

## “A CORAGEM DE SER” TRABALHADORA RURAL NORDESTINA: narrativas de mulheres teimosamente viventes

Gabriela Monteiro \*

### Resumo

O artigo se propõe a investigar e visibilizar práticas discursivas contra-hegemônicas, com ênfase nas histórias e experiências construídas pelas mulheres trabalhadoras rurais do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE). Vinculando o percurso depredador da narrativa hegemônica a um projeto de dominação e normatividade, a autora defende que o apagamento é uma estratégia antiga de manutenção da concentração de poder e recursos, denunciando como o elemento da farsa está sempre presente nos jogos de manipulação de dizibilidades. O texto reflete a própria região como produto de um discurso que sustenta estruturas, produz sentidos e sensibilidades – e a estereotipia colonial encena um Nordeste que precisa de tutela, um Nordeste de pele escura, ignorante e bárbaro. Considerando toda formação discursiva como fundamentalmente um lugar de poder, o texto se inspira principalmente nas heranças do pensamento feminista negro, pois como Neusa Santos já declarou, “construir um discurso sobre si mesma é um dos caminhos de avançar em autonomia”, para aprender com a teimosia das trabalhadoras rurais em insistir na autodefinição de si mesmas, produzindo assim fissuras e aberturas possíveis, nos roçados, no cinema e nas universidades.

**Palavras-chave:** trabalhadora rural, movimento da mulher trabalhadora rural do Nordeste, memórias.

### Abstract

The article aims to investigate and make visible counter-hegemonic discursive practices, with an emphasis on the stories and experiences built by the rural women workers of the Northeast Rural Women Movement (MMTR-NE). Linking the depredating path of the hegemonic narrative to a project of domination and normativity, the author argues that erasure is an old strategy of maintaining the concentration of power and resources, denouncing how the element of farce is always present in games of manipulation of dizziness. The text reflects the region itself as the product of a discourse that sustains structures, produces meanings and sensibilities - and the colonial stereotype typifies a Northeast that needs protection, a Northeast with dark, ignorant and barbaric skin. Considering all discursive formation as fundamentally a place of power, the text is mainly inspired by the legacies of black feminist thought, because as Neusa Santos has already stated, “building a discourse about oneself is one of the ways to advance in autonomy”, to learn from the stubbornness of rural workers in insisting on self-definition of themselves, thus producing possible cracks and openings, in the fields, in the cinema and in universities.

**Keywords:** rural worker, northeastern rural working women movement, memoirs.

---

\* Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM-UFBA); Especialista em Gênero, Desenvolvimento e Políticas Públicas (UFPE); Bacharela em Comunicação Social - Jornalismo (UFPE).

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>1</sup>. No primeiro encontro (Passado), dentre as muitas afirmações que ela fez a respeito de seu trabalho e sobre como escolhemos sobre o que iremos nos debruçar, 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, suprimidas) 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-hegemônicas. E para fins deste artigo, as histórias em questão são referentes às narrativas e experiências construídas pelas mulheres trabalhadoras rurais do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE).

Articulando um movimento regional autodeclarado feminista, agroecologista, anticapitalista e antirracista, as militantes do MMTR-NE se organizam desde suas comunidades em movimentos estaduais autônomos, presentes nos nove estados do Nordeste. A fim de alcançarmos melhor a dimensão territorial e simbólica desse diálogo, do processo organizativo e das narrativas enfrentadas e produzidas pelas 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 (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, 2002). Em torno da construção de narrativas do Nordeste rural,

processos históricos em disputa irão dar nascimento à determinadas realidades e justificar apagamentos de outras. Mas não nos adiantemos por ora.

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 ineditismo e recorde 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 atual cenário de franco retrocesso e desmonte das políticas públicas. Desde que a presidenta eleita Dilma Rousseff foi afastada de seu cargo no golpe de 2016, 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 versus 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 disputa. O apagamento é uma estratégia antiga de manutenção da concentração de poder e recursos: As histórias que não cabem na narrativa da colonialidade são narrativas supostamente vencidas. Há que se sustentar o *status quo*

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 conhecimento não-hegemônicos, abordando questões de gênero, raça, trauma e memórias.

---

<sup>1</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

– 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>2</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 de um teclado, o que se pretende aqui é situar os pontos de partida para escancarar as assimetrias de poder na disputa de narrativas.

---

<sup>2</sup>Numa de suas palestras mais famosas, traduzida como *O perigo da história única* (2011), a escritora nigeriana Chimamanda Adichie adverte que “é impossível falar sobre a 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

Pois todos os elementos acerca de acesso a estima, recursos e visibilidade nos informam a respeito de quem detém autoria e em quais condições se elabora a pretensa narrativa hegemônica. Não há aqui esmero em classificá-la como uma “inverdade”, mas antes em apresentá-la como uma narrativa 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 não reflita um universo, 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.

O competente trabalho de Durval Muniz de Albuquerque Jr. intitulado *A invenção do Nordeste e outras artes* (2011) nos traz uma 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 vontade. 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 que o Nordeste estaria condenado pelo clima e pela raça à decadência (ALBUQUERQUE JR., 2011). Além de explicitar a construção histórica de uma dicotomia binária que opõe Nordeste e Sudeste, o autor discorre sobre a as intenções e implicações da estratégia de estereotipização:

O discurso da estereotopia 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

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”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>.

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 sub lunar, ele se materializa ao ser subjetivado por quem é estereotipado, ao criar uma realidade para o que toma como objeto (Ibidem, 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 estratagema 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”. Alguns das engrenagens da narrativa hegemônica se referem à estabilidade e a 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 incutir 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. 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) 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 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, *on-line*). 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.

### **Des(a)fiando a narrativa hegemônica**

*O Nordeste quase sempre não é o Nordeste tal como ele é, mas é o Nordeste tal como ele foi nordestinizado.*

(Durval Muniz de Albuquerque Jr.)

Quem costura o fio das tramas? Ao desfiar criticamente os discursos que sustentam as estruturas de opressão e sua suposta eternidade, nos convocamos a compreender a composição dos enredos, a dita unidade. As narrativas concomitantemente produzem realidades: de ontologias e semânticas a materialidades. As conexões entre os eventos, costuradas por conceitos-agulhas, 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 a bioma e a raça. Historicamente, o Nordeste será cartografado 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, definições e valoração 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 escravos. 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), num 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.

E as mulheres rurais nordestinas? Por sofrerem os impactos de discriminações diversas, aqui nos interessa trabalhar com o conceito de 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 nos deparamos com sua não-existência ou com sua estereotipização (uma tática perversa de destituir 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, consequentemente, 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 artifícios e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a ‘humanidade’ (SANTOS, 1983, p. 04).

O humano é então branco, e o branco é imaculável, superior moralmente 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. A 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” permaneçam 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 esta sociedade “rural e patriarcal” garantia um perfeito controle sobre a população negra e a “docilidade” das relações entre senhores e escravos. 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): “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>3</sup>.

Neusa Santos (1983) 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 de exclusão histórica, inclusive dentro dos movimentos sociais, apesar de serem as mulheres negras e indígenas as principais responsáveis pelos legados dos

<sup>3</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. Como exemplo ilustrativo, a autora recorre a Neto (2009), segundo o qual, 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, revela a autora: “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 (MONTEIRO, 2016, p. 986).

saberes e práticas agroecológicas. Nós não estávamos na programação oficial, mas entramos juntas, de mãos dadas, celebrando e convocando o reconhecimento do protagonismo das que vieram antes de nós, e denunciando que “Se tem racismo, não é agroecologia!”. Uma companheira indígena 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-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... 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.

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 (2012) 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 também alerta 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”. 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 cosedura incessante do tecido social, um mínguido grupo concentra poder – e pretende utilizar os fios tais quais titereiros a manipular fantoches que abrem a boca sem emitir suas próprias vozes. Enquanto 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 (1988) 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, 1988).

### Descoser para inventar moda

*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)

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 esquadramento, 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 autoautorização 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 pode oferecer às mulheres afroamericanas 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 afroamericanas e a estimular a resistência” (COLLINS, 2012, 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. Não é incomum vermos pessoas ou grupos que defendem determinadas teorias nas universidades assumirem posições e comportamentos em suas relações 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, *on-line*).

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. grifo meu)

Djamila destaca esses versos porque acredita que a poeta 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: ‘reformular 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, 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»”. Recentemente 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 consequentemente 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, será 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 mesmas 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 fetiche da branquidão 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 iorubá, 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, 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 pedagógica (RUFINO, 2015).

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 expostas nos colocam invariavelmente em situações de negociações dolorosas, contradições imputadas pelas estruturas em que 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 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 aniquilamento nosso? 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, 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 inscritos 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 desfilar 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, 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 meritocrata: 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>4</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, favorito às eleições presidenciais num cenário no qual pudesse concorrer, 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.

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, hoje 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... Magareth 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, Magareth falou assim: “Margarida Alves era uma trabalhadora rural, esse prêmio não era das trabalhadoras rurais?”. Ela fez um belo 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,

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”.

---

<sup>4</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



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 escrevo este artigo 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 mestres e a maioria doutoras; o pesquisador também era mestre em Antropologia), e 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 mesocorpo 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 (Idem, p. 30, grifos meus).

Como Neusa Santos havia declarado, construir um discurso sobre si mesma é um dos caminhos de 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 pesquisadora(e)s 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 de 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).

#### Tantas travessias a tecer

*É escrava do amor  
Da vida perde o sentido  
A casa vira senzala  
O peito solta gemido  
Se torna escrava dos filhos  
E muito mais do marido*  
(Maria da Soledade Leite)

*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.*

(Michel Pollack)

As potentes narrativas contra-hegemônicas não se apagam, não cessam e nem secam. 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. A despeito da asfíxiante 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, 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 desprezo 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, 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 utilizada 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) 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 pionismo 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 fissuras 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 os sujeitos 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>5</sup> dizia que a capoeira é mandiga 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, 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 autodeterminação dos povos. São muitos os jeitos de gingar.

A sabedoria de estarmos despertas, de servirmos à ânsia de liberdade, e irmos 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

---

<sup>5</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: Mandiga de escravo em ânsia de liberdade, seu princípio não tem método e seu fim é inconcebível ao mais sábio capoeirista”.



que esteja tudo certo”, como diz Ana Lúcia Feliciano no filme. Certa vez ouvi a Mestre Janja<sup>6</sup> falar sobre a “pedagogia da desconfiança”, a importância de sabermos confiar desconfiando. Sagacidade fundamental para nossa sobrevivência: 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 voltadas à competitividade desenfreada e sim a 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, à 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 são físicos e existenciais, e uma realidade não nega a outra. Dizem que as mulheres negras costumam fazer tranças nagô desenhando mapas nas cabeça 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, *on-line*).

---

<sup>6</sup>Rosângela Janja Costa Araújo foi iniciada na Capoeira Angola no início dos anos 1980 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 Mestre 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 Mestre Paulinha, segue coordenando as

Neste artigo, pretendo 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:

Cualquier persona que se declare feminista no puede dejar de reconocer la conexión entre los derechos de las mujeres y el derecho a la tierra. [...] Y mi pesar es que no haya una interconexión fuerte entre los grupos de mujeres y los movimientos por el derecho a la tierra. Me gustaría ver eso. Me gustaría ver sinergias más fuertes entre estos grupos porque creo que sus luchas son muy similares; sólo parecen diferentes y a veces los movimientos que luchan por la tierra no consideran eso para enfrentar las cuestiones involucrando también los derechos de las mujeres (TSIKATA, 2017, *on-line*, tradução minha).

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

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).

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-eurocêntricos, heranças dos povos originários e tradicionais. No contexto iorubá, 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 *iteriba*, respeito para com as pessoas em geral e, especialmente, para com os mais velhos (SÁLAMI, 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 no filme 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 (1997), quando aponta 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, 1997). 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, 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). 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).

Este artigo é parte de uma pesquisa de Mestrado que 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 investigativo. Uma situação há alguns anos me desafiou e trago também esta narrativa pessoal para a pesquisa. Quando comecei a 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 que 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 teórico-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 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 muito 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 de 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 atuar como uma ferramenta. Um conselho pragmático: eu tive acessos de escolaridade que me permitem sentar e escrever a 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 o protagonismo de nenhuma categoria. É preciso pensar um diálogo que reflita o encontro das nossas diversas identidades des-hierarquizadas.

Ainda assim, escrevo este artigo 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. 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 Santana, sertaneja sergipana, secretária executiva do MMTR-NE de 2010 a 2015. 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 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, quilombola, quebradeira de coco maranhense, sempre nos ensinando a dançar o tambor de crioula, uma mulher tão 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 autoautorização depois de ouvi-la tantas vezes demarcando suas

identidades e sua agência. Todas essas mulheres e muitas outras são coautoras do presente trabalho.

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<sup>7</sup>, 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. Uma delas 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

---

<sup>7</sup>Iasmim é negra, pedagoga pela Universidade Federal de Pernambuco e mestra em sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. 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)*, onde investigou as práticas pedagógicas feministas rurais. Atualmente é doutoranda, também em sociologia, na Universidade Estadual de Campinas, e seu trabalho é uma das referências bibliográficas de minha pesquisa de mestrado.

autopromoção e a apropriação intelectual, o ativismo *self made* e o intelectualismo carreirista. Afinal, o que é contrário do roubo, da apropriação indevida, das relações irresponsáveis e extrativistas do projeto colonial? É a partilha, o apoio mútuo, o estímulo – a mulher que encontra outras e, refletida, encontra a si própria. Uma companheira cujo nome não consegui identificar, compartilhou durante uma oficina:

Sempre que eu tinha que ir pra uma reunião, me dava uma 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 (Extraído do Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE, 2015).

Ainda que esse artigo muito provavelmente reflita algumas das minhas próprias limitações e equívocos, também estou confiante que minhas companheiras vão me apoiar. Estou aprendendo a ler junto com minhas camaradas.

## Referências

- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana, São Paulo, Cortez, 2009.
- 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.
- ARAÚJO, Tânia Bacelar. Visão do resto do país sobre Nordeste é negativa e falsa, diz economista. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/seminariosfolha/2018/03/visao-do-resto-do-pais-sobre-nordeste-e-negativa-e-falsa-diz-economista.shtml>>. Acesso em: 10 de maio de 2018.
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BORGES, Larissa. Amigo Negro: É preciso que sigamos lado a lado desde o amanhecer de uma nova consciência racial e de gênero. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2018/07/12/amigo-negro/>>. Acesso em: 12 de julho de 2018.
- BRAH, Avta. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pp. 329-376.
- CRENSHAW, Kimberlé. Porque a interseccionalidade não pode esperar. Tradução de Bia Cardoso. Disponível em: <<https://blogueirasfeministas.com/2015/10/05/porque-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar/>>. Acesso em: 25 de maio de 2018.
- CUNHA, Margareth. Menção Honrosa. In: Coletânea Margarida Alves. NEAD Especial / Ellen F. Woortmann. Renata Menache. Beatriz Heredia (organizadoras). Brasília, MDA, IICA, 2006.
- HARVEY, David. “O que aconteceu em junho de 2013 no Brasil ainda não acabou”. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/13/politica/1434152520\\_547352.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/13/politica/1434152520_547352.html)>. Acesso em: 16 de junho de 2018.
- HILL COLLINS, Patricia. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: *Feminismos negros. Una antología* Edición: Mercedes Jabardo. Madri: Traficantes de Sueños, 2012, p.99-134. 32b.
- LEITE, Maria da Soledade. *Nossa história em poesia: poemas reunidos*. Crato, Edson Soares Martins, 2016.
- KOFES, Suely; PISCITELLI, Adriana. *Memórias de histórias femininas, memórias e experiências*. Cadernos Pagu. São Paulo, n. 8/9, 1997.
- MOVIMENTO DA MULHER TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE). *A coragem de ser*, 1998. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eCwuPNMabDo&t=668s>>. Acesso em: 19 de maio de 2018.
- MOVIMENTO DA MULHER TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE). Relatório da Oficina de Sistematização da Pedagogia do MMTR-NE. Santa Luzia do Itanhi, SE, 2015.
- MOVIMENTO DA MULHER TRABALHADORA RURAL DO NORDESTE (MMTR-NE). Relatório da IV Reunião da Direção de 2011. Caruaru, PE, 2011.
- MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>. Acesso em: 5 de julho de 2018.

MONTEIRO, Eurídice. Crioulidade, Colonialidade e Gênero: As Representações de Cabo Verde. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 983-996, 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.

NASCIMENTO, Beatriz. Documentário Ori. Direção: Raquel Gerber. 1989. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mSikTwQ779w&t=1633s>>. Acesso em: 9 de julho de 2018.

PISCITELLI, Adriana. Tradição oral, memória e gênero: Um comentário metodológico. Cadernos PAGU, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? Coleção Feminismos Plurais. Editora Letramento, 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. 2ª ed. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SANTOS, Neusa. Tornar-se negro: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1983.

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.

THOMPSON, Paul. A voz do passado: História oral. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TSIKATA, Dzodzi. La lucha por la tierra es esencialmente feminista. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/10/26/la-lucha-por-la-tierra-es-esencialmente-feminista-dice-investigadora-de-ghana/>>. Acesso: 10 de junho de 2018.

WAINAINA, Binyavanga. Como escrever sobre África. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/mukanda/como-escrever-sobre-africa>>. Acesso em: 10 de maio de 2018.