e com a natureza sempre foi um modelo agroecológico. Aí a gente vai vendo que ao longo dos tempos vêm os estudos, toda essa coisa de sistematizar experiências e dá-se o nome de agroecologia. Mas o nosso fazer sempre foi agroecológico. Hoje pra gente é importantíssimo estar aqui no ENA enquanto mulheres negras da agroecologia porque a gente foi vendo que esse nosso fazer, quando sistematizado e dito agroecológico, ele passou a se tornar menos negro. Passou a não respeitar e visibilizar de fato nós mulheres, homens, jovens – negros e negras. Então nós resolvemos que é preciso dizer neste IV ENA que nós, povos negros, especialmente nós mulheres negras, de fato existimos, sempre fizemos agroecologia, e a gente não quer estar apenas lá na base da pirâmide. A gente quer estar no todo da pirâmide, entendeu? Estar nos espaços de poder, ter essa voz, ser visível no que fazemos. Assumir a direção dos movimentos agroecológicos: é o nosso lugar, nosso papel. A gente sabe fazê-lo e estamos aqui assumindo nosso lugar. (Luiza Cavalcante, em depoimento no IV ENA)

Luiza responde diretamente à análise de Jurema Werneck (2000) sobre as formas organizativas das mulheres negras contemporâneas, quando diz que estas estão confrontando um conceito de ativismo que olha para o próprio umbigo, constituído na racionalidade e num evolucionismo darwinista. As mulheres negras estão confrontando as noções de centro e periferia, afirmando suas próprias bases não dialéticas; sua fundamentação em culturas de tempo cíclico e modos de ritualização que penetram o ocidente e sua racionalidade; que trabalham com(o) ele, ao mesmo tempo que buscam fragilizá-lo: “Numa perspectiva de jogos de forças – jogo este que deve ser visto, nesta perspectiva, como o movimento que gera e mantém a existência” (WERNECK, 2000). Há que se convocar outros paradigmas para melhor compreender o que as mulheres negras da agroecologia estão apontando, inclusive a respeito do que significa movimento. Mbembe (2018) lembra que nas sociedades africanas pré-coloniais, o movimento, a circulação, é a condição de princípio de toda as dimensões da

sociedade: as culturas, as religiões, os sistemas matrimoniais, os sistemas comerciais, tudo dele deriva:

O movimento precede o espaço, o território. É o movimento que fabrica o espaço. É completamente diferente da concepção europeia, em que o espaço vem antes do movimento. Em África é o contrário. Portanto, no paradigma africano pré-colonial das relações entre o espaço e o movimento, as fronteiras não existem porque a fronteira é o que bloqueia, por definição, a circulação do fluxo vital. A vida está no movimento, não está necessariamente no espaço. Se ela se traduz em espaço, é através do modo como o espaço é apreendido num movimento. Trata-se, portanto, de duas filosofias completamente opostas. Deste ponto de vista, a filosofia africana do movimento, pré-colonial, assemelha-se a uma lógica própria do mundo digital, em que, no fundo, se trata de pôr em conexão, em rede, e não de categorizar, de classificar, de hierarquizar e limitar o movimento. (MBEMBE, 2018)

Carla Akotirene nos diz que todas nós mulheres negras somos Ialodês<sup>59</sup> e aqui, ao celebrar a liderança de Luiza, torno a me apoiar em Jurema Werneck (2000) que nos traz a Ialodê como uma chave de leitura possível, metáfora de liderança e autogoverno, que evidencia a capacidade de agenciamento embutida nas formas através das quais diferentes mulheres negras disputaram e disputam participação em diferentes momentos das lutas políticas. A Ialodê corrobora a presença e a ação das mulheres de forma individual e coletiva nos espaços públicos, suas capacidades de liderança e de ação política, além de valorizar as características de Oxum e Nanã: a capacidade de enfrentar ou contornar obstáculos, a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificações que lhes são contrapostos. Também ressaltam a

---

<sup>59</sup>De acordo com Jurema Werneck, “o conceito de ialodê como definição cultural e política das ações das mulheres aparece no Brasil em data imprecisa. Sua origem é o continente africano, que passa a inundar a cultura ameríndia a partir do tráfico transatlântico de escravos. Consta das informações remanescentes do passado escravista do Brasil que as Ialodês chegaram por aqui junto com africanos escravizados – o que aconteceu no final do século XVIII. Ialodê é a forma brasileira para a palavra em língua iorubá *Ìyálódè* (Verger, 1997: 174). Segundo algumas das tradições africanas transplantadas para o Brasil, Ialodê é um dos títulos dados a Oxun, divindade que teve origem na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Ialodê se refere também à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana. É, como dissemos, a representante das mulheres, aquela que fala por todas e participa de instâncias de poder. As Ialodês, por outro lado, têm afirmado sua presença e atualidade no século XXI a partir das narrativas corporais e orais, passadas de boca para ouvidos, para olhos atentos, nos diferentes espaços onde a tradição herdada é atualizada. No caso brasileiro, é visto em qualquer comunidade negra, onde a mulher, assumindo papéis de liderança ou responsabilidade coletiva, desenvolve ações de afirmação de um futuro para todo o grupo subordinado. Isto através das lutas por melhorias nas condições materiais de vida, bem como no desenvolvimento de condutas e atividades que visam afirmar a pertinência e atualidade da perspectiva imaterial. Assim, não apenas nas comunidades religiosas afro-brasileiras, onde têm papel fundamental na propagação do axé, mas também nela, a figura da Ialodê se faz necessária e celebrada” (WERNECK, 2000).

capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como Oxum assinala, o que inclui a preservação da tradição, atributo de Nanã (WERNECK, 2018, p. 61).

As chaves decoloniais denunciam o quão inadequada é a percepção hegemônica a respeito da agência das mulheres nos territórios. Emma Siliprandi (2015) retoma Verónica García (1999) em sua análise de que as mulheres do terceiro mundo são vistas nos debates sobre meio ambiente basicamente de três formas: como destruidoras do meio ambiente (a exemplo dos que atribuíam a elas culpa pela explosão demográfica e pelo uso que faziam de recursos como água e lenha); como vítimas dos processos de degradação; ou, ainda como administradoras portadoras de “habilidades e conhecimentos especiais” (SILIPRANDI, 2015, p. 52). Entre coitadas, culpadas ou magicamente capacitadas, enquanto as definições não forem autênticas e partirem das próprias mulheres, jamais alcançarão as verdadeiras potências de suas realizações e seus valores. Emma também remete à diversidade da experiência feminista transnacional das mulheres da terra ao apontar como o ecofeminismo, que vem se construindo desde a década de 1970, defende o reconhecimento da necessidade de reinterpretar as relações de humanidade com o meio natural, reivindicando que as ações humanas se deem em uma perspectiva não sexista e de respeito e valorização a todos os seres existentes (SILIPRANDI, 2015). Ela discorre sobre como a base ideológica do modelo de sociedade está atrelada aos fundamentos filosóficos de distintos projetos:

Outra questão específica do ecofeminismo, também espiritualista, foi elaborada por Vandana Shiva, em seu livro *Staying alive*, em que analisa o Movimento Chipko (Shiva, 1991), comentado na seção anterior deste capítulo. A originalidade da sua proposta consiste em combinar o estudo da marginalização material e simbólica das mulheres camponesas do terceiro mundo com os pressupostos da cosmologia hindu, em que o *princípio feminino* tem muita importância. (SILIPRANDI, 2015, p. 70, grifo dela)

Em recusa à hegemonia da cultura ocidental, diferentes experiências feministas vêm apontando outros paradigmas possíveis. Para além da autodefesa, o exemplo de luta emancipatória das mulheres curdas<sup>60</sup> em Rojava, apresenta uma proposição que se contrapõe à ideia do não Estado, por meio de territórios autônomos, e cujos pilares são a participação popular, a ecologia social, e fundamentalmente, a liberação das mulheres como condições

---

<sup>60</sup>O Curdistão tem um modelo político intitulado Confederalismo Democrático, embasado numa epistemologia feminista: a *jineologi* (“ciência das mulheres”). Divididos entre os territórios da Turquia, Síria, Irã e Iraque, aproximadamente 35 milhões de curdos vivem sob um forte regime repressivo de assimilação cultural, sendo a maior nação sem Estado do mundo. Após passarem grande parte do século sendo perseguidos pelos governos destes países, foi em território Turco que um grupo de estudantes curdos fundou, em 1978, o PKK (Partido dos trabalhadores do Curdistão) e, mais adiante, a guerrilha, principal foco de resistência contra os governos da região. Atualmente três cantões autônomos ao norte da Síria, em Rojava, configuram um laboratório a céu aberto do que é considerado a primeira revolução estruturalmente feminista da história (RIBEIRO, Maria, 2017).

essenciais para uma mudança na sociedade em seu caráter opressor global (ÖCALAN, 2016, p. 8). Abdullah Öcalan, um dos líderes do PKK, aponta que é precisamente o encontro prático/teórico, e a radicalidade de ambos, que torna o caso das mulheres curdas tão emblemático. A PKK é um grupo revolucionário com inegável capacidade de reinvenção, a exemplo da criação do Confederalismo Democrático. Segundo Öcalan, é justamente pelas mulheres estarem nas encruzilhadas das opressões o que as fez se apropriar de forma mais rápida de ideias radicais e estar dispostas a questionar a tradição e o *status quo*. Ele defende que a liberdade das mulheres pode resultar na grande vencedora da crise atual: “Tudo o que a mão humana construiu pode ser demolido por ela. A escravidão das mulheres não é nem uma lei da natureza nem seu destino” (ÖCALAN, 2016, p. 30) e discorre sobre o mito da civilização:

Uma análise da civilização dominante mostrará claramente como a liberdade foi sendo progressivamente esmagada pela escravidão. Essa “civilização dominante” se transmite da Suméria à Acádia, da Babilônia à Assur, da Pérsia à Grécia, à Roma, à Bizâncio, à Europa e, finalmente, aos Estados Unidos. Ao longo da história dessa civilização, a escravidão foi perpetuada em três níveis: em primeiro lugar estabelece-se a escravidão ideológica (de forma curiosa, mas ao fim e ao cabo compreensível, inventam-se deidades mitológicas temíveis e dominantes); depois vem o uso da força; e finalmente, a apropriação da economia (ÖCALAN, 2016, p. 27)

Sempre atento aos mecanismos subjetivos de dominação, ele afirma que a legitimação da escravidão das mulheres se obtém por meio de uma repressão especializada e intensiva, combinada com mentiras que manipulam as emoções, pois sem entendermos como se formou socialmente a masculinidade não se pode analisar a instituição do Estado e, portanto, definir com precisão a cultura da guerra e do poder relacionada à categoria de Estado (ÖCALAN, 2016, p. 45). Capturado e encarcerado em 1999, Abdullah Öcalan segue produzindo teorias em seus escritos do cárcere sobre a superação de relações e instituições de opressão e submissão:

Não há nenhuma lei que obrigue a sociedade natural a se converter necessariamente em uma sociedade hierárquica e, portanto, em uma sociedade de Estado. Pode haver a tendência para tal desenvolvimento, mas assinalá-la como processo inevitável e incessante, que tem de alcançar sua plena realização, seria uma suposição totalmente equivocada. Considerar a existência de classe como destino tornou-se simplesmente uma ferramenta para ideólogos classistas. (ÖCALAN, 2016, p. 41)

Acredito que Öcalan apreciaria a leitura de Lélia Gonzalez sobre o masculino fundante, o hetero-nacionalismo, do Estado brasileiro, este que “tascou sua assinatura, sua marca, seu selo (aparentemente sem sê-lo), seu jamega, seu sobre-nome como pai” (GONZALEZ, 1984, p. 236). Ela nos diz que quando se fala de pai, falamos de função simbólica por excelência,

função de ausentificação que promove a castração. O pai, o Estado, é o nome de uma ausência. E, no entanto, vai ser a função materna, exercida pela “mãe preta” que vai passar todos os valores que dizem respeito para a dita cultura brasileira (GONZALEZ, 1984):

Se assim não é, a gente pergunta: que mé que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe (GONZALEZ, 1984, p. 235)

“A rasteira já está dada!” como disse Lélia, pois, entre os jogos desiguais de poder, quem construiu a cultura brasileira foi a mãe preta, a mãe cabocla, a mãe nordestina, a mãe agricultora, a mãe pescadora, a mãe quilombola, a mãe assentada, a mãe quebradeira de coco, a mãe favelada, a mãe da roça, a mãe das florestas, a mãe das águas, a mãe sem terra<sup>61</sup>. Rosângela Araújo, a Mestra Janja (2017), fala de feminismos que gingam e traz a ginga como epistemologia feminista, afirmando que é na *grande roda* que nos fazemos, de fato, capoeiristas (Ibidem, grifo dela): “É no cotidiano das angoleiras, que percebemos o jogo como uma espécie de celebração. O jogo dimensiona as esferas do aprendizado”. No feminismo angoleiro, estamos “gingando com a própria história enquanto movimento circular, cíclico e recursivo” (Ibidem, p. 3). Organizamos e articulamos nossos corpos, lutas e territórios num jogo infinito – e nós sabemos dar rasteira!

### 3.2 A ONDA DE DENTRO

*Se eu não me definisse por mim mesma, eu seria triturada pela fantasia dos outros sobre mim e devorada viva.*  
(Audre Lorde)

Para compreender a respeito da resistência nas frestas e das possibilidades nos jogos de poder, aqui voltamos nossa atenção aos discursos, abordando a dimensão infrapolítica destes e dos sujeitos que os produzem. Tal noção se refere a um tipo de negação, uma

---

<sup>61</sup>“Nós não somos donos da terra, **nós somos a terra**”, como disse o parente Casé Angatu Xukuru Tupinambá (2019, grifo meu) em entrevista disponível em: [encurtador.com.br/qCLQ6](http://encurtador.com.br/qCLQ6).

contraposição em relação ao que se tem entendido durante a modernidade por política: infrapolítica se refere ao poder, mas em desmonte de sua presença – mais como uma política do não-poder, uma política do que não se considera político. Atenta aos aspectos contaminados do poder, pode-se dizer que é a política que é feita “debaixo” (não necessariamente significando uma micropolítica, pois ainda que eventualmente se dê no cotidiano, longe dos grandes espaços de ação pública, não se reduz a ela) e seus efeitos podem alcançar impactos de larga dimensão (YAGÜEZ, 2014):

A infrapolítica não é necessariamente confinada nos espaços distantes do Estado, o cenário por excelência da política na modernidade; o que a distingue é o seu *modo de ação*, independentemente do espaço em que se move. É a ação que, buscando um impacto nas relações de poder, um impacto, então, político, de alguma forma suspende aquilo que pode reproduzir essas relações. Quando se diz que é ação política em "tom menor", infra, isso se refere à qualidade da ação, que depende de sua forma e não de seu conteúdo, nem de sua dimensão quantitativa, nem da escala de seus efeitos, ou da magnitude do espaço em que ocorre (pode ocorrer igualmente no "mundo pequeno": vida cotidiana, família, amigos, micro-grupos, do que no "mundo grande": parlamento, movimento social, mídia de massa, etc). A ação infrapolítica, em suma, não se refere a nenhuma grandeza em si, mas ao enfraquecimento do poder presente nela. (YAGÜEZ, 2014, grifo dele e tradução minha)

No campo dos discursos, o confronto e a produção de signos revelam as tensões das relações sociais. James Scott (2000) considera a importância analítica da apropriação material nas relações de classe, mas se volta para compreender a dominação na experiência social dos ultrajes, do controle, da submissão, do respeito forçado e do castigo, pois o próprio processo de apropriação implica em relações sistemáticas de subordinação. Segundo ele, no discurso oculto dos dominados, a quem se destina todo tipo de ultrajes, fonte de energia e paixão, onde está a cólera, a indignação, a frustração e toda a bile derramada e contida das humilhações. Assim como ele, elenco os temas da dignidade e da autonomia, usualmente considerados secundários em relação à exploração material. As opressões interditam aos subordinados o luxo ordinário da reciprocidade negativa: responder a uma bofetada com uma bofetada, a um insulto com um insulto (SCOTT, 2000). As narrativas contra-hegemônicas são então, a bofetada que outrora não pudemos dar, a revanche da bile que fomos obrigadas a engolir.

Segundo o autor, cada grupo subordinado produz, a partir de seu sofrimento, um discurso oculto que representa uma crítica do poder, produzida às costas do dominador. Aquele que detém o poder, por sua vez, também elabora um discurso oculto, em que se articula aquilo que não pode ser expresso abertamente. Ele classifica a conduta do subordinado em presença do dominador como um discurso público – enquanto usa o termo

discurso oculto para falar da conduta “fora de cena”, pois, por razões óbvias, se faz necessário buscar refúgio atrás de máscaras. Os poderosos, por sua vez, têm suas próprias razões, igualmente convincentes, para adotar máscaras ante os subordinados. Assim sendo, também para os poderosos existe em geral uma discrepância entre o discurso público que se usa no exercício aberto do poder e o discurso oculto que se expressa fora de cena. Tais máscaras podem ser grosseiras ou sutis, dependendo do tipo de público e dos interesses em jogo, mas não deixam de ser atuações, como são todos os atos sociais (SCOTT, 2000).

Scott afirma ainda que a prática da subordinação produz, com o tempo, sua própria legitimidade – e que a consequência mais cruel da servidão humana é aquela que converte a afirmação da dignidade em um perigo mortal. Acredito que sua perspectiva dialoga com o que Kristie Dotson (2011) traz ao classificar práticas de violência epistêmica: ela organizou os conceitos de “testimonial quieting” e “testimonial smothering” para discutir tecnologias de silenciamento de opressão – sua obra ainda não foi traduzida para o português, então aqui tomo a liberdade de tratar por “silenciamento discursivo” e “sufocamento discursivo” ao me referir à sua compreensão sobre os apagamentos a que são submetidos os subordinados. Sobre o primeiro problema, ela explica que ocorre quando a audiência não reconhece quem está produzindo o discurso como alguém que detém conhecimentos. Ora, o discurso pede necessariamente um reconhecimento público – e ela nos traz os exemplos amplamente discutidos no trabalho das feministas negras, a exemplo de Patricia Hill Collins, sobre como as subalternas são subestimadas e a credibilidade de suas falas não são consideradas (DOTSON, 2011).

O segundo tipo de opressão, o sufocamento<sup>62</sup> discursivo, acontece quando a audiência é pouco disposta ou incapaz de aceitar o discurso proferido. Um tipo de cerceamento e truncagem discursiva, com vistas a assegurar que a fala contenha apenas o conteúdo “autorizado”, fenômeno infelizmente muito comum em narrativas que contenham preocupações sociais e epistêmicas complexas. Ela afirma que geralmente existem três circunstâncias em torno do sufocamento: 1) o conteúdo do discurso deve ser inseguro e arriscado; 2) o público deve demonstrar incompetência em relação ao conteúdo do depoimento de quem fala; e 3) a incompetência pública deve estar atrelada, ou parecer estar,

---

<sup>62</sup> Enquanto escrevia esse capítulo, o jovem negro Pedro Gonzaga, de 19 anos, foi assassinado por estrangulamento por uma segurança branco no hipermercado Extra, no Rio de Janeiro-RJ. As imagens registram que não houve tentativa de furto ou quaisquer crimes por parte do rapaz, e também mostram que ele passou mais de sete minutos sendo imobilizado e impedido de respirar pelo segurança, enquanto sua mãe, Dinalva Oliveira, ao seu lado, apelava por sua vida. Estamos sufocando e isso não é metáfora.

de uma ignorância danosa<sup>63</sup>. Como resultado dessas três circunstâncias, aquela que fala “sufoca” seu próprio testemunho, atingida por um tipo de silenciamento coercitivo ou autossilenciamento forçado (DOTSON, 2011). Joice Berth complementa: “Ou seja, com o tempo, em razão da repulsa em dialogar abertamente sobre as opressões que estruturam nossa sociedade, deixamos de falar sobre elas ou falamos apenas o que é permitido” (BERTH, 2018, p. 45).

No campo dos estudos feministas brasileiros, muito tem sido dito sobre o confinamento das mulheres ao espaço doméstico e o silenciamento atrelado a esta condição. No entanto, boa parte dessas análises parte de feministas brancas que dedicam pouca ou nenhuma atenção aos distintos atravessamentos das experiências das mulheres dentro de casa – vale lembrar que algumas de nós viemos de cativeiros. Patricia Hill Collins (2013, p. 25) cita Nancy White quando esta conta: “Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro”. De forma alguma pretendo diminuir o violento impacto do sexismo na realidade das mulheres brancas. Mas, aos cachorros, quem sabe, foi reservado algum direito, nem que seja o de latir... Ainda há uma imensa lacuna no que se refere aos estudos do silenciamento e da opressão pelo apagamento na realidade das mulheres negras, rurais, nordestinas. A experiência social das subordinadas invariavelmente envolve performances impostas. E como avaliar os custos e os danos da obrigatoriedade dessas contínuas performances, encadeadas a partir de níveis distintos de desautorização de existência? Ao mesmo tempo, é visível que se ousa existir para além das performances, e inclusive fazendo uso estratégico delas. As performances, afinal, são o discurso público, articulado tanto pelos dominadores quanto pelos dominados. Mas o exercício (e a recusa) da performance tem consequências bem diferentes entre os grupos com distintos acessos de poder.

É muito comum ouvir entre as trabalhadoras rurais que, quando vão solicitar aposentadoria, precisam se “fantasiar” de rurais a fim de convencer que exercem a atividade.

---

<sup>63</sup>Em inglês, “pernicious ignorance”. Joice Berth explica: “A longo prazo, o silenciamento dos grupos oprimidos e o endurecimento do conveniente desinteresse dos grupos dominantes em discutir nossas matrizes opressoras geradoras das desigualdades, deixou um enorme atraso na produção de conhecimento, visto que há uma incompletude em quase tudo que se propõe a estudar sobre temas correlatos e uma superficialidade generalizada que foi mutilando todas as forças que carecem do conhecimento profundo para se atualizar e instrumentalizar a sociedade no sentido de viabilizar práticas de erradicação dos nossos problemas históricos. Para esse quadro, a Dra. Dotson tem outro termo cunhado, o pernicious ignorance – em português, ignorância prejudicial, de má fé, perniciososa que se constitui em uma violência epistêmica. Isto é, que atinge saberes e conhecimentos da população negra, no sentido de haver uma deliberada ação em dificultar o acesso e negar a produção intelectual dos grupos historicamente oprimidos. Essa ignorância advém pelo fato das classes dominantes perpetuarem a manutenção das desigualdades” (BERTH, 2018, p.45).

Não pode usar calça jeans, não pode estar arrumada, usar um batom. É preciso usar roupas velhas, lenço na cabeça, estar com as unhas sujas: tem que parecer “coitada” para ser reconhecida como trabalhadora rural – as categorias subalternizadas são obrigadas a se utilizar dos estereótipos em torno delas para acessar até mesmo direitos já garantidos. Sylvia Caiuby Novaes (1993) fala que o simulacro, a imitação do branco, no caso dos índios, ou do modelo do dominador, é um elemento importante para realizar, de forma contraditória, uma afirmação da diferença, produzindo o paradoxo de desreferencialização acarretada pelo simulacro. No exemplo utilizado por ela, os índios “vendem” uma imagem que já não corresponde a sua realidade, a fim de manipular os estereótipos presentes no imaginário da sociedade a respeito de quem são “os índios”. Tais imagens são uma forma de retórica, nas quais a tipificação e a manipulação de estereótipos se aproximam, enquanto mensagem a ser decifrada, muito mais do “receptor” abstrato (“o governo”, “a sociedade”) do que de quem a emite (NOVAES, 1993). Viviane Vergueiro (2015) traz uma perspectiva semelhante na experiência de mulheres trans frente à violência institucional do Estado:

[...] **mostrar a sofrência** era a melhor forma de convencer as pessoas juízas a aceitar a retificação de nossos registros. [...] Alice e eu concordamos que certos estereótipos a respeito das pessoas que demandam alterações de nome e gênero, pessoas trans e travestis entre elas, deveriam ser repensados para que o direito ao autorreconhecimento de nossas identidades de gênero, em suas diversidades e complexidades, pudesse ser efetivado a contento. (VERGUEIRO, 2015, p. 141, grifo meu)

As estratégias de dissimulação, intensificadas no esquema do racismo por denegação<sup>64</sup>, tem um preço alto: a permanente performance exaure. Ter que sempre performar sob o risco de morte concreta e simbólica impede o fluir do *self*. Mas se a performance esgota, por que a adotamos? Porque a performance protege. E, além disso, não inibe a insurgência de outros exercícios de existência, paralelos e disfarçados (ou não). A experiência de auto-organização dentre as mulheres semelhantes entre si, de autodefinição e de construção de narrativas

---

<sup>64</sup>Lélia Gonzalez explica: “Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como racismo aberto e racismo disfarçado. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo de impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não-brancos. A África do Sul, com a sua doutrina do desenvolvimento “igual” mas separado, com o seu “apartheid”, é o modelo acabado desse tipo de teoria e prática racistas. Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. [...] Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que o anterior” (GONZALEZ, 1988, p.72).

próprias reconfigura a expressão e a expansão de si, em autenticidade e recuperação da dignidade. A articulação das narrativas contra-hegemônicas não é apenas um projeto de produção de conhecimentos e propostas de modelos de sociedade, mas também é produção de saúde mental entre as categorias subalternizadas. James Scott (2000) assinala que as grandes reuniões autônomas dos subordinados representam uma ameaça para os dominadores porque estimulam os inferiores ao que aqui na Bahia chamaríamos de tomar “ozadia” – inclusive pelo impacto visual do poder coletivo que uma grande assembleia de subordinados produz, tanto para eles quanto para seus adversários –, mas, principalmente, pela enunciação explícita de um discurso oculto comum, a emoção coletiva de se afirmar, finalmente. Os incessantes esforços das elites para destruir ou infiltrar-se nesses espaços são, segundo Scott, a maior prova de sua importância (SCOTT, 2000). Estou de acordo que esse aspecto é sintomático da potência revolucionária de tais encontros, mas não considero de menor importância a experiência catártica de poder falar/existir sem sufocar:

Depois que entrei no Movimento, eu pude me aceitar como eu queria ser. Eu não queria que as pessoas me chamassem de sapatona. Porque quando se chama de sapatona, é muito forte a palavra, e aquilo me machucava. Por que me chamavam de sapatona, por que? Porque eu sempre tava com os meninos, eu gostava de cabelo curto. Então as pessoas achava que eu era sapatona. E não era lésbica, era sapatona. Eu achava isso muito chato. E eu acho que as nossas escolhas de sexualidade não é a sociedade que tem que definir, e sim a gente. Então assim, eu me vi num ponto de, lá dentro do Movimento, me descobrir não de ser lésbica, mas de ser bi, por sentir atração por mulheres. Mesmo eu não tendo nenhum contato de ter relações com mulheres, mas eu sinto isso dentro de mim, eu sinto, sinto atração por mulheres. As pessoas acham que por a gente querer ser diferente, querer mudar a sociedade, que a gente é sapatona ou é lésbica, e isso me machucava muito. Mas quando eu descobri o significado, então eu me senti mais valorizada. Não dei importância pra o que é que as pessoas falavam de mim. Eu passei a me vestir como eu queria. E passei a cortar o meu cabelo da forma que eu queria. **Então mandei a sociedade se calar** (*risos*). [...] Antes de eu conhecer o Movimento, eu trabalhava como doméstica e a pessoa pra quem eu trabalhava, ele não gostava de mim, era o dono da propriedade. Eu fui chamada por ele de sapatona. Ele não me disse, mas falaram, porque eu tinha uma relação com uma prima e a gente era muito amiga próxima. E aí então ele falou pra o vaqueiro que eu e minha prima, a gente parecia duas sapatonas. E ele até se relacionou com ela... Então quando eu saí desse trabalho, comecei a conhecer os movimentos sociais e depois o movimento de mulheres... Eu fiquei um ano no trabalho, e ele chegou e disse que ia me dar as contas, que não queria mais o meu serviço. Eu também já estava querendo sair, só não saí porque minha família dizia: “fique mais um pouco...”. Então quando chegou o momento de sair, que foi em dezembro de 2014, foi um alívio! E aí quando eu conheci o Movimento, eu disse: “Nossa, se eu soubesse, eu tinha saído muito antes daquele trabalho!”. Porque eu me senti aliviada de sair de um ambiente que não estava sendo bom pra mim, eu não estava gostando. Então quando eu saí desse trabalho, comecei a participar do Movimento, e pra mim foi maravilhoso. **Eu me senti leve, tirei**

**um peso de dentro de mim.** Eu acho que eu não perdi nada, eu só tive a ganhar (Alba, em entrevista realizada no dia 03/06/18, grifos meus).

A mudança principal na minha vida veio a partir do olhar de mim pra mim mesma. Porque, assim, logo que eu comecei no movimento, eu lembro que a primeira vez que participei da reunião eu não conseguia nem falar meu nome direito. Eu não conseguia. No momento da apresentação eu tremia assim, sabe? Eu tremia e achava que não conseguia. Minha fala saía assim, muito trêmula. **Era como que eu tivesse um trauma.** E assim, a partir desse momento que eu fui participando e a cada encontro eu sentia que ia evoluindo... E isso se deu a partir das participações no Movimento, das formações que também foram muito importantes, formações político-econômicas, como é o caso da Escola Feminista. E de tantas outras formações. Isso tem mudado demais. Hoje assim, eu fico bem intimidada quando vou falar em alguns espaços públicos, mas me vem uma energia, e eu acredito em mim mesma: “Você consegue, vai lá!”. Às vezes vem pensamento negativo, mas o positivo ele vem muito mais além, e sei que eu consigo. Minha vida mudou totalmente participando do Movimento. Hoje eu sou uma mulher que digo – bem, hoje nós usamos muito a palavra empoderamento, mas eu acho que vai mais além do empoderamento. **Eu acho que eu sou muito mais do que empoderada.** (Lucivane, em entrevista realizada no dia 17/08/18, grifos meus)

Quando estava conduzindo a entrevista com as dirigentes do MMTR-NE, pedi informações para construir um breve perfil das entrevistadas, que envolviam, dentre outras, questões sobre orientação sexual, onde viviam, idade, religião, escolaridade e sua autodeclaração racial. Fiquei surpresa quando Alba afirmou, sem hesitar: negra. Alba é uma mulher de pele branca, cabelo liso escuro, olhos verdes. Digo que fiquei surpresa, mas, se eu for fazer uma autoavaliação sincera, isso foi lentidão minha (certa vez, numa reunião da direção, me disseram que enquanto eu vou com o caju, as companheiras rurais já vêm com a castanha). Na contramão do branqueamento ideológico, muitas mulheres do Movimento cujos fenótipos podem ser lidos socialmente como brancos não se identificam como brancas, pelo contrário, se afirmam negras, o que não costuma vir acompanhado de estranhamento no coletivo, à exceção de quando existe a presença de alguém “de fora”. Já ouvi de uma feminista branca urbana o que é que eu iria fazer a respeito de mulheres lidas como brancas do MMTR-NE se declararem negras. Aparentemente, por eu ser uma feminista negra militante do MMTR-NE, eu deveria sair por aí dando carteirada racial nas companheiras rurais – e apesar das minhas muitas lerdezas, essa vergonha posso dizer que nunca passei. Aqui, por favor, não criar associação dessa prática das rurais com a ofensiva apropriação da branquitude das ações afirmativas para ingresso nos concursos públicos pelas cotas raciais, através de autodeclarações falsas e criminosas.

Fiquei refletindo sobre Alba e tantas outras e não teria a pretensão de esgotar as possibilidades de análises de questões tão complexas. Mas acredito que é inegável constatar

como o projeto político do MMTR-NE avança numa recusa aos paradigmas brancos e, apesar de ano após ano as diretoras nas reuniões de planejamento discutirem que há uma lacuna e o debate antirracista ainda não estar sendo feito da forma que gostariam, elencando esse tema como prioritário, as mulheres do Movimento têm uma profunda consciência negra. Alguém poderia me acusar de que esta perspectiva é minha apenas porque sou negra e a estou projetando nas companheiras rurais, o que eu consideraria inadequado. Primeiro: porque todas as pesquisadoras têm raça e a ausência da temática racial em tantos trabalhos aponta para uma limitação branca em reconhecer seus próprios pontos cegos epistêmicos e as possíveis orientações ideológicas excludentes em suas análises. Segundo: porque estou pesquisadora acadêmica atualmente, mas durante vários anos estive, no meu lugar coadjuvante de mulher urbana e assessora, construindo organicamente e cotidianamente o MMTR-NE. Eu não encontrei as companheiras rurais ocasionalmente, em eventos ou para fins de pesquisa. Eu devo minha formação política a elas e já brinquei várias vezes que antes do Movimento, eu nem preta era. Ou seja, o sentido aqui é o contrário: não vejo negro o MMTR-NE porque sou negra – mas enegreci porque o MMTR-NE é negro e eu também pude, enfim, sê-lo.

Por fim, me volto a pensar sobre as acusações frequentemente sofridas por mulheres negras populares, rurais e urbanas, de não terem “consciência negra”. Conceição Evaristo (2016) fala sobre as críticas de Correia Leite à escrita de Carolina de Jesus, pois segundo ele, lhe faltava “consciência negra”, enquanto Bom Meihy acusou a inexistência de “um eu enunciador negro” na poesia dela. No caso de Carolina de Jesus, e aqui estendo às narrativas das mulheres rurais, Conceição defende a necessidade de uma nova interpretação, e, além disso, o reconhecimento de que há modos diferenciados de explicitar uma “consciência negra” no texto: as circunstâncias nas quais uma narrativa é produzida devem ser levadas em consideração como fator de grande influência nas ideias veiculadas e defendidas nela. Segundo Evaristo, “muitas produções literárias são revolucionárias justamente porque estão além da mentalidade que vigorava no tempo em que foram produzidas” (EVARISTO, 2016, p. 309). Aqui defendo que o racismo por denegação produz necessariamente dizibilidades de dissimulação, o que não refuta a presença de uma enunciação negra. A dissimulação é uma estratégia de sobrevivência (inclusive física) e é também usada para atravessar a cortina branca na qual nossos signos esbarram – ou a atravessam deformados e confundidos. Quando se recusa a negrura do dito e de quem o diz por considerar que de alguma forma aquele discurso não está “suficientemente” negro – seja pela não-utilização de um léxico associado à militância negra ou ainda pela elaboração intelectual talvez modesta sobre a organização racial do mundo – o que na verdade se reafirma é uma demanda branca por tradução. Não se

autoriza que o Outro se defina, menos ainda se for em seus próprios termos. Quem luta para sair do lugar de subalternidade se depara com exigências implacáveis: há que se estar sempre se justificando, traduzindo e dissimulando.

A enunciação negra é o discurso de um corpo coletivo e são muitas as pessoas que assinam, juntas, a produção do discurso oculto dos dominados. Este nunca é restrito, ao contrário do discurso dos dominadores, construído apenas por um pequeno punhado de pessoas que detém o poder. Que é “minoría” no Brasil? O povo negro? As mulheres? Ao resgatar o processo histórico do colonialismo europeu, nos remetemos à segunda metade do século XIX, quando o racismo se constituía como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), referencial fundante das classificações do evolucionismo positivista das nascentes ciências humanas – e ainda hoje direcionando o olhar da produção acadêmica ocidental (GONZALEZ, 1988). Lélia ressalta que tal processo se desenvolveu no terreno fértil de toda uma tradição etnocêntrica pré-colonialista (século XV – século XIX) que considerava absurdas, supersticiosas ou exóticas, as manifestações culturais dos povos “selvagens”, o que impulsionou e naturalizou a violência etnocida e destruidora das forças do pré-colonialismo europeu sobre esses povos:

No decurso da segunda metade do século XIX, a Europa transformaria tudo isso numa tarefa de explicação racional dos (a partir de então) “costumes primitivos”, numa questão de racionalidade administrativa de suas colônias. Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”. Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. (GONZALEZ, 1988, p. 71)

O recorte territorial aponta a sofisticação do racismo latino-americano, perversamente utilizado para manter povos negros e originários na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua formação ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 1988). Intensamente veiculada pelos diversos aparelhos ideológicos institucionais, como as escolas e universidades, e pelos meios de comunicação de massa, tal ideologia reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais: “Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALEZ, 1988, p 73).

Quando as mulheres do MMTR-NE se dizem negras, e sabe-se lá que cor de pele elas têm ao falar isso, o que eu escuto é a recusa dos valores e do fetiche da branquidade, a reintegração do que foi estilhaçado, o resgate do orgulho de suas origens. Ora, se o branco não é objetificado, não se forja na estereotipização e no auto-ódio, se é “superior” e não enfrenta discriminação e despersonalização, por que cargas d’água uma mulher rural nordestina ia se identificar com isso? Elas sabem muito bem que não são brancas (ainda que sejam, não têm *status* de brancas) e derrubam toda a ideia de camuflagem racial e da negritude como portadora de elementos não-desejáveis. Munanga (1997) diz que apesar do fracasso do processo de branqueamento físico da sociedade, o seu ideal foi inculcado através de mecanismos psicológicos muito bem estabelecidos no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças de pessoas negras e mestiças. E, já que todas(os) sonham em ingressar um dia na identidade branca, a busca por identidades baseadas na ‘negritude’ e na ‘mestiçagem’ são prejudicadas. Por isso, como disse Vera ao falar do que sente quando escuta as mulheres do MMTR-NE se afirmarem feministas, eu também acho fantástico ouvi-las se declarando negras.

Para além das marcas da violência colonial em suas subjetividades (“era como que eu tivesse um trauma”), Jean e John Comaroff (2016) lembram que os colonizados eram e continuam a ser uma categoria social e não se deixam apagar com tanta facilidade, apesar das suas múltiplas deslocações. Sabemos, como nos aponta Carneiro (2005), que a sustentabilidade do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro e é imperioso que esse Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta, aquilo que o ideário lhe atribui: “É preciso que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a idéia possa se naturalizar. A profecia auto-realizadora é imprescindível para a justificação da desigualdade”. O processo de autodefinição das mulheres rurais, expresso e perceptível também em suas autodeclarações raciais, vão meter um rabo de arraia na profecia autorrealizadora e achar graça: “Então mandei a sociedade se calar”. O espetáculo da unanimidade e da lealdade colonial, montado para impressionar o público, vem abaixo (SCOTT, 2000): A sociedade é um animal misterioso, com muitos rostos e ocultas potencialidades, e é um sinal extrema miopia acreditar que o rosto que a sociedade está apresentando em um determinado momento é o seu único rosto verdadeiro. Nenhum de nós conhece todas as potencialidades latentes no espírito do povo (HAVEL *apud* SCOTT, 2000):

De todo esse processo da minha vida, desde que eu me entendo como gente, com autonomia, eu sempre militei. E eu sempre gostei de militar em

movimento social. Eu também sempre fui filiada e fiz parte de partido. De partido não, do PT, na verdade. Nunca pertenci a outro partido. E já tive militância partidária bem mais orgânica. Mas na verdade o que eu sempre gostei mesmo foi de movimento social. E sempre gostei de organizar as coisas, de fazer ação, essa coisa de atividades. E aprendi fazer muito dessas coisas no assentamento mesmo. Por exemplo, organizar a festa no assentamento, organizar o trabalho no assentamento, organizar campanha política. Eu quero dizer assim, que eu sempre fui uma pessoa que gostei do movimento, mas eu sempre agia em bastidores. Eu nunca fui liderança. Nunca fui aquela pessoa que discursava, aquela pessoa que aparecia. Eu sempre fazia isso pras outras pessoas. Tanto é que a gente projetou uma pessoa que foi sempre nossa representação política e conseguimos eleger vereador por dois mandatos. E eu vivo com uma pessoa que também... uma pessoa tem muito perfil de liderança, que é Edson (*Edson é o companheiro de Vera há mais de 20 anos*). E aí eu fui essa pessoa de organizar as coisas que ele fazia, das lideranças que ele assumiu em alguns espaços. E isso pra dizer da minha grande dificuldade de assumir o papel de... E aí por exemplo, assumi a tarefa de presidir a associação do assentamento. Pra mim, tava beleza. Porque a associação se envolve com tanta coisa do dia a dia do assentamento, e já tinham as lideranças para fazer os discursos, pra fazer os papéis. Pra mim, fazer o restante sempre foi muito tranquilo. Eu nunca estava à frente, mas sempre participei nessa parte dos bastidores. Na verdade, eu sempre fui muito ligada à formação, desde o MST. A minha primeira experiência de formação foi dar aula pra crianças num acampamento no sertão. Como eu sempre fui ligada muito à formação, então eu sou uma pessoa também que lia muita coisa. E como eu participava de muitos movimentos mistos, as discussões eram muito fortes numa perspectiva das relações de gênero, nessa perspectiva de explicar muito o que é gênero, as construções etc. Mas não trazia a reflexão de como é que você supera essas desigualdades. Então, assim, esses debates nunca foram debates ausentes. Mas eu achava que pra ser feminista precisava, sei lá, estudar mais, que eu precisava dominar mais algumas teorias, enfim. Na verdade, eu assumo muito isso a partir de uma conversa que a gente teve, nunca esqueço esse fato. Acho que foi 2011, 2010, por aí. Conversando com Sílvia Cordeiro eu disse: “Não, eu acho que eu sou uma feminista em construção”. E ela disse assim: “Deixe de ser besta que não existe isso não, ou você é ou você não é!”. Aí eu parei e fiquei pensando sobre isso. Isso me deu um estalo pra refletir sobre várias questões do que eu tinha construído comigo mesma e de como a gente foi condicionada a debater ou estudar ou discutir o feminismo tendo uma outra pessoa sabida na nossa frente dizendo pra gente o que era isso. E como eu não era aquela pessoa sabida na frente dizendo isso, então eu não era feminista. E daí comecei a me afastar muito dos movimentos mistos, apesar da relação de parceria com o MMTR, mas eu não tendo mais uma militância direta no movimento misto. Ou seja, a minha militância exclusiva passa a ser o MMTR e a relação com os outros movimentos é a partir dessa relação com o MMTR. Aí vai me abrindo uma outra visão sobre a questão das mulheres, sobre o feminismo e tudo o mais. Eu quero dizer assim, mesmo eu tendo essa coisa de ser ligada a formação e tudo, eu não conseguia chegar a isso. Entendeu? Eu não tinha, claro, mas o pensamento que feminismo e machismo é a mesma coisa, eu não tinha isso. Mas eu não conseguia dar esse passo de dizer, de me assumir como feminista. Eu achava que seria pretensão demais da minha parte dizer isso. Aí hoje todas nós dizemos e tudo mais. E, na verdade, se você parar agora pra pensar, é em muito poucos lugares que você vai ver eu me apresentar e dizer: “Verônica, não sei o que, não sei o que lá, e feminista”. Se você parar agora e buscar na

sua memória, eu não digo. (*Pausa pra me dar oportunidade de pensar*). Porque isso são questões de cada uma. Eu acho lindo por exemplo quando Alba diz: “Eu sou mulher, jovem, agricultora e feminista”. Eu sou mulher, assentada, agroecológica. Às vezes eu digo feminista, quando eu sinto que naquele espaço eu preciso me afirmar como feminista, eu falo, como provocação. Mas se é um espaço que eu não necessito, por exemplo, se é um espaço de feminista, eu não digo “eu sou feminista”. Por que isso? Porque eu ouvi tanto isso! E eu fiquei tanto tempo do lado de cá ouvindo quem tava lá dizer isso – e isso não adiantou pra minha formação, pra me assumir. Então, eu acho que também não vai ser isso, não quero isso, não quero ficar dizendo pra todo mundo que sou feminista. **É muito mais da prática, da ação.** Eu acho que a gente tem várias formas de se reafirmar feminista. Agora, claro, quando chego num espaço por exemplo, num curso que eu tava, o cara falou: “ah, eu odeio feminista”. Aí eu levantei e disse: “muito prazer, eu sou feminista”. Então assim, se é pra confrontar, eu falo. Mas às vezes eu acho que tem uma coisa assim, de vestir um status, entendeu? De ser feminista e isso já é um status. E aí eu recuo disso. Você pode ver que poucas vezes eu me apresento como feminista e agora eu tou te dizendo o porquê (Verônica, em entrevista realizada no dia 17/08/18, grifo meu).

**Figura 15** - "De agricultora a líder de mujeres rurales" foi o título da matéria veiculada no Jornal *El País* em maio de 2014, numa das vezes em que Verônica esteve na Espanha.



Fonte: El País.

Verônica é atualmente a liderança mais reconhecida do MMTR-NE e ter a oportunidade de entrevistá-la é poder ouvir uma bela aula sobre como se articula um processo feminista verdadeiramente revolucionário. Relendo nossa conversa para trazê-la ao presente texto, me comovi em vários momentos, inclusive com seu cuidado habitual de integrar didaticamente a interlocutora (a pausa para me convidar a pensar junto) na construção de seu pensamento. Quando Vera desvaloriza o rótulo feminista para priorizar a ação com propósito de transformação – e a afirmação estratégica, que tensiona as relações desiguais de poder –, ela subverte os maus usos e esvaziamentos do feminismo e de seus conceitos: não é sobre o individualismo de buscar status para si – e sim sobre priorizar o vínculo entre as mulheres, colocando energia nas batalhas certas, para desestabilizar o *status quo* hegemônico. Ela responde ao que as feministas negras, como Joice Berth (2018), falam da importância do empoderamento sob uma perspectiva não apenas conceitual, mas principalmente prática e aplicável, num processo simbiótico entre o indivíduo e a coletividade:

Estamos falando na condução articulada de indivíduos e grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, principalmente, um entendimento sobre a sua condição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao seu redor. Seria estimular, em algum nível, a autoaceitação de suas características culturais e estéticas herdadas pela ancestralidade que lhe é inerente para que possa devidamente munido de informações e novas percepções críticas sobre si mesmo e sobre o mundo que o cerca, e, ainda de suas habilidades e características próprias, criar ou descobrir em si mesmo ferramentas ou poderes de atuação no meio em que vive e em prol da coletividade. (BERTH, 2018, p.14)

Joice remete ainda ao pensamento decolonial de Srilatha Batliwala quando esta definiu poder como “controle sobre recursos materiais, intelectuais e ideologia”, associando o poder decisório sobre esses recursos ao controle masculino. No entanto, Joice Berth bem lembra que as mulheres, principalmente mulheres negras, nunca foram totalmente desempoderadas, tentando, de uma maneira ou outra, “expandir nosso espaço”. Ela aponta como os estudos a respeito das experiências das mulheres escravizadas nas Américas têm tratado sobre a profunda resistência delas no interior das plantações e sobre como, nas áreas rurais, era por meio da linguagem e da música que educavam seus filhos, reinventando sentidos culturais (BERTH, 2018). Penso que ainda há muito a ser compreendido sobre os sentidos produzidos pelas mulheres rurais nordestinas e pelas militantes do MMTR-NE, principalmente sobre como, a partir de suas linguagens e de seu processo de auto-organização, articulam uma movimentação interna de tomada de consciência ou do despertar de diversas potencialidades que definirão estratégias de enfrentamento das práticas do sistema de dominação machista e

racista (BERTH, 2018). Em *Uma história muito linda* (2007), Vanete conta sobre as origens do MMTR-NE:

Eu tentava conversar o que elas queriam: dos seus filhos, da fome, do trabalho. E levava sempre uma informação, uma música, uma história para contar, para que elas gostassem da reunião e voltassem. Eu achava que eu não podia chegar com nada pronto. Eu nem sabia que mundo era aquele. Eu tinha que ouvi-las. E fui ajudando elas a falarem. Era muito emocionante. Porque até para se apresentarem elas tinham dificuldade. “Como é seu nome?” Tinha um tempo para esperar até que elas conseguissem dizer seu próprio nome. Assim começou. E o trabalho foi crescendo, tornando-se pioneiro no sertão de Pernambuco, no Brasil e na América Latina. (ALMEIDA, 2007, p. 81)

E, mais adiante, Nazaré Flor narra seus sonhos insubmissos:

Cantar, eu tinha vontade de cantar desde criança, porque tive muito sonho na minha vida: tive sonho de ser cantora, tive sonho de ser radialista, tive sonho de ser professora. Imagina, tive sonho de ser freira! Porque eu achava bonito aquilo de usar hábito, bem empacotada. Mas, na minha vivência, eu descobri que talvez não fosse a verdadeira freira. Porque freira tem muita obediência, e eu nunca fui obediente a ninguém. (ALMEIDA, 2007, p. 100)

As músicas de Nazaré estão entre as mais populares do cancionário feminista rural nordestino. Não tem quem caminhe na luta das mulheres da terra e não conheça clássicos como *Esta luta não é fácil* ou *Mulher e Produção*, ambas de Nazaré, compositora que vivia no Assentamento Maceió, no município de Itapipoca, Ceará. Atualmente, as mulheres do assentamento estão envolvidas, junto com a diretora Shaynna Pidori, na produção de *Terra de Nazaré*, um documentário selecionado no edital Rumos Itaú Cultural 2017-2018, que pretende abordar o legado artístico e político de Nazaré Flor: poeta, cantora, educadora, trabalhadora rural, líder comunitária, e uma das fundadoras do MMTR-NE. Maria Nazaré de Sousa foi cantar em outros mundos no ano de 2007, aos 56 anos de idade, vítima de um câncer de útero, mas suas palavras-sementes seguem germinando. Num trecho da famosa *Vem, Mulher!*, ela nos convida:

Vem, mulher, de mãos dadas vamos caminhar!  
Oh, mulher, vamos juntas a história fazer!  
Vem, mulher, que unidas vamos triunfar,  
Novo rumo a história terá,  
E a vitória vai acontecer! (bis)

Oh, mulher, tua história nunca foi contada!  
Oh, mulher, poucos livros revelam teu ser!  
Oh, mulher, és mais vista como um objeto,  
Para dares carinho e afeto  
Em um mundo de falso prazer! (bis)  
(FLOR, 2002, p. 25)

As condições de segurança emocional proporcionadas pela proteção e apoio das companheiras é fundamental para enfrentar o trauma colonial: no afeto, na roda, na partilha, na memória, nas histórias, encontra-se um lugar de cura. A feminista angoleira Francineide Marques aponta que a história das mulheres na Capoeira Angola indica modos de luta que foram desenvolvidas com espeque em valores de amizade, solidariedade e como formas de resistência à dominação (MARQUES, 2017). Para contar as histórias nunca contadas, para que finalmente nasça o vir-a-ter-voz, o espaço precisa necessariamente ser livre do sufocamento discursivo. Patricia Hill Collins (2013) defende que, ainda que a dominação possa ser inevitável como fato social, ela não permanece hegemônica como uma ideologia no interior dos espaços sociais em que as mulheres negras falam livremente. Ela diz que esses espaços não são apenas seguros, mas formam os lugares primordiais para resistir à objetificação como o Outro e cita Sondra O’Neale: “Para além da máscara, no gueto da comunidade das mulheres negras, em sua família e, mais importante, em sua psique, existe e sempre existiu um outro mundo, um mundo no qual ela funciona – às vezes em sofrimento, mas mais frequentemente com alegria genuína... – ao fazer as coisas que mulheres negras ‘normais’ fazem” (O’NEALE 1986, p. 139, *apud* COLLINS, 2013, p. 6). Lembro de Vera e tantas outras (inclusive eu!) ao se sentirem intimidadas pelas feministas brancas acadêmicas. E como seria possível se expressar em liberdade, genuinamente, quando se está sob tanta tensão, mesmo entre outras mulheres? A experiência feminista do MMTR-NE é uma experiência de acolhimento:

Sempre que eu tinha que ir pra uma reunião, me dava um a dor de barriga só de nervoso. Eu não tenho vergonha de dizer que na época não conhecia dinheiro. Não sabia o valor de nada, não sabia contar. Foi participando do Movimento que eu comecei a me desenvolver, fazer contas. E eu não tinha ideia nenhuma, não falava de tão nervosa, com medo de errar, de não saber falar. E eu vi que não era assim. Mesmo que eu falasse errado, as companheiras iam me apoiar e me respeitar. (Companheira não identificada, trecho do Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE, 2015)

Ainda que a obrigatoriedade das performances marque a experiência social das categorias subalternizadas, é preciso que haja uma suspensão das ameaças e inseguranças que criaram essa necessidade de atuação autodefensiva para que se restitua liberdade ao *self* em suas múltiplas dimensões – “o *self* na relação com um outro íntimo, com a comunidade, com a nação e com o mundo” (DEVEAUX 1983 *apud* COLLINS, 2013, p. 23). Essa reconfiguração saudável do *self* é o que permite e impulsiona o movimento e a ação coletiva transformadora, pois quem poderia lutar por transformações sociais enquanto se está cativa no auto-ódio, nas “mentalidades de submissão”? Ao contrário da concepção hegemônica de poder como algo

que se exerce “contra”, o exercício coletivo de autodefinição em circunstâncias seguras (e amorosas!) promove autoconfiança (e por “auto” concebo tanto em si própria quanto nas companheiras), evocando outras possibilidades de poder, contrárias à restrição de um empoderamento concebido sob a ótica do individualismo neoliberal: “Uma consciência transformada encoraja as pessoas a mudar as condições de suas vidas” (COLLINS, 2013 , p. 30).

Eu acho que o Movimento tem muitas conquistas. Porque parte do Movimento você tirar uma mulher de onde ela está, lá, e isso é muito difícil. É uma conquista da mulher também, mas quem foi que deu esse empoderamento? Aliás, deu não! Proporcionou esse empoderamento a essa mulher. Porque você sair de casa é se empoderar, é ousar buscar outras realidades, vivenciar outros aprendizados. E o Movimento proporciona isso. É muito difícil, muito desafiador. Porque a mulher, principalmente a rural, ela está acostumada ao espaço doméstico, da casa, a realidade dela é aquela. E até você tocar essa mulher, você tem que despertar nela, tem que haver um despertar pra que ela acorde pra outra realidade. No meu caso, quando eu iniciei, eu fui despertada, a partir do convite – do encontro! Não foi nem tanto do convite, foi do encontro. Onde se tratava as questões das mulheres, que as mulheres não conheciam seus direitos, não buscavam e aí aquilo eu senti. Eu me senti dentro daquele mundo e achei que poderia mudar essa história. Foi a partir daí que a minha vida mudou totalmente. Hoje eu acho que também tenho tido a oportunidade de poder mudar a vida de outras mulheres. A partir da minha história, a partir das formações que hoje a gente está proporcionando, como direção, a essas mulheres. A gente tá proporcionando mudanças para essa mulher, mas é muito desafiador. É algo que nós temos refletido muito. Na Escola Feminista, quando a gente escolheu o público pra estar participando, eu falava isso, eu dizia: “Gente, vamo assim, olhar bem pro fundo, pro público que vai estar participando. Porque tem mulheres que elas precisam mudar suas vidas, mudar suas realidades de vida. Vamo lá, vamo convidar, vamo ver estratégias de como nós trazer essas mulheres”. Eu acho que realmente nós temos que nos desafiar a mudar a vida dessas mulheres. Porque não adianta a gente mudar a nossa vida e ver a realidade de vida das mulheres tão triste, principalmente as mulheres do campo, onde muitas são violentadas, onde muitas não tem nenhum direito nem tem perspectiva de buscar. Muitas mulheres que não tem nenhuma autonomia, nem financeira, nem de empoderamento. É uma realidade que mudou muito ao longo dos anos, mas que ainda se vê muito. E a Escola Feminista hoje ela tem proporcionado isso: a gente buscar essas mulheres para elas estarem participando. Mas eu confesso que tem sido um desafio muito grande, acho que a gente precisa realmente ver estratégia de como chegar até ela. Porque não é fácil você chegar até uma mulher que vive nessa situação e somente com o convite ela ir. Ela não vai. Tem que haver uma outra forma. **Você tem que tocar na vida dela pra ela poder despertar.** (Lucivane, em entrevista realizada no dia 17/08/18, grifo meu)

A escrita das feministas negras estadunidenses amiúde reforça que não importa quão oprimida uma mulher individualmente possa ser, o poder de salvar o *self* está dentro do eu. A caminhada é coletiva, o apoio é indispensável, mas a responsabilidade última sobre as autodefinições está dentro da própria mulher como indivíduo (COLLINS, 2013). Ao mesmo

tempo, essa é uma jornada que nos modifica como indivíduos, ressignificando nossos esforços pessoais. Nossas ações individuais transformam o mundo em que nós meramente existimos para um no qual temos algum controle, e nos permitem enxergar a vida cotidiana como um processo e, portanto, passível de mudança (COLLINS, 2013). Em regime de isolamento e mantido como único prisioneiro na ilha-prisão de İmrali, Öcalan dialoga diretamente com o lema do MMTR-NE: “A necessidade mais urgente é superar os pensamentos e emoções de submissão no campo ideológico” (ÖCALAN, 2016, p.70). A ruptura com o servilismo imputado, promovida pelo encontro acolhedor com outras *desautorizadas-ozadas*, é o que permite o despertar do *self*, mas cabe enfatizar que isso não diminui o peso das violências sofridas no passado e no presente, esse reabrir cotidiano de feridas sociais. O escritor abolicionista Solomon Northup, nascido livre nos EUA no ano de 1808, foi sequestrado em 1841 e escravizado durante doze anos no estado da Luisiana. Em 1853, no mesmo ano que conseguiu recuperar sua liberdade, publicou o livro *Twelve Years a Slave*, traduzido no Brasil como *Doze Anos de Escravidão*. Ele conta:

Pode haver senhores humanos, como certamente há desumanos - há escravos bem vestidos, bem alimentados e felizes, assim como certamente há os esfarrapados, subnutridos e infelizes; porém a instituição que tolera maldades e desumanidades como as que testemunhei é cruel, injusta e bárbara. Os homens podem escrever ficção retratando a vida dos de baixo como ela é, ou como ela não é - podem dissertar com a gravidade de uma coruja sobre as delícias da ignorância -, discorrer de forma desenvolta de uma confortável poltrona sobre os prazeres da vida de escravos; mas deixem-nos labutar com o escravo do campo - dormir com ele na cabana -, alimentar-se com ele de cascas; deixem-nos vê-lo ser açoitado, caçado, pisoteado, e eles voltarão com outra história para contar. Deixe-os conhecer o coração do pobre escravo - descobrir seus pensamentos secretos - pensamentos que não ousa pronunciar perto do homem branco; deixem-nos sentar com ele nas horas caladas da noite - conversar com ele em honesta confiança sobre “a vida, a liberdade e a busca da felicidade”, e eles descobrirão que noventa e nove de cada cem são inteligentes o suficiente para compreender a própria situação e para acalantar no peito o amor pela liberdade de forma tão apaixonada quanto eles (NORTHUP, 2014, p. 166)

Ser forte perante a opressão não é o mesmo que superar a opressão, como aponta bell hooks (2014). Ela afirma que quando as feministas reconheceram que as mulheres negras eram vitimizadas enquanto ao mesmo tempo destacavam a sua força, o que fizeram foi sugerir que apesar das mulheres negras serem oprimidas, elas conseguiam contornar os impactos causados pela opressão sendo fortes. Muita calma nessa hora – falar da “força” das subalternizadas não pode significar ignorar que realidade de que ser forte (e que outra opção havia?) perante a opressão não é o mesmo que superar a opressão: sobrevivência não é para ser confundida com transformação. Ela nos situa historicamente ao lembrar no período pós-

abolição nos EUA as mulheres negras estavam expostas diariamente ao contato com os brancos que as abusavam e as humilhavam e podem ter sofrido muito mais intensamente o sentimento de serem desumanizadas e degradadas do que os desempregados homens negros, que ficavam nas esquinas das ruas todo o dia. Serem empregadas no mais baixo trabalho não conduziu necessariamente as mulheres negras a um autoconceito positivo. Ela relaciona com sua própria vida: “Eu lembro-me seguramente da classe baixa de homens negros no nosso bairro comentando o facto de que alguns trabalhos não valiam a pena devido à perda da dignidade pessoal, enquanto as mulheres negras eram feitas para sentir que quando a sobrevivência era uma questão crucial, a dignidade pessoal devia ser sacrificada” (HOOKS, 2014, p. 56). Quem nasceu com um alvo em pleno peito pintado pelo branco, “um defeito de cor”, sabe que não dá pra subestimar a violência colonial:

Na sua conta pessoal de vida a bordo do navio negreiro, os Weldons relatam um incidente no qual uma criança de nove meses foi chicoteada repetidamente por recusar-se a comer. Quando a tarefa falhou em forçar a criança a comer, o capitão ordenou que essa criança fosse colocada de pé dentro de um pote de água fervente. Depois de experimentar outros métodos de tortura sem sucesso, o capitão derrubou a criança causando a sua morte. Não satisfeito com este ato sádico, ele comandou então que a mãe atirasse o corpo da criança borda fora. A mãe recusou mas foi batida até que se submeteu. As experiências traumáticas das mulheres africanas e dos homens a bordo nos navios negreiros foram apenas o estágio inicial de um processo doutrinado que iria transformar os seres humanos africanos livres em escravos. Uma parte importante do trabalho dos escravagistas era efetivamente transformar a personalidade africana a bordo dos navios de tal modo que seriam vendidos como escravos “dóceis” nas colônias americanas. O orgulhoso, arrogante e independente espírito do povo africano tinha de ser quebrado para que se conformassem à noção apropriada de comportamento escravo do colonizador branco. A destruição da dignidade humana foi crucial para a preparação do povo africano para o mercado de escravos, a remoção de nomes e estatus, a dispersão de grupos para que não existisse linguagem comum e a remoção de qualquer sinal visível de património africano. Os métodos que os escravagistas usaram para desumanizar as mulheres e homens africanos foram várias torturas e castigos. Estes métodos de aterrorização tiveram êxito em forçar o povo africano em reprimir a sua consciência de povo livre e a adotar a identidade escrava que lhe foi imposta. Os escravagistas lembram nos seus livros de registo, que foram sadicamente cruéis para com os africanos a bordo nos navios negreiros como uma forma de “parti-los ou domesticá-los”. (HOOKS, 2014, p. 16)

Ainda sobre essa chave integrativa de restituição de dignidade, a professora Emma Siliprandi (2015) salienta que muitas agricultoras se referem a uma situação determinada de enfrentamento que as marcou pessoalmente e a partir da qual se engajaram como militantes: “Elas descrevem tais situações como parte do seu processo de autoafirmação como indivíduo, um indivíduo que se identifica como um coletivo e que participa de um processo de transformação social” (SILIPRANDI, 2015, p. 215). Estou de acordo com Emma e me

recordo de uma experiência interessante em que tive oportunidade de ouvir sobre muitos desses momentos decisivos. Em 2013, percebeu-se que para criar estratégias de fortalecimento de auto-gestão adequadas, era preciso compreender melhor a complexidade institucional de uma organização que atua através da articulação de nove movimentos autônomos, com distintos contextos e processos organizativos. Assim, a direção do MMTR-NE optou pela construção de um diagnóstico institucional que envolvesse um levantamento quantitativo e qualitativo de informações, e popularmente se dizia entre as mulheres que tal diagnóstico ia ser uma “foto” do Movimento.

Na época, apesar de já se observar a alarmante saída da cooperação internacional do Brasil<sup>65</sup>, ainda contávamos com agências que financiavam as atividades do MMTR-NE e algumas delas com funcionárias(os) de dedicada parceria, também militantes dos movimentos sociais. Nós havíamos participado algumas vezes de processos coletivos para construção de linhas de base, matrizes lógicas, indicadores, vinculados projetos de grande dimensão, e assim fomos nos familiarizado com algumas metodologias, a exemplo dos grupos focais. Essa apropriação de ferramentas foi muito útil e quando chegou a hora de mergulhar num exercício de autoconhecimento organizacional, era hora de fazer um diagnóstico do “nosso jeito”. A parte quantitativa era mais simples e envolveu a produção de um questionário com informações como quais as comunidades e municípios que o Movimento atuava no estado, quantos grupos produtivos de mulheres e o que elas produziam... Mas como entender a fundo as dinâmicas estaduais? Vera e eu, junto com a contribuição de outras companheiras, montamos então um roteiro lúdico de grupo focal, que viria a ser aplicado em cada um dos nove estados.

Nem Vera nem eu tínhamos recebido formação “oficial” de como aplicar a técnica, mas ela é uma educadora popular experiente e eu sempre embarquei em suas viagens. Nós nos preocupamos em montar um esquema que proporcionasse um dia divertido, garantindo a fala de todas as mulheres através de dinâmicas, desenhos, construção coletiva de painel com materiais diversos, concluindo com um exercício de dramatização. No início de cada grupo, as participantes eram convidadas a desenhar o que o Movimento significava pra ela e qual o momento mais marcante da sua trajetória de militância política. Já estávamos preparadas para

---

<sup>65</sup>Para aprofundamento da temática recomenda-se a tese de doutorado, ainda em elaboração, da pesquisadora Ruth Steuerwald, intitulada *Entre cooperação internacional, resistência e participação: Financiamento local e transnacional da sociedade civil no Nordeste brasileiro*, vinculada a Universidade de Kassel, na Alemanha. Tanto Ruth quanto eu e Iasmim Vieira somos mulheres urbanas que atuamos juntas como assessoras políticas do MMTR-NE e posteriormente nos dedicamos à pesquisa acadêmica em torno das experiências das mulheres do Movimento.

o habitual “eu não sei desenhar” e tratamos de começar os grupos com técnica de relaxamento, música, para que as mulheres ficassem bem à vontade. E foram lindas as imagens produzidas pelos grupos, que contavam com cinco ou seis participantes cada. Muitas delas desenharam a Marcha das Margaridas e outros encontros de mulheres, oportunidades que tiveram de estar juntas. Uma das participantes do Ceará, onde o grupo focal foi realizado no município do Crato, cujo nome não está identificado no relatório contou: “Eu desenhei umas crianças e a chuva, que representa a liberdade dentro de mim, aquela coragem, aquela liberdade de saber falar, de saber ouvir e de dar minha opinião sem medo [...] o que marcou, eu desenhei a Marcha das Margaridas, aqui estão as Margaridas e aqui o Planalto. Eu acho que foi um momento muito marcante, um momento em que eu tive com gente de todos os lugares” (MMTR-NE, 2013).

Acredito que muito do que observamos durante os grupos focais combina-se às afirmações de Emma Siliprandi (2015) de que há uma passagem, quando o sofrimento individual passa a ser percebido como parte de questões mais gerais, que dizem respeito às formas de organização da sociedade, e que essa travessia quase sempre é mediada pela participação em um coletivo, um grupo. Outra impressão de Emma sobre a militância das mulheres rurais é que não fogem de falar dos problemas que enfrentaram e enfrentam, mas seus relatos costumam ser estimulantes, para que outras mulheres saibam como é bom se sentir seguras de si mesmas, pois “é preciso uma série de “batalhas” para conquistarem permanentemente o direito de dizerem o que pensam, serem sujeitos, agirem conforme as suas convicções.” (SILIPRANDI, 2015, p. 238). Os grupos focais foram também momentos de olhar para questões difíceis, mas era impressionante a energia de otimismo partilhada por todas. Ao final do dia, o último exercício pedia que fossem realizadas breves dramatizações individuais e uma coletiva, representando o sonho pessoal de cada uma e o sonho coletivo da militância estadual. De forma criativa e alegre, as mulheres atuavam de forma improvisada, e boa parte delas trouxe o desejo de voltar a estudar ou de conseguir se graduar.

**Figura 16** - Dona Fátima queria estudar.



Fonte: MMTR-NE.

**Figura 17** – Formatura: o sonho de receber o canudo.



Fonte: MMTR-NE.

**Figura 18** - O grupo focal do Ceará no Cariri.



Fonte: MMTR-NE

Quando realizamos esses grupos focais, trabalhávamos com a pressão da execução das atividades dentro dos prazos autorizados pelos financiadores para o investimento do recurso naquilo que nos propusemos a fazer, e o tempo era curto. Assim, nos dividimos, Vera e eu, Nordeste afora. Já sabíamos que ia ser uma aventura dar conta de tantos territórios em poucos dias – e foi mesmo. Lembro que saí de Caruaru e “subi” para a Paraíba para logo depois “descer” para Sergipe e Bahia, e facilitei os três grupos (PB, SE, BA) em um intervalo de quatro dias. Por via das dúvidas, achei melhor carregar todo o material didático necessário comigo, e por isso saí arrastando uma mala imensa, que tinha até instrumentos musicais, num entra e sai de ônibus, toyotas e moto-táxis. O ritmo de uma vida militante, mesmo para uma mulher como eu, que não tenho filhxs nem roçado, pode ser puxado. Acho que tem um tipo de melancolia que só bate quando se está sozinha, de madrugada, numa rodoviária de alguma cidade que você não lembra o nome, esperando transporte pra chegar ao próximo destino. Tudo se dissipa num instante, lógico, quando o dia amanhece e nos encontramos umas com às outras, de tal forma que parece nem ter existido. Eu só viria a ler sobre grupos focais como técnica de pesquisa anos depois<sup>66</sup>, quando ingressei no Mestrado, e me senti grata por eu e

---

<sup>66</sup> Vanete contou numa entrevista a Immaculada Lopez (2006) que começou a trabalhar voluntariamente nos anos 1970, durante a ditadura militar, com trabalhadores rurais. Ela descreve como ia visitando pessoas e conversando com elas sobre a posse da terra, sobre defender sua plantação, sobre os direitos... Em dado momento, Immaculada perguntou: “Você aprendeu esse trabalho com quem?”, ao que Vanete disse: “Olha, eu não sei como eu aprendi. Eu fui fazendo as coisas. Eu acho que eu fui aprendendo com os próprios trabalhadores e fui

Vera não termos cedido às inseguranças e seguido firmes, junto com as companheiras, nessa “ozadia” que terminou rendendo um belo diagnóstico institucional, além de tantas partilhas de coragem, união e sonhos. Sobre os anos em que fui assessora do MMTR-NE, gosto de dizer: eu era feliz e eu sabia.

Eu tenho várias histórias de viagens desses anos, como aquela vez em que o motorista do ônibus, após uma breve parada, me esqueceu numa churrascaria em Alagoas, à noite, e apareceu um estranho numa moto que me levou em alta velocidade pela estrada até alcançarmos o ônibus (eu estava sem capacete e lutando para que as havaianas não escapassem do pé). Minha grande preocupação era porque o *notebook* e o *datashow* do Movimento tinham ficado lá no ônibus! E todas, mas todas as mulheres do MMTR-NE vão contar as histórias mais incríveis sobre suas andanças. Travessia perigosa, mas é a da vida, como diria o Guimarães Rosa. Os trânsitos empreendidos pelas mulheres rurais estimulam o “despertar” de que fala Lucivane, demandam uma intensa superação dos obstáculos mais diversos e tornam absolutamente impossível retornar às casas com a mesma mentalidade de antes de sair delas. Na entrevista com Goreth para essa dissertação, ela me contou sobre suas viagens:

Tem muitas coisas que a gente achava que era certo e que na verdade não era daquela forma que seria. Que a gente foi acostumada muito com a cultura do patriarcado onde o homem era quem mandava, a gente tinha que pedir pra sair de casa, essa coisa toda. E com o tempo eu fui aprendendo: Se eu já sou adulta por que é que eu vou ter que pedir, por que é necessário isso? [...] A primeira viagem que eu saí de casa para fora do estado foi pra Paraíba. Arrumei a mala, sem saber nem como era que ia sair de casa, sem saber como é que ia chegar na cidade. Aí encontrei uma tia, ela falou assim: “Menina, tu vai pra onde?”. Eu falei: “Eu vou pra João Pessoa, na Paraíba”. E ela disse: “E tu é doída?”. Eu disse: “Sou nada. Eu tenho é juízo com sobra, senão ninguém ia me chamar!”. Minha primeira viagem pra fora do estado, até o ônibus eu achei estranho. Eu cheguei na rodoviária assim, aquele onibusão bem grandão, eu pensei: “Meu Deus, que ônibus bonito!”. E aí foi no período do 9º Encontro do MMTR-NE. Tinha muitas companheiras, foi lá na praia em João Pessoa, e foi muito bom. Não só pelo fato de ter sido lá – é claro que o fato de ter sido lá foi realmente muito bom também porque eu nunca tinha visto o mar não! Mas foi muito legal. E a partir daí nunca mais saí do Movimento. Parece que o Movimento é igual um – como é que a gente diz? Eu não sei, eu não tenho palavras pra dizer, mas é uma coisa assim, impressionante, que quando você entra, acontece duas coisas: ou você sai logo ou então você acostuma e não quer sair mais nunca. [...] Realmente, é muito complicado a mulher trabalhadora rural, que vive na roça, no meio da mata, como eu vivo, sair de casa, arrumar mala e ganhar o mundo sozinha, pegar um avião – e o pior ainda, às vezes sem ter o endereço certo. Eu saí de casa uma vez pra ir pra Brasília, e pedi várias vezes o endereço que eu devia.

---

percebendo o que é que eles precisavam aprender. Aí eu voltava e estudava” (Entrevista disponível em [encurtador.com.br/epyK9](http://encurtador.com.br/epyK9)).

Acho que não me deram pra ver se eu desistia. Mas eu disse: “Eu vou assim mesmo”. Aí eu fui, cheguei em Brasília, e fui bater lá na sede do MDA (*Ministério do Desenvolvimento Agrário*). Cheguei lá e pedi informação, mas ninguém sabia me dizer nada. Eu pensei: “Mas eu tenho que descobrir!”. Aí fui e perguntei onde era o setor de comunicação, e lá me encontrei com um rapaz muito legal, que eu na verdade não lembro mais o nome, mas era uma pessoa muito legal. E ele disse: “Dona Goreth, eu só saio daqui agora quando resolver seu problema”. E ele ficou ligando, mandando mensagem, e-mail pra todo mundo, ninguém sabia nada. E ele falou o seguinte: “Dona Goreth, a gente só incomoda o ministro em último caso, mas nesse caso eu sou obrigado a incomodar o ministro”. E o certo é que no outro dia – pois o ministro quando eu soube que eu tava lá perdida agilizou tudo rapidinho – e no outro dia o ministro foi me cumprimentar pessoalmente: “Foi você quem eu mandei buscar ontem?” Eu disse: “Fui eu mesma”. Então isso é muito gratificante, essa coragem da gente. Que a mulher que não participa ainda do Movimento, que não é acostumada, ela precisa de muita coragem pra fazer isso. Mas assim, nos primeiros dias, a gente ainda não faz isso não (*Risadas*). (Entrevista com Goreth, realizada no dia 17/08/18)

E Lucivane também não cabe mais em casa:

Feminismo pra mim é eu me inquietar com as coisas. É eu buscar, é eu ter empoderamento, eu ter a força, a coragem, de deixar a minha casa hoje, com três filhos e marido, tudo lá, um monte de coisa, e passar semanas em busca de mais conhecimento, construindo conhecimento. Levando as minhas experiências, junto com as outras mulheres, e compartilhando experiências. Eu acho que isso é ousadia e só o feminismo tem esse poder de ousar a se permitir a fazer coisas que para a sociedade é de loucas, de quem não tem o que fazer. Porque é isso que a gente leva quando a gente sai de casa: “Ah, ela vai porque não tem o que fazer, ela vai porque não tem responsabilidade”. Não é, eu vou porque eu tenho um objetivo, eu vou porque eu não me conformo só com o espaço da casa hoje. Eu quero ir além e eu sei que posso ir além. Aquele espaço da casa, eu sei que enquanto a gente está lá, muitas vezes ele é um espaço muito opressor. Mesmo que você não vivencie a violência, mas o espaço, mas a rotina de casa, ela é muito opressora. Porque você amanhece e anoitece trabalhando. E a partir do momento que a gente sai daquele espaço, que vivencia outras realidades, a gente tem transformado a vida da gente e também a gente transforma a de outras companheiras, porque a partir da minha história, muitas podem também estar se acordando, estar se despertando para a questão do feminismo. O feminismo que nós defendemos é esse, o feminismo onde a mulher ela tem a coragem de buscar novos horizontes, de ir além, de ousar, de muitas coisas, de não se conformar só com o espaço da casa, de não se conformar só de viver na comunidade. Porque a gente tem os trabalhos na comunidade, e também tem muito um trabalho de igreja e, assim, não trabalha a questão da mulher. Eu hoje não me conformo só com isso. Quando as pessoas hoje me convidam pra ir pra alguns encontros e eu não posso ir, fico muito triste. Porque hoje eu digo que eu sou já do mundo, eu não sou mais do espaço privado da minha casa. Eu sou dele também, que infelizmente a gente precisa dele, mas eu não me conformo em vivenciar só nele. Hoje eu quero ir muito mais além. (Lucivane, em entrevista realizada dia 17/08/18)

Em boa parte dos relatos das trabalhadoras rurais que “entraram na luta”, os entraves para sair de casa são inúmeros. Além das próprias inseguranças, do desconhecimento sobre as

rotas (“sem saber nem como é que ia chegar na cidade”), é comum ouvir sobre julgamentos, pressão e as dispendiosas negociações com familiares e pessoas próximas. Muitas mulheres casadas com homens relatam que em certo ponto foram obrigadas a se deparar com as exigências dos maridos: “ou o Movimento ou eu”. E as histórias das mulheres falam dos mais diversos desdobramentos: relações abusivas que findaram, maridos que vieram a se tornar companheiros de luta, ou mesmo a desistência das mulheres de continuar a participação política. Lembro de uma companheira querida, do Rio Grande do Norte, que gosta de cantar e tocar violão e sonhava em ser fotografada nua, me contando meio envergonhada que ia se afastar das viagens e reuniões do Movimento porque o marido não gostava que ela vivesse no mundo, e ela tinha medo de ser abandonada. Eu sou suspeita para falar porque acho que a saída de determinados homens de cena é mesmo um livramento, a ser celebrado (durante um período da minha vida estive junto à grupos de mulheres idosas e adorava ouvir as viúvas contando como a melhor coisa que tinha acontecido na vida delas foi a morte dos maridos, quando enfim puderam começar a viver como queriam). Mas ouvi a companheira do Rio Grande do Norte sem julgá-la – pois quem é que não tem medo da solidão?

Estou nesse momento me dedicando à reflexão a respeito dos custos emocionais vinculados às relações, mas não é possível ignorar a sobrecarga de trabalho doméstico a que estão submetidas as mulheres. Para conseguir de sair de casa, muitas vezes precisam deixar a comida pronta, arrumar quem cuide das crianças, quem cuide dos bichos, das plantas. Agricultura é trabalho de todos os dias, casa e menino também. E ainda quando conseguem elaborar as muitas estratégias necessárias para que tudo siga funcionando em ordem, tantas vezes são obrigadas a lidar com hostilidade e chantagens dos maridos. Tudo ao redor informa a imobilidade como o único destino possível para uma mulher da zona rural no Nordeste brasileiro. Como medir a grandeza de uma mulher que atravessou tantas interdições, como Goreth, que se precisar vai até o ministro para demandar que seja tratada como merece, mas não retrocede?

São muitas as aventuras narradas pelas mulheres do MMTR-NE sobre seus voos altos, por exemplo, a respeito das vezes que vão participar de espaços internacionais, sem conhecer os idiomas estrangeiros, enfrentando imprevistos e dificuldades mil. Lembro quando Lourdes, do Piauí, e Jesus, do Maranhão, seguiam para o III Encontro da Rede LAC em Santo Domingo de los Tsáchilas, no Equador, no ano de 2012. Por problemas de atrasos nos voos, se viram em Bogotá, Colômbia, sem dinheiro, sem saber espanhol. Na praça de alimentação do aeroporto, pediram emprestando um computador de alguém e escreveram e-mails tanto para o MMTR-NE quanto para a coordenação do evento, explicando a situação, e tudo se resolveu

tranquilamente. Vera, com seu tom de voz sereno, costuma dizer: “No fim sempre dá certo”. E acredito que dentre as muitas coisas que as andanças nos ensinam, é que sempre é possível se deparar com solidariedade feminista e com ajuda nas circunstâncias mais improváveis. Uma frase que gosto do cineasta italiano Roberto Rossellini diz que “o mundo é um lugar cheio de amigos”. Ainda que sejam tantos os perigos dessa vida, como negar que algum tipo de proteção e apoio nos encontra quando precisamos e estamos decididas a seguir em frente? Cada gentileza encontrada nos caminhos desmonta a mentira que nos contaram sobre não confiar nas outras mulheres e sobre a punição que recairá sobre as malcomportadas. Segundo Öcalan (2016), “o cativo das mulheres é uma medida do declínio geral e da escravização da sociedade em geral; é também medida de suas mentiras, dos seus roubos e de sua tirania” (ÖCALAN, p. 65).

O apoio das companheiras fortalece emocionalmente, ideologicamente e espiritualmente, em oposição aos tantos obstáculos para nos manter “no nosso lugar”. Acredito que é também importante observar o recorte geracional: tantas já vieram na luta que os caminhos foram abertos para as mais novas. Hoje muitas das lideranças jovens do MMTR-NE são filhas de militantes e participaram de atividades políticas desde crianças. O Movimento também se preocupa em garantir, pelas vias institucionais, a renovação das lideranças e, após a mudança de estatuto realizada na Assembleia Regional de 2016, exige que o quadro de diretoras do Nordeste seja composto de pelo menos 40% de mulheres jovens. Canso de ver movimento estudantil, movimento social e processos organizativos da esquerda cheios de lideranças com dificuldade de “largar o osso” e penso que esse é mais um indicativo de como opera uma organização de feminismo aberto: a decisão de garantir que a juventude esteja não apenas como participante (em muitos movimentos estão mesmo é como massa de manobra), mas sim nos espaços de poder. Ainda que seja comum ouvir sobre as dificuldades enfrentadas para sair de casa, tem sido cada vez mais frequente encontrar histórias sobre uma maior liberdade para *correr mundo*. O depoimento de Alba também fala sobre seus trânsitos:

Eu saí muito de casa depois que entrei pra luta. Tive uma grande sorte, acho. Porque eu não tenho essa coisa da minha família dizer: “ah, não, você não vai pra tal lugar!”. Hoje eu só comunico: “Ah, vou viajar”. Às vezes tem gente da minha família que nem sabe que eu viajei, só descobre quando eu já cheguei! E, graças a Deus, meu pai – por ele ser o que ele foi, um alcóolatra – ele nunca impediu a gente de participar de nada, de sair, ir pra festa. Ele era sempre muito liberal, só tinha o problema do alcoolismo. Mas era uma pessoa liberal, tanto o meu pai quanto a minha mãe. Então eu não tenho esse problema assim, de estar saindo, como tem muitas mulheres que tem esse problema. Até as próprias jovens, que não tem um relacionamento, não são casadas, mas tem o problema do pai, de impedir que ela saia. E eu não, sempre tive essa liberdade. E eu já viajei muito aí por esse mundão afora,

mas acho que ainda preciso conhecer mais, outros lugares. Acho que ainda falta muito. Não é por aqui que eu quero parar, a estrada ainda é longa. (Alba, em entrevista realizada no dia 03/06/18)

As emoções que emergem quando se assume uma vida militante são muito ambivalentes e aqui nem de longe me proponho a esgotá-las. Mas ninguém entra na luta porque estava entediada ou algo do tipo. Essa desobediência primária, a organização da revolta, essa recusa ao conformismo, é a única resposta possível ao inaceitável. Como já disse Angela Davis, ‘Eu não estou mais aceitando as coisas que eu não posso mudar. Eu estou mudando as coisas que não posso aceitar’. No entanto, a tomada de consciência é um processo difícil. Compreender a dimensão da violência a que estivemos submetidas historicamente é receber um impacto de lucidez dolorosa. Ver o que foi visto conosco, com nosso povo, com nossos corpos. Ver como o quão bem orquestrado o sistema-mundo colonial continua a estar. No Brasil atualmente, qual a perspectiva que temos a curto prazo de conseguir minimamente reverter o caos deplorável instalado nas mais altas esferas das instituições do Estado? James Scott fala que a cólera que nasce de sentir-se traído implica sempre em uma fé anterior (SCOTT, 2000, p. 135). Quantas vezes ouvi ao longo dos anos, de companheiras que atravessaram processos de formação política, lamentando o desconforto à que foram lançadas quando a ingenuidade não era mais possível: “Gabi, às vezes eu acho que preferia não saber”.

Eu sou uma educadora política, fui assessora, e aprendi que uma das responsabilidades de quem facilita um processo é levantar a moral da tropa. Por isso, todas as vezes que escutei depoimentos sinceros e machucados dizendo que a compreensão de como a sociedade funciona é um fardo pesado demais pra carregar, tentei trazer uma abordagem otimista. Busco falar sobre como a ignorância e o silêncio não nos oferecem nenhum tipo de proteção e o entendimento pode nos trazer chaves para construir outras relações, outros mundos. Que chance teremos sem ao menos identificar, nomear as múltiplas violências que nos atingem, entender a intencionalidade e as expressões do sistema de dominação e exploração? Faço o possível porque sei que o desânimo paralisa e nos deixa ainda mais vulneráveis. Mas, às vezes, estou sozinha e me faço perguntas parecidas. Compreender o quão fundas são as feridas coloniais é assustador. Gosto de caminhar de manhã cedo, às vezes também nadar, e aproveito esses momentos para organizar os pensamentos. Mais vezes do que gostaria, o que percebo no tempo que reservo para mim mesma, é que estou constantemente atormentada pela consciência das violências sofridas por mim e pelas outras. Eu queria esquecer do racismo de vez em quando, mas não posso. A cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil.

Eu queria esquecer do sexismo, mas como faria isso? Se a cada 2 minutos cinco mulheres são espancadas no Brasil? Estou sempre ruminando a resposta que não dei, passando mal e enjoada por conta da bile que precisei engolir. Às vezes me sinto exausta e preciso me concentrar e inspirar o ar de peito aberto, para que meu coração nunca se feche. Minha infelicidade seria a vitória dos meus inimigos, de tudo que luto contra – e esse gosto eu não vou dar.

O que estou frequentemente lembrando a mim mesma é que nunca foi fácil – e antes de eu me tornar negra, por exemplo, o racismo não doía menos. Talvez a grande diferença é que eu não fazia a mínima ideia de onde vinha aquilo tudo e só me restava odiar a mim mesma. Depois que entendi, que passei tanto tempo adoecida por crenças que (hoje sei) nunca foram minhas, o que sinto é muita, mas muita, raiva de ter que me deparar com isso o tempo todo. Uma frase famosa de James Baldwin diz que ser uma pessoa negra relativamente consciente é estar em constante estado de raiva. Compreendo perfeitamente. Eu estou puta da vida boa parte do meu dia, todos os meus dias. Não tem reparação que dê conta do que fizeram conosco. Como é que se paga os sequestros, os roubos, os apagamentos, os estupros, os assassinatos? Eu convivi com ambas as minhas avós, as duas eram mulheres de origem rural e que enfrentaram muita pobreza na vida. Fui criada pela minha avó branca e nunca entendia a minha outra avó (“a Outra”), negra, tão perturbada e aparentemente incapaz de expressar afeto.

Minha avó materna Irani era uma cabocla, a única que nasceu com a pele escura entre suas irmãs, e, nas encruzilhadas das opressões, foi atingida de tantas formas que eu não saberia precisar. Dizem na nossa família, de forma envergonhada, como um segredo feio que guardamos, que a avó dela foi “pega no mato” pelo avô e ninguém sabe como se chamava essa mulher, nem a qual povo ela pertencia. Nunca ouvi dizerem a verdade sobre ela, sobre como foi raptada, violentada, mantida em cativeiro. Essa história só era contada muito brevemente, para justificar o “defeito de cor” herdado pela neta Irani. Vovó Irani casou com um homem branco, meu avô Monteiro, e era tão odiada pelo seu sogro (descendente de portugueses) por ser negra que este se recusou a falar com ela em vida. Foi só após a morte do meu bisavô que minha mãe, sua irmã e seus irmãos puderam enfim conhecer sua avó, pois os “filhos da negra” eram proibidos de entrar na casa quando ele vivia. Minha vó Irani, num casamento abusivo, vivia profundamente atormentada, e tinha muita dificuldade de demonstrar qualquer carinho pelas suas e seus descendentes. Pouco tempo depois que ficou viúva, começou a desenvolver os sintomas da Doença de Alzheimer, que avançou de forma agressiva. Num limitado período do estágio inicial da doença, vovó começou a se expressar

de forma aberta e calorosa, de forma como nunca a tínhamos visto. Ela ainda lembrava de algumas coisas, mas já estava num outro lugar. Certa vez fui visitá-la e fiquei surpresa quando ela me abraçou (vovó se sentia desconfortável tocando as pessoas e tinha muitos padrões obsessivo-compulsivos de comportamento) e fomos juntas, pela primeira vez caminhando de braços dados, pelas ruas da periferia em que ela morava. Eu já era adulta.

Ela não lembrava mais quem eu era, então queria me apresentar para as pessoas do bairro, na padaria, mas não sabia meu nome. Eu repetia, para estimular ela: Eu sou Gabriela, sou sua neta, eu sou a que estudou jornalismo. Num dado momento, ao ouvir meu nome, uma sombra atravessou seu olhar. Perguntei a ela: “Vovó, o que foi que deixou a senhora triste?” e ela me disse: “Gabriela era o nome de um bebê doente. Eu tive tanta pena daquele bebê que precisou fazer cirurgia, rezei tanto, tanto pelo bebezinho”, com um semblante aflito, confusa em sua memória, preocupada com o que teria acontecido com aquele bebê. Vovó estava realmente se referindo a mim, que sou deficiente visual, nasci com catarata e passei pela minha primeira cirurgia oftalmológica com um ano de idade. Eu estremeci quando entendi o que ela estava falando e senti a força do amor dela. Minha avó sempre me amou, como amou as demais netas e netos, filhas e filhos, mas foi só quando perdeu a lucidez que pôde exteriorizar isso, numa janela fugaz que a doença logo levou embora. Como é que se paga o amor que minha avó não pode expressar? Como é que se paga a saúde mental, a paz de espírito que ela nunca teve? Minha avó herdou o “defeito de cor” da sua avó, cujo apagamento foi tão brutal que nem seu nome conhecemos. Minha mãe é branca e – a ancestralidade tem seus mistérios – o “defeito” chegou até mim, com meu fenótipo marcadamente afro-indígena. Estou muito orgulhosa disso. E, agora que entendi o que está sendo feito contra nós há centenas de anos, e no meu dia-a-dia: ah, eu estou furiosa! Nessa raiva límpida e legítima, me purifico.

Audre Lorde (1981) nos falou sobre os usos da raiva e disse que qualquer discussão entre mulheres sobre racismo deve incluir o reconhecimento e o uso da nossa raiva, ensinando a importância de nos mover entre ela e a usá-la como força e poder e ideias dentro das nossas vidas cotidianas: “Aqueles de nós que não aprenderam isso, não sobreviveram. E parte da minha raiva é sempre uma queda pelas minhas irmãs que caíram” (LORDE, 1981). Eu estou com raiva por todas elas: pelas minhas irmãs, pelas minhas mais velhas, por mim mesma. A primeira vez que falei publicamente sobre as violências que marcaram minha linhagem foi numa atividade do MMTR-NE, depois que Elizete Maria da Silva, militante histórica do Movimento, do município de Pombos-PE, contou irada como sua bisavó indígena tinha sido “pega no laço”. Prontamente, a maior parte das mulheres presentes começou a contar que a

mesma coisa tinha acontecido em suas famílias, partilhando o horror e a revolta. Somos filhas, netas, bisnetas e tataranetas do estupro colonial: como não haveríamos de estar com raiva?

Audre Lorde diz que:

As mulheres respondem ao racismo. Minha resposta ao racismo é raiva. Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada. Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo a raiva; raiva da exclusão, dos privilégios não questionados, das distorções raciais, do silêncio, do maltrato, estereotipização, defensividade, má nomeação, traição, e captação. Minha raiva é uma resposta às atitudes racistas e às ações e presunção que surgem dessas atitudes. Se você lidar com outras mulheres reflete essas atitudes, então minha raiva e seus medos são focos que podem ser usados para crescimento, da mesma forma em que eu usei aprender a lidar com a raiva para o meu crescimento. (LORDE, 1981)

“A raiva me serviu como um fogo”, disse ela, e na experiência do MMTR-NE, vi como é possível usarmos esse fogo para nos aquecer entre nós e iluminar nossos caminhos. É também a nossa raiva que incendeia o inaceitável. “Quantos mais vão precisar morrer para que essa guerra acabe?”, perguntou Marielle Franco, na véspera de levar quatro balas na cabeça, executada dentro de um carro, no centro do Rio de Janeiro. Marielle havia sido eleita vereadora (a quinta mais votada do Rio de Janeiro), era socióloga, havia concluído um curso de Mestrado. Era também preta, favelada (“cria da Maré”, como gostava de dizer), bissexual, feminista, militante dos direitos humanos: imperdoável chegar onde chegou, dizendo o dizia, fazendo o que fazia. O recado estava dado. Mesmo agora, quase um ano depois da sua morte (continuamos exigindo saber: quem a matou e quem mandou matar?) ainda é difícil escrever sobre esse dia. Vou apenas dizer que sangrávamos todas e, como se lia numa das frases que marcaram os protestos após o seu assassinato e o do motorista Anderson Gomes, nos levaram tudo – até o medo.

Os dias seguintes ao extermínio de Marielle, que aconteceu numa quarta-feira chuvosa, foram terríveis. Eu estava em Salvador e a cidade estava cheia de ativistas por conta do 13º Fórum Social Mundial, acontecendo naquela semana. No final de semana, me obriguei a encontrar energia para ir num churrasco na comunidade em que eu vivia na época, no Alto da Sereia<sup>67</sup>, onde estaria a militância negra de diversos movimentos da juventude, aproveitando o encerramento do Fórum para curtir um lazer antes de retornarem aos seus estados. E

---

<sup>67</sup>O Alto da Sereia é um quilombo urbano, situado no Bairro do Rio Vermelho, em Salvador-BA. A comunidade, de tradição pesqueira, tem sido alvo da especulação imobiliária e de gentrificação, e é a última favela que permanece na orla atlântica da cidade.

juventude militante que se preze tem que promover festinha e cervejada. Já não estou nessa fase, mas adoro esse tipo de encontro, e fui, na esperança de me nutrir dos ventos bons que a meninada traz. Chegando lá as(os) adolescentes falavam animadamente sobre o sonho de entrar na faculdade e como tudo ia ser diferente agora, pois elas(es) tinham consciência negra. Aquela euforia louca que sentimos quando nos tornamos negras(os), e ainda mais tão jovens, a maioria com menos de vinte anos. Eu escutava e olhava pra tudo angustiada, como se estivesse muito distante, e subitamente me percebi me perguntando “Quem deles vai conseguir ficar adulto?”. Fiquei arrasada quando ouvi meu próprio pensamento e perceber o que o racismo estava fazendo comigo. E de mim, o que seria? Serei eu também uma das que irá cair? E se eu enlouquecer, como a minha avó?

Foi só depois da morte de Marielle que soube de uma história da minha família que nunca tinha escutado, e nesse âmbito sou pesquisadora desde criança. Mainha, que é uma grande contadora de histórias e tem várias habilidades artísticas, como todas as mulheres da família – ela inclusive escreve muito bem – estava me contando sobre Vovó Irani. Todas as narrativas que eu conhecia a respeito de Vovó eram sempre sobre seus transtornos mentais, sofrimentos, comportamentos inadequados. Convencionou-se dizer na família: “Ela é doente” e a isso se resumia a compreensão do que a afligia. Mas aí mainha me conta que nunca tinha visto o rosto do seu avô racista e que não lamentava por isso. Perguntei se por acaso não havia alguma foto dele, uma vez que sei que existem e já vi fotos da esposa dele. Ela me disse então: “Existe um álbum de família, não sei onde anda, que tinha várias fotos dele, mas sua avó Irani, depois que ele morreu, cortou ele de todas as fotos”. Fiquei emocionada com raiva da minha avó e muito grata por essa história ter atravessado os anos e os silêncios e chegado até mim na hora que eu precisava. A minha avó negra, sobre quem sempre escutei que era apenas uma coitada, mas que foi quem apagou o branco racista das memórias da nossa família. Nunca mais veremos o seu rosto, graças a Vovó. No fim das contas, meu trabalho não é diferente do gesto dela: minha escrita é minha vingança epistêmica e estou arrancando sem pena o sujeito universal dos nossos álbuns de memórias. Agradeço a ela, a minha tataravó de quem roubaram até o nome, a Marielle, e tantas outras por terem me ofertado a adaga que uso para rasgar o que preciso. Não sei se cairei, mas estou confiante de que, se for o caso, vou fazer o máximo de estrago possível antes disso. E outras continuarão a marchar na luta.

Elizabeth Teixeira, que, como já apontamos, atenta às observações de Andrea Butto (2017), é um dos maiores ícones do feminismo rural, narra sua vida no livro *Eu marcharei na tua luta! A vida de Elizabeth Teixeira* (1997), organizado por Lourdes Bandeira, Neide Miele e Rosa Maria Godoy Silveira. Nascida em Sapé, ela é paraibana como a companheira

Margarida Alves, inclusive militaram juntas. Elizabeth foi uma mulher marcada para viver<sup>68</sup>, e hoje, aos 94 anos, continua firme em sua atuação política, tendo sido uma das lideranças a discursar em 2017 junto com o Presidente Lula para a multidão que se concentrou em João Pessoa-PB durante a passagem pelo estado da *Caravana Lula pelo Brasil*<sup>69</sup>. Filha de um pequeno fazendeiro, que era proprietário e comerciante, enfrentou desde cedo as interdições dentro de casa. Não chegou a concluir o primário pois foi proibida de continuar os estudos, saindo da escola para trabalhar na mercearia do pai, onde, aos 16 anos, conheceu João Pedro Teixeira, um peão preto e pobre, que viria a incomodar muito os latifundiários da região. Durante o casamento, Elizabeth teve 11 filhas e filhos, cinco que aqui já não estão, e alguns mortos em circunstâncias trágicas. As histórias de suas vidas estão intimamente conectadas com a das Ligas Camponesas, e, quando a violência da elite contra a família se acirrava e João Pedro sabia que sua vida estava por um fio, perguntou a ela: “–A luta é muito difícil, companheira. Sei que vou tombar. Você continua essa minha luta?”, ao que Elizabeth conta: “Naquele momento, eu não tive coragem de responder nada. Eu vi a tristeza nos olhos dele” (TEIXEIRA, 1997, p. 66). Mais adiante em seu livro, ela descreve como assumiu a luta:

Ele nunca me disse, “Você tem que ser do Partido”. Nesse tempo eu não ligava pra política, nem sequer título de eleitor eu tinha. Eu não queria entender de política pra não ter que votar em ninguém. Eu dizia: “Eu não sou funcionária, eu não tenho nenhum emprego, eu não estou me incomodando com isso não”. Vim tirar o título de eleitor depois da morte dele. Eu era uma pessoa desacreditada da política. Às vezes, os companheiros chegavam e eu ficava por ali. Mesmo que os meninos estivessem dormindo, ou quando era durante o dia, quando eles estavam brincando, eu não ligava para participar das reuniões, não procurava saber das coisas. Ele dizia que eu era uma pessoa muito ingênua, uma pessoa que vivia achando que o mundo é bom todo o tempo. Ele achava que eu tinha que me dedicar, aprender as coisas, não ficar por fora.

[...]

No momento em que eu vi João Pedro morto, em cima da pedra, aquilo me revoltou muito. Até aquele momento a luta tinha sido dele. Eu ficava em casa, cuidando de tudo, das crianças, do roçado, arrancando batata, plantando inhame, apanhando feijão...

---

<sup>68</sup>No Iº Encontro de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste, realizado em João Pessoa-PB entre os dias 4 e 7 de maio de 1987, foram exibidos seis filmes, dentre eles, *Cabra Marcado para Morrer* (1984), de Eduardo Coutinho, considerado um dos melhores filmes brasileiros de todos os tempos pela ABRACCINE (Associação Brasileira de Críticos de Cinema). O documentário pretendia contar a vida de João Pedro Teixeira, mas as filmagens foram interrompidas por conta do Golpe de 64, que obrigou Elizabeth a viver na clandestinidade. Dezessete anos depois, Coutinho reencontrou Elizabeth e ajudou a voltar a assumir sua identidade. Em 1984, retomaram as filmagens, reconstruindo as histórias de João Pedro, Elizabeth e das Ligas Camponesas. Ah, e no Iº Encontro do MMTR-NE, quando *Cabra Marcado para Morrer* foi exibido, Elizabeth estava lá.

<sup>69</sup>Em 17 de agosto de 2017 teve início a Caravana Lula pelo Brasil, rememorando as estratégias de organização dos anos 1980 e 1990, quando Lula percorreu o país em caravanas. Dessa vez ele, junto com a militância, saiu da Bahia e percorreu todos os estados do Nordeste, parte do Sudeste (Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro) e o Sul. Em março de 2018, quando estava no Paraná, dois ônibus da caravana foram atingidos por tiros. Felizmente ninguém foi ferido(o).

Tantas vezes ele me perguntou se eu ia continuar a luta dele. Eu sempre me calei, eu nunca lhe dei minha resposta...

Mas quando eu vi ele ali, estraçalhado de bala, eu olhei bem pra ele e lhe disse:

- João Pedro, a partir de hoje eu marcharei na tua luta. Luta por terra, luta pelo homem do campo, luta pela mulher do campo que sofre como eu já sofri e que estou sofrendo agora. Tanto faz viver ou morrer. Eu estou disposta a enfrentar o que vier. Se eu for morta, morro, os filhos ficam... Mas eu te juro, João Pedro, eu darei continuidade à tua luta! (TEIXEIRA, 1997, p. 69 e p. 76)

Os jagunços que foram os executores do extermínio de João Pedro foram presos, mas não o mandante do crime, Agnaldo Veloso Borges. Elizabeth diz: “Nem era preciso se perguntar muito pra saber quem tinha dado a ordem, todo mundo sabia. Do mesmo jeito que todo mundo sabe que foi dele que partiu a ordem pra matar a companheira Margarida Maria Alves vinte anos depois” (TEIXEIRA, 1997, p. 78). As mulheres rurais nordestinas começam nesse período a ganhar visibilidade como lideranças nos sindicatos e movimentos sociais, ainda que os debates específicos sobre gênero e feminismo só fossem chegar depois. Emma Siliprandi (2015) traz Carmem Deere (2004), quando esta se refere ao período de abertura democrática, na década de 1980, como sendo aquele em que se criaram as condições para o aparecimento dos movimentos específicos das mulheres rurais, como resultado do trabalho de organização das mulheres promovido por setores da Igreja, assim como da consolidação do movimento feminista e de mulheres no Brasil (SILIPRANDI, 2015, p. 112). Ela ainda lembra que o movimento de mulheres aqui já surgiu como um movimento de contestação, diferentemente do feminismo liberal de outros países, em geral formado por setores de classe média.

**Figura 19** - Elizabeth Teixeira continua na luta e, aos 92 anos, foi destaque na Caravana Lula pelo Brasil, em 2017.



Fonte: *Brasil de Fato*.

Apesar de que nos espaços mistos, como os sindicatos, e mesmo em movimentos sociais, como o MST, a incômoda discussão sobre gênero enfrentou todo tipo de empecilhos, é inegável que a organização das mulheres rurais conseguiu se fortalecer e veio a se consolidar como uma das mais expressivas articulações do feminismo no Brasil, com um sólido e complexo projeto político para o país. Emma Siliprandi (2015) fala dos muitos âmbitos em que tal processo se deu, além dos já citados sindicatos e movimentos sociais, também foi através de associações e grupos de produção que desenvolveram experiências produtivas alternativas no nível das propriedades; centros de formação, que apoiaram prestação de assessoria técnica e organizativa; espaços de comercialização, cooperativas (SILIPRANDI, 2015). Acredito que é importante acrescentar a forte influência do movimento católico progressista no meio rural nordestino – o catolicismo rural, o catolicismo negro – no fortalecimento da organização das mulheres, e também das múltiplas expressões de cultura tradicionais dos territórios. As histórias da participação das mulheres nos Encontros Nacionais de Agroecologia ilustram bem os avanços de sua participação política. Siliprandi conta:

As discussões no I ENA foram organizadas em grupos de trabalho. Entre tantos outros propostos pela comissão organizadora (sobre comercialização, assistência técnica, crédito, etc.), havia um sobre a questão de gênero. As mulheres eram cerca de 30% dos delegados (em um total de 1.120 pessoas); no decorrer do encontro, deram-se conta que estavam quase todas participando desse GT e que ali não havia nenhum homem. Nos demais grupos, contudo, praticamente não havia mulheres. Foi avaliado então, durante o próprio encontro, que o formato adotado para a discussão não

favorecia a participação feminina. Houve uma espécie de “revolta” das mulheres ao que elas consideraram um isolamento das suas questões; as que participavam do grupo específico saíram de sala em sala, paralisando as atividades e fazendo um chamamento aos participantes para que, na discussão de todos os temas, fossem incluídos os seus pontos de vista. Ao final do ENA, leram uma carta reivindicando maior atenção às suas questões. (SILIPRANDI, 2015, p.146-147)

As “revoltas” das mulheres continuaram rebentando durante os ENAs seguintes. Emma descreve o que aconteceu durante a primeira edição do evento, em 2002, no Rio de Janeiro-RJ, e mais adiante narra como no II ENA, ocorrido em Belém-PA, em 2006, as mulheres delegadas chegaram a 46% dos participantes, um caso inédito em movimentos rurais, antes predominantemente masculinos. No III ENA, que tomou lugar no sertão, em Juazeiro da Bahia, no ano de 2014, o lema “Sem feminismo não há agroecologia” se firma – e o evento exigia paridade de gênero: no mínimo 50% das participantes tinham que ser mulheres, o que impactou diretamente em todo o processo preparatório, que incluía caravanas por diversos estados, encontros, seminários, oficinas. A Plenária das Mulheres no III ENA “bombou”, como nós gostamos de dizer. Lembro de ouvir um agricultor comentando com o outro, depois de ouvir a falar das mulheres: “Mas rapaz, agora eu entendi porque elas tinham que vir”. Na verdade, o comentário que ouvíamos por todos os lugares era: “Esse aqui é o ENA das mulheres”.

O Encontro Nacional de Agroecologia, além da paridade de gênero, também garante que 70% das(os) participantes sejam agricultoras e agricultores familiares, camponesas e camponeses, pescadoras e pescadores, indígenas, povos e comunidades tradicionais, destacando ainda o estímulo à participação da juventude. Outro evento importante para o movimento agroecológico no Brasil, de caráter mais acadêmico, é o Congresso Brasileiro de Agroecologia, que também não escapou das “revoltosas”. Em 2017, a 10<sup>a</sup> edição do CBA aconteceu junto com o VI Congresso Latino-americano de Agroecologia, em Brasília-DF. O painel intitulado “Memória da Agroecologia”, ocorrido no dia 13 de setembro, tinha uma mesa com três homens expositores e um homem coordenando. Indignadas, as mulheres da agroecologia presentes no CBA organizaram uma intervenção, preparando um “rio da vida” (metodologia comumente usada na educação popular para narrar histórias individuais e/ou coletivas) com a memória das mulheres na agroecologia, bem como placas com nomes de referências femininas históricas, e irromperam a fala dos homens no painel para denunciar o apagamento machista e afirmando que “Somos memória da Agroecologia”. A resposta vergonhosa de um dos homens na mesa foi que havia o planejamento da participação de uma

mulher que não pode vir de Cuba – e ele acrescentou que, por outro lado, não era possível “mudar a história”, que tinha sido feita predominantemente por homens.

O rio da memória das mulheres seguiu seu fluxo e, após o CBA, os preparativos para a participação das mulheres no IV ENA, que iria acontecer entre os dias 31 de maio e 3 de junho de 2018 em Belo Horizonte-MG, se dedicaram principalmente ao resgate do protagonismo e a exigência da visibilidade da construção das mulheres na história da agroecologia no Brasil. Nos encontros estaduais e regionais, mergulhamos nas águas das memórias, trazendo os nomes das que vieram antes e elaborando cartazes com informações sobre as trajetórias e a luta histórica das mulheres a partir de seus territórios. Todos os esses rios desaguaram no encontro nacional, durante a plenária das mulheres, com uma mística que homenageou alguns dos principais rios do país: Amazonas, Araguaia, São Francisco, Doce e Paraná. Acredito que não é por acaso que este também tenha sido o ENA que, como descrevi no segundo capítulo, a presença das mulheres negras e indígenas se destacou. A urgência do feminismo para garantir que nosso projeto de sociedade seja realmente agroecológico já vinha se consolidando ao longo dos anos. Chegou a hora de amadurecer a reflexão de que os feminismos, como as mulheres e os rios, são diversos. E como falar de memória na defesa das práticas agroecológicas sem reconhecer o protagonismo das mulheres negras e indígenas deste país, há centenas de anos sob o ataque abjeto de um projeto genocida, e defendendo até aqui tudo de mais importante que temos? Água é cura – e revolta também.

A professora Emma cita Ana de Miguel (2002) e Melucci (1994), que nos dizem que, entre os momentos públicos, sempre existiram resistência e reflexões individuais, avanços pessoais e coletivos, e que todos os movimentos sociais – incluindo o feminista – se alimentam também de períodos de aparente “hibernação” (SILIPRANDI, 2015). Mesmo compreendendo que aqui a defesa é de que algo importante acontece longe dos holofotes, não acho interessante a metáfora. Quem é da terra sabe que tudo tem seu tempo, nada é estático. Um ditado popular diz que uma árvore que cai faz mais barulho do que toda uma floresta crescendo. Como medir o poder do que silenciosamente aduba e cresce? Nunca estivemos adormecidas. Entendo que as águas do Norte falem sobre primeiras, segundas, terceiras e sabe-se lá quantas ondas feministas e tenho máximo respeito pela contribuição de todas as correntes, por todas as mulheres que se levantaram em qualquer parte do globo contra as injustiças, sejam elas feministas ou não. Mas não cabe compreender as lutas das mulheres nordestinas, das mulheres dos campos, das águas e das florestas, do Brasil e de América Latina, irmanadas e herdeiras de África, a partir de chaves produzidas por outras tão distantes de nós, de nossa realidade. Durante a reunião da direção do MMTR-NE que ocorreu em

outubro de 2015, muitas traziam suas preocupações, inquietações, a respeito dos rumos que a conjuntura política do Brasil estava tomando. Nunca esqueci uma fala de Vera naquele momento, em resposta ao estado de desolamento coletivo:

Eu, contrariando todo mundo, não me sinto desse jeito. Eu não me sinto desesperançosa, angustiada. E fiquei pensando porque eu não tou me sentindo assim. Eu sei o que está acontecendo, mas eu não estou nesse clima. Não entrei nesse clima. Eu tou muito mais num sentimento de olhar pra mim. De olhar pra o que eu posso fazer, o que eu penso, qual é o meu poder de intervenção. Eu vejo muitas coisas legais, muitas perspectivas. Quando eu fui pra Sergipe, eu voltei com muita esperança, muita coisa boa. Quando vocês fazem essas falas, amadurecendo essas reflexões, isso é uma coisa boa acontecendo. Eu fui no Rio Grande do Norte e a gente foi de manhã olhar os pescadores puxar a rede. A gente parou pra olhar o movimento. E qual era o movimento? A rede era muito pesada. Inicialmente tinha três homens puxando a ponta da corda e dois que foram no mar. E aos poucos foram chegando. Quando a gente viu, tinha muita gente ajudando. E puxar rede é uma coisa muito pesada. E eles muito tranquilos, não se incomodavam com o que vinha depois. Quando a onda vinha, ajudava. Quando a onda ia pra trás, paravam. E eles iam tranquilos, amarravam a corda na cintura para sustentar e esperavam a próxima onda. E aí eles puxavam. E quando a onda voltava, eles brecavam. Com muita tranquilidade, quantos milhões de anos os pescadores fazem esse movimento? Então isso é a conjuntura. Quando a conjuntura está boa, a gente avança. Quando está ruim, a gente vai se fortalecendo. Mas ninguém diz: “vamos desistir” – porque aí ninguém vai conseguir tirar a rede. E outra coisa interessante. Muita gente que estava de fora, não ajudou e depois foi pegar o peixe. E ninguém se incomodou. E a gente estava com pena dos peixes, depois a gente ficou com pena dos pescadores e foi pegar os peixinhos. E aí o pescador deu os peixinhos pra gente. Mas a gente não quis e deu pra outra mulher. Mas é um exemplo simbólico de solidariedade. E a gente está agora fazendo uma leitura de conjuntura que a gente não fazia, e por isso também fomos perdendo espaços. Foi ruim o que aconteceu, mas é importante para o nosso amadurecimento e nosso avanço. E aí eu me ligo muito no que a gente está fazendo aqui no Movimento, porque eu vejo que a gente amadureceu muito. Eu não consigo entrar nessa coisa do golpe, do *impeachment*. A onda que me preocupa é a onda que a gente pode provocar ou não. Eu não me ligo na onda que vem de fora, para não entrar no desespero. **Eu me ligo na onda daqui de dentro.** E a conjuntura exige da gente estar em vários lugares e fazendo várias coisas. Eu não sei se é porque eu não vejo a globo (Risos). (Verônica em trecho do Relatório da 2ª Reunião da Direção de 2015, grifo meu)

### 3.3 UMA NOITE NO CINEMA

*Vocês têm a bala; eu, a palavra. A bala morre ao detonar-se; a palavra vive ao replicar-se.*  
(Berta Cáceres)

A reprodução com aspirações de perpetuidade da narrativa hegemônica precisa da ilusão da estática para manter-se em funcionamento. Segundo Scott (2000), o ocultamento, a eufemização, a estigmatização e a aparência de unanimidade parecem ser elementos essenciais de um tipo de dramaturgia da dominação. Ele destaca principalmente o conceito de unanimidade como estruturante para descrever o *mise en scène* das elites dominantes e sua pretensão de que a ação social apareça no discurso público como um desfile metafórico, a fim de negar, por omissão, a possibilidade de uma ação social autônoma por parte dos subordinados. É preciso criar uma narrativa de inferioridade, efetuar a invenção do Outro, para estabelecer “o princípio da auto-estima e a referência do que é bom e desejável no mundo, estabelecendo o branco burguês como paradigma estético para todos” (CARNEIRO, 2005, p. 44). Ora, nesse jogo de cena, o discurso hegemônico necessita do negativo, daquilo que é recusado, para poder estabelecer o referencial positivo, a ser almejado – inscrevendo assim as pessoas negras num paradigma de inferioridade em relação aos brancos (CARNEIRO, 2005). E a quem se determinou negativo, destinou-se o conflito da subjetividade fragmentada, “construída no entroncamento de uma herança cultural esfacelada pela violência colonial, com a imposição dos valores ocidentais, via aculturação – e a impossibilidade determinada tanto pelo ideário racista quanto pelas condições históricas” (CARNEIRO, 2005, p. 277). A regra é “clara”: quem não tem direito a existir, não pode se definir, e precisa continuar atuando como baluarte do negativo que legitima a superioridade branca. Sobre as consequências disso, Joice Berth (2018) fala:

Para grupos dominantes o autoamor é construído ao longo de suas vidas, seja pelo reforço positivo da masculinidade - no caso dos homens -, seja pelo reforço positivo estimulado pela visão de si mesmo em todos os espaços, principalmente como padrão de tudo de melhor que a pele branca significa. Mas para os grupos oprimidos, o desgaste na relação desenvolvida consigo mesmo é tremendamente afetado pela pressão social negativa, tanto pela ausência de sua autoimagem como reforço positivo, como pela insatisfação alimentada pela crença que assimilam das estratégias de grupos dominantes, de inferioridade e subalternidades “naturais”. Em outras palavras, eles passam por processos contínuos de desqualificação, enfraquecendo sistematicamente suas possibilidades de desenvolver o amor por si mesmo e o reconhecimento de seus pontos positivos e de até de sua humanidade. Sendo assim, ainda podemos considerar a rejeição a si mesmo, enquanto indivíduo que estará projetada em seus pares sociais promovendo a impossibilidade de formarem relações saudáveis, sejam de amor ou amizade. (BERTH, 2018, p. 121)

Ela nos lembra ainda que expressões artísticas como o cinema, o teatro, a televisão, a moda, a música, e a dança são ferramentas importantes e também alguns dos campos mais perversos de lidar com o racismo atuante. Esses espaços de construção imagética, dos quais as

peessoas negras, as mulheres rurais, foram sistematicamente excluídos, reforçam a ideia de que as categorias subalternizadas não existem enquanto seres artísticos – nem produzem nem portam a estética desejável – ou ainda, só podem se ver representadas de forma negativa e estereotipada (BERTH, 2018). Não há caminho possível para enfrentar o reducionismo e a estigmatização que não envolva tomar as rédeas da própria narrativa. Há um trecho de *Niketche*, uma história da poligamia (2004), romance da moçambicana Paulina Chiziane, em que a narradora conta sobre uma mulher que conheceu, do interior da Zambébia, que tinha cinco filhos, já crescidos. O primeiro filho, de portugueses que a violaram durante a guerra colonial. O segundo, quando foi violada pelos guerrilheiros da libertação na mesma guerra. O terceiro veio da violação pelos comandos rodesianos brancos, quando atacavam as bases dos guerrilheiros do Zimbábue. O quarto era dos rebeldes que fizeram a guerra civil no interior do país. O quinto, de um companheiro que escolheu e amava, e tal mulher se afirmava que se sentia “especialista em violação sexual”:

Essa mulher carregou a história de todas as guerras do país num só ventre. Mas ela canta e ri. Conta a sua história a qualquer um que passa, de lágrimas nos olhos e sorriso nos lábios e declara: Os meus quatro filhos sem pai nem apelido são filhos dos deuses do fogo, filhos da história, nascidos pelo poder dos braços armados com metralhadoras. (CHIZIANE, 2004, p. 279)

Esse trecho me impactou na época que o li. Longe de negar as violências e suas consequências, a possibilidade de assumir a narrativa implica na produção de outros sentidos – até mesmo o deboche do abusador (o humor também é tática de sobrevivência, e há que se respeitar uma mulher que se afirma uma “especialista em violação sexual”). A história deixa de ser a respeito de homens que a abusaram e passa ser a respeito *dela*. Ora, se você pode construir uma narrativa de diminuir o agressor, algum nível de autonomia, de autoestima, é acessado. Porque afinal, se não é possível impedir a violência exercida contra nós, é possível contar a própria história, uma história de superação, e com isso manifestar agência, protagonismo. Nós sempre temos algo a contar sobre o que nos aconteceu: “Mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiências” (ANZALDÚA, 2000, p.7) e, quando o fazemos, ressignificamos os acontecidos, os sentidos. Uma vez tive a honra de ouvir a grande Conceição Evaristo me dizer diretamente que nós nos acostumamos a pensar que nossas vidas não têm importância e o que temos a dizer também é desimportante. Ela comentou sobre como poucas mulheres escrevem suas biografias – ao passo que os homens tanto escrevem e se acham tão interessantes... Hoje me sinto muito cansada da celebração da mediocridade do sujeito universal, da qual estamos cercadas por todos os lados, e sei que o sufocamento das nossas narrativas é mais uma expressão de epistemícidio:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. [...] É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações, (CARNEIRO, 2005, p. 97)

A obstinação em produzir narrativas e garantir o direito de autodefinição, como nos apontou Patricia Hill Collins (2013), trazem questionamentos não só sobre o que tem sido dito sobre as mulheres rurais mas também a credibilidade e as intenções daqueles que possuem o poder de definir. Estou convencida que mesmo a onda vindo de dentro – e sendo no miolo dos dias e na coletividade que se organiza a narrativa de si e se vivencia o processo de empoderamento – é fundamental que o discurso oculto, elaborado pela resistência das desautorizadas, ganhe reconhecimento externo em algum momento. Para se ter certeza que a profecia colonial não se cumpriu, é preciso experimentar a glória pública, o prazer de falar sem sufocar, de ouvir aplausos sinceros, contrariando todas as interdições e violências já enfrentadas. Espaços como o cinema, esse lugar tão mágico, misterioso e inacessível, quando ocupados pelas narrativas feministas rurais e pelo reconhecimento da potência das mulheres como narradoras, descortinam o desmontar-se dos binarismos excludentes, da invenção e negativização do Outro. Elizabeth Teixeira (1997) conta sobre restituição de dignidade a partir de sua experiência no cinema:

Quando eu cheguei em Manaus para o lançamento do filme “Cabra marcado para morrer”, que fui recebida com a maior recepção num dos salões do Hotel de Manaus, encontravam-se ali somente pessoas intelectuais, que me receberam assim como se eu fosse uma atriz... **eu acho que aquilo reviveu outra pessoa dentro de mim, outra vida**, não sei... Eu olhava em volta e via tantas flores naquela mesa, outra mesa cheia de bebidas e comidas, uma coisa! Eu pensava: Como é que uma pessoa como eu, uma simples mulher do campo, tão humilde, tão pobre, tão sofrida, num ambiente desses, estar numa festa tão grande dessas? (TEIXEIRA, 1997, p.159, grifo meu)

No MMTR-NE, a experiência audiovisual tem sido uma das mais estimulantes, principalmente pelas andanças de *Mulheres Rurais em Movimento* (2016). O filme das

companheiras rurais junto com Héloïse Prévost venceu a Mostra Audiovisual do 13º Mundo de Mulheres e 11º Fazendo Gênero em Florianópolis-SC, em 2017, e recebeu Menção Especial do Júri no Festival Sciences en Lumière, na França, em 2018. Todas ficaram muito felizes, inclusive porque o documentário já foi exibido nos mais diversos lugares, desde festivais feministas em São Paulo até mesmo em Berlim, Alemanha. No entanto, por falta de recursos financeiros, as mulheres rurais ainda não tinham tido oportunidade de assistir ao filme na “tela grande”, com público externo. Na verdade, *Mulheres Rurais em Movimento* foi exibido publicamente pela primeira vez em agosto de 2016, durante o Encontro de 30 anos do MMTR-NE, realizado no Assentamento Normandia do MST, em Caruaru-PE. Centenas de mulheres estavam presentes numa noite inesquecível, em que muitas vezes os aplausos nos impediam de escutar as cenas seguintes – e cada onda que se levantava em apoio às declarações lésbicas, pretas, agroecológicas, demarcava o projeto político do Movimento, além da alegria de ver mulheres tão queridas afirmando orgulhosamente suas identidades e práticas.

Dois anos depois, chegou a vez de finalmente as mulheres do MMTR-NE assistirem seu próprio filme numa sala de cinema. E que cinema! O Cinema São Luiz, às margens do Rio Capibaribe, em Recife-PE, é um clássico por si só: na resistência dos cines de rua, desde 2008 foi tombado como monumento histórico – sua inauguração remete à 1952, e seu estilo arquitetônico tem referências à Art déco. No dia 16 de agosto de 2018, *Mulheres Rurais em Movimento* estava na programação da segunda edição do FINCAR – Festival Internacional de Cinema de Realizadoras, um festival feminista com uma curadoria de mulheres de diversas identidades, e foi exibido no cinema mais bonito da cidade. As mulheres do MMTR-NE agendaram sua reunião habitual do quadro de diretoras para coincidir com o dia da exibição do filme – e assim um ônibus saiu de Caruaru levando mulheres dos nove estados do Nordeste para ir ao cinema na capital, ver o filme que elas fizeram. Chegando no São Luiz, foram recepcionadas como as estrelas que eram, dando entrevistas, fazendo fotos. Diversas parceiras da militância feminista também lá estavam, a exemplo da batucada da Marcha Mundial de Mulheres de Recife, que tocou e cantou junto com as rurais. Após a exibição do documentário, as mulheres do MMTR-NE trouxeram vários depoimentos sobre a experiência do filme e da participação no festival, e também abriram as falas para a plateia, encerrando com uma ciranda com todas as mulheres presentes no cinema. Vera abriu o debate:

Boa noite a todas e todos. Estar hoje aqui – se pra vocês é difícil de falar, imagina pra gente. E dizer que a gente fez até um exercício, não foi, Lucivane? De que a gente não ia chorar! (*Risos*) Porque quando a gente assiste o filme, a gente mesmo chora. Então dizer que estar aqui nesse

momento tem muitos significados. Primeiro dizer que pra maioria da gente é a primeira vez que a gente está pisando num cinema (*aplausos*). Então tem um significado. E a gente vem se preparando, e toda a curiosidade de como é um cinema. E vir no cinema assistir nós mesmas na tela! Depois porque estamos fazendo essa exibição desse nosso, que a gente sempre chama de filme, no mês de agosto. Que é um mês que pra nós do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste, vem sendo referência de luta. E esse ano a gente escolheu esse momento como o momento de referenciar essa nossa luta. Porque agosto – e nesse ano – completa 35 anos do assassinato de Margarida Alves. Então no último dia 12 foi o dia que fez os 35 anos do assassinato de Margarida Alves e o mês de agosto tem sido o mês de referência a partir da Marcha das Margaridas, de luta das mulheres rurais.

*Alguém grita: Margarida presente!*

Margarida? (*resposta coletiva: Presente!*) Hoje! (*e sempre!*). Então, e Margarida é essa pessoa que nos inspira muito e não é à toa que está no nosso filme. E tá fazendo isso num festival organizado por mulheres. Então é todo cheio de significado fazer a exibição desse filme aqui hoje, com essa plateia e todo mundo, e eu espero que todo mundo tenha curtido o filme. Mas eu queria dizer pra vocês também contar um pouquinho, a gente se preparou pra cada uma falar um pouquinho, mas de como é que esse filme foi pensado. Quando a gente pensou esse filme, ainda no ano de 2015, a gente tava vivendo num movimento que a gente tava se preparando para refletir do que é completar [...] 30 anos de auto-organização de mulheres rurais aqui no Nordeste, que é o Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste. E a gente tava vivendo – e continuamos vivendo – esse momento de pensar que algumas coisas era preciso a gente se desafiar a produzir. Então nós produzimos alimento, nós produzimos conhecimento, nós produzimos tanta coisa, mas quem sistematiza esse nosso conhecimento não somos nós. A maioria das vezes, outras pessoas. E a gente disse: a gente precisa se preparar para que nós também sejamos essas pessoas que sistematiza esse conhecimento. E aí a gente fez algumas experiências e quando veio a Héloïse que tava fazendo – que a Héloïse faz doutorado na França – que veio pesquisar as mulheres, o movimento agroecológico, e toda essa efervescência das mulheres na agroecologia e o “Sem feminismo não há agroecologia”, a gente se aproximou muito e aí ela tinha essa pegada da agroecologia e a gente disse: “Não, a gente não quer só falar de agroecologia, a gente quer falar de muitas coisas!” E a gente começou a viajar nas ideias que a gente pensou. Então: a gente precisa falar da nossa diversidade sexual, a gente precisa da nossa questão racial, a gente precisa falar da divisão sexual do trabalho, a gente precisa falar de violência, a gente precisa falar da auto-organização e a gente precisa dizer que a gente se assume como movimento feminista. Mas a gente precisa dizer que princípios e o que é que a gente faz pra gente dizer que é feminista. E aí viajamos toda essa ideia. [...] Eu tou contando do que foi a história. E aí a gente viu... **Poxa, quando a gente se viu, e tudo que a gente produziu, é nós falando de nós! É nós atrás da câmera e é nós na frente da câmera. Isso é muito revolucionário. Isso é muito importante pra gente.** E a gente mesmo começou a ver a importância disso. Mas quando o filme começou a ganhar o mundo, e a gente começou a ouvir do que era o depoimento das pessoas, a nossa história na verdade era a história de muitas outras mulheres. E como as mulheres começavam a se identificar com essas histórias. E hoje o filme tem um significado e mudou muito as nossas vidas. (Verônica Santana, trecho de transcrição do debate no FINCAR no dia 16/08/18, grifo meu)

A magia do cinema é mesmo poderosa. Vera foi a primeira a falar e, muito aplaudida, passou em seguida o microfone para a paraibana Lúcia Félix:

É muito importante a gente tá vendo o filme que a gente mesma fez. Quando foi inaugurado o filme, foi nos 30 anos do Movimento, que foi em Caruaru, eu estava no bar. Então não dava pra me ver no filme. Mas hoje enfim eu assisti o filme todo. Mas eu não estava no bar bebendo não, eu estava vendendo pra o pessoal que vieram, pra juntar um dinheirinho pro Movimento! E eu gostaria de tocar no assunto da orientação sexual. É uma coisa muito difícil. Eu hoje estou com 56 anos. Aliás, 58. E quando eu fiz esse filme tava com 55, 56, mais ou menos. E nunca tive coragem de dizer ao público, nem até mesmo em reuniões. A minha família, eu tenho uma família de, nós somos 16 irmãos, agora somos 14 porque 2 morreram. Mas eu nunca tive coragem de dizer. Muito embora elas sabem. Eles sabem. Minha mãe morreu com 85 anos e uma vez chegou alguém e disse: “Lúcia, estão dizendo lá de São Paulo que tu és sapatão”. Eu disse: “Ô, mãe, isso é um povo pra gostar de se importar com a vida dos outros. Nós não tamos comendo do dinheiro deles, não é não, mãe?” Ela disse: “É, e eu digo pra eles, minha filha – é melhor ela estar com uma mulher do que estar com um homem enchendo a casa de filho pra criar” (*Muitos aplausos*). A minha mãe já é falecida, claro, mas assim, era analfabeta, mas nesse sentido, foi uma mulher muito forte e entendida. E feminista, com certeza (*aplausos*). Eu acho que tá bom por aqui, se vocês quiserem saber mais alguma coisa... Eu quero dizer também que minha companheira de 20 e poucos anos está aqui (*Muitos aplausos*). (Lúcia Félix, trecho de transcrição do debate no FINCAR no dia 16/08/18)

Quando Lúcia apontou para sua companheira Fátima, a mulher com quem vive há mais de vinte anos, ouviram-se palavras de ordem sapatônicas e a plateia feminista em festa. Esse delírio delicioso também tinha rolado dois anos atrás, na primeira exibição do filme – quando Lúcia não pôde ver o impacto do seu discurso, pois estava cuidando do bar, mas ouviu a recepção calorosa do seu depoimento (é sempre um levante na hora da fala dela, sem dúvida um dos momentos mais marcantes do filme). Lúcia Félix é uma das fundadoras do MMT-PB e, como ela mesma disse, apesar de ser conhecido por todas e todos que ela vivia com sua companheira, foi apenas durante as gravações do documentário que Lúcia falou pela primeira vez publicamente que era uma mulher lésbica. Em frente a câmera, para outra companheira rural. E para todo o público de *Mulheres Rurais em Movimento*, que continua a aumentar. Lucivane Ferreira, do Ceará, foi a próxima a falar:

Pra mim é motivo de muita alegria, de muita emoção, estar nesse momento, nesse espaço onde eu acho que eu nunca imaginaria estar. Eu acho que essa é a resposta. E dizer que minha participação no filme ela se deu a partir da minha militância no Movimento e aí dizer que o Movimento ele é transformador. É transformador porque transformou minha vida e transformou **a vida de tantas e tantas mulheres que não estão no filme, mas estão sendo representadas por nós que estamos representando todas elas. Então quem está no filme não é a Lucivane, não é a Lulu, é todas as**

**mulheres que estão representando essa diversidade que somos nós mulheres** (*muitos aplausos*). E assim, eu sempre me emociono quando assisto esse filme e eu costumo dizer não é só porque eu estou dentro do filme, **mas é porque eu me vejo com outro olhar**. Eu me vejo quanto que o movimento ele me proporcionou uma mudança de vida. Se não fosse o Movimento onde eu estaria? **Nesse espaço com certeza não**. Com certeza não. Eu estaria em casa e nem saberia que isso aqui estava acontecendo. Nem saberia que a minha vida poderia ser transformada pra melhor. Eu sou casada, tenho três filhos. Ao contrário do que muitas pensam de que quando a mulher entra no Movimento ela separa do marido, ela muda sim, mas não é obrigatório separar do marido. Eu convivo com ele mesmo com todas as dificuldades. Mas eu jamais desisti da minha família. Eles estão lá, sabem que eu estou aqui representando e é muito importante esse momento. Dizer que falta palavras pra expressar, mas que tudo que eu vejo no filme e que mais me encanta é de poder estar representando as mulheres rurais num espaço desses. Porque não é pouca coisa (*aplausos*). **Não é pouca coisa porque as mulheres do campo elas são muito invisibilizadas. E aí poder estar nesse espaço é poder dar visibilidade a nós e ao campo, às mulheres camponesas**. Eu fico muito feliz, tem muita coisa pra falar, mas também que o filme mostra assim muito forte que eu sempre me emociono, é a Marcha. A Marcha das Margaridas, um espaço de revolução também, né? De busca de direito. E um espaço onde nós mulheres estamos nos transformando. E também me emociono muito mais, confesso, por Dilma (*aplausos*). Sempre digo isso. Uma mulher que também foi resultado, fruto, ela esteve no poder como um fruto da nossa auto-organização também foi nós que colocamos ela. E aí hoje não temos mais ela lá. A partir do golpe, que me falta realmente palavras, porque eu sinto vontade de chorar, do quanto que nós temos sido golpeadas. Principalmente a presidente Dilma, que não foi um golpe contra ela, foi contra nós mulheres (*muitos aplausos*). Isso me emociona muito, quando eu vejo a imagem dela na Marcha eu me emociono muito mais. E me falta palavra porque isso me emociona muito. Porque eu viajo em tudo isso que tem acontecido, quando eu me vejo na imagem da Marcha. Então muito obrigada, espero que vejam muitas e muitas vezes o nosso filme. Estamos divulgando, estamos – espero que venham outros! Eu já tou me sentindo atriz. (Lucivane Ferreira, trecho de transcrição do debate no FINCAR no dia 16/08/18, grifos meus)

O debate continuou com as falas da agricultora pernambucana Maria Josefa da Silva, conhecida como Sílvia, que aproveitou para cantar uma das músicas do cancionário de luta rural, e logo depois por Goreth Oliveira, que avisou ter vindo “lá de União, do estado do Piauí, e o estado todo ficou “Eita! Eu quero ver o filme, quero ver o filme!” Porque na verdade quem está aqui não é Goreth, mas o Piauí todinho porque eu fui escolhida pra representar ele”. Inúmeras vezes, nas múltiplas expressões e articulação de linguagens das mulheres rurais e das categorias subalternizadas, me deparo com o discurso das lideranças de que aquela presença ali é na verdade representação de – e legitimada por – um sentido de coletividade. Ouço em reuniões, nos movimentos, em espaços institucionais de disputas, ouvi no cinema, leio nos livros. Domitila traz isso na narrativa de sua vida; Vanete nos traz tantas vezes, em seus livros e depoimentos. Seguindo os paradigmas da resistência afro-indígena, a ação

política comunitária dos povos originários e tradicionais, as mulheres rurais sempre demarcam que sua participação política alavanca todo seu povo. Elizabeth Teixeira explicou sobre sua obra: “Este livro não é somente a história da minha vida, da vida de Elizabeth Teixeira, ele é a história do homem do campo, é a história do professor e da professora, é a história do jovem e da criança, é a história da luta de um povo” (TEIXEIRA, 1997, p. 165). Em algum lugar, Narciso se afoga no egocentrismo – enquanto aqui, nos vemos e respiramos. No encerramento do debate no FINCAR, algumas mulheres da plateia contribuíram com dúvidas e perguntas, ao que Vera assumiu o desafio de responder:

A companheira perguntou nessa questão de se reconhecer como mulheres negras, como mulheres indígenas, e como o Movimento trabalha isso. **Nós somos mulheres do Nordeste. E o Nordeste na sua grande maioria, nós somos mulheres negras ou de descendência indígena. O reconhecimento dessa diversidade ele é um processo de discussão do Movimento de como a gente como mulher se assumir nas nossas várias identidades.** Então por muito tempo nós éramos um Movimento de Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste. E se assumir com outras identidades: pronto, eu sou mulher trabalhadora rural – mas ao mesmo tempo eu sou uma mulher negra, eu sou uma mulher hétero, eu sou uma mulher lésbica, eu sou uma mulher indígena, eu sou uma mulher pescadora... Então como é que eu me assumo nas minhas várias identidades? Isso é uma coisa que vem sendo ao longo dos anos trabalhada dentro do Movimento, mas eu acho que um marco que eu traria foi a partir de 2012, quando a gente faz uma grande reflexão do que significa viver esse espaço, o que significa ser essas mulheres e assumir essa diversidade. Não adianta só a gente dizer que é um movimento feminista, ou eu dizer que eu sou negra, se eu não entender a dimensão do que é todas essas questões. Pra isso a gente contou muito com nosso processo de formação e a gente aperfeiçoou daquilo que a gente chama hoje da nossa Escola Feminista, que a gente construiu do que a gente chama “Descolonizando nossa História”. Que é recontar a história nossa, desse nosso espaço, mas recontar também a história do Brasil, a partir da perspectiva das mulheres e dos povos que foram marginalizados historicamente. Então, dos povos que foram escravizados, dos povos indígenas que foram massacrados. Então recontar essa história, o que a gente chama de “Descolonizando nossa História”, a gente começou a verdadeiramente assumir a dimensão do que é ser mulher nas suas grandes diversidades. As mulheres indígenas, a gente tem algumas mulheres indígenas no Movimento, mas não são grandes. A gente tem algumas mulheres principalmente no Sertão de Alagoas, que se organizam no Movimento de Alagoas que são indígenas. Mas não tem uma grande expressão de mulheres indígenas dentro do Movimento. **Enquanto negra é quase sua totalidade.**

A outra questão que a companheira perguntou foi sobre integrar campo e cidade e a questão da juventude. Então eu acho que o feminismo ele por si só ele já nos integra. Então quando a gente entrou aqui nesse – posso dizer palco? Aqui nessa frente. A gente foi acolhida pelas companheiras da Marcha Mundial de Mulheres. Eu também sou da Marcha Mundial de Mulheres. Mas das companheiras urbanas do Recife. Então o feminismo nos aproxima. O Movimento agroecológico quando a gente pensa que a agroecologia não é só pro campo, mas também pra cidade, também nos

aproxima. **Mas na verdade é a nossa agenda concreta de lutas que nos aproxima.** Então quanto mais agendas concretas de luta que a gente tiver, mais a gente vai se aproximar. Outra questão é de como trazer mulheres jovens e como trazer mulheres pro Movimento. Veja, trazer mulheres pro Movimento, e falar agora do espaço rural. Tirar a mulher do espaço privado, tirar a mulher de dentro da casa, trazer pra roda, trazer pra comunidade, trazer pra fora e trazer pro Movimento não é algo fácil. **Essa é a coisa mais revolucionária que nós temos no Movimento. É tirar a mulher do espaço privado. E é o maior desafio que a gente tem.** E por todo o processo de criminalização, de discriminação, de marginalidade que tem sobre o que é o rural e o que é se assumir como uma mulher rural, se assumir como uma mulher nordestina, muitas vezes a juventude tende a renegar isso porque ninguém quer ser algo que seja tão pejorativo. Mas esse é um trabalho que a gente faz e hoje assim, eu acho que tem uma coisa que é Leide, que ela diz assim: “eu já nasci no Movimento porque minha mãe já me carregava na barriga no Movimento e hoje eu assumo no Movimento o lugar da minha mãe”. Então tem muito isso também de como hoje a gente vive uma nova perspectiva dessa juventude. Eu acho que uma coisa bem revolucionária e trazendo o exemplo de Goreth que até pouco tempo a gente dizia assim: “eu não quero a vida da minha mãe, eu não quero ser igual a minha mãe”. E hoje as meninas, que tem as suas mães militantes, já diz: “eu tenho orgulho, eu quero ser como a minha mãe”. Então isso é muito revolucionário, das nossas filhas estarem se identificando com a gente e querer seguir esse caminho. E não renegar a história das suas mães. Então eu acho que a gente tem tido muitos avanços. Agora assim, não é fácil e não é do dia para a noite. (Verônica Santana, trecho de transcrição do debate no FINCAR no dia 16/08/18, grifos meus)

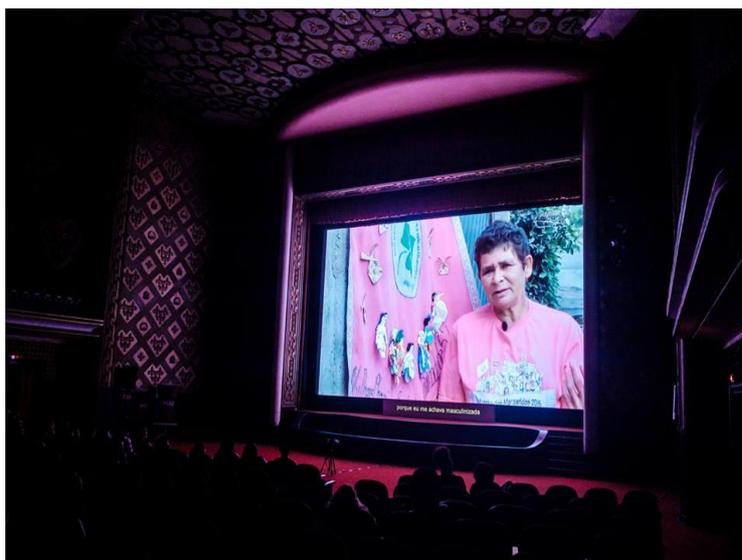
Pessoalmente, acho que essa fala incrível de Verônica é mais do que suficiente para apontar porque o feminismo rural do MMTR-NE é um feminismo negro e decolonial, um feminismo aberto, revolucionário, e comprometido com a práxis e a ancestralidade – mas se tiver que escrever uma dissertação, uma tese, ou o que for preciso para reforçar essa percepção, a gente também escreve. Numa ação política pautada numa abordagem interseccional e complexa, as mulheres do MMTR-NE buscam ampliar o entendimento do que significa ser mulher rural em suas múltiplas identidades e recusam a ideia de que alguém pode saber tudo que é conhecido sobre o povo negro meramente ouvindo a história de vida e as opiniões de uma única pessoa negra (HOOKS, 2014) ou de que só a branquitude tem direito a pluralidade de “eus” que compõem o sujeito (CARNEIRO, 2005). A partir das perspectivas que constroem juntas sobre elas mesmas e sobre as que vieram antes, reforçam um projeto integrativo, relacional, no qual um aspecto não firma sua existência a partir da negação de outro; mas, precisamente, pelas relações, pelas dinâmicas inevitáveis entre tudo que vive e entre os fenômenos sociais.

**Figura 20** – A plateia no Cinema São Luiz.



Fonte: Beatriz Ataídio.

**Figura 21** - O aplaudido depoimento de Lúcia Félix.



Fonte: Beatriz Ataídio.

**Figura 22** - Lucivane homenageou Dilma.



Fonte: Beatriz Ataídio

**Figura 23** - Goreth representando “o Piauí todinho”.



Fonte: Beatriz Ataídio.

**Figura 24** - Trabalhadoras rurais feministas - e cineastas.



Fonte: Beatriz Ataídio.

**Figura 25** -Ciranda de encerramento: “Eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor”.



Fonte: Beatriz Ataídio.

A noite no cinema foi realmente mágica. Depois da ciranda que concluiu a participação do MMTR-NE, na qual estavam de mãos dadas todas as mulheres diversas presentes no São Luiz, o clima de afeto e revolução feminista pairava no ar, todas se abraçando, trocando elogios, dando risadas. Eu infelizmente não me juntei com o bonde da mulherada do Movimento desde o princípio, quando saíram de Caruaru, pois já me encontrava em Recife, acompanhando a chegada de Ginga e Erasto, as crianças gêmeas filhas da minha irmã mais querida, a também feminista negra Raquel Santana. Por isso, perdi o momento em que, juntas no ônibus, as mulheres do MMTR-NE fizeram um pacto de que iam dar um jeito de administrar tantas emoções, mas não iriam chorar em público. Eu não sabia de nada disso e, por minha vez, saí do hospital direto para o cinema e também tomei, sozinha, a decisão de segurar minha onda. Porque a gente passa tanto tempo da vida empenhando toda a nossa energia para sobreviver aos interditos e às violências, que quando vivemos um dia assim, cheio de bênçãos e magia, a gente corre o risco de se desmantelar mesmo, de lágrimas de felicidade.

Já o dia seguinte era outra história e a conclusão da reunião da direção do MMTR-NE, em Caruaru, foi uma verdadeira catarse coletiva, com muita celebração (e muitas lágrimas!), numa felicidade difícil de descrever. Era também o dia que eu tinha combinado de fazer algumas entrevistas com as que tinham disponibilidade, já que boa parte das mulheres precisam sair logo após o final da reunião, pois são longas as jornadas de volta a suas casas, além de dependerem dos horários que encontram transportes. Depois do almoço, eu estava esperando Goreth ficar livre para poder entrevistá-la. Ficamos as duas proseando, eu a estava ajudando a fazer as malas, quando ela me mostrou uma sandália e me perguntou: “– Gabi, você acha essa sandália bonita?” Ao que respondi que achava sim, eu adoro dourado. Então Goreth me contou: “Eu havia perguntado a minha filha como é que a gente ia para um cinema, se a gente ia de saia ou de calça, e ela me disse que tanto fazia, poderia ser de saia ou de calça”. Mas aí eu perguntei pra ela: “– E quando você é a atriz do filme?” E ela disse: – É, aí eu não sei...”. Perguntei quando foi que ela tinha comprado a sandália (já faziam mais de dois meses, desde que ela soube que iria para o cinema pela primeira vez – e como atriz/diretora!). Fiquei bem emocionada. E as entrevistas daquela tarde refletiram o espírito em que nos encontrávamos:

Gabi: Goreth, me conta uma história da sua vida. Uma que vem na sua mente, pode ser qualquer uma.

Goreth: Só vem na minha mente o filme, pode?

Gabi: Pode.

Goreth: Então, uma história que eu gostei e que eu tou gostando muito de ter na minha vida foi o mais recente que aconteceu agora, que foi o nosso filme. Que foi lançado já há algum tempo, mas que tá ganhando uma dimensão que eu nunca imaginei que o nosso filme fosse ganhar essa dimensão toda. E o mais importante é que é um filme, que como a colega já falou, não é só aquelas imagens que você vê ali no telão, mas tem uma infraestrutura muito grande, uma coisa muito grandiosa, por trás daquilo tudo. De ver cada companheira, no seu jeito, na sua roça, no seu trabalho, fazendo seu queijo, como tem lá aquela menina Alba fazendo queijo. Isso é muito interessante. A gente vê que tem um movimento que se interessou de **mostrar a história das mulheres não contada por outras pessoas, mas pelas próprias mulheres**. E como eu fui no cinema a primeira vez ontem, fiquei muito emocionada de ir pela primeira vez e já ser uma das atrizes do filme.

Gabi: E uma das realizadoras também, né?

Goreth: Com certeza!

Gabi: Como é que foi ver as pessoas aplaudindo teu depoimento?

Goreth: Ave maria, não tem nem palavras pra explicar como foi. Foi muito interessante, muito emocionante mesmo.

(Entrevista realizada com Goreth no dia 17/08/18, grifo meu)

Eu reservei o final das entrevistas para pedir que as mulheres trouxessem uma história, qualquer uma que desejassem, pois todo fuxico é bem-vindo, a fim de ver o que acontecia. E o dia seguinte a uma noite tão marcante não poderia deixar de ser pautado pela beleza desse momento. O final da entrevista com Lucivane merece transcrição literal:

Gabi: Se você pudesse escolher agora uma história que você viveu, e que você acha que simboliza isso tudo que a gente conversou agora, qual seria?

Lucivane: Acho que essa pergunta foi muito estratégica, Gabi.

Gabi: Gostou dela?

Lucivane: Eu gostei porque assim, hoje nós estamos vivenciando um processo muito legal da nossa trajetória de luta, de resistência, enquanto Movimento. E aí nós, o Movimento, são as mulheres. É feito pelas mulheres. E aí assim, a gente percebe hoje o quanto que o Movimento ele proporcionou mudanças pra nós mulheres e aí hoje a história que hoje me marca e que está aí é a história do filme! A história do filme, que assim, eu sempre me emociono, porque a história do filme ela é uma história além daquelas imagens que você vê. Ela é uma história de protagonismo das mulheres, de mudança de vida das mulheres. Porque assim, você ter o empoderamento de contar a sua história a partir de um filme, um filme produzido por nós mesmas. Onde nós somos as protagonistas e também se desafiamos a construir esse filme. Assim, é uma história que me marcou e vai marcar pro resto da minha vida. E eu acredito que também de todas que participaram, também vai marcar. Porque o filme... eu vejo o filme com um olhar muito maior. O filme, ele pode proporcionar a mim, a estar dando continuidade nessa luta, a estar dando continuidade, a estar resistindo a tudo

isso, a buscar novas formas de como a gente pode estar mudando a vida de outras mulheres. Porque se a minha mudou a partir do Movimento, a partir disso tudo, outras também poderiam – devem sim – contar suas histórias também a partir de filme, a partir de vídeo, não sei. A partir do que for. Mas é importante que as outras mulheres elas também se empoderem para contar suas histórias. Porque essa história vai ficar, é uma história que vai ficar, que reflete muito a vida da gente, nos deixa assim, muito gratificadas com tudo isso. Porque eu nunca imaginei. Quando eu entrei no Movimento eu nunca imaginei que um dia eu pudesse estar onde eu estou, né? Hoje, contando minha história. Hoje, com empoderamento. Porque eu não tinha nem o poder da fala. Eu tinha até medo de falar, vergonha de falar, eu não gostava da minha fala. Eu não me sentia bem com a minha fala. Eu achava que eu tava falando besteira, que os outros iam rir de mim quando eu falava. E hoje eu estar participando de eventos onde eu não me importo com isso, com a questão da minha fala. Que assim, o que eu falo é do coração, o que eu vivencio é a minha história, então **eu não posso ter vergonha de contar a minha história**. Eu não posso ter vergonha de contar o que eu vivenciei, o que eu vivencio. Então assim, eu acho que é o filme mesmo, eu não vejo outro.

Gabi: E ontem?

Lucivane: Ontem assim, desde o dia que eu soube que a gente ia poder ter a oportunidade... Que assim, o filme, desde o primeiro momento que eu vi o filme, eu me emocionei. Heloíse foi me apresentar o filme pela primeira vez na minha casa. E assim, desde o primeiro momento que eu assistia, eu chorei do início ao final. Porque assim, passava um filme na minha cabeça. Tudo que a gente vivenciou. E aí assim, a gente estar ali contando essa história. Contando uma história que ela deu certo. Eu poderia não ter tido a oportunidade de tá contando aquela história. Se eu tivesse morrido, se eu tivesse num espaço de violência. Mas é um espaço, eu vivia num espaço onde eu não tinha oportunidade contar a minha história. Eu vivia num espaço onde eu não tinha ninguém que valorizasse o que eu sou, o que eu fazia. Eu não tinha isso. E a partir do filme, essa história ela foi contada e hoje a gente percebe o quanto que as pessoas... elas tem se motivado com a nossa história, tem valorizado a nossa história. E assim, eu me emociono muito quando fala do filme, como eu falei, desde o início sempre foi emoção. Sempre que eu assisto é uma emoção nova. Eu me emociono e assim, tenho uma nova visão, me passa outras coisas pela cabeça. O filme é um resultado de eu não sei nem falar o que realmente é o filme. Me falta realmente palavras pra falar do filme aí pra falar do momento de ontem ainda é muito mais difícil. Porque foi uma emoção que só nós que estávamos ali a gente pôde sentir. Quando as pessoas chegavam e diziam: “Nossa, a tua história, o teu trabalho!”. Teve um senhor que disse assim: “Parabéns pela sua fala! Parabéns pela forma de você falar!”. E eu: “É, de cearense, a minha linguagem é muito do Ceará”. E ele: “Não, mas eu não falo nesse sentido, eu falo assim, de você trazer toda a sua história, você trazer de uma forma muito natural – meus meninos, não sei o que”. Ah, eu disse, então é outra coisa. Eu fiquei percebendo, eu fiquei imaginando assim: e eu que tinha vergonha de falar, né? Eu que além da vergonha tinha muita timidez, eu tinha medo. Eu tinha medo de julgamento. E aí ontem a gente vê todo aquele reconhecimento do público, é muita coisa. Eu nem sei. Acho que eu fiquei tão feliz naquele momento, que foi assim, algo como que eu estivesse vivendo um sonho. Foi como se fosse um sonho. Que naquele momento eu não consegui nem chorar, eu fui chorar somente hoje. Parece que a ficha caiu hoje que nós vivenciamos aquilo tudo. Quando

eu vinha no caminho eu vinha imaginando o que é que foi tudo isso... E aí lá dentro do cinema eu não consegui tirar uma foto. Nenhuma, eu só olhava assim, de olho pregado. Na posição que eu sentei eu fiquei. Aí não conseguia olhar pra ninguém, só praquela grande tela. E me ver naquela tela, com aquela multidão olhando. Eu percebi: “Nossa...”. Eu refleti – não ontem, que aquele momento foi muito eufórico – mas hoje eu refletindo: “Nossa senhora, onde a gente chegou”. E nós podemos chegar ainda muito mais longe. Mulheres rurais! Que pela lógica de sociedade, a gente não sabe falar, a gente é muito invisibilizada. E aí a gente pode estar ali naquele espaço, é muito grandioso tudo aquilo. Eu não tenho como explicar. Eu não sei nem como é que eu achei palavras pra falar ontem. Não sei, só sei que acho que veio uma inspiração, não sei. Hoje eu consigo descrever o que foi, foi muita emoção. Foi muita emoção aquilo tudo.

Gabi: Tem mais alguma coisa que tu queria acrescentar?

Lucivane: Quando fala do filme, aí me faltou tudo! (*Risadas*). Me falta todas as palavras!

Gabi: Você que pensa!  
(Entrevista com Lucivane realizada no dia 17/08/18, grifos meus)

“Foi como se fosse um sonho”, ela me disse. E como dimensionar as revoluções que um sonho pode promover? Quem sabe quantas possibilidades uma experiência dessas, uma memória como essa provoca? Como medir o poder do que significa, para aquelas de nós que nunca foram destinadas a sobreviver (LORDE, 2013), ter direito à memória de uma noite de sonho, ter direito ao sonho em si? E, quem sabe, a partir das decisões tomadas, das histórias construídas e do que acontece quando essas histórias ganham mundo, ter direito a uma vida inteira cheia deles. Meu esforço nessa dissertação foi principalmente o de compreender e visibilizar a valentia, a teimosia e os sonhos-sementes presentes nas narrativas das mulheres rurais nordestinas e como podemos aprender com elas sobre autonomia, dignidade e o que realmente deve significar humanidade. Uma vez, numa das palestras que já fui para ouvir Conceição Evaristo, ela brincou, depois de comentar que costuma receber elogios das pessoas mais diversas, que se sentem tocadas pelo seu trabalho: gente preta, branca, jovens, velhas, mulheres, homens, cis, trans: “Eu estou desconfiando que eu que sou o sujeito universal...”.

Como não se sensibilizar com as escrevivências de Conceição Evaristo? Podem até recusá-la na Academia Brasileira de Letras, mas as pessoas, as ruas, os muros dizem: Conceição Evaristo é Imortal. Penso a mesma coisa sobre o filme *Mulheres Rurais em Movimento* (2016), que nunca deixa de nos mobilizar. Eu gosto de ver esse filme com pessoas que nunca o viram antes, ver o rosto delas se iluminando enquanto escutam os depoimentos, e pergunto: pode uma mulher que se entende como feminista se deparar com uma narrativa dessas e não se sentir emocionada e inspirada? Nas narrativas produzidas por quem se auto-

autoriza, cabemos todas. Se por sujeito “universal” formos compreender alguém que produz uma narrativa em que nos vemos e nos fascinamos, onde nossas esperanças encontram terra fértil para crescer, então Conceição Evaristo é o verdadeiro sujeito universal. E também o são as mulheres do MMTR-NE, com suas narrativas em que cabem os sonhos delas, os meus – e os seus também.

**Figura 26** - Conceição Evaristo em muro no centro de Rio de Janeiro: “Uma mulher negra com uma faca é uma arma / Uma mulher negra com um livro também”.



Fonte: Sem créditos, foto retirada do *Pinterest*.

## INCONCLUSÕES

*Quem não brinca junto, não pode lutar junto.*  
(Cacique Babau, do Povo Tupinambá de Olivença)

Chego ao final desse trabalho e da minha experiência no Mestrado nos primeiros meses do ano de 2019, início do (des)governo de Bolsonaro – que alcançou o poder tendo cometido tantos crimes eleitorais, numa eleição cheia de fraudes. Ainda assim, no Nordeste ele não venceu, ele nunca. Nesses dias de carnaval em que escrevo estas últimas páginas, de vez em quando paro para acompanhar as imagens da festa em diversas cidades nordestinas e ouvir o que entoam nas ruas: “Ai, ai, ai, ai, Bolsonaro é o carai / Doutor, eu não me engano, o Bolsonaro é miliciano! / #LulaLivre / Marielle presente!”<sup>70</sup>. A grande mídia incomodada com os foliões fantasiados que insistem em mandar recados “subersivos” nas entrevistas ao vivo; a dignidade do Presidente Lula no velório de seu neto e o carinho que ele inspira às multidões, apesar de tudo que fizeram para destituir sua credibilidade... A presença do inominável na presidência nos obriga a refletir com urgência, de forma aprofundada e obrigatoriamente antirracista, sobre farsas, pós-verdade, disputas discursivas e o ódio estruturante na sociedade brasileira. Segundo Lélia Gonzalez (1984), o racismo se constituiu como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira<sup>71</sup>. E essa eleição foi definitivamente a vitória da neurose.

O conceito de pós-verdade tem sido amplamente discutido nos atuais debates políticos. O termo foi empregado pela primeira vez em 1992, em um artigo do dramaturgo Steve Tesich, mas ganhou destaque em 2016, quando a *Oxford Dictionaries*, o departamento da Universidade Oxford responsável pela publicação de dicionários, elegeu “pós-verdade” como a palavra do ano da língua inglesa. Ainda que não haja consenso sobre o termo, ele se fez particularmente útil nas análises das últimas eleições brasileiras – pois uma de suas premissas

---

<sup>70</sup>Em Olinda-PE, os bonecos gigantes de Bolsonaro e Michele, a primeira dama, foram alvos de chuva de vaias e latas de cerveja. Em todo o Brasil, fantasias de protesto e deboche em referência às *fake news* e aos escândalos de corrupção e crimes de Bolsonaro: Laranjas, kit gays, mamadeiras de piroca. No Rio de Janeiro-RJ, a Mangueira foi a grande campeã do carnaval, homenageando Marielle Franco e o Brasil indígena, negro e pobre. O refrão do samba-enredo dizia: “Salve os caboclos de julho / Quem foi de aço nos anos de chumbo / Brasil, chegou a vez / De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, Malês”. A Escola Paraíso do Tuiuti contou a história da peleja entre o bode da resistência e a coxinha ultraconservadora: “Vocês que fazem parte dessa massa irão conhecer um mito de verdade: nordestino, barbudo, baixinho, de origem pobre, amado pelos humildes e por intelectuais, incomodou a elite e foi condenado a virar símbolo da identidade de um povo. Um herói da resistência!”.

<sup>71</sup>“Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (GONZALEZ, 1984, p. 232). “É que Narciso acha feio o que não é espelho”, como diria o Caetano Veloso.

é justamente o processo no qual as emoções e convicções pessoais passam a ter mais importância que os fatos objetivos, sobretudo nas escolhas políticas. Na era da pós-verdade, as decisões são tomadas em torno da segurança de sentir-se filiado a algum grupo; e as convicções são mais relevantes do que as informações factuais. A verdade é transcendida e as pessoas podem escolher qualquer equívoco que lhes pareça confortável, independente do quanto soe delirante. Porque afinal, como foi exposto ao longo deste trabalho, a encenação e a produção de um imaginário colonialista nunca cessaram – e aí estão, muito bem instaladas, a neurose cultural, a auto-imagem blindada do sujeito universal, o fetiche da brancura. O delírio faz perfeitamente sentido num país tão racista quanto o nosso. Aliás, não há nada de novo no delírio: a mentira é uma estratégia histórica e bem-sucedida na produção de discursos oficiais de quem detém o poder. Haverá ficção mais perversa do que “raça”, por exemplo? No país da necropolítica, a violência e o deboche sempre estiveram mais em pauta do que o respeito e a dignidade.

A jornalista Eliane Brum começou a falar inclusive em “autoverdade” para discutir a valorização “de uma verdade pessoal e autoproclamada, uma verdade do indivíduo, uma verdade determinada pelo “dizer tudo” da internet” (BRUM, 2018). Segundo ela, no fenômeno da pós-verdade, as mentiras que falsificam a realidade passam, elas mesmas, a produzir realidades (soa familiar?). A mediocridade só precisa produzir um discurso suficientemente machulento e truculento para ascender e agora conta com o aparato de novas tecnologias – dessa vez até a mídia hegemônica levou rasteira das redes sociais e a esquerda brasileira estava completamente despreparada para compreender e atacar/defender-se de tantas inverdades, em campos tão nebulosos. Em uma eleição que foi largamente disputada no submundo do *WhatsApp*<sup>72</sup>, com o bombardeio das chamadas *fake news* (notícias falsas, mentirosas), o que não se pode negar é que as emoções, a dimensão interpessoal e as subjetividades foram elementos centrais. E qualquer articulação de um projeto político contrário a esse governo precisa dedicar a atenção merecida ao processo de sequestro de narrativas e às tecnologias de opressão e silenciamento. Acredito que o momento presente traz elementos particularmente alarmantes, pelo despudor do discurso oficial dos que detêm o poder. Como apontou James Scott (2000), assim como os dominados, o dominante sempre

---

<sup>72</sup>Com 120 milhões de usuários, o *WhatsApp* é um aplicativo de mensagens muito popular no país. Cerca de 90% das pessoas usuárias de Internet no Brasil usam esse dispositivo de comunicação. Uma investigação da *Folha de São Paulo* denunciou que várias empresas financiaram o disparo em massa de mensagens falsas para alavancar a campanha de Bolsonaro pelo aplicativo através da contratação de pacotes de serviços que chegaram a custar até 12 milhões de reais cada um. O teor das mensagens era principalmente contra o candidato Fernando Haddad e sua candidata a vice, Manuela D’Ávila, e contra o Presidente Lula e o PT. Haddad chegou a receber cinco mil denúncias de *fake news* contra ele num intervalo de doze horas...

preservou um discurso oculto, que diferia do discurso oficial. No entanto, acredito que esses limites estão cada vez mais tênues, uma vez que dentro do discurso oficial do dominante, agora vale tudo. Pelo contrário, quaisquer mecanismos de tolhimento, institucionais ou morais, vieram abaixo – e o cão do fascismo não se constrange e nem se limita a latir.

Contra a ofensiva da desinformação, defendo a potência das narrativas próprias, nascidas da insistência pela autodefinição das categorias desautorizadas a falar, e até mesmo a existir. Contra os mitos, nossas histórias: porque nós somos de verdade. Sueli Carneiro já havia dito que “o que está em jogo é a renúncia aos mitos e a construção de uma verdadeira democracia racial em que os bens simbólicos e materiais sejam igualmente compartilhados por todas as expressões de racialidade” (CARNEIRO, 2005, p. 147). Vandana Shiva também discorreu sobre as relações entre materialidades e subjetividades no processo de dominação/apagamento, afirmando que a ligação entre saber e poder é inerente ao sistema dominante porque, enquanto quadro de referência conceitual, está associado a uma série de valores baseados no poder que surgiu com a ascensão do capitalismo comercial: “a forma pela qual esse saber é gerado, estruturado e legitimado e a forma pela qual transforma a natureza e a sociedade, geram desigualdades e dominação, e as alternativas são privadas de legitimidade” (SHIVA, 2003, p. 22). Ela defende que o poder hegemônico é introduzido como uma tradição universal, inerentemente superior aos sistemas locais – e lembra que, no entanto, o sistema dominante também é produto de uma cultura particular, que nega a diversidade. E eu acrescentaria: de um sujeito particular. No caso brasileiro, o candidato desumano eleito não criou o ódio, antes apelou para o que aí já estava. Aliás, talvez eu nem devesse chamá-lo de desumano, mas de Humano. Pois branco, pois cis, pois hétero, pois cristão, pois rico, pois do Sudeste. Mais humano que isso, impossível.

As nossas vozes dissonantes informam tanto e sobre tantos aspectos, inclusive sobre a ausência de reflexão por parte da esquerda institucional brasileira sobre a centralidade das subjetividades e sobre a importância de se compreender melhor o papel das emoções nas dinâmicas e nos fenômenos sociais, que não tem como articular um processo de resistência multiterritorial sem as chaves analíticas que trazemos. Sueli Carneiro (2005) ao discutir o caso brasileiro, disse que, conforme já tratamos, o discurso que molda as relações raciais é o da democracia racial, e a sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, a sua função estratégica, sobretudo como apaziguador das tensões étnicorraciais. As narrativas contra-hegemônicas vão justamente evidenciar os conflitos e a falácia das supostas conciliações. A política do possível já chegou no seu limite, basta ter olhos (não-viciados pelos filtros da colonialidade) para ver. E nós, daqui do fim do mundo, estamos há tempos

trabalhando na política do impossível. Na política dos afetos, do Bem Viver, nas heranças ancestrais, nas nossas memórias. E nos marcos que alcançamos e que não serão apagados.

Em *Mulheres Rurais em Movimento* (2016), uma das cenas que vemos – e que as trabalhadoras rurais do MMTR-NE fizeram questão que estivesse no corte final do filme – é quando, ao final da Marcha das Margaridas em 2014, na cerimônia de encerramento, vemos, primeiro, Dona Lulu, se dirigindo ao palco principal, em formato de flor. E, logo em seguida, a Presidenta Dilma, acenando para as demais margaridas no Estádio Mané Garrincha. Um momento que não entrou no filme, mas eu lembro bem, foi quando Dona Lulu presenteou Dilma com uma florzinha rosa *pink* de tule, que havia sido feita artesanalmente pelas companheiras do MMTR-NE para que se destacassem no ato público. Como todas nós que não podemos nos dar ao luxo da normatividade sabemos, as aparências importam. E o elemento visual é considerado muito importante no Movimento: as mulheres fazem questão de se apresentarem publicamente com suas camisas e bandeiras cor-de-rosa *pink*, as longas saias estampadas de chita. Os recursos são poucos, mas a decisão de fazer uso político da estética é poderosa. E na Marcha das Margaridas de 2015, também com as florzinhas de tule. E eu guardo a memória de ter visto uma mulher quebradeira de coco, quilombola, ofertando uma dessas flores à uma mulher presidenta, ex-guerrilheira, na capital do país.

**Figura 27** - Em 2015, Dona Lulu e a onda rosa *pink* do MMTR-NE: Margaridas em marcha.



Fonte: *Mídia Ninja*.

Uma cena dessas no momento atual parece irreal – mas não é. Já disse e repito: nós somos de verdade, nossas histórias são de verdade, e nós decidimos contá-las. Por ocasião do

exame de qualificação desse trabalho, uma provocação da Mestre Janja, perspicaz como sempre, presente na banca, me intrigou. Ela estava comentando sobre os fuxicos – que optei por não identificar diretamente quando surgiram no texto porque acho que um bom fuxico dispensa legendas e tem que ter um “quê” de sorrateiro; fuxico que se anuncia já deixou de cumprir sua proposta – e me perguntou o seguinte: “Mas então, o que são os fios?” Pensei em responder na hora, mas não era esse tipo de pergunta. Era uma pergunta boa, daquelas que nos lançam a um estado de aprendizado. Acho que uma boa pergunta abre um tipo de janela, uma suspensão temporal, que ramifica e se instala. Depois de instaurada, comecei a me relacionar com ela e várias vezes retornava a essa pergunta, em diferentes espíritos. Os caminhos mais pobres envolviam geralmente minhas tentativas de achar uma resposta “certa” – esse tipo de coisa nunca funciona. Mas era interessante ir costurando e olhando para a composição do trabalho, me perguntando de que fios ele era feito, enquanto buscava um retalho ali e outro acolá. Mas o fio continuamente me escapava. Como sempre acontece quando o pesquisar vai ficando realmente interessante, abandonei (talvez) a busca e segui o trabalho, curiosa sobre onde ele me levava, crescendo em confiança no que acredito que é importante ser dito. A resposta para Mestre Janja, antes que eu me desse conta, se desenhava como negativo no papel fotográfico, numa câmara escura. Até que por fim lá estava, visível, palpável: os fios são as decisões. Vanete Almeida falou sobre as perguntas que ela se fez e as decisões que tomou:

Olhe, para mim, teve uma época da minha vida que era quase uma busca contar minha história. Porque me angustiava muito que eu tivesse tanta coisa referente à história das trabalhadoras rurais na minha cabeça e que eu tinha que botar isso em algum papel, em alguma coisa devia estar a história da minha vida. Consegui quando eu escrevi meu primeiro livro. Depois escrevi outras coisas outros livros com outras mulheres. Hoje, contar minha história é sempre um momento de emoção para mim. E é também de reflexão: que é que foi isso, cada momento. Porque a cada momento que eu conto para uma pessoa surgem perguntas diferentes. Que me levam a pensar coisas diferentes. Então, me faz refletir e cada vez me dá a certeza de que eu faria tudo de novo. Faria tudo de novo, sem modificações. Tudo que eu fiz, eu faria de novo. Todas as lágrimas que eu chorei, todas as dores que eu passei, todas as rupturas que eu tive que enfrentar, faria tudo de novo. E que é bom contar essa história. Eu acho que às vezes, as pessoas me veem, até as trabalhadoras mesmo, muito como uma liderança. Uma grande liderança. Mas essa minha parte de emoção humana pouca gente vê. Eu sou sempre a ativista política, a liderança, a forte, a corajosa. Agora, aquela Vanete que gosta de carnaval, que gosta de ficar em casa, que chora, que ri, que se alegra, que se entristece, que sofre, que goza, essa é difícil as pessoas verem. (LEMES, 2012)

Num país que não pôde entender e reconhecer a gravidade e as consequências de seus eventos passados – seja a Ditadura Militar ou a dominação, o extermínio e escravização de



da necessidade, a instituição não tinha recursos para realizar uma restauração e mesmo os recursos para pesquisa e manutenção foram reduzidos após o golpe de 2016. As perdas foram irreparáveis: pouco ou nada restou do Centro de Documentação de Línguas Indígenas, o CELIN, que preservava referências de povos indígenas documentadas há pelo menos duzentos anos: línguas faladas por grupos extintos, os cantos, os discursos de seus líderes. O departamento de Antropologia, que também estudava e documentava a cultura dos povos originários, teve 130 mil itens destruídos no incêndio. No entanto, nem mesmo uma tragédia criminosa como essa foi capaz de apagar a mulher mais antiga do Brasil e das Américas, encontrada nos anos 1970 em Minas Gerais, mas que já atravessou mais de 12.000 anos de História: Luzia, o fóssil mais antigo das Américas, sobreviveu ao fogo. Cerca de 80% dos seus fragmentos foram recuperados após o incêndio permitindo a reconstrução do esqueleto.

Assim como na ideia dos armários em que já não cabemos, encontrei acalento também na narrativa do retorno de Luzia – que nunca partiu – e que me ensinou sobre limitações e imensidões. A História é comprida e eu sou pequena. Gostaria de ter trazido tantos fuxicos para essa dissertação, como os depoimentos das companheiras do MMTR-NE dos estados que não foram contemplados nas entrevistas, os bordados que Vanete Almeida adorava fazer... Não me perdoe por não ter lido *Os condenados da terra*, de Fanon, mas vai ter que ficar para uma próxima. Gostaria ainda de ter me dedicado à uma compreensão sobre a(s) religião(ões) tanto no processo de dominação ideológica da colonialidade quanto na organização das narrativas contra-hegemônicas e da resistência rural, negra, decolonial – um aspecto muito importante e que merecia um aprofundamento que não tive condições de realizar. Espero poder me empenhar melhor em outro momento. Finalmente, morro de pena de não ter conversado com Lúcia Félix e trazido as imagens de seus lindos painéis de palha, nos quais ela produz, com bruxinhas de pano, muitas *mulherices*, *pretices*, *sapatônicas*, *macumbeirices*: famílias com mães lésbicas e pais gays; mulheres negras de terreiro; quintais agroecológicos; e várias expressões de **diversidade**, o principal tema de sua arte. Queria ter feito muita coisa que não deu, e ficam aqui também como sugestões para quem se animar de enveredar por esses caminhos de investigação.

No início dessa pesquisa eu estava um tanto aflita e exigente – acho que toda vez que dou largada, saio meio pretensiosa. No meio do caminho fui baixando a bola e desejando principalmente produzir um trabalho honesto e posicionado. E na verdade, terminei o fazendo com muito prazer, revisitando as memórias que guardo com minhas amigas e (sempre, sempre) impressionada com o quão poderosas elas são. Na noite que entrevistei Vera, conversamos por horas (o arquivo da transcrição da entrevista dela tem dezoito páginas). Depois desliguei o

gravador e conversamos por mais algumas horinhas, no embalo de seguir por onde as reflexões estavam nos levando, sobre o MMTR-NE, sobre os feminismos, sobre nós mesmas. Já era tarde quando encerramos a prosa e não ia ter ônibus na rodoviária para eu voltasse para Recife na mesma noite. Por isso resolvi dormir lá pela sede do MMTR-NE, onde Vera costuma ficar quando está em Caruaru; longe de sua casa, onde vivem seu companheiro e seus filhos, no Assentamento Vitória da União, em Santa Luzia do Itanhy-SE. Ela reservou a única sala com ar-condicionado para mim, para me proteger das muriçocas, e quando eu acordei cedinho (porque tinha atividade em Recife e precisava pegar a estrada), ela já tinha feito tapioca e café para mim. Comemos juntas e eu estava muito tranquila porque pensei que nada, mas nada mesmo do que eu pudesse escrever estaria à altura do que uma mulher como ela tem a dizer. O fato de caminhar com mulheres tão corajosas e sábias me acalma e me lembra do que realmente importa. Pelo fato de que posso caminhar e aprender com ela e com as companheiras do Movimento, e por ainda termos tantas histórias para construir, me sinto grata – e espero que esse trabalho possa ser útil *para elas*.

Gosto muito de uma frase de José Carlos Mariátegui, logo no início dos *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana* (1988): “Muitos projetos de livro visitam minha vigília, porém sei por antecipado que apenas realizarei os que um imperioso mandato vital me ordene. Meu pensamento e minha vida constituem uma só coisa, um único processo. E se algum mérito espero e reclamo que me seja reconhecido é o de meter todo meu sangue nas minhas ideias” (MARIÁTEGUI, 1988, p. 3, tradução minha). Meti meu sangue nessa dissertação, que é minha vingança epistêmica, mas é principalmente uma declaração de amor às mulheres que muito me amaram – e me ensinaram a viver o amor numa dimensão que eu nunca teria imaginado possível. O amor como um projeto político, o amor como um princípio, uma decisão, um posicionamento, um exercício cotidiano, uma força da natureza: a mais pura expressão de quem somos e da conexão que nos une. Certa vez uma moça que havia nos recém conhecido no Movimento perguntou: “Gabi, você é cria da Vera, não é?”. Respondi, orgulhosa: “Sou sim. Eu sou cria de Vera e de todas elas”. E sou mesmo: foi no feminismo rural do MMTR-NE que aprendi a respeito de tudo que escrevi por aqui. Aprendi sobre a coragem que precisamos ter para assumir a disputa de narrativas, sobreviver ao fogo e seguir em marcha; no movimento de Tempo, que é quem pode mais:

“E não há quem ponha um ponto final na história”  
(Conceição Evaristo)

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. O perigo da história única (conferência). In: **TED/Youtube**. Vídeo, 2009, 19 min. Disponível em: <https://goo.gl/cW3B2p>. Acesso em: 05 jan. 2015.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed. Recife: FJN; Ed. Massangana, São Paulo, Cortez, 2009.

ALCOFF, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1., jan./abr. 2016.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Ser *mas* não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico. **Working Paper CRIA** – Centro em Rede de Investigação em Antropologia. Lisboa, 2009.

ALMEIDA, Vanete. **Lutando e Lutando**. PEREIRA, Adenilda; MEDRADO, Benedito; SILVA, Fatima; FRAZÃO, Giselda; SOUZA, Lígia Maria; ALMEIDA, Rivaneide; CARNEIRO, Rosineide (Eds.). Recife: Instituto PAPAÍ, 2013.

\_\_\_\_\_.; PERISIUS, Cornélia (Entrevistadora). **Ser mulher num mundo de homens**. Serra Talhada: Universal, 1995 – MMTR-NE/ Threshold Foudantion.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

\_\_\_\_\_. **Osum, em hipótese alguma, pode ser considerada narcisista**. jul. 2017. *Facebook* de Carla Akotirene. Disponível em: [encurtador.com.br/qADP2](http://encurtador.com.br/qADP2). Acesso em: 25 jan. 2018.

ANZALDÚA, Gloria E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000.

ARAÚJO, Rosângela. Ginga: uma epistemologia feminista. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

\_\_\_\_\_. **Mestra Janja**: “Se penso na África, estranho menos a presença da mulher na capoeira”. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3cdEvFj>. Acesso em: 20 fev. 2019.

ARAÚJO, Tânia Bacelar. Nordeste, Nordestes. Que Nordeste? In: AFFONSO, Rui de Britto Álvares; SILVA, Pedro Luiz Barros (Org.) **Desigualdades regionais e desenvolvimento**. São Paulo: FUNDAP/Editora UNESP, 1995.

\_\_\_\_\_. **Visão do resto do país sobre Nordeste é negativa e falsa, diz economista**. Folha de São Paulo, 2018. Disponível em [encurtador.com.br/pwzMP](http://encurtador.com.br/pwzMP). Acesso em: 10 de maio de 2018.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. 2. ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, n. 11, 2013.

BARRIOS, Domitila. “**Se me deixam falar...**”: depoimento de uma mineira boliviana. VIEZZER, Moema (Org.). São Paulo: Global Editora, 1977.

BARROS, Carine. **História de luta e Agroecologia no Sítio Agatha**. Disponível em: <https://bit.ly/3b6cNdN>. Acesso em: 15 fev. 2019.

BENTO, Maria Aparecida. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia. São Paulo, 2002.

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

BETIM, Felipe. **Como Luzia, a mulher mais antiga do Brasil, renasceu das cinzas**. Disponível em: <https://bit.ly/2y7luWt>. Acesso em: 28 fev. 2019.

BOJANIC, Alan. **A importância das mulheres rurais no desenvolvimento sustentável do futuro**. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/34yvcND>. Acesso em: 25 fev. 2018.

BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. Bordo (Eds.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Tradução Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

BORGES, Larissa. **Amigo Negro**: É preciso que sigamos lado a lado desde o amanhecer de uma nova consciência racial e de gênero. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2ybWZYa>. Acesso em: 12 jul. 2018.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 14. ed.. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n.26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

BRUM, Eliane. Bolsonaro e a autoverdade – Como a valorização do ato de dizer, mais do que o conteúdo do que se diz, vai impactar a eleição no Brasil. **El Pais Brasil**, jul. 2018. Disponível em: [encurtador.com.br/lovz9](https://www.encyclopedia.com.br/lovz9). Acesso em: 23 ago. 2019.

BUTTO, Andrea. **Movimentos Sociais de Mulheres Rurais no Brasil**: A construção do sujeito feminista. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Recife, 2017.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras Falas**: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de de Filosofia e

Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador, 2012.

CARNEIRO, Suely. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. Gênero, Raça e Ascensão Social. **Revista Estudos Feministas**, IFCS/UERJ, vol.3, n.2, 1995.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

CICOUREL, Aaron V. **The social organization of juvenile justice**. Nova Iorque: John Wiley & Sons, Inc., 1968.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche**, uma história da poligamia. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Soc. estado.**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

\_\_\_\_\_. **Pensamento Feminista Negro**: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Natália Luchini. Revisão da Tradução de Bianca Tavolari. São Paulo: CEBRAP, 2013. Disponível em: [encurtador.com.br/lmyT8](http://encurtador.com.br/lmyT8). Acesso em: 15 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (Ed.). **Feminismos negros**. Una antología. Madri: Traficantes de Sueños, 2012, p. 99-134.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John.L. Teoria vinda do Sul ou como a Euro-América está a evoluir em direcção a África. **ArtAfrica**, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2Vnx6MY>. Acesso em: 25 fev. 2018.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisando os debates. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 19, 2002.

CRESHAW, Kimberlé. **Porque a interseccionalidade não pode esperar**. 2015. Tradução de Bia Cardoso. Disponível em: <https://bit.ly/34wgOWa>. Acesso em: 25 maio 2018.

CUNHA, Margareth. Menção Honrosa. In: WOORTMANN, Ellen F.; MENACHE, Renata; HEREDIA, Beatriz (Org.). **Coletânea Margarida Alves**. NEAD Especial. Brasília: MDA, IICA, 2006.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Disponível em: <https://bit.ly/2V5ahP9>. Acesso em 15 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOTSON, Kristie. **Tracking Epistemic Violence**, Tracking Practices of Silencing. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3c9hjYS>. Acesso em: 20 jan. 2019.

EVARISTO, Conceição. Carolina Maria de Jesus: como gritar no *Quarto de Despejo* que “Black is Beautiful”? In: PINTO, Ana Flávia Magalhães; CHALHOUB, Sidney (Org.). **Pensadores negros – pensadoras negras**: Brasil, séculos XIX e XX. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRETSAAD, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia Stolze Lima. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERREIRA, Mary. Feminismos no Nordeste brasileiro. **Polis Revista Latinoamericana**, n. 28, 2011.

FLOR, Nazaré. Canção e Poesia. **Cetra** – Centro de Estudos do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador, 2002.

GALEANO, Eduardo. **El libro de los abrazos**. Madri: Ediciones La Cueva, 1997.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARVEY, David. “O que aconteceu em junho de 2013 no Brasil ainda não acabou”. Disponível em: <https://bit.ly/3b7WsVI>. Acesso em: 16 jun. 2018.

HOOKS, bell. **Feminism is for everybody**: Passionate Politics. Boston: South End Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo. Tradução livre para a **Plataforma Gueto**, janeiro, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2V4C8il>. Acesso em: 13 dez. 2018.

JAGGAR, Alison. **Amor e conhecimento**: a emoção na epistemologia feminista. In: \_\_\_\_\_.; BORDO, Susan R. (Ed.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Tradução Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

KÁYÓDÉ, Felipe. **Facebook de Felipe Kàyòdé**, set. 2018. Disponível em: [encurtador.com.br/dlz25](https://encurtador.com.br/dlz25). Acesso em: 28 jan. 2019.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**. Episodes of Everyday Racism. Auflage: Abril, 2010.

KOFES, Suely; PISCITELLI, Adriana. Memórias de histórias femininas, memórias e experiências. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 8/9, 1997.

KUMAR, Rahmee. Como a política identitária dividiu a esquerda: uma entrevista com Asad Haider. **The Intercept Brasil**, jun. 2018. Disponível em: [encurtador.com.br/adtyJ](http://encurtador.com.br/adtyJ). Acesso em: 12 ago. 2018.

LEITE, Maria da Soledade. **Nossa história em poesia: poemas reunidos**. Crato: Edson Soares Martins, 2016.

LEMES, Conceição. **Vanete Almeida, a guerreira do semiárido se encantou**. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2yZ7Ntd>. Acesso em: 18 jan. 2019.

LORDE, Audre. **A Transformação do silêncio em linguagem e ação**. 1977. Disponível em: <https://bit.ly/2VnE5FP>. Acesso em: 15 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **I am your sister: Collected and unpublished writings of Audre Lorde**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo**. 1981. Disponível em: <https://bit.ly/3ehMVNZ>. Acesso em: 10 dez. 2018.

\_\_\_\_\_. **Uma litania pela sobrevivência**. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2XEDRfY>. Acesso em: 14 fev. 2019.

LUGONES, María. Hacia um feminismo decolonial. **Hypatia**, v. 25, n. 4. 2010.

MACHADO, Ricardo. “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Entrevista especial com Casé Angatu Xukuru Tupinambá. **ISSU**, Instituto Humanitas Unisinos, jan. 2019. Disponível em: [encurtador.com.br/qCLQ6](http://encurtador.com.br/qCLQ6). Acesso em: 20 fev. 2019.

MADUREIRA, Eduardo Miguel Prata. Desenvolvimento Regional: principais teorias. **Revista Thêma et Scientia**, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

MALLIMACI, Fortunato; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Historia de vida y metodos biográficos. In: **Estrategias de investigación qualitativa**. Barcelona: Ed. Gedisa, 2006.

MARCHA DAS MARGARIDAS. **Caderno de textos para estudos e debates da Marcha das Margaridas 2015**. Contag, 2015.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. México: Serie Popular Era, 1988.

MARQUES, Francineide. **Direitos Humanos e a prática educativa tradicional da Capoeira Angola**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de Pernambuco e Fundação Joaquim Nabuco. Recife, 2017.

MATOS, Marlise. Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do sul global? **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 18, n. 35, p. 67-92, jun. 2010.

MBEMBE, Achile. “África é a última fronteira do capitalismo”. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2RAxTJi>. Acesso em: 17 jan. 2019.

MELLO, Patrícia Campos. Esquerda deve tirar foco da pauta identitária para ser eleita, diz Mark Lilla. **Folha de São Paulo**, mar. 2018. Disponível em: [encurtador.com.br/kvwx9](http://encurtador.com.br/kvwx9). Acesso em: 12 ago. 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado escuro da modernidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 24, 2017.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yúderkys. Una crítica descolonial a la epistemologia feminista crítica. **Cotidiano**, p. 7-12, mar./abr. 2014.

MOVIMENTO DA MULHER TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE). A coragem de ser. **Youtube**, 1998. Disponível em: <https://bit.ly/3caIBxW>. Acesso em: 19 maio 2018.

\_\_\_\_\_. **A estrada da sabedoria**: sistematizando os caminhos para a formação de educadoras rurais do Nordeste. Caruaru, 2008.

\_\_\_\_\_. **Relatório I Encontro das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste**. João Pessoa, 4 a 7 de maio de 1987.

\_\_\_\_\_. **Relatório do Grupo Focal do Ceará**. Caruaru, 2013.

\_\_\_\_\_. **Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE**. Santa Luzia do Itanhi, 2015.

\_\_\_\_\_. **Relatório da IV Reunião da Direção de 2011**. Caruaru, 2011.

MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala. **Buala**, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2wA7Lab>. Acesso em: 5 jul. 2018.

\_\_\_\_\_. Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas. **Buala**, 2018. Disponível em: [encurtador.com.br/fnFM9](http://encurtador.com.br/fnFM9). Acesso em: 25 jan. 2019.

MONTEIRO, Eurídice. Crioulidade, Colonialidade e Gênero: As Representações de Cabo Verde. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2016.

MONTEIRO, Gabriela. Narrativas em disputa: desmantelando o sujeito universal e demarcando pontos de partida. Dossiê Feminismos & Educação. **Revista Interterritórios**. v. 4, n. 6, 2018.

\_\_\_\_\_. **Peles negras, instituições brancas**. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2XxuEWN>. Acesso em 14 jan. 2019.

\_\_\_\_\_.; SANTANA, Verônica. A Escola Feminista: uma experiência de pedagogia feminista rural no Nordeste do Brasil. V **Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**, Salvador, 2017.

MUNANGA, Kabenguele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB**, Rio de Janeiro, n.5, 2004.

\_\_\_\_\_. O anti-racismo no Brasil. In: \_\_\_\_\_ (Org.). Estratégias e políticas de combate à discriminação racial São Paulo. **Estação Ciência**, 1996.

NARAYAN, Uma. O projeto de epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Ed.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Tradução Brítta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. Documentário **Ori**. Direção: Raquel Gerber. 1989. Disponível em: <https://bit.ly/3eiDJsG>. Acesso em: 9 jul. 2018.

NORTHUP, Solomon. **Doze anos de Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

ÖCALAN, Abdullah. **Libertando a vida: A revolução das mulheres**. São Paulo: Fundação Lauro Campos, 2016.

OYEWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **The invention of women: Making an african sense of Western gender discourses**. Londres: University of Minnesota Press, 2003.

PISCITELLI, Adriana. Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. **Cadernos Pagu**, Campinas, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

QUIVY, Raymond e CAPEMHOUDT, Luc Van. **Manual de Investigação em Ciência Sociais**. Lisboa: Gradiva, 2008.

REBOUÇAS, Lidia. **A rede das mulheres esquecidas: Escrevendo cartas, Maria Vanete Almeida criou, a partir do sertão de Pernambuco, um grupo que reúne milhares de trabalhadoras rurais da América Latina e do Caribe**. Disponível em: <https://glo.bo/2wGJXSg>. Acesso em: 6 fev. 2019.

REDE LAC. **Uma história muito linda: Perpetuando a Rede LAC – Rede de Mulheres Rurais da América Latina e Caribe**. Recife, 2007.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. São Luiz, 1859.

REINA, Vanderlay Santana. Mulheres no Movimento Sindical: o “avesso” da História. **18º Redor**, Recife, nov. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2ydHv5Q>. Acesso em: 28 jan. 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Mulher com a Palavra: Djamila Ribeiro, Carla Akotirene, Joice Berth e Lívia Natália**. Disponível em: <https://bit.ly/3cr4OIZ>. Acesso: 26 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. **O que é lugar de fala?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RIBEIRO, Maria Florencia Guarche. A revolução das mulheres no Curdistão: Feminismo para além da guerrilha. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13 th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n.1, p. 71-88, jan./jun. 2018.

SÀLÁMÌ, Síkírù (King); RIBEIRO, Ronilda Iakemi. **Exu e a ordem do universo**. 2. ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SALES, Celecina. Mulheres Rurais: Tecendo novas relações e reconhecendo direitos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15n. 2, maio/ago. 2007.

SANTA CRUZ, Victoria de. **Me gritaron negra**. Disponível em: <https://bit.ly/2XvDDrG>. Acesso: 05 jan. 2019.

SANTOS, Cecilia Macdowell. Quem pode falar, onde e como? Uma conversa “não inocente” com Donna Haraway. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 44, dez. 1995.

SANTOS, Elinaldo Leal. Desenvolvimento: um conceito multidimensional. **Desenvolvimento Regional em debate** – Revista eletrônica do Programa de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade do Contestado ano 2, n. 1, julho de 2012.

SANTOS, Laiany Rose Souza; SANTOS, Josefa de Lisboa. **Protagonismo das mulheres camponesas: sem feminismo não há agroecologia**. In: CAROSIO, Alba, et al. *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. SAGOT, Montserrat. (Coord.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017.

SANTOS, Milton. **Espaço e Método**. Nobel: São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. **Por uma geografia nova: Da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2001.

SANTOS, Neusa. **Tornar-se negro: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1983.

SANTOS, Sales Augusto do. A Metamorfose de Militantes Negros em Negros Intelectuais. **Revista Mosaico**, v. 3, n. 5, 2011.

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

SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia**: Discursos ocultos. México: Ediciones Era, 2000.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SEN, Gita; GROWN, Caren. **Development, crises, and alternative visions**. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1987.

SENADO FEDERAL. **Impeachment**: o julgamento da presidente Dilma Rousseff pelo Senado. 2016. Disponível em: [encurtador.com.br/iDENZ](http://encurtador.com.br/iDENZ). Acesso em: 25 jan. 2018.

SEPPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Mapa da Distribuição Espacial da População Negra**. Brasília, 2008.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gala, 2003.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia**: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

SOUZA, Edinélia Maria Oliveira. História oral, memórias e campesinato negro/mestiço na Bahia pós-abolição. Dossiê Memória, trabalho e transformações sociais. **História Oral**, v. 16, n. 2, 2013.

SZYMBORSKA, Wislawa. **Love at first sight**. 1993. Disponível em: <https://bit.ly/2V4HtWX>. Acesso em: 10 mar. 2018.

TEIXEIRA, Elizabeth. **Eu marcharei na tua luta! A vida de Elizabeth Teixeira**.

BANDEIRA, Lourdes; MIELE, Neide; SIQUEIRA, Rosa Maria Godoy. João Pessoa: Editora UFPB, 1997.

THAYER, Millie. Feminismo Transnacional: re-lendo Joan Scott no Sertão. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 2001.

THIONG'O, Ngugi Wa. **Descolonizar la mente, La política lingüística de la literatura africana**. Debolsillo, 2015.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TSIKATA, Dzodzi. **La lucha por la tierra es esencialmente feminista**. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3cgeCVq>. Acesso: 10 jun. 2018.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Salvador 2015.

VIEIRA, Iasmim de Araujo. **“A Estrada da Sabedoria”**: a produção de conhecimento no interior do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR/NE). Dissertação

(Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2017.

WAHEED, Nayyirah. **All that was taken from me is still here**. 2016. Disponível em: [encurtador.com.br/fmrMY](https://encurtador.com.br/fmrMY). Acesso em: 6 ago. 2018.

WAINAINA, Binyavanga. **Como escrever sobre África**. 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3eiNSW6>. Acesso em: 10 maio 2018.

WERNECK, Jurema. **De Ialodês e Feministas: Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe**. Apresentação feita na tenda das Mulheres, durante a III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, África do Sul, 2000. Disponível em: <https://bit.ly/34AlqLe>. Acesso em: 12 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux**. Genève: Graduate Institute Publications, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2RCKfWh>. Acesso em: 19 de janeiro de 2019.

YAGÜEZ, Jorge Alvarez. **Notas para un nuevo concepto de infrapolítica**. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3a9OIRQ>. Acesso em: 26 jan. 2019.

ZARUR, Camila. **“É como se fôssemos extintos novamente”**. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2V42EIU>. Acesso em: 27 fev. 2019.

## APÊNDICE A - Roteiro das entrevistas

### Perguntas

1. Quando e por que você começou a participar da militância?
2. Conte um pouco como começou sua história com o MMTR-NE.
3. Você se considera feminista? Se sim, pra você, o que é ser feminista?
4. A sua vida mudou depois da relação com o movimento feminista? Se sim, como?
5. Pra você, a experiência de militar no MMTR-NE é diferente das outras experiências da sua vida? Se sim, por que?
6. Você acha que existe um feminismo rural? Se sim, como ele é?
7. Se você tivesse que escolher uma história que você viveu que simboliza tudo isso que conversamos, qual seria?