



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

SUAMY RAFAELY SOARES

**FEMINISMO NO SERTÃO: as particularidades da Frente de Mulheres no Cariri
cearense**

Recife

2019

SUAMY RAFAELY SOARES

**FEMINISMO NO SERTÃO: as particularidades da Frente de Mulheres no Cariri
cearense**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção de grau de doutora em Serviço Social.

Área de concentração: Serviço Social,
Movimentos Sociais e Direitos Sociais

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Mônica Rodrigues Costa

Recife

2019

Catálogo na Fonte
Bibliotecária Ângela de Fátima Correia Simões, CRB4-773

S676f	Soares, Suamy Rafaely Feminismo no sertão: as particularidades da Frente de Mulheres no Cariri cearense / Suamy Rafaely Soares. - 2019. 119 folhas: il. 30 cm. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mônica Rodrigues Costa. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco. CCSA, 2019. Inclui referências. 1. Movimentos feministas. 2. Sertão. 3. Sujeito coletivo. I. Costa, Mônica Rodrigues (Orientadora). II. Título. 361 CDD (22. ed.) UFPE (CSA 2019 – 105)
-------	--

Suamy Rafaely Soares: “FEMINISMO NO SERTÃO: as particularidades da Frente de Mulheres no Cariri cearense.”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco – PPGSS/UFPE para obtenção de grau de doutora em Serviço Social.

Linha de pesquisa: Relações Sociais de Gênero, Geração, Raça/Etnia e Sexualidade.

Área de concentração: Serviço Social, Movimentos Sociais e Direitos Sociais

Aprovada em: 26 / 08 /2019 pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^a. Dr^a. Mônica Rodrigues Costa (Orientadora e Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Ana Cristina de Souza Vieira (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Vivian Matias dos Santos (Examinadora Externa)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Telma Gurgel da Silva (Examinadora Externa)

Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

Prof^a. Dr^a Verônica Maria Ferreira (Examinadora Externa)

SOS CORPO – Instituto Feminista para a Democracia

Recife, 26 de agosto de 2019

Às mulheres que me inspiraram e me conduziram no projeto de *tornar-me* mulher: minhas mães Helena e Maria, minhas tias Santana e Nenen, minha irmã Sabatta e minha prima Wênia.

Às militantes da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. Aprendi com vocês que *uma sobe e puxa a outra*.

A todas as mulheres do Cariri que foram assassinadas e silenciadas pelo patriarcado, particularmente a Rayane e Silvany (*in memoriam*), que se tornaram símbolos da luta contra o feminicídio na região.

“Escrevo para aquelas mulheres que não falam, pelas que não têm voz, pois estão muito aterrorizadas, porque se ensina a respeitar o medo mais que a nós mesmas. Ensinaaram-nos que o silencio nos salvaria, mas não o faremos” (Audre Lorde). A todas as mulheres que gritam e se negam a silenciar,

Dedico

AGRADECIMENTOS

“Tudo começou com um sim”, como bem disse Clarice Lispector (1977, p.24). No dia que eu disse sim ao doutorado, não imaginava como seria espinhoso esse caminho. “Uma história com começo, meio e *gran finale* seguido de silêncio e de chuva caindo. [...] Não se trata apenas de narrativa, é antes de tudo vida primária que respira, respira, respira. O que escrevo é mais do que invenção, é minha obrigação” (LIPECTOR, 1977, p. 25). Sim, é essa minha tarefa: escrever sobre mulheres que admiro profundamente e que me encorajaram – dialogicamente – a trilhar os caminhos em busca de minha transcendência. Não foi fácil escrever essa narrativa; primeiro porque eu sempre tive um profundo medo de ser lida, e segundo porque a escrita desta tese aconteceu num contexto de profundas mudanças em minha vida. Assim que entrei no doutorado, fui aprovada em um concurso, me separei, mudei três vezes de estado e de trabalho (fui perseguida e ameaçada em virtude da militância feminista), fiquei depressiva e perdi meu pai; no cenário político: o *impeachment*, o Fora Temer, o assassinato de Marielle, a prisão política de Lula, as eleições e a vitória do atual presidente. Só para constar: **Lula Livre!!!!**. Que anos difíceis!!!! Por isso me desnudo para agradecer a todas e todos que me deram apoio, colo, risos, abraços, cervejas e compartilharam seus sonhos e suas poesias comigo.

À minha família que me apoiou em todos os momentos de minha formação acadêmica e experiências pessoais. Vocês são aconchego, riso e força. Uma família de *petralha* que adora se reunir para falar de política e tomar cachaça. Levo vocês para onde for.

Ao meu pai Domingos (*in memoriam*), um grande homem, aliás, o homem mais frágil, doce e sensível que conheci. De uma bondade tão profunda que chegava a ser ingênuo. A maior tragédia da minha vida foi seu adoecimento e posterior partida, mas alegro-me sempre pelos dias que em silêncio caminhamos lado a lado. Meu pai me ensinou a compartilhar silêncios com quem nos ama e amamos. Aprendi.

Ao meu padrasto Assis pelas partilhas, risos, cervejas geladas aos domingos e companheirismo.

A Fidel, Joel e Julia (meus gatos), por me ensinarem que o amor se faz na presença e na independência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFPE por ser espaço aprendizagem, exercício de autonomia e de paciência.

À minha orientadora Mônica por ter contribuído profundamente com esse trabalho. Grata pela acolhida, escuta ativa, paciência, sororidade e disposição. Você renova minha fé na docência!!! Você é uma mulher que inspira outras mulheres. Uma inundação lilás.

A professora Delaine pelas grandes contribuições que deu na banca de qualificação.

Às professoras Ana Vieira e Vivian que se disponibilizaram a estar presentes em minha banca.

À Telma Gurgel, uma mulher que espalha rebeldia e feminismo por onde passa. Grata pelos conselhos, puxões de orelha, cervejas, atos e poesia. Você me ensinou que a liberdade é lilás, que *dias mulheres virão* e a saída sempre será coletiva. Me espelho em você como feminista, bruxa, militante e professora.

À Veronica Ferreira pelos encontros sempre inspiradores e que me fazem ter fé na vida, e a esperança de que só a luta muda o mundo.

Ao corpo docente da UERN pela acolhida e troca de saberes e afetos.

As/Aos minhas/meus camaradas de turma de doutorado por terem tornado essa jornada mais leve e risonha.

Ao professor Roberto Marques, por ter enriquecido de maneira significativa a minha vida acadêmica. Agradeço pela amizade, incentivo, *tiradas* e ironias na hora certa, pelas aulas em mesa de bar, conversas boas jogadas ao pé da chapada do Araripe e regadas à cerveja, piscina e muita comida. Você e Raulino estarão sempre em meu coração.

Aos meus amores recifenses que estão sempre dispostos a dividir os pesos e as alegrias do mundo, em especial Heloisa, Junior Aquino, Junior Rios, Israel, Natalia e Clara, sempre abertos a bons papos, conversas filosóficas, crises existenciais, dramas afetivo-emocionais, lutas sociais e abraços afáveis – sejam eles acompanhados de café na convivência da UFPE ou de cerveja no buraco das noites. Grata por vocês aguentarem meus dramas de geminiana nesses 5 anos de desassossego.

Aos meus amores paraibanos: Alison Cleiton, Patrycia Karla, Darlania Pinheiro e Mauricelia Cordeira. Vocês são afago e tempestade. Amo vocês. Sigamos juntos!!!

Aos meus amores do Cariri, meu sertão mar, amores que são muitos e diversos: a primeira leva de amigos irmãos – Daniel Batata, Ythallo Rodrigues, Italo Coelho, Edson Xavier, Elandia e Thiago Carminatti. Dos *Kaosdos* à poesia, vocês são parte do meu coração.

A Daniel Batata, meu amigo-irmão, poeta preferido e abraço mais aconchegado. Meu herói do sertão e vocalista de banda de rock instrumental preferido, que bom que eu te encontrei na vida. É com você que eu gosto de falar de política, poesia, música, filosofia, amor e treta. É com você que eu me sinto eu, sem medos ou subterfúgios. “Cem palavras ao redor de você, é esquisito como eu fico sem palavras ao redor de você”. Te amo.

Aos meus amores da terra encantada do Crato, também conhecida como *Craterdam* – *Distrito de Avalon*: Joseph, Franklin, Ohana e Renne. Gratidão por todas as alegrias, risos e interlocuções políticas, teóricas, afetivas e éticas. As melhores segundas são com vocês no Primavera.

A Fernanda e Constance por serem festa, poesia e carnaval.

A Tiago Coutinho e Alexandre Nunes por serem porto seguro, ombro amigo e riso constante. Amo vocês mais do que a Marx, Durval Lelis e cuscuz.

A Claudio Reis por ser o melhor vizinho do mundo, e por ter me mostrado que o Cariri é território mágico para acertar contas comigo mesma e com o mundo. Te amo e sinto saudades de você chegar no meu portão me chamando para tomar banho de cachoeira, comer uma tapioca no calçadão ou tomar uma cerveja. Te amo.

As/Aos minhas/meus companheiros do Valha?!!! Jimenna Rocha, Samuel Dias, Eduardo Pordeus, Jailton e Daniel Guedes, vocês são muito especiais na minha vida e me mostraram que as flores podem nascer no asfalto. Como diria Drummond: “uma flor nasceu na rua. Passem de longe, bondes, ônibus, rio de aço do tráfego. Uma flor ainda desbotada. Ilude a polícia, rompe o asfalto. Façam completo silêncio, paralitem os negócios, garanto que uma flor nasceu”.

A Samuel Dias, a pessoa mais linda do mundo. Que nossos caminhos se encontrem sempre!!!

A Eduardo Pordeus por toda a acolhida e afeto proporcionado na minha experiência de *cativeiro egípcio* em Sousa. Que a gente continue por todo sempre a tomar Heineken cortando o véu das noites.

A Leonardo Ferreira por todo o carinho e cuidado que construímos um pelo outro. Minha casa será sempre a tua.

À Andrea e Gabriel, por todo apoio que me deram no processo de separação e por espalharem tanta luz pelo mundo.

À Pamela, por nossa parceria, reciprocidade e amor. Um amor que passou por inúmeras mudanças do réveillon de 2016 até hoje, e agora é amor-amigo. Um poema sensível e dolorido entre os espinhos de um cacto na porta de minha casa decretou o fim, mas uma conv desnudada reconfigurou tudo e fez renascer o amor em nós. Para onde quer que eu caminarmos, estaremos entrançadas. Te amo.

Aos meus amigos constituídos pelo Carnaval: Fernando Poser, Ellen Garcia e Zé. Nosso carinho ultrapassou as fronteiras do carnaval e hoje ancora-se nas praias, em Teresina, em

Caetanos, em Canoa, em Natal, ao som de Baiana System e regado a muitas cervejas e risos. Que venha o carnaval sem tese. P.S. Vocês estão ligados que não serei mais a pomba gira doutoranda?! Era uma boa fantasia.

Ao corpo docente da UFCG, pelo acolhimento na minha experiência docente na instituição, em especial a Juliana Oliveira, Clariça Ribeiro, André Menezes e Tatiana Raulino, que estiveram ao meu lado na luta, no riso e no sonho de uma universidade pública, gratuita, laica e socialmente referenciada no sertão paraibano. “Nós somos feitos do tecido que são feitos os sonhos”.

A todos os amigos que fiz em Sousa - PB, os/as estudantes da UFCG, os/as camaradas dos movimentos sociais, os comparsas dos bares e do Centro Cultural Banco do Nordeste, em especial meus parceiros de vida e farra: Wescley Dutra e Arthur, Patrícia mãozinha, Cibelly, Clara, Zé e Leivas, Natarajan e Éllida, Aparecida, Rafael Gomes, Flávio Eufrazio, Bruno Cesarino, Rafael Formiga e Rosi. Vocês fizeram meus dias no sertão serem mais bonitos e festivos.

A Murilo, pelas conversas amigas, cervejas sem limites, almoços em São Gonçalo, rolês com os seus pivetes, cafezinhos no CCBNB, cumplicidade, aprendizado e vácuos... Nossa amizade é algo que nos sustentou em Sousa e fez os nossos dias mais leves. Te amo.

Sou profundamente grata a todos vocês, aos caminhos que percorri, e às interlocuções que constitui na busca de minha escrita. Como bem disse Bert Hellinger: “Atrás de mim estão todos os meus ancestrais me dando força. A vida passou através deles até chegar a mim. E em honra a eles eu a viverei plenamente”.

Uso a palavra para compor meus silêncios.
 Não gosto das palavras
 fatigadas de informar.
 Dou mais respeito
às que vivem de barriga no chão
 tipo água pedra sapo.
Entendo bem o sotaque das águas
Dou respeito às coisas desimportantes
 e aos seres desimportantes.
 Prezo insetos mais que aviões.
 Prezo a velocidade
das tartarugas mais que a dos mísseis.
Tenho em mim um atraso de nascença.
 Eu fui aparelhado
 para gostar de passarinhos.
Tenho abundância de ser feliz por isso.
 Meu quintal é maior do que o mundo.
 Sou um apanhador de desperdícios:
 Amo os restos
 como as boas moscas.
Queria que a minha voz tivesse um formato
 de canto.
 Porque eu não sou da informática:
 eu sou da invencionática.
Só uso a palavra para compor meus silêncios.
 (BARROS, 2016, p. 45)

RESUMO

A presente tese objetiva apreender as particularidades da constituição do sujeito coletivo feminista no Cariri Cearense a partir da experiência militante da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. A investigação teve como pressuposto a experiência de resistência das mulheres do sertão, que estão longe dos grandes centros urbanos, e convivem com relações sociais de sexo, raça/etnia e classe atravessadas por profundas desigualdades regionais. O Cariri cearense, constituído por 28 municípios, entre os quais estão Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, é um território heterogêneo conformado por relações de ruralidade e urbanidade em que ainda prevalecem os traços constitutivos da propriedade senhorial, do coronelismo, messianismo, cangaço, tradição e religiosidade; convivendo com a modernização das relações de produção na região, potencializada pela chegada das indústrias e pelo processo de interiorização das universidades, que ampliaram o setor de serviços e tensionaram as relações sociais de sexo, raça e classe na região, imprimindo trações de urbanidade, modernidade e metropolização. Cabe dizer que o Cariri é uma região demarcada pela violência, silenciamento e apagamento das mulheres, com altos índices de feminicídio, forte interdição à mobilidade e participação política das mulheres, tutela e vigilância das corporalidades e vivências sexuais, assim como precariedade das políticas públicas de proteção e atenção às mulheres, mas também é um território demarcado pelas resistências destas – de forma individual e coletiva. O estudo foi feito a partir da observação participante, pesquisa documental e entrevista com as militantes do Cariri. Dentre os resultados, identifiquei que o sujeito coletivo feminista Frente de Mulheres consegue constituir mediações entre as singulares experiências das mulheres, ao passo que agrega uma multiplicidade de sujeitos individuais e coletivos, materializando-se enquanto corpo político com identidade diversa. Unidade diversa expressa na ideia de se fazer singular respeitando as diversas diferenças e se fazer universal a partir de pontos comuns de opressão.

Palavras-chave: Movimentos feministas. Sertão. Sujeito coletivo.

ABSTRACT

This thesis aims to apprehend particularities of the feminist collective subject constitution in Cariri Cearense from the militant experience of Cariri Movements Women's Front. The research was based on the experience of women's resistance from Ceará backlands, who are far from the big urban centers and live with social relations of gender, race / ethnicity and class marked by deep regional inequalities. Cariri of Ceara state, consisting of 28 municipalities, among which are Juazeiro do Norte, Crato and Barbalha, is a heterogeneous territory formed by rurality and urbanity relations in which the prevailing constitutive traces are still manorial property, *coronelismo*, messianism, *cangaço*, tradition and religiosity, which coexist with the modernization of the production relations in the region, boosted by the arrival of industries and the process of internalization of universities, which expanded the service sector and tensioned the social relations of sex, race and class in the region, creating traction of urbanity, modernity and metropolization. It is worth mentioning that Cariri is a region demarcated by violence, silencing and erasure of women, with high rates of violence and femicide, strong interdiction to women's mobility and political participation, tutelage and vigilance of corporeality and sexual experiences, as well as by precariousness on public policies of protection and attention to women, but it is also a territory demarcated by the resistance of women - individually and collectively. This study was based on participant observation, documentary research and interviews with Cariri activists. Among the results I identified that the feminist collective subject Front of Women can constitute mediation between the unique experiences of women while aggregating a multiplicity of individual and collective subjects, self-materializing as a political body with diverse identity. Diverse unity expressed in the idea of being singular respecting the various differences and becoming universal because of common points of oppression.

Key words: Collective subject. Feminist movements. Brazil's Northeastern backlands.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 -	Ato contra os feminicídio no Cariri – “Nem todas estão aqui, falta as mortas”	138
Imagem 2 -	Ilustração da Beata Maria do Araújo – Encontre-me onde eu estiver	142

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO COLETIVO.....	25
2.1	O SUJEITO COLETIVO NA TRADIÇÃO MARXISTA.....	27
2.1.1	A constituição do sujeito coletivo feminista: “nós falamos por nós”	58
3	O MOVIMENTO FEMINISTA E O SUJEITO COLETIVO FEMINISTA.....	72
3.1	A IMBRICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO, RAÇA E CLASSE E O PATRIARCADO.....	73
3.2	PARTICULARIDADES DA CONSTITUIÇÃO DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NO BRASIL.....	86
4	AS PARTICULARIDADES DA FRENTE DE MULHERES DOS MOVIMENTOS DO CARIRI.....	120
4.1	O TERRITÓRIO CARIRI: um sertão banhado de águas, reisados, romarias, violências e resistências.....	121
4.2	“UM CARIRI QUE ODEIA AS MULHERES”: quadro geral das relações patriarcais de sexo na região.....	137
4.3	A FRENTE DE MUHERES DOS MOVIMENTOS DO CARIRI ENQUANTO SUJEITO COLETIVO FEMINISTA.....	150
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
	REFERÊNCIAS.....	188

1 INTRODUÇÃO

Narrar é resistir (ROSA, 1986)

Em 2011 me mudei para o Cariri para ensinar em uma faculdade privada. Quando aportei na rodoviária de Juazeiro do Norte, em período de romaria, estava tocando os versos de uma canção popular do grupo musical Coco Raízes do Arcoverde, que diziam: “A vida tava tão boa, pra quê mandou me chamar [...] Parti para o Juazeiro pensando em trabalhar [...] a vida tava tão boa pra quê mandou me chamar [...]”. A primeira impressão que tive do Cariri foi assustadora e ao mesmo tempo arrebatadora: uma rodoviária lotada, várias imagens de Padre Cícero, vendedores com bugigangas religiosas, um coco no rádio, um monte de gente vestida com túnicas marrons, romeiros chegando e saindo apressadamente. Que narrativa!!!! Pouco a pouco fui me ambientando a esse território e apreendendo suas cartografias de violências e resistências, protagonizadas em sua maioria por mulheres. Elas apareciam nas romarias, nas rodas de cultura popular, nos saraus, nos cordéis e nas manchetes dos jornais e programas de televisão. As imagens das mulheres espancadas, assediadas e assassinadas me perseguiram naquele sertão contradição e eu não podia esquecer uma citação de Susan Sontag (1986, p. 83) que dizia: “Deixemos que as imagens atrozes nos persigam. Mesmo que sejam símbolos e não possam, de forma alguma, abarcar a maior parte da realidade a que se referem, [...] as imagens dizem: é isto que os seres humanos são capazes de fazer – e ainda por cima voluntariamente.”

Pois bem, deixei as imagens atrozes me perseguirem e comecei a observar atentamente as mulheres que resistiam a um Cariri que lhes imputava tanto ódio. A minha inserção no cotidiano dessa região apontou pistas sobre a sua constituição enquanto uma expressão do patriarcado. O Cariri não odiava as mulheres, pois não era sujeito de tantas violências, mas ganhava uma representação de sujeito no imaginário feminino. De fato, o sujeito das múltiplas explorações-dominações-apropriações destinadas às mulheres é o patriarcado que toma sua expressão particular no território contraditório do Cariri Cearense. Um patriarcado demarcado pelo patrimonialismo das elites locais, uma religiosidade capturada pela figura do Padre Cícero, e a imposição de valores tradicionais que pouco a pouco se diluem, e se reforçam no caldo das transformações societárias contemporâneas. Nesse “Cariri que odeia as mulheres”, elas se insurgem e se rebelam rasgando as entranhas desse território.

A partir da década de 1990, as mulheres do Cariri começaram a reflexionar acerca das violências as quais são acometidas, e a impetrar ações de enfrentamento à questão, constituindo um movimento de mulheres de base popular articulado às Comunidades Eclesiais de Base e às lutas pela terra. Paulatinamente, vão aglutinando energias e interesses, somando forças sociais diversas, produzindo conexões e trocas, identificando potências, possibilidades e contradições, estabelecendo um elo comum na luta, até se reconhecerem enquanto feministas. Feministas sertanejas em movimento. Em 2014 parte das feministas em movimento constituem uma Frente de Mulheres, enquanto articulação feminista anti-patriarcal, anticapitalista, antirracista, laica e suprapartidária. É sobre essas memórias pessoais e coletivas que pretendo versar.

A presente investigação científica partiu da aproximação com as mulheres em movimento no Cariri Cearense, precisamente a partir da construção da Marcha das Vadias no ano de 2012 e, posteriormente, com seu esgotamento e conformação da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. Minha intenção inicial era problematizar como o corpo e a sexualidade das mulheres ganha contornos diferenciados quando acrescentamos marcadores de regionalidade, cultura e tradição. Emergiu nesse momento a questão do aborto como problema central: Como essa pauta vem sendo conduzida pelos movimentos feministas na região e quais as particularidades na constituição das lutas feministas? Me perguntava confusamente. Meu ponto de partida se apresentava de forma muito abstrusa e no processo da banca de qualificação fui tensionada a pensar meu objeto a partir de outro caminho. Como Delaine bem disse na pré-banca: “é a força do que era para ser”.

A partir daí tomei a decisão metodológica de mudar o caminho e reflexionar sobre como “o território do Cariri” produzia formas tão potentes de mobilização e organização feministas, ao mesmo tempo em que copiosamente silenciava, violentava e matava as mulheres – de forma individual e enquanto classe. Então me deparei com a potência da Frente de Mulheres do Cariri, e comecei a recuperar as memórias de sua constituição. Como essas mulheres conseguiram, dentro de condições tão limitadoras, constituir uma força política tão efetiva? Quais as particularidades que produziram esse sujeito coletivo? Por que se organizar enquanto Frente? O que sustentou a passagem da Marcha das Vadias à Frente de Mulheres? Por que a auto-organização emerge como condição necessária para esse novo sujeito coletivo? Observando a pluralidade de mulheres que constituíam a Frente – uma pluralidade intensamente conflituosa – eu problematizava: será que a experiência em comum, a força dessas mulheres em dizer *nós*,

e acionar um projeto coletivo de atuação, é o que conforma o sujeito feminista Frente de Mulheres?

Diante do exposto e inebriada com a força de irrupção da Frente, defini como objetivo central apreender as particularidades da constituição do sujeito coletivo feminista no Cariri Cearense. Como objetivos específicos, pontuei:

- a) Recuperar a memória social e a história das resistências das mulheres do Cariri a partir da conformação da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri;
- b) Apreender as pautas de reivindicação, as tendências e divergências políticas da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri;
- c) Descrever as estratégias, alianças, desafios e possibilidades da atuação da Frente de Mulheres no Cariri.

A análise das particularidades da constituição do sujeito coletivo feminista no Cariri cearense ancora-se ao materialismo histórico dialético enquanto método de análise do real, bem como nas perspectivas teóricas e ideopolíticas do feminismo materialista que apreende as desigualdades entre homens e mulheres como uma relação social, material, concreta e histórica. Mulheres e homens se definem a partir de uma relação social de classe, hierárquica e antagônica (CURIEL; FALQUET, 2014). Com efeito, utilizei as categorias relações sociais de sexo e patriarcado para desvelar as condições de apropriação material das mulheres, bem como para destacar a imbricação destas em relação às relações sociais de classe e raça/etnia.

Com efeito, a investigação científica não se circunscreve à repetição do que já foi elucidado, já que não existe nada eterno, fixo, trans-histórico, absoluto ou imutável, pois todos os processos estão em constante movimento e transformação. Assim, a construção do conhecimento é um processo de desvelamento da realidade e apropriação do mundo que parte do pressuposto que o real é inesgotável e sua compreensão se dá de maneira aproximativa e não conclusiva.

[...] O concreto é concreto, porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como processo de síntese, como resultado não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação (MARX, 2003, p. 257).

Nessa perspectiva, a produção do conhecimento pode ser sintetizada em um processo de apreensão pelo pensamento da dinâmica que engendra o real. O movimento do real, por sua vez, é dotado de uma dinamicidade que permeia os fenômenos e busca desvelar suas relações, contradições e determinações. Esse movimento tenta ultrapassar o dado, o aparente, o isolado e apreender o fundamento e a razão de ser dos fenômenos. Segundo Kosik (1969), o pensamento dialético é aquele que procura apropriar-se da coisa em si, superando a forma isolada e independente dos fenômenos, em nível aparente.

[...] trata-se, pois, por um lado de destacar os fenômenos da sua forma dada como imediata, de encontrar as mediações pelas quais podem ser referidos ao seu núcleo e a sua essência e captados na sua própria essência e, por outro lado, atingir a compreensão deste caráter fenomenal, desta aparência fenomenal, consideradas a sua forma de manifestação necessária (LUKÁCS, 2003, p. 23).

Assim, a tarefa de produção do conhecimento consiste em uma busca de superação do factual, do isolado e do naturalizado, articulando as múltiplas determinações das relações, e captando o caráter mediato e determinado dos fenômenos. Portanto, o recurso à dialética configura-se, pois, como uma consequência da pergunta sobre a realidade e de seu entendimento como totalidade concreta, *síntese de múltiplas determinações* que não se apresenta imediatamente ao sujeito.

Saliento: o percurso para o conhecimento da totalidade concreta é identificado com a viagem do pensamento que vai do concreto ao abstrato. Já que para Marx (2003, p. 260) “[...] as leis do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao complexo correspondem ao processo histórico real”. Em linhas gerais, para se atingir à síntese das múltiplas determinações que balizam o real,

[...] exige-se um longo trabalho de explicitação progressiva das categorias, partindo de suas determinações mais simples e abstratas, até alcançar suas determinações mais ricas, complexas e intensas, e assim chegar à sua unidade, onde o real reproduzido, então, é a síntese de múltiplas determinações (TEIXEIRA, 1995, p. 35).

Apenas depois de concluído este trabalho é que se pode explicitar de forma adequada o movimento do real enquanto *concreto pensado*. Para Lukács (1974), a legalidade do método não reside nele próprio enquanto tal, mas em sua capacidade de apreensão do movimento do real e de transformação da realidade, superando pois perspectivas contemplativas do mundo.

Analisar os fenômenos sob essa perspectiva significa compreender o ser histórico como fundamento do conhecimento e perceber os fenômenos individuais para além da aparência e imediatez do cotidiano, relacionando-os com o campo das grandes determinações da relação capital/trabalho, através da articulação existente entre a singularidade, a particularidade e a universalidade dos fenômenos. Pelo exposto, entendo que o método dialético, então, deve acompanhar a realidade como seu autêntico reflexo e, portanto, adotar essas mesmas características.

O pensamento dialético deve ser concreto, variável, sempre arejado e fluido como um riacho, pronto para detectar e usar as contradições que se lhe apresentem. (...) Todas as fórmulas devem ser provisórias, limitadas, aproximadas, porque todas as formas de existência são transitórias e limitadas. (...) Uma vez que a dialética é manipulada com uma realidade sempre variante, complexa e contraditória, suas fórmulas têm limitações intrínsecas. Em suas interações com a realidade objetiva e em seu próprio processo de evolução relacionado com esta atividade, o pensamento dialético cria fórmulas, as mantém e logo as descarta em cada etapa de seu crescimento (NOVACK, 2006, p. 62)

Convém ressaltar que a perspectiva dialética efetiva a superação da dualidade entre objetividade e subjetividade, já que entende que a realidade objetiva e a realidade subjetiva são dois momentos indissociáveis do ser social. Como alude Saffioti (1992, p. 208), “uma epistemologia feminista não despreza a emoção enquanto via de conhecimento, mesmo porque a emoção pode muito bem fecundar a razão”. Convém mencionar que os elementos, ferramentas e instrumentos de pesquisa devem ser capazes de se adaptar à realidade pesquisada, pretendendo, assim, alcançar uma reprodução conceitual e analítica da realidade material.

Para responder às questões levantadas desde o projeto de pesquisa, realizei uma pesquisa de campo, compreendida por Soriano (2004) para além de um lugar separado, demarcado ou delineado, onde a/o pesquisadora/pesquisador vai coletar dados ou fazer observações. O termo “campo” refere-se a um tipo de pesquisa realizado nos espaços da vida cotidiana, indicando a materialidade do território e das relações sociais desiguais ali vivenciadas; tanto a posição da/do pesquisadora/pesquisador frente ao todo caótico como parte deste. Defini a *observação participante* e a entrevista como técnicas e instrumentos de produção de dados por entender que ambos foram mais apropriados para apreender as particularidades do real. A escolha da observação participante se deu por ser uma técnica que possibilita o intercâmbio de experiências e uma base comum de comunicação. Particulariza-se na presença da/do

pesquisadora/pesquisador como partícipe das ações que acontecem com os sujeitos sociais investigados. Segundo Soriano,

A observação participante permite adentrar nas tarefas realizadas pelos indivíduos no seu dia a dia, conhecendo mais de perto as expectativas das pessoas, suas atitudes e condutas diante de determinados estímulos, as situações que fazem com que elas ajam de um modo ou de outro e as maneiras de resolver os problemas familiares ou da comunidade. Neste caso, o pesquisador age com naturalidade dentro do grupo, incorporando-se plenamente às atividades que desenvolvem seus integrantes (SORIANO, 2013, p. 147).

Tal observação foi produzida no diálogo constante entre os sujeitos da pesquisa e a pesquisadora, que tinha uma experiência com as mulheres as quais estava investigando, e uma relação com o território estudado. Eu era parte ativa do grupo estudado, participei de uma parcela de sua constituição. Segundo Soriano (2004), a técnica de observação participante permite a/ao pesquisadora/pesquisador uma apreensão mais ampla sobre os comportamentos, padrões de conduta, representações sociais, símbolos, artefatos, escutas, tradições e o cotidiano dos sujeitos pesquisados.

Também se pode efetuar a observação estando dentro do grupo, sendo parte ativa dele. Nesse caso, o pesquisador submete-se às regras formais e informais do grupo social, isto é, participa nos diversos atos e manifestações da vida do grupo e tem acesso a seus locais de reunião exclusivos. Esta técnica é uma das mais importantes no campo da antropologia social; entretanto, por vezes apresenta sérias dificuldades (SORIANO, 2004, p. 147).

Haguete (2013) alude sobre a importância da observação participante enquanto técnica de captação de dados, mesmo que ela não seja a mais estruturada no espectro das ciências sociais aplicadas, apontando alguns elementos que podem dificultar a materialização de tal técnica, a saber: i) As percepções socioculturais do/da observador/observadora; ii) O viés profissional/ideológico que pode induzir à seletividade da observação; iii) A interpessoalidade do/da observador/observadora; iv) A possibilidade de adequar o real às hipóteses de estudo prévias e; v) Os juízos de valor do/da observador/observadora. Tendo consciência das dificuldades, limites e potências da observação participante, constitui um guia de observação para coleta de dados e registrei os dados em um diário de campo, como ferramenta de registro das informações para análise posterior, anotando, inclusive, os meus atos, escutas e representações durante o processo de observação.

Aqui, não centralizei minha observação a partir da acepção de epistemologia ocular, que me separa das sujeitas pesquisadas, mas de um diálogo com elas na tentativa de produzir em conjunto a memória social dos feminismos no Cariri, uma memória em movimento. Memória viva. Como aponta Cordeiro (2004):

É abrir mão da romântica imagem do(a) pesquisador(a) se aventurando solitariamente em terras estranhas para descobrir dados inusitados, portando, além do caderno de notas, os equipamentos que permitem registrar o que é observado a partir de normas e dos parâmetros científicos. É lançar-se em caminhos tortuosos e improvisados e trocar uma série de dificuldades bem mapeadas por outra de dificuldades quase desconhecidas. É admitir a complexidade deste tipo de prática que demanda na atualidade reflexões não só sobre a validade dos procedimentos adotados, mas sobretudo sobre as implicações éticas, políticas e epistemológicas desse fazer (CORDEIRO, 2004, p. 62).

O *lócus* da pesquisa foi o Movimento Feminista do Cariri Cearense, especificamente a Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri, por esta se referenciar enquanto espaço feminista de articulação, organização e formação em defesa dos direitos das mulheres, aglutinando um conjunto de movimentos sociais, coletivos, entidades, associações, partidos políticos e sujeitos sem atrelamento institucional. Para a realização da observação participante, foram fundamentais o roteiro de observação específico e o uso do diário de campo.

As primeiras aproximações com as sujeitas da pesquisa processaram-se concomitante a minha inserção política na Frente de Mulheres, tendo como questão norteadora de pesquisa a análise das determinações e contradições dos movimentos feministas do Cariri em relação à luta pelo direito ao aborto, posteriormente redefinida por meio das problematizações da banca de qualificação que pontuava a impossibilidade de apreender as determinações de uma pauta ainda emergente na região. Tais questões desvelaram o meu objeto real de estudo, a constituição dos movimentos feministas na região enquanto sujeito coletivo feminista.

Partindo de levantamento teórico-metodológico e documental do objeto de estudo, constitui aproximações sucessivas com as mulheres estudadas e com sua realidade objetiva. A partir disso, paulatinamente, fui mapeando as militantes da Frente – as com atuação fixa e as mais descontinuadas, as lideranças, as ações concretas, as formas organizativas e as alianças estratégicas. Para isso acompanhei, de 2016 a maio de 2017, as reuniões ampliadas, os encontros formativos, planejamentos semestrais, atos e manifestações, palestras das lideranças na região, reuniões de coordenação executiva, festas e confraternizações, assim como os

documentos de domínio público da Frente (material de divulgação digital, notas técnicas, notas de protesto, cartas de denúncia e moções de repúdio). Esse acompanhamento sistemático das ações da Frente não se deu de forma passiva e distanciada, pelo contrário, eu também era parte ativa dos processos.

Em maio de 2017, me mudei do Cariri para outro estado, mas continuei a mapear a Frente, agora de forma menos sistemática e com menor facilidade de mobilidade entre as mulheres. Nessa segunda parte, mapeei fotos, vídeos, relatórios de reunião, a produção teórico e artístico-performáticas¹ das feministas da Frente, e finalizei o processo de observação no final do primeiro semestre de 2018 com a participação nas reuniões de formação e planejamento de atividades da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri e do Piquenique Feminista.

Foi preciso apreender os fragmentos da memória, das vivências e ancestralidades dessas mulheres a partir da constituição de um mosaico de conversações e de determinações concretas da experiência de ser mulher – individual e coletivamente – dentro do território Cariri; apreender a partir de conversas:

[...] conversas do presente, conversas do passado; conversas presentes nas materialidades; conversas que já viraram eventos, artefatos e instituições; conversas ainda em formação, e, mais importante ainda, conversas sobre conversas (SPINK, 2003, p. 37).

Diante de todo esse acervo empírico, documental, bibliográfico e artístico-performático, fui elegendo categorias para análise das militantes da Frente, da constituição do sujeito feminista coletivo e da identidade organizativa – da ação, articulação e aliança política. Esses artefatos sociais foram ampliados a partir da decisão metodológica de realizar entrevistas com 9 mulheres lideranças da Frente, com um pequeno roteiro sistematizado em torno de como elas se constituíram enquanto feministas e Frente de Mulheres, bem como as pautas, demandas e alianças estratégicas forjadas na luta coletiva. Para a definição das entrevistadas, considerei a heterogeneidade da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri, definindo mulheres que agregam múltiplas especificidades, lésbicas, jovens, partidarizadas, negras, universitárias e de organizações populares.

¹A Frente realizou atividades no campo artístico-performático muito diversificadas, com constantes Saraus de poesia, performances, constituição de um bloco para as prévias carnavalescas no Crato intitulado “Craterdamas”, exposição de cinema, ações de literatura e eventos de música.

As sujeitas da pesquisa revelaram trajetórias pessoais e políticas bastante distintas, ocupam posições de liderança, e podem apontar um certo perfil da Frente de Mulheres. Falo com imprecisão em virtude da dinâmica da Frente que agrega um conjunto múltiplo de mulheres que oscilam no grau de participação: 9 mulheres, 7 do Cariri e 2 de outros estados que migraram em busca de trabalho; 2 estão na faixa etária de até 25 anos, as outras variam entre 36 e 66 anos; 4 mulheres negras; 4 lésbicas; 5 partidárias, sendo 2 do Partido dos Trabalhadores (PT) e 3 do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL); 4 moradoras da periferia; 7 com trabalhos formalizados, sendo 1 professora do ensino médio, 2 professoras universitárias, 2 trabalhadoras em ONGs, 1 assistente social e 1 jornalista; 4 têm militância política oriunda das organizações populares e 5 a partir da interlocução com a universidade.

Organizei este trabalho em 4 capítulos. No primeiro capítulo, busco situar como se processou a aproximação com o objeto de estudo, as questões de pesquisa, os objetivos, o percurso metodológico e a estrutura final da tese.

No segundo, apresento o debate acerca da constituição do sujeito coletivo, partindo do entendimento do papel da ação dos homens [e das mulheres] na história enquanto sujeitos no interior de uma classe com potencial revolucionário de transformar as relações sociais de exploração no modo de produção capitalista. Potencial revolucionário dado, não pela vontade individual dos homens [e das mulheres], mas pelas formas concretas da luta de classes, que determinam a consciência de classe. De outra parte, também problematizo o sujeito coletivo postulado pela tradição marxista e apresento a constituição do sujeito coletivo feminista sob o ponto de vista situado das mulheres, em especial de Simone de Beauvoir (1949), Kergoart (2018), Camurça (2007) e Gurgel (2004; 2014). Nessa égide, a constituição do sujeito coletivo feminista se conforma a partir da elaboração de conceitos que especifiquem a opressão-exploração-apropriação das mulheres enquanto grupo social.

No terceiro capítulo, aponto as análises acerca das relações sociais de sexo e do patriarcado, elencando o debate materialista francês sobre a imbricação das relações sociais de sexo, classe e raça, enquanto um “entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto das relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca” (KERGOART, 2010, p. 98). Essa perspectiva de análise apreende as relações sociais de sexo como relações de caráter estrutural, que pressupõe antagonismos entre grupos sociais e tem como fundamento a divisão sexual racializada do trabalho (FALQUET, 2014; KERGART, 2018). Ainda, identificamos as particularidades da

constituição dos movimentos feministas no Brasil enquanto sujeito político do coletivo de mulheres que baliza suas ações na construção de um projeto societário fincado na liberdade, autonomia e autodeterminação das mulheres (PIERROT, 2007).

No penúltimo capítulo, exponho as cartografias das resistências feministas no Cariri e a formação do sujeito coletivo feminista encarnado na experiência militante da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. Descrevo a conformação do território Cariri e de suas relações sociais de classe, raça/etnia e gênero, bem como suas particularidades geopolíticas, culturais e religiosas. Ainda, recupero a memória social da constituição da Frente de Mulheres enquanto sujeito coletivo feminista, apresentando as pautas, alianças estratégicas, divergências políticas, desafios e potencialidades dessas mulheres em coletivo. Remato o capítulo afirmando a minha tese de que o sujeito coletivo Frente de Mulheres, que se faz na autodesignação das mulheres enquanto feministas, no reconhecimento de um *nós comum* e na conformação de uma ação coletiva, a partir de uma experiência una e diversa, constitui mediações entre as singulares experiências das mulheres, ao passo que agrega uma multiplicidade de sujeitos individuais e coletivos, se materializando enquanto corpo político com identidade plural. Um sujeito coletivo total atravessado pelo contexto do sertão.

Por fim, sistematizo as principais inflexões e sínteses possíveis sobre a direção sociopolítica dos movimentos feministas no Cariri na particularidade da Frente de Mulheres, analisando alguns entraves e possibilidades políticas para as resistências feministas locais. Parafraseando Beauvoir (2009), descrevi, do ponto de vista situado das mulheres sertanejas, o mundo que lhes foi imposto e que elas bravamente ousam a serem vozes insurgentes.

2 A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO COLETIVO

Posso sair daqui pra me organizar/ Posso sair daqui pra desorganizar/ Da lama ao caos, do caos à lama/ Um homem roubado nunca se engana (SCIENCE, 1994).

O objetivo deste capítulo é apreender como se constitui o sujeito coletivo e o sujeito coletivo feminista. Parto do pressuposto de que há grandes divergências nas elaborações teóricas acerca da noção de sujeito no interior das ciências sociais e também da teoria social crítica. No pensamento liberal, sob a ótica do iluminismo, constituiu-se uma noção de sujeito como ser universal, dotado de liberdade, autonomia e racionalidade, corporificado na imagem do homem, do cidadão grafado em masculino, do homogêneo e da unidade. O pensamento crítico marxista alarga a percepção de sujeito a partir do reconhecimento dos homens enquanto demiurgos de sua própria história, tendo a classe social como seu fundamento, entretanto a noção de sujeito universal e masculino permanece. O sujeito coletivo na tradição marxista é histórico e material, e se efetiva na dinâmica da luta de classes, seja através das organizações classistas ou do partido revolucionário.

Tal assertiva acerca do sujeito coletivo, em minha percepção, não dá conta da experiência das mulheres. Qual a grande dificuldade das mulheres em pensar sobre o mundo e sobre si mesmas? Ouso dizer que as mulheres pensam o mundo a partir de categorias elaboradas por um mundo que as oprime-explora-apropriam. Construir novos conceitos e categorias a partir dessa experiência, em grande medida silenciada e apagada, é a grande contribuição do feminismo como pensamento crítico, como teoria. Eis o desafio do feminismo no interior da ciência: descolonizar e criar categorias de pensamento que rompam com o pensamento hegemônico – branco, burguês, masculino e cartesiano - construído para garantir a dominação-exploração dos grupos subalternos.

De certo, as pensadoras feministas vêm apontando sistematicamente que o conhecimento sobre sujeito coletivo construído pelos homens, ao generalizar o sujeito como a classe, não faz a distinção entre mulheres e homens, não apresenta na vivência desse sujeito coletivo as desigualdades existentes na sociedade, no modo de inserção na divisão sexual racializada do trabalho. Pois, o sujeito da tradição marxista é masculino, portanto, sua pretensa universalidade esconde, na verdade, sua especificidade.

É preciso considerar que a experiência particular de ser mulher é atravessada pelo patriarcado enquanto pacto formalizado pelos homens para manter o controle sobre as mulheres, constituindo-se enquanto expressão do poder político dos homens que não se limita à esfera privada, mas também se faz presente na pública, e transforma as mulheres em “[...] objetos de satisfação sexual dos homens, produtoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras” (SAFFIOTI, 2004, p. 105). É, deste modo, um sistema de dominação, expropriação e de exploração que se dilata por todas as esferas da vida social, sustentado pela violência e ideologia, produzindo dissabores cotidianos para as mulheres que, embora sejam vivenciados individualmente, se constituem enquanto questões políticas e, portanto, são problemas coletivos. As múltiplas expressões do patriarcado, entendidas pelas mulheres na vida cotidiana como problemas de cunho pessoal, são digeridas, negligenciadas ou enfrentadas pela maioria das mulheres, seja de formas individuais ou coletivas, com respostas de acomodação ou de inconformismo. Por isso, o sujeito coletivo universal e masculino não é capaz de explicar a experiência da pluralidade das mulheres.

Rebelar-se contra as imposições do patriarcado a sua experiência particular, elaborando estratégias de enfrentamento ou de conciliação, tem sido uma questão de sobrevivência histórica para as mulheres de forma singular ou enquanto sujeitos coletivos. Konder (2009, p. 45) apregoa que a primeira forma de superação de contextos de exploração-dominação é o apelo à rebeldia; “a rebeldia anterior a qualquer racionalização elaborada” pode possibilitar que individualmente o rebelde tente concretizar sua negação do presente ou constitua junto a outros rebeldes ações políticas de enfrentamento a este, mesmo que de forma pontual ou assistemática. Contudo, tais ações de rebeldia e contestação das experiências de dominação-exploração marcam apenas um momento insurrecional, sendo necessário “a concretização da rebeldia no plano político, no plano em que se elabora a consciência revolucionária” (KONDER, 2009, p. 47). Consciência revolucionária entendida por ele como a capacidade de se indignar com os processos de exploração, mas ir além disso, identificando as determinações desses processos, os potenciais inimigos e aliados, bem como de elaborar formas racionalizadas de superação das condições degradantes de existência e é parte constituinte do sujeito histórico e, particularmente do sujeito feminista coletivo.

2.1 O SUJEITO COLETIVO NA TRADIÇÃO MARXISTA

Para a tradição marxista, os homens produzem a sua própria história, mas não a fazem de forma automática ou aleatória, assim como não a conduzem de acordo com a sua própria vontade, mas “nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 95). Os homens [e as mulheres] se constituem como demiurgos e autores de sua própria história enquanto sujeitos coletivos no interior de uma classe.

Os homens são os únicos produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal qual como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real (MAR; ENGELS, 2007, p. 94).

Assim, os indivíduos manifestam em suas experiências particulares o reflexo daquilo que são, o que coincide com a sua produção, no sentido que são determinados pelas condições concretas da sociedade, e têm seu pensamento determinado por elas. “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é o seu ser que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2007, p. 95).

De certo, a categoria classe é elucidativa para o entendimento da formação da consciência dos homens [e das mulheres]. O próprio Marx (2011), no Dezoito Brumário de Luís Bonaparte, analisou, a partir da experiência francesa, a constituição das classes sociais enquanto resultado do conjunto das determinações sociais de uma totalidade histórica. Para isso, tomou por base as dificuldades do campesinato francês em se estabelecer enquanto classe na medida em que “constituem uma imensa massa, cujos membros vivem em condições semelhantes mas sem estabelecer relações multiformes entre si” (MARX, 2011, p. 142); nessa égide as famílias camponesas “existem sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura ao modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe” (MARX, 2011, p. 143). Do contrário, quando os camponeses instituem apenas uma relação local destituída da noção de

comunidade, organização política e ligação nacional, não se constituem uma classe, pois são, ainda, “[...] incapazes de fazer valer seus interesses de classe em seu próprio nome e não podem representa-se, têm que ser representados” (MARX, 2011, p. 143).

Dessa forma, o autor alemão defende que as classes sociais se diferenciam por seu modo de vida, os seus interesses e sua cultura, extrapolando a aceção de que classe se define pela posição em certas relações sociais de produção e diante da propriedade. Aqui, as classes sociais surgem como concreção da análise de determinado modo de produção. Para Lênin (1987), as classes se constituem enquanto

[...] grandes grupos de homens que se diferenciam entre si pelo lugar que ocupam em um sistema de produção social historicamente determinado, pelas relações em que se encontram com respeito aos meios de produção [...], pelo papel que desempenham na organização social do trabalho, e, conseqüentemente, pelo modo e proporção em que recebem a parte da riqueza social que dispõem. As classes são grupos humanos, um dos quais pode apropriar-se do trabalho do outro por ocupar postos diferentes em um regime determinado de economia social (LÊNIN, 1987, p. 79).

As classes sociais são ontologicamente definidas a partir de determinadas relações sociais de produção e reprodução social; entretanto, sua constituição não está restrita às relações de propriedade, embora esta seja um elemento fundante e determinante. Nas palavras de Iasi (2006, p. 321): “classe não é, torna-se”.

Os positivistas que insistem na pergunta ‘o que é classe social’ se desorientam diante do movimento em que classe não é, torna-se. Aquilo que aparece como duas essências diversas e confunde os analistas nada mais são que os momentos do ser da classe em movimento de modo que a classe não é somente a condição comum partilhada pela posição comum no interior de certas relações sociais de produção ou um sujeito histórico numa ação decisiva em que se apresenta como universalidade. **Entendendo a classe como universalidade histórica**, não a reconhecemos quando de sua manifestação cotidiana fragmentada, subordinada ao capital, pulverizada em interesses pessoais e imersa na serialidade. Compreendendo-a como esta manifestação imediata e fragmentada não a reconhecemos quando irrompe no cenário histórico como sujeito revolucionário em formação (IASI, 2006, p. 321, grifo nosso).

Ademais, é preciso considerar outros elementos para que as classes sejam capazes de representar seus interesses em seu próprio nome, quer por meio do parlamento, de uma convenção, de um coletivo ou um partido. Nas reflexões d’o *18 Brumário*, os camponeses não podem representar-se, porque não se constituem enquanto classe, tendo, por conseguinte, que

serem representados, o que possibilita o aparecimento de um representante, denominado por Marx de herói crápula, devasso e canalha, que se apresenta como uma autoridade governamental com poder ilimitado e incontestável – instituído como salvador e guardião da sociedade - que os protege das demais classes, a partir do resgate de valores da antiga sociedade, formando a *falange sagrada da ordem*: “propriedade, família, religião e ordem”. (MARX, 2011, p. 97)

Marx e Engels (2007) reconheciam a existência de outras formas de conflito e antagonismos de classes, entretanto o primordial, no modo de produção capitalista, se estabelece entre burguesia e proletariado. Para os autores, a relação direta entre proprietários não produtores e não proprietários produtores é fundamental para a constituição do proletariado em classe:

De todas as classes que hoje em dia se opõem à burguesia, só proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, pelo contrário, é seu produto mais autêntico. (...) O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra como na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo caráter nacional. Os proletários não podem apoderar-se das forças produtivas sociais senão abolindo o modo de apropriação a elas correspondente e, por conseguinte, todo modo de apropriação existente até hoje. Os proletários não têm nada de seu a salvar; sua missão é destruir todas as garantias e seguranças da propriedade privada até aqui existentes. Todos os movimentos históricos têm sido, até hoje, movimentos de minorias ou em proveito de minorias. O movimento proletário é o movimento autônomo da imensa maioria em proveito da imensa maioria. O proletariado, a camada mais baixa da sociedade atual, não pode erguer-se, pôr-se de pé, sem fazer saltar todos os estratos superpostos que constituem a sociedade oficial. A luta do proletariado contra a burguesia, embora não seja na essência uma luta nacional, reveste-se dessa forma num primeiro momento. É natural que o proletariado de cada país deva, antes de tudo, liquidar a sua própria burguesia (MARX; ENGELS, 2007, p. 50).

As análises de Marx e Engels consideravam a historicidade das classes sociais e as formas como estas se expressavam em distintas formações socio-históricas, já que as *classes se fazem* em condições históricas concretas e transitórias, constituindo-se enquanto uma relação social instituída entre os sujeitos através das formas de produção e apropriação do trabalho, que a partir da revolução industrial assumiu forma específica – trabalho assalariado e alienado. Aqui, a subsunção do trabalho ao capital se efetiva mediante o desenvolvimento das forças produtivas, as inovações tecnológicas e o trabalhador coletivo, agora sob um controle mais

eficiente, que busca permanentemente anular a sua subjetividade e precarizar suas condições de vida, tendo em vista a constante diminuição do valor de troca da força de trabalho e a ampliação da extração da mais-valia. O caráter relacional entre as classes e a relação entre indivíduo e classe no seu processo de formação é explicitado nos escritos da Ideologia Alemã (2007):

[...] Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmos se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho. De que modo essa subsunção dos indivíduos à classe transforma-se, ao mesmo tempo, numa subsunção a toda forma de representações etc., já o indicamos várias vezes. [...] Essa subsunção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante (MARX; ENGELS, 2007, p. 63).

Também é preciso analisar as transformações constantes no modo de produção e reprodução capitalista e as suas repercussões na conformação e composição das classes sociais. Aqui se coloca a questão da heterogeneidade da classe trabalhadora, que não pode mais ser compreendida apenas pelo viés do proletariado fabril do século XIX, mas que se amplia e complexifica, unificada pela imposição da venda da força de trabalho para a sobrevivência de todos os trabalhadores [e trabalhadoras]. Os processos de crise sociometabólica do capital e de recuperação de seu ciclo produtivo nos séculos XX e XXI modificaram a composição das classes sociais e a morfologia do trabalho ao impor processos de reestruturação produtiva e de ofensiva ao trabalho e ao Estado, afetando de forma contundente a materialidade e subjetividade da classe trabalhadora (ANTUNES, 2007).

Para Antunes (2011) as metamorfoses no mundo do trabalho na contemporaneidade efetivaram processos de desproletarização do trabalho industrial fabril, expansão do assalariamento no setor de serviços, subproletarização com trabalhos parciais, terceirizados e subcontratados, bem como a expansão do desemprego estrutural em escala internacional. Esse contexto aponta a heterogeneidade da classe trabalhadora no capitalismo contemporâneo e a impossibilidade de restringir o conceito de classe ao proletariado industrial tradicional, assim como possibilita análises teóricas que propõem noções ampliadas de classe trabalhadora, que

inclui os trabalhadores produtivos, no sentido atribuído por Marx no Capítulo VI do Capital, e os trabalhadores improdutivos, incorporando a totalidade do trabalho social, a totalidade do trabalho coletivo assalariado. Como bem apregoa Iasi (2006), a “classe torna-se”, de modo que não podemos apreendê-la de forma estática, fixa, imutável, sob pena de não estar operando sob a dialética marxiana.

Uma noção ampliada de classe trabalhadora inclui, então, todos aqueles e aquelas que vendem sua força de trabalho em troca de salários, incorporando, além do proletariado industrial, dos assalariados do setor de serviços, também o proletariado rural que vende sua força de trabalho para o capital. Essa noção incorpora o proletariado precarizado, o subproletariado moderno, *part time*, o novo proletariado dos Mc Donalds, os trabalhadores hifenizados [...], os trabalhadores terceirizados e precarizados das empresas liofilizadas [...], os trabalhadores assalariados da chamada economia informal, que muitas vezes são indiretamente subordinados ao capital, além dos trabalhadores desempregados, expulsos do processo produtivo e do mercado de trabalho pela reestruturação do capital e que hipertrofiaram o exército industrial de reserva, na fase de expansão do desemprego estrutural (ANTUNES, 2007, p. 104).

Da mesma forma que as transformações contemporâneas no mundo do trabalho repercutiram em mudanças na composição e conformação das classes sociais, em especial das classes trabalhadoras, também possibilitaram modificações na organização das entidades classistas e no entendimento do proletariado como portador do verdadeiro caráter revolucionário.

Na acepção clássica do marxismo, nas práticas das lutas concretas, como as ocorridas no decurso da Revolução de Fevereiro de 1848, a organização do proletariado em classe e em partido é reflexionada nos seguintes termos:

O proletariado, ao impor a República ao Governo Provisório e, através do Governo Provisório, a toda a França, apareceu imediatamente em primeiro plano, como partido independente, mas, ao mesmo tempo, lançou o desafio a toda a França burguesa. O que o proletariado conquistava era o terreno para lutar pela sua emancipação revolucionária, mas não, de modo algum, a própria emancipação (MARX, 2012, p. 75).

É relevante analisar que o campesinato francês se constituía enquanto classe, inserido em um desenvolvimento industrial capitalista deficitário e intencionado em preservar a sua pequena propriedade; portanto a relação capital *versus* trabalho ainda se gestava de forma embrionária, muitas vezes corporificando um comportamento mais conservador que

propriamente revolucionário. Mesmo assim, o proletariado francês conseguiu se impor como partido independente da burguesia e do Estado burguês, mesmo sem ter força política à altura de suas mobilizações – as barricadas levantadas com o propósito de derrubar a monarquia e impor a república social sob domínio do proletariado.

Na compreensão de Marx e Engels, somente o proletariado é portador de interesses universais que se traduzem na emancipação humana. Em *As lutas de classes na França*, Marx avalia o processo de luta dos proletários e as condições materiais de sua organização como classe:

O desenvolvimento do proletariado industrial tem por condição geral o desenvolvimento da burguesia industrial, sob cujo domínio adquire ele existência nacional que lhe permite elevar sua revolução à categoria de revolução nacional, criando os meios modernos de produção, que hão de transformar-se em outros tantos meios para a sua emancipação revolucionária. Somente o domínio da burguesia industrial extirpa as raízes materiais da sociedade feudal e prepara o único terreno em que é possível uma revolução proletária. A luta contra o capital em sua forma moderna, desenvolvida, a luta contra o capital em sua fase culminante – isto é, a luta do assalariado industrial contra o burguês industrial – constitui, na França, um fato parcial que depois das jornadas de fevereiro não podia fornecer o conteúdo nacional da revolução, tanto mais que a luta contra os métodos secundários da exploração capitalista – a luta do camponês contra a usura nas hipotecas, do pequeno burguês contra o grande comerciante, o banqueiro e o industrial, numa palavra, contra a bancarrota – permanecia dissimulada no levante geral contra a aristocracia financeira em geral. Nada mais explicável, portanto, que a tentativa do proletariado de Paris para trazer à tona seus interesses ao lado dos da burguesia, ao invés de apresentá-los como o interesse revolucionário de toda a sociedade, e que tenha arriado a bandeira vermelha diante da bandeira tricolor. Os operários franceses não podiam dar um passo à frente, não podiam sequer tocar num fio de cabelo da ordem burguesa, enquanto a marcha da revolução não sublevasse contra esta ordem, contra o domínio do capital, a massa da nação – camponeses e pequenos burgueses – que se interpunha entre o proletariado e a burguesia; enquanto não a obrigasse a unir-se aos proletários com a vanguarda sua (MARX, 2012, pp. 119-120).

As lutas encampadas na França de 1848 entre capital e trabalho eram secundárias, e dessa maneira, o proletariado não tinha condições históricas concretas de apresentar sua jornada em nome de toda a sociedade francesa. Os remates da revolução de 1848 se materializaram com a derrota do proletariado, que não se tornou a vanguarda de seus supostos aliados, o campesinato e a pequena burguesia. De outra parte, o campesinato se transformou na base social e política do *bonapartismo*, já que optou por conservar sua pequena propriedade.

No Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels (2011b) vão reafirmar a necessidade do proletariado de se constituir enquanto classe que representa o interesse geral para a derrubada da burguesa e a conquista do poder político pelos trabalhadores; “o movimento proletário moderno é o movimento autônomo da imensa maioria em proveito da imensa maioria” (MARX; ENGELS, 1998, p. 50). Contudo, a destituição dos meios de produção da burguesia e o fracionamento de seu poder político não estabelece garantias automáticas ao proletariado de se tornar *classe para si* mesmo. Pode ser apenas para o capital. Mesmo tal possibilidade tendo sua potência política, afinal, é o primeiro elemento de identificação da condição de explorado-dominado-expropriado, ela não é suficiente. Por si só, a percepção de pertencimento a uma classe não leva, automaticamente, a se ter consciência sobre ela, nem à tomada do poder burguês, podendo, inclusive, haver uma identificação com padrões de vida e consumo, valores e interesses das outras classes.

Como apregoava Marx e Engels (2007, p. 67):

As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante. As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes [...]; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto, as ideias de seu domínio.

Essa assertiva de Marx e Engels é central para apreender que nas lutas entre as classes o proletariado pode reproduzir valores e projetos que representam os interesses das classes antagônicas ou vice-versa; nesse caso o proletariado enquanto verdadeiro portador do caráter revolucionário é uma possibilidade histórica objetiva e em movimento dialético. Todavia, as transformações no mundo do trabalho nos séculos XX e XXI foram decisivas para fragmentar, heterogeneizar e complexificar a classe trabalhadora, que nas palavras de Antunes (2007, p. 191): “criaram [...] uma classe trabalhadora ainda mais diferenciada, entre qualificados/desqualificados, mercado formal/informal, homens/mulheres, jovens/velhos, estáveis/precários, imigrantes/nacionais, etc”, e que tal contexto dificultou a constituição de pertencimento de classe, e contestou a ideia de um proletariado tradicional com a tarefa revolucionária de emancipar o conjunto dos trabalhadores da exploração capitalista, inclusive porque operacionalizou-se processos intensos de enxugamento do chão da fábrica e diminuição do proletariado fabril, associados ao aprofundamento do desemprego estrutural e acirramento das desigualdades.

Ademais, a constituição do proletariado em classe é um fenômeno processual; também pode ser descontínuo, já que as classes podem vir a se desconstituir nos processos de enfrentamento. A “destituição” do proletariado enquanto classe não o inviabiliza materialmente, pois, embora “destruído” política e ideologicamente, ele permanece como classe para o capital, isto é, *classe em si*, mas não uma classe para si; de forma que tal processo se refere, fundamentalmente, as suas formas organizativas e de luta, como a presença de sindicatos fortes e partidos políticos revolucionários. As organizações de classe também sofreram os rebatimentos da reestruturação produtiva pós-1970, a partir de uma ofensiva ideológica que operou no sentido de pulverizar, fragmentar e desacreditar partidos de esquerda e sindicatos, ao ponto de eles não se apresentarem aos trabalhadores e trabalhadoras como seus legítimos representantes e interlocutores. Nas jornadas de julho de 2016, no Brasil, pode-se perceber de forma explícita essa ofensiva ideológica a partir da ideia de não se sentir representado, *o partido não me representa, o sindicato não me representa, o meu partido é o Brasil*.

Para Iasi (2006), o movimento de entificação da classe distingue-se em *classe em si* e *para si*. “A classe em si seria aquela que em sua finitude define-se como ser determinado por suas relações com as outras coisas, nesse caso na relação com o capital” (IASI, 2006, p. 321). Aqui, o ser da classe é autorreferenciado por sua posição frente ao capital, como vendedor ou comprador de força de trabalho. De outra parte, a *classe para si* “[...] é aquela que além de ser uma classe do capital, pode se reconhecer como uma classe do capital” (IASI, 2006, p. 322).

Para Marx e Engels (2011), ao se contrapor conscientemente à burguesia em defesa de seus interesses de classe, o proletariado, que já era uma *classe em si*, se apresenta “forçosamente” como classe. A oposição à burguesia nem sempre ocorre nestes termos, ou seja, como “classe para si”. Mas, quando acontece, aumentam as possibilidades históricas de ele constituir uma revolução social. Se tiver força política e ideológica suficiente para imprimir uma derrota à burguesia, pode então tornar-se “classe revolucionária” em direção à tomada do Estado burguês. Disso, deduzimos três “níveis de classe” que estão imbricados em um “movimento” dialético: i) *Classe em si*, quando se opõe espontaneamente ao capital; ii) *Classe para si*, quando se opõe conscientemente ao capital e; iii) *Classe revolucionária*, quando, além de se opor organizadamente ao capital, também se opõe a sua expressão jurídico-política o Estado burguês e isto ocorre “nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva” (MARX; ENGELS, 1998, p. 49).

Na perspectiva do proletariado revolucionário, pode-se levantar outra questão: a luta de classes não é uniforme, estável e nem linear. Ela se apresenta em condições concretas historicamente dialéticas e em diversos níveis de desenvolvimento político, nos quais o seu grau máximo é quando o proletariado tem possibilidade de impor como classe dominante. Em termos menos abstratos, na revolução de 1848, se o proletariado tentou impor a república social, a burguesia impôs a república burguesa e derrotou o proletariado. O fato de ter-se tornado “classe revolucionária” em fevereiro não lhe impediu o retrocesso em junho, principalmente naquelas condições históricas:

Os operários não tinham opção: morrer de fome ou iniciar a luta. Responderam a 22 de junho [de 1848] com aquela formidável insurreição em que travou a primeira grande batalha entre as duas classes em que se divide a sociedade moderna. Foi uma luta pela conservação ou o aniquilamento da ordem burguesa. Descerrou-se o véu que envolvia a República. É sabido que os operários, com valentia e engenho incomparáveis, sem chefes, sem plano comum, sem meios, desprovidos de armas na sua maioria, mantiveram em xeque durante cinco dias o exército, a Guarda Móvel, a Guarda Nacional de Paris e a que veio em tropel das províncias. É sabido que a burguesia vingou-se com brutalidade inaudita do medo brutal por que passara, exterminando mais de três mil prisioneiros (MARX, 2011, p. 129).

O movimento dialético de fusão de *classe em si* e *para si* é um processo que se materializa sob a mediação de determinadas condições econômicas, políticas, sociais e ideológicas, submetido ao fenômeno de reificação que incide no conjunto das relações sociais.

[...] o ser da classe não se define apenas por sua posição no interior desta materialidade-destino, que nada mais é que a totalidade estranhada das relações do capital, porém nada mais presente e cotidianamente reproduzido que tal destino. O ser da classe não se resume a este momento pelo caráter contraditório que implica, uma vez que a máquina capitalista simultaneamente ‘cria e nega’ o operário como operário, a classe como classe. Por este motivo, aquilo que consiste a identidade e o interesse do ser da classe trabalhadora não pode estar nos limites do presente que o cria e nega, mas no futuro, no projeto de negar aquilo que o nega. Neste sentido, a força totalizadora da fusão de classe está ao mesmo tempo no presente da negação e no futuro como projeto de negação da negação, está simultaneamente na classe em si, como classe do capital, e na classe para si, que reconhecendo o papel que ocupa nas relações do capital coloca como seu projeto a superação das relações do capital, constituindo-se em um ser-em-e-para-si, numa classe que projeta sobrepujar-se a si mesma em uma sociedade sem classes (IASI, 2006, p. 325).

É sabido que ao produzir sua existência os homens e as mulheres tornam a existência humana em si mesma social. Existência essa determinada pela realidade material. A consciência, assim, só pode ser verdadeiramente entendida se tomada como um processo, que inscreve formas de consciência que se desenvolvem dialeticamente, constituídas por contradições, superações e refluxos. Assim, “os homens e mulheres fazem a sua própria história, em circunstâncias dadas, encontradas e transmitidas pelo passado” (MARX, 2008, p. 205). Nesse ponto de vista, a consciência social é herdada das relações sociais que se fundaram a partir de valores, juízos, concepções de mundo e experiências em comum partilhadas num dado momento histórico.

Mas é mais do que isto, é a expressão ideal de uma substância que corresponde à essência das próprias relações que constituem uma sociedade dada, e neste sentido é uma singularidade, ou seja, uma singular visão do mundo, própria de uma forma singular de vida (IASI, 2006, p. 520).

Nesse sentido, na construção da consciência social, as mulheres e os homens se apropriam – e corporificam - das objetivações/subjetivações concretas existentes em sua sociedade, e as que chegaram a elas/eles pelo intercâmbio com o passado. Posto isso, cabe dizer que as raízes das relações sociais encontram-se nas condições materiais de existência, que por um lado guardam as determinações das ideologias dominantes, e por outro abrem espaço para a afirmação de ideais revolucionários (MARX, 2008).

Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência (MARX, 2008, p. 47).

Ademais, para Marx as relações materiais e todas as formas e produtos da consciência são transformadas pela “subversão prática das relações sociais reais”, isto é, por processos revolucionários que em certa medida têm na tomada de consciência um elemento fundamental. Assim sendo, a consciência não pode ser analisada apenas como algo do campo subjetivo, ou como uma introjeção do mundo objetivo, mas um movimento ininterrupto e social de sínteses

das relações estabelecidas entre os indivíduos e a sociedade. “A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social e continuará a sê-lo enquanto existirem homens [e mulheres]” (MARX; ENGELS, 2009, p. 44). De acordo com Iasi (2002, p. 52),

a consciência em sua forma mais simples, singular, seria a capacidade humana de representar a si mesma e o mundo por imagens e signos mentais e, portanto, em sua aparência, a consciência tem sido sempre associada ao universo subjetivo. Entretanto, analisando mais profundamente, a consciência implica na concepção marxiana e, de certa forma, também para Hegel, uma unidade entre os aspectos subjetivos ou internos e objetivos ou externos.

Entretanto, é sabido que no processo de autorrepresentação de si mesmo e do mundo, as mulheres e os homens em suas relações serão mediados por instituições sociais que poderão ser a base sobre a qual instituem suas concepções de mundo. Tais instituições como família, igrejas, escola, movimentos sociais, partidos políticos, mídia e meios de comunicação, agências de cultura, redes sociais, entre outras, incidirão de formas distintas em cada indivíduo ou grupo social, inclusive alargando ou diminuindo sua influência – a depender dos contextos históricos ou trajetórias pessoais. Portanto, ainda que a consciência seja acionada de forma individual, resulta de múltiplas interações entre os sujeitos e a sociedade e, em certa medida, tais interações são impactadas pelo modo de produção capitalista e pela reprodução das ideologias dominantes.

A ideologia a partir da concepção marxista e apreendida como *distorção de conhecimento* e inseparável do conceito de exploração-dominação; “[...] relação de dominação na qual a classe dominante expressa sua superioridade em um conjunto de ideias” (IASI, 2010, p. 81). Para Marx e Engels (2007), a ideologia está relacionada à divisão da sociedade em classes e à forma particular que a classe dominante elabora e difunde suas visões de mundo, buscando torná-las universais, por isso “[...] na ideologia as ideias estão sempre fora do lugar, tomadas como determinantes do processo, quando na verdade são determinadas por ele” (CHAUÍ, 2006, p. 15). De acordo com Konder (2002, p. 10), esse processo de ocultamento e dissimulação da realidade

[...] não se reduziria a uma racionalização cínica, grosseira, tosca, bisonha ou canhestra dos interesses de uma determinada classe ou de determinado grupo. Muitas vezes ela falseia as proporções na visão do conjunto ou deforma o sentido global do movimento de uma totalidade, no entanto respeita a riqueza dos fenômenos que aparecem nos pormenores (KONDER, 2002, p. 43).

Já na perspectiva de Lukács (2013), a ideologia é a elaboração ideal da realidade que responde às necessidades sociais dos sujeitos, e nesse sentido pode servir “[...] para tornar a práxis humana consciente e capaz de agir” (LUKÁCS, 2013, p. 465). Essa acepção positiva do conceito de ideologia também é utilizada por Gramsci e Lenin, que demarcam a possibilidade de constituir uma ideologia *historicamente orgânica* às classes revolucionárias, distanciando-se da alienação e confrontando as *ideologias arbitrárias*, uma ideologia dos subalternos capaz de formular uma contra-hegemonia.

[...] os valores sociais, as religiões, as ideologias, as concepções de mundo, na medida em que são fenômenos de massa, em que se tornam momentos ideais da ação de sujeitos coletivos, são uma verdade socialmente objetiva, dotados da mesma espessura ontológica de fenômenos como o estado e a mais-valia (COUTINHO, 2008, p. 105).

Ademais, no processo de divisão da sociedade em classes sociais, a composição da consciência, por meio de ideias, representações e valores, de um lado representa as relações sociais a que se submetem, e de outro pressupõe inversão, velamento da realidade, naturalização e justificação das relações de dominação. Nas palavras de Iasi (2010, p. 85), “a consciência pode se tornar ideologia” e essa ideologia, para se transformar em dominação, necessita da alienação como base fundamental.

A alienação não é o mesmo que ideologia e dela se diferencia substancialmente. A alienação que se expressa na primeira forma de consciência é subjetiva, profundamente enraizada como carga efetiva, baseada em modelos de identificações de fundo psíquico. A ideologia agirá sobre esta base e servirá de suas características fundamentais para exercer uma dominação que, agindo de fora para dentro, encontra nos indivíduos um suporte para estabelecer-se subjetivamente (IASI, 2010, p. 35).

O mundo das ideias passa a explicar o real no sentido de elaborar um imaginário em que as ideias e concepções de mundo particulares sejam apresentadas como sendo universais. De certo, na ideologia as relações materiais de exploração e dominação são expostas como ideias, sendo fundadas na divisão social do trabalho na sociedade de classes, quando o ser social, anteriormente um ser autocriativo e autoprodutivo: ser da práxis e produto da criação da sua auto-atividade, fragmenta sua capacidade de apreensão da totalidade de seus processos de trabalho.

A constituição de produtos, obras e valores começa a aparecer de forma invertida, pois a criatura passa a dominar o criador em processos complexos de estranhamento entre o trabalho material e espiritual – manual e intelectual. A alienação, dessa maneira, penetra no conjunto das relações sociais, manifestando-se primariamente nas relações de trabalho, e produzindo a alienação dos homens e mulheres em relação à natureza, a si mesmos/mesmas e a sua espécie (MARX, 2009; MESZAROS, 2014).

Dessa maneira, o trabalho enquanto objetivação primária e ineliminável do ser social, que possibilita a constituição de novas objetivações e funda o ser social, passa a ser um meio de alienação e não de autorrealização e exercício da liberdade. Transforma-se assim em uma atividade obrigatória para a garantia da sobrevivência, por intermédio da venda de sua da força de trabalho na produção de riquezas que lhes serão expropriadas. Essa exteriorização do trabalhador em relação a um objeto que não lhe pertence e que parece existir independente do seu trabalho provoca nos trabalhadores/trabalhadoras a ideia de “autosacrifício, de mortificação. [...] a atividade do trabalhador não é sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo” (MARX, 2009, p. 82).

A tomada de consciência para a superação da alienação e da ideologia passa, necessariamente, pela ação política concreta das classes trabalhadoras na luta pelo fim da divisão social do trabalho e da propriedade privada dos meios de produção fundamentais. Entretanto, as objetivações humanas, mediadas pela alienação e ideologia, deixam de promover a humanização dos seres humanos e passam a estimular regressões do ser social a partir da constituição de uma *cultura alienada*.

Para Marx (2009, p. 47), quanto mais os homens [e as mulheres] se enriquecem de objetivações, mais complexa se torna a relação entre os homens tomados singularmente e a genericidade humana, de modo que a riqueza subjetiva de cada homem resulta da riqueza de objetivações que ele pode se apropriar. Do lado inverso, os sujeitos individuais são socializados em processos de trabalho que empobrecem suas capacidades humano-genéricas, dimensionando-os à condição de *coisas*. De certo, sem condições iguais e emancipadas para a construção da individualidade, a formação da consciência terá como sustentação as distorções ideológicas acerca da apreensão da realidade.

Por isso a alienação será apreendida como “primeira forma de consciência” e caracterizada por:

1. A vivência de relações que já estavam preestabelecidas como realidade dada;
2. A percepção da parte pelo todo, em que o que é vivido particularmente como uma realidade pontual torna-se “realidade”;
3. Por esse mecanismo, as relações vividas perdem o seu caráter histórico e cultural para se tornarem naturais, levando a percepção de que “sempre foi assim e sempre será”;
4. A satisfação das necessidades, seja da sobrevivência ou do desejo, deve respeitar a forma e a ocasião que não são definidas por quem sente, mas pelo outro que tem o poder de determinar o quando e como;
5. Essas relações não permanecem externas, mas se interiorizam como normas, valores e padrões de comportamento, formando com o superego um componente que o indivíduo vê como dele, como autocobrança e não como uma exigência externa;
6. Na luta entre a satisfação do desejo e a sobrevivência, o indivíduo tende a garantir a sobrevivência, reprimindo ou deslocando o desejo;
7. Assim, o indivíduo submete-se às relações dadas e interioriza os valores como seus, zelando por sua aplicação, desenvolvimento e reprodução (IASI, 2008, p. 18).

Essa consciência desenvolvida em um nível imediato e individual é processual e pode ser superada – de forma parcial ou total – a partir das múltiplas relações que os indivíduos podem desenvolver, suas experiências singulares e as distintas formas de interiorização. Essa primeira forma de consciência é espaço privilegiado para a reprodução e naturalização das ideologias dominantes, mas a partir de uma crise ideológica, que consiste na contraposição entre as relações interiorizadas como ideologia e a forma concreta como se efetivam, os indivíduos podem expressar suas revoltas e constituir passagens para novos momentos do processo de consciência.

A segunda forma de consciência será a *consciência em si* ou *consciência de reivindicação*, que expressa as primeiras contradições entre os valores interiorizados e a realidade vivida a partir da mediação do sujeito coletivo no enfrentamento de relações imediatas. Aqui se constitui um reconhecimento no outro das mesmas injustiças que até então eram vivenciadas individualmente, e essa identidade na revolta pode criar condições materiais de ações concretas de enfrentamento. Essas formas de consciência e de luta podem isolar os aspectos das manifestações dos demais fundamentos do modo de produção e reprodução da vida social, e, apesar da negação de uma parte da ideologia, acabarem não alterando as relações anteriormente interiorizadas.

A consciência ainda reproduz o mecanismo pelo qual a satisfação do desejo cabe ao outro. Agora, ela manifesta o inconformismo e não a submissão, reivindica a solução de um problema ou injustiça, mas quem reivindica ainda

reivindica de alguém [...] temos que nos submeter às formas e condições estabelecidas por outros para manifestar esse inconformismo. Esses não são apenas limites de uma certa forma de consciência, mas também limites dos instrumentos políticos que correspondem a essa consciência: as greves e os sindicatos (IASI, 2007, p. 31).

Embora as reivindicações sejam limitadas às demandas imediatas, a *consciência em si* permite aos indivíduos o reconhecimento de si e da ação coletiva, o que em alguma medida pode possibilitar o reconhecimento – para além de um grupo particular – da sua existência enquanto classe e dos seus antagonistas. Portanto, pode acionar espaços para a tomada da consciência revolucionária, da consciência para si, enquanto sujeitos, enquanto classe. Nesse sentido, uma consciência revolucionária está imbricada à capacidade dos indivíduos e das classes de apreender a causalidade da sociedade e encontrar seu movimento próprio (MARX, 2007).

Portanto, na passagem da *classe em si* para a *classe para si* é que identificamos o germe da consciência revolucionária. Há o reconhecimento da exploração do trabalhador assalariado e do proletariado enquanto classe, bem como da necessidade de superação das classes sociais a partir da eliminação do modo de produção capitalista e a construção de um projeto societário para a efetivação da emancipação humana, compreendidas como tarefa revolucionária do sujeito coletivo e histórico, caracterizado pela tradição marxista como a classe trabalhadora, e centralmente o proletariado. Essa consciência revolucionária não se conforma de maneira estanque ou permanente, pelo contrário, os homens e mulheres estão sempre passíveis a fluxos e refluxos, dado o caráter processual e de constante movimento dos níveis de consciência. Assim como a classe, *a consciência torna-se*.

Para Lukács (1979), a consciência de classe do proletariado consiste na compreensão da totalidade histórico-social, já que o proletariado “[...] é ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento. A essa possibilidade objetiva de conhecimento da totalidade e autoconhecimento corresponde a consciência de classe como categoria adjudicada” (FREDERICO, 1979, p. 26). Cabe dizer que a consciência de classe não corresponde à consciência psicológica e individualizada dos trabalhadores e trabalhadoras, mas à consciência das classes situadas na história, determinadas pelas condições materiais e de antagonismo entre as classes, e, portanto, uma expressão racionalizada dos interesses e lutas históricas do proletariado em constante movimento. Por isso, a consciência de classe também pode ser submetida à alienação, seja de forma provisória ou em momentos históricos de refluxo das lutas

dos trabalhadores e dos direitos sociais, assim como da agudização das expressões da chamada *questão social*.

Ainda dentro do espectro do marxismo, mas confrontando com as perspectivas que superdimensionam as estruturas na determinação da história das sociedades, a “agência” dos homens e mulheres reais, como sujeitos da história, temos a contribuição de Thompson (1980). O autor considera as determinações objetivas da realidade concreta e o papel de sujeitos ativos dos coletivos humanos - as classes sociais especialmente, gerando uma atualização pertinente da perspectiva marxiana da determinação da consciência pelo ser social. A consciência de classe a partir do conceito de *experiência* é entendida enquanto a reflexão dos homens e mulheres sobre os acontecimentos de suas vidas e o seu mundo, nesse sentido, agencia a “[...] resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados, ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (THOMPSON, 1981, p. 15). Desta maneira, os indivíduos se constituem enquanto sujeitos ativos e não autônomos que realizam ações contínuas vinculadas às relações de produção em que os homens se encontram em determinado tempo e espaço, embora essas relações não determinem as ações do sujeito e a sua consciência. É a partir da experiência construída na e pelas relações sociais que as identidades se formam, mas não para caírem em algo essencialista, mas para questionar as relações sociais que são constitutivas dessa própria experiência.

Com o conceito de experiência, o autor indica:

[...] homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura [...] das mais complexas maneiras [...] e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada (THOMPSON, 1980, p. 182).

O modo de produção capitalista se impõe de forma determinante na experiência dos sujeitos e isso é “[...] determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados” (THOMPSON, 1980, p. 16). As transformações ocorridas no ser social resultam em uma experiência que processará uma reelaboração na consciência social - seja nas esferas individuais e/ou coletivas, vivenciada em

termos de classes sociais, através das ideias, representações, sentimentos, normas sociais, valores, arte, ou convicções místico-religiosas; de modo que a experiência é conformada no movimento de mediação entre as “pressões determinantes” das relações de classe e os processos socio-históricos, sendo um fenômeno econômico e cultural. As classes sociais são compreendidas por Thompson (1987, p. 19) como formações que “surtem do cruzamento da determinação e da auto-atividade”. Portanto, a constituição das classes é um processo articulado à ação humana e aos condicionamentos estruturais de um determinado modo de produção.

[...] homens e mulheres, em relações determinadas, identificam seus interesses antagônicos e passam a lutar, a pensar e valorar em termos de classes: assim o processo de formação de classe é um processo de auto-confecção, embora sob condições que são dadas. A classe acontece quando alguns homens, como resultado de suas experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram ou entraram involuntariamente (THOMPSON, 1987, p. 10).

É a partir da categoria experiência que Thompson (1987) apreende as classes sociais e a consciência de classe enquanto instâncias inseparáveis, e que se desenvolvem em processos inacabados no interior dos conflitos entre as classes. Em sua concepção, não são as relações de produção que determinam a unidade da classe, mesmo que elas sejam relevantes neste processo; a coesão da classe não é garantida pela contradição entre burgueses *versus* proletários. Efetivamente, não são os “lugares” ocupados pelos sujeitos dentro das relações de produção que garantem a constituição da classe e da consciência de classe, pois é no processo dialético do *fazer-se* da classe que os homens agenciam a consciência de que compartilham cultura e experiências comuns, que os distanciam de outras classes.

Para Saffioti (1999), o conceito de experiência é muito relevante para a epistemologia feminista, pois situa que na experiência e na agência, mulheres e homens vivenciam as relações sociais de forma distinta, mesmo quando são da mesma classe.

Ainda que reconhecendo a parcialidade de Thompson (1981), lança-se mão aqui de seu conceito de experiência: ‘a experiência é um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social; é a experiência (muitas vezes experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento; é por meio da experiência que o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades; e é pela prática que a produção é mantida’. Se o olhar de Thompson tivesse sido sensibilizado pelas relações de gênero, pelo menos quando analisou concretamente a formação da classe

operária inglesa, em seu parêntese caberia a experiência de gênero, já que homens e mulheres vivenciam diferencialmente, inclusive quando pertencem à mesma classe social, os fatos do cotidiano (SAFFIOTI, 1992, p. 191).

Retomado o leito do texto, Thompson (1987) não apreende consciência no sentido de reconhecimento da condição de exploração enquanto trabalhador pelos proprietários dos meios de produção, mas como reconhecimento das tradições, símbolos, linguagem e valores morais experienciados de forma comum, que sofrem variações em cada tempo e lugar e de acordo com a posição de classe que os sujeitos ocupam. Em outras palavras, a consciência de classe seria a forma como as experiências de classe “[...] são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais” (THOMPSON, 1987, p. 10). O autor ainda alude que a consciência de classe desponta a partir das experiências semelhantes que são vivenciadas [em comum], e desencadeiam reações sociais em torno de interesses comuns que produzem ações coletivas, quando os homens e mulheres estão adequadamente conscientes de sua posição e interesses reais. Em sua concepção,

[...] uma classe define a si mesma em termos históricos, não porque foi feita por pessoas com relações comuns com os meios de produção e uma experiência de vida comum, mas porque essas pessoas *tornam-se conscientes* dos seus interesses comuns e desenvolvem formas apropriadas de organização e ações comuns (THOMPSON, 1987, p. 10).

Nas formulações teóricas de Thompson (1987), as classes sociais só são passíveis de análise através da observação empírica dos indivíduos e suas ações em sua existência real, inserida em um processo dialético, histórico e contínuo de *fazer-se*, em que a consciência de classe sofre “pressões determinantes” das relações de produção, mas que se funda na consciência da cultura e das experiências em comum. As ações constituídas pelos sujeitos singulares e coletivos, enquanto sujeitos históricos, se desenrolam no *fazer-se* cotidiano das classes.

Na contramão da concepção de Thompson acerca da consciência de classe, situamos a obra de Lênin que pontua a formação da consciência de classe dos operários como pressuposto para a materialização do projeto de revolução socialista. Em sua concepção, a consciência de classe pressupõe o reconhecimento da condição de trabalhador explorado, dos interesses em comum entre os trabalhadores, das classes antagônicas e a ação política organizada sobre o Estado. Para Lenin, o estado se constitui a partir de seus aparelhos coercitivos e repressivos,

que deve ser derrubado pelos proletários por meio de uma revolução violenta. Nessa égide, os proletários precisam “ser convencidos” da necessidade de assumir todo o poder institucional estatal e se desvencilhar da “influência dos democratas burgueses sobre os proletários” (COUTINHO, 2008, p. 32) e, para isso, a consciência de classe é um elemento fundante.

A consciência de classe dos operários é a compreensão de que o único meio de melhorar a sua situação e de conseguir a sua emancipação consiste na luta contra a classe dos capitalistas e industriais, que foram criados pelas grandes fábricas. Além disso, a consciência de classe dos operários implica na compreensão de que os interesses de todos os operários de um país são idênticos, solidários, que todos eles formam uma classe, diferente de todas as demais classes da sociedade. Por último, a consciência de classe dos operários significa que eles compreendam que para atingir seus objetivos necessitam conquistar influência nos assuntos políticos, como a conquistaram e continuam tratando de conquistar os latifundiários e os capitalistas (LENIN, 1987, p. 41).

Segundo Lenin (2007), o processo de constituição da consciência de classe não emergia do imediatismo das lutas que os trabalhadores encampavam nas fábricas com os patrões, mas das lutas mais amplas com vistas à tomada do poder do Estado pelo proletariado que daria condições para as massas serem conduzidas à *consciência de amanhã*, uma mediação entre luta econômica e luta política; de maneira que a formação da consciência de classe seria mediada por uma “força externa” na condução das massas, corporificada pelo partido revolucionário, com o papel de promover “campanhas de denúncias políticas”, “educação para a atividade revolucionária” e “agitação político-ideológica das massas” (LENIN, 2010, p. 135). O autor alude que essas “[...] denúncias políticas que abarcam todos os aspectos da vida são uma condição indispensável e fundamental para educar a atividade revolucionária das massas” (LENIN, 2010, p. 136) e transformar o partido na vanguarda das forças revolucionárias. Isto é, no sujeito político da revolução que constrói a organização política através da mediação entre luta cotidiana e política.

Aqui pontuo o debate entre Lenin e Clara Zetkin (1979) sobre como a participação política das mulheres, no *movimento feminino*, seria parte constitutiva e decisiva para o movimento das massas no sentido da constituição do partido enquanto sujeito político da revolução. Para Lenin o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres era crucial para a formação da consciência de classe das mulheres e sua entrada nas fileiras da luta contra o capitalismo, na materialização da emancipação humana. De acordo com Zetkin (1979, p. 124), “[...] Escusado será dizer que ele [Lenin] considerava a plena igualdade social da mulher como

princípio incontestável do comunismo”, sendo que tal liberdade da mulher era entendida pelos dois a partir de sua inserção na esfera do trabalho produtivo.

Fazer a mulher participar do trabalho produtivo social, libertando-a da “escravidão doméstica”, libertando-a do jugo bruto e humilhante, eterno e exclusivo, da cozinha e do quarto dos filhos, eis a tarefa principal. Esta luta será longa. Exige uma transformação radical da técnica e dos costumes. Mas levará finalmente à vitória completa do comunismo (ZETKIN, 1979, p. 105)

Nessa égide, compreende-se que o reconhecimento da igualdade e da liberdade das mulheres é crucial para a existência do comunismo e da melhoria das condições de vida das mulheres, inclusive no interior da democracia capitalista, bem como que o capitalismo é um limite à emancipação das mulheres.

As mulheres operárias estão totalmente convencidas de que a questão da emancipação das mulheres não é uma questão isolada. Sabem claramente que esta questão na sociedade atual não pode ser resolvida sem uma transformação básica da sociedade [...]. A emancipação das mulheres, assim como de toda a humanidade, só ocorrerá no marco da emancipação do trabalho do capital. Só em uma sociedade socialista as mulheres, assim como os trabalhadores, alcançarão os seus plenos direitos (ZETKIN, 1979 *apud* FORNER, 1984, pp. 64-50).

Também analisa-se a necessidade do *movimento feminino* se articular dentro do partido operário no sentido de negar questões que sejam secundárias à luta contra o capitalismo. Zetkin (1979) apreende a libertação da mulher como “uma das fases da conquista do poder político pelo proletariado. Por essa razão, homens e mulheres devem combater juntos o inimigo comum: o capitalismo” (ALEMBERT, 1986, p. 48). Para Alambert (1986) a Segunda Internacional avançou quando dimensionou como objetivo a questão da igualdade entre os sexos e a necessidade de defesa da condição de vida e trabalho da operária; todavia tal preocupação não foi seguida de ações concretas, a exemplo da luta pelo sufrágio universal que em muitos espaços foi reivindicado apenas para os homens, assim como a secundarização das pautas das mulheres, recorrentemente entendidas como alcançáveis quando a luta central foi efetivada; a saber, o fim do capitalismo e a emergência de uma sociedade comunista. Na concepção de Clara e Lenin, o *movimento feminino* comunista é uma “atividade organizada de massas sob a direção dos comunistas” (ZETKIN, 1979, p. 127).

É preciso frisar as condições socio-históricas em que as conversas entre Zetkin e Lenin foram travadas: no início da revolução bolchevique, emersão da II Internacional Comunista,

disputas ideológicas acirradas no interior do Partido Comunista e consolidação do Estado operário. Nesse contexto, as mulheres passaram a ser reconhecidas como revolucionárias, ao passo que Zetkin pautava a necessidade de pensá-las para além de operárias da revolução. Em sua concepção, as mulheres tinham que ser pensadas e mobilizadas também a partir do debate do privado, da vida doméstica, do pessoal dentro do político; de forma que o grande debate de Zetkin com Lenin dentro da construção e consolidação de um partido revolucionário era tensionar a forma de reprodução da vida doméstica, do casamento, da violência, da sexualidade, debate que ela fazia nas portas das fábricas e nos sovietes, sendo duramente criticado por Lenin, que identificava um problema para a luta de classes, já que podia fazer com que as mulheres secundarizassem sua participação nos movimentos da revolução para se debruçarem em temas supostamente ligados à moral burguesa.

Em contraposição, Zetkin sustentava que era imprescindível para o fortalecimento da revolução o reconhecimento da liderança e força política das mulheres no interior da revolução, sua força econômica na construção do Estado, e o tensionamento sobre a reprodução social e o privado para não reproduzir na experiência socialista as violências e interdições às mulheres. Enfatizava, portanto, a impossibilidade de ruptura com a burguesia sem mudar a perspectiva de família, sem acabar a violência contra as mulheres e a desigualdade nas condições de trabalho, sendo um marco para o feminismo no interior do marxismo. A grande questão era a pauta que as mulheres traziam para o movimento operário revolucionário, que precisava ser observado na construção do partido para a sociedade se constituir de forma igualitária e com novos paradigmas na política de esquerda. Retomando o leito do texto, para Lenin o partido como sujeito político realiza movimentos dialéticos de se contrapor à espontaneidade das massas ao mesmo tempo em que considera tal elemento como parte constitutiva da *consciência de classe*, que se efetiva no enfrentamento ao poder estatal burguês a partir de um trabalho sistemático de ação político-educativa. É preciso demarcar que a força externa que conduz o proletário à condição de sujeito da revolução não se trata dos intelectuais de partido, mas está fora da relação imediata entre operário e patrão.

[...] a consciência política de classe não pode ser levada ao operário senão do exterior, isto é, de fora da luta econômica, de fora da esfera das relações entre operários e patrões. A única esfera de onde se poderá extrair esses conhecimentos é a das relações de todas as classes e camadas com o Estado e o governo, na esfera das relações de todas as classes entre si (LENIN, 2010, p. 145).

Para Coutinho (2008) a condução do sujeito para a consciência do amanhã dá-se via partido enquanto direção de massa para a quebra do poder estatal a partir da “aceitação pelas massas operárias e camponesas, graças à ação educadora do partido de vanguarda, da necessidade de superar a dualidade de poderes por meio de uma revolução violenta” (COUTINHO, 2008, p. 33). A noção de vanguarda sintetizada por Lenin apregoa que,

[...] para chegar a ser, aos olhos do público, uma força política faz-se necessário trabalhar muito e com obstinação para elevar o nosso nível de consciência, o nosso espírito de iniciativa e a nossa energia; para tanto, não basta colar o rótulo de “vanguarda” numa teoria e numa prática de “retaguarda”. Essa ampla e abrangente agitação política será realizada por um partido que articula, num todo indissolúvel, a ofensiva em nome de todo o povo contra o governo, a educação revolucionária do proletariado, salvaguardando, ao mesmo tempo, a sua independência política, a direção da luta econômica da classe operária e a utilização dos seus conflitos espontâneos com os seus exploradores, conflitos que fazem levantar novas camadas do proletariado, atraindo-as incessantemente para o nosso campo (LENIN, 2010, p. 157).

Cabe dizer que a concepção de Lenin acerca do partido como vanguarda da luta revolucionária agrega a ideia de que a classe operária se constitui enquanto protagonista das lutas de classes, mas que a consciência de classe só se forma a partir da ação do partido na formação de quadros políticos para a educação das massas e na participação de tais quadros nas lutas objetivas do proletariado, transformando-se em dirigentes revolucionários, já que os trabalhadores não reúnem em si, espontaneamente, as condições para superar a consciência de classe determinada pelas relações capitalistas, embora defenda que “a emancipação dos trabalhadores só pode ser obra dos próprios trabalhadores” (LENIN, 2010, p. 98).

Posto isto, algumas questões se tornam importantes para o autor: a questão da organização, estratégia e programa do partido, assim como a formulação de uma teoria de vanguarda, “[...] só um partido orientado por uma teoria de vanguarda pode desempenhar o papel de combatente de vanguarda” (LENIN, 2010, p. 82), no sentido de ter condições concretas de fazer de seu projeto político o horizonte do conjunto dos trabalhadores. Aqui, a concepção de partido “[...] não é, mas vem a ser no próprio processo revolucionário para o qual deve estar preparado para dirigir” (LUKÁCS, 2012, p. 52), e para isso deve ter em sua composição revolucionários profissionais que possam mediar as múltiplas particularidades das classes operárias.

[...] não pode haver movimento revolucionário sólido sem uma organização estável de dirigentes que assegure a continuidade; que quanto mais extensa for a massa espontaneamente integrada à luta, massa que constitui a base do movimento e nele participa, mais presente será a necessidade de tal organização e mais sólida ela deverá ser (LENIN, 2010, p. 195).

A formação do sujeito está, portanto, articulada a uma organização estável de revolucionários profissionais capazes de unificar o partido na condução e ampliação das massas militantes. Tais postulações de Lenin foram contestadas por Rosa Luxemburgo, que dimensionava a vanguarda partidária como portadora de um papel secundário frente às massas. Para a autora, o partido é um elemento importante que se conforma no interior da luta de classes, mas a luta de classes independe da existência do partido, que através de sua direção política na *organização, esclarecimento e luta* pode possibilitar a tomada do poder político estatal e a superação do modo de produção capitalista. Portanto, o partido é parte do processo histórico-social, tanto quanto as classes sociais, e se transmuta com ele, concretizando-se enquanto *partido-processo*, capaz de universalizar a luta da classe operária nas esferas econômica, política e teórica (LUXEMBURGO, 1991). Nesse caso, a social democracia precisa articular as lutas cotidianas dos/das trabalhadores/trabalhadoras com a perspectiva socialista, identificando o alargamento da democracia como parte constitutiva da luta socialista.

Divide-se a luta prática propriamente dita em três partes principais: luta sindical, luta pelas reformas e luta pela democratização do Estado capitalista. São essas três formas de nossa luta, de fato, socialismo? Absolutamente não! (...) O que é então que faz de nós, em nossa luta cotidiana, um partido socialista? Só e unicamente a relação entre essas três formas de luta prática e o nosso objetivo final. Somente a finalidade dá à nossa luta socialista espírito e conteúdo, e faz dela uma luta de classe. E não devemos compreender por finalidade, como o disse Heine, tal ou qual representação da sociedade futura, e sim o que deve preceder a qualquer sociedade futura, isto é, a conquista do poder político (LUXEMBURGO, 1974, p. 97).

Nesse sentido, o partido como vanguarda tem um papel relevante de organização, direção e agitação em situações que colocam em questão a tomada do poder político pela ação da massa dos/das trabalhadores/trabalhadoras. Para a autora, quando o partido tem táticas sistemáticas e coerentes de agitação das massas, “produz um sentimento de segurança, de confiança em si mesmos e desejo de lutar; uma tática vacilante, fraca, baseada na subestimação do proletariado, paralisa e confunde as massas” (LUXEMBURGO, 1991, p. 294). O sujeito da tomada de poder político é a social-democracia enquanto “partido classista do proletariado”

(2003, p. 36), que se compõe a partir da unidade de setores bastantes heterogêneos: proletariado urbano e rural, pequena burguesia e pequenos proprietários de terra. Este tem na formação política operária seu porta-voz na superação da barbárie capitalista. “Portanto, a social-democracia tem a missão de tornar possível não o direito dos povos à autodeterminação, mas o direito da classe operária, da classe explorada e perseguida, o proletariado, à autodeterminação” (LUXEMBURGO, 2003, p. 44).

A partir da autodeterminação da experiência da luta operária, Rosa analisa a relação entre o espontaneísmo e a ação das vanguardas partidárias no interior das lutas de classes, em que se constituem respostas heterogêneas e não organizadas às demandas concretas dos trabalhadores e à própria luta, sendo estas respostas inerentes ao desenvolvimento do ser social e da sua luta. Como bem pontua a autora, a consciência de classe se funda na ação direta das massas contra a ordem estabelecida, na espontaneidade, na “ação criadora e livre” do proletariado:

A concepção rígida e mecânica da burocracia só admite a luta como resultado da organização que atinja um certo grau de força. Pelo contrário, a revolução dialética, viva, faz nascer a organização como produto da luta. Vimos já um exemplo magnífico deste fenômeno na Rússia, onde um proletariado quase desorganizado começou a criar uma vasta rede de organizações depois de um ano e meio de lutas revolucionárias tumultuosas (LUXEMBURGO, 1974, p. 76).

Muitos críticos de Rosa identificam dois elementos contraditórios em sua obra: a supervalorização da ação espontânea das massas operárias e a subestimação do papel das vanguardas partidárias. Na concepção de Lukács (2003), Luxemburgo constituiu sua obra em uma sólida concepção de totalidade que articulou teoria política e práxis revolucionária, todavia, critica a compreensão da autora sobre o espontaneísmo das massas na luta de classes, já que para ele o partido tem um papel determinante frente às classes e à formação da consciência de classe a partir de uma vanguarda proletária.

O ponto de vista da totalidade não determina, todavia, somente o objeto, determina também o sujeito do conhecimento. A ciência burguesa – de maneira consciente ou inconsciente, ingênua ou sublimada – considera os fenômenos sociais sempre do ponto de vista do indivíduo. E o ponto de vista do indivíduo não pode levar a nenhuma totalidade, quando muito pode levar a aspectos de um domínio parcial, mas na maioria das vezes somente a algo fragmentário: a “fatos” desconexos ou a leis parciais abstratas. A totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade;

e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade. **Somente as classes representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna** (LUKÁCS, 2003, p. 107).

Assim, para Lukács, o partido comunista é o grande responsável pela direção do processo revolucionário, possibilitando que o proletariado acesse a verdadeira consciência de classe, entendida enquanto totalidade dialética do processo histórico, pois “[...] o caráter processual e dialético da consciência de classe, transforma-se, na teoria do partido, em dialética conscientemente manipulada” (LUKÁCS, 2003c, pp. 575-576), ou ainda: “O Partido Comunista é uma forma autônoma da consciência de classe do proletariado que serve ao interesse da revolução” (LUKÁCS, 2003c, p. 579).

Aqui aponto a contribuição gramsciana para a análise da constituição do sujeito coletivo que precisa expressar uma *vontade coletiva nacional popular*, capaz de concretizar uma reforma intelectual e moral, articulada a um programa de reforma econômica em que a ação dos sujeitos materializada em uma vontade coletiva seja decisiva na gestão das estruturas e objetividades sociais. Para ele,

[...] a vida social não pode ocorrer independentemente da vontade e da consciência humanas: a vida social é produto da ação dos sujeitos e, nessa medida, tanto a consciência quanto a vontade dos homens são fatores decisivos (ainda que não absolutos) na construção da objetividade social (COUTINHO, 2008, p. 105).

Nesse sentido, a consciência social é um elemento importante na construção da vida social, efetivada a partir da passagem do momento econômico ao ético-político, compreendido pelo autor como *momento catártico* em que os homens e as mulheres afirmam sua liberdade frente às estruturas sociais, ao mesmo tempo em que utilizam “o conhecimento dessas estruturas como fundamento para uma práxis autônoma, para a criação de novas estruturas, ou para gerar novas iniciativas” (COUTINHO, 2008, p. 106). A concepção de homem em Gramsci (2017) é a de *bloco histórico*, composto de elementos subjetivos e individuais e de elementos de massa e objetivos ou materiais, com os quais os indivíduos estão em relação ativa. Destarte, o indivíduo aparece como produto do conjunto das relações com os demais e com a natureza, com os quais interage de forma ativa e orgânica; aqui a individualidade constitui o que poderia se chamar de singular coletivo, capaz de conhecer, saber e querer.

Para ele, a transformação do mundo exterior e das relações sociais de produção implicam, necessariamente, no fortalecimento do próprio homem a partir da mediação de um dirigente, que possa contribuir para a transformação da realidade e construção de novos tipos de institucionalidades. Esse dirigente é um sujeito coletivo, o partido político, que não se reduz ao parlamento, mas que deve realizar uma mediação político-universal, que os sindicatos e organizações sociais não conseguem alcançar.

Tal reflexão está contida nos Cadernos do Cárcere, volume 3, nas *Breves notas sobre a política de Maquiavel*, em que o autor aponta o alargamento da política e do protagonismo das classes e suas instituições representativas, tomando como referência as formações capitalistas ocidentais, que desde meados do século XIX vêm experimentando este fenômeno bastante significativo, a ponto de imprimir novas exigências às práticas políticas, na perspectiva de construção do socialismo: a emergência das grandes massas na cena política, como os partidos; os sindicatos; as associações e organismos de capitalistas e de trabalhadores, como instrumentos de luta por seus interesses, em sua maioria, antagônicos. Assumindo como referência “O Príncipe”, de Maquiavel, Gramsci (2017) apontava o papel fundamental de um *condottiero* enquanto símbolo de líder capaz de libertar a Itália dos bárbaros e conduzir seu povo para a fundação de um novo Estado, dito de outra forma, o príncipe seria uma expressão concreta da vontade coletiva.

A questão da vontade aparece como resposta ao positivismo e naturalismo em um artigo conhecido - *A revolução contra “O capital”* (1917); a história, diz ele, diz respeito não aos fatos econômicos brutos e, sim, aos homens, que ao desenvolver uma

[...] vontade social, coletiva, [...] compreendem os fatos econômicos, e os julgam, e os adequam à sua vontade, até que essa vontade se torne o motor da economia, a plasmadora da realidade objetiva, a qual vive, e se move, e adquire o caráter de matéria telúrica em ebulição, que *pode ser dirigida para onde a vontade quiser, do modo como a vontade quiser* (GRAMSCI, 2017, p. 127).

Para Gramsci (2017) o príncipe se constituiria enquanto uma exemplificação do mito e autorreflexão do povo na formação de uma determinada vontade coletiva para um determinado fim político. A possibilidade de transformar um pensamento sobre a política em ação política decorria da capacidade de constituir uma ideologia-mito,

[...] uma ideologia política que se apresenta não como fria utopia nem como raciocínio doutrinário, mas como uma criação da fantasia concreta que atua sobre um povo disperso e pulverizado para despertar e organizar sua vontade coletiva (GRAMSCI, 2017, p. 14).

Dessa forma, na compreensão de Gramsci, o príncipe, para Maquiavel, aparece como como uma abstração doutrinária. A pergunta de Gramsci a partir da leitura do manifesto político maquiavélico foi: Nas sociedades capitalistas avançadas, qual deveria ser o caráter do príncipe? Responder a esta pergunta significa, para Gramsci, recuperar para seu presente as preocupações de Maquiavel e adaptá-las a outra realidade. O Príncipe moderno já não pode ser um indivíduo carismático, uma pessoa concreta, mas um organismo, “[...] um elemento complexo de sociedade no qual já se tenha início a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e afirmada parcialmente na ação” (GRAMSCI, 2017, p. 16). Este organismo é o partido político, “a primeira célula na qual se sintetizam germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais” (GRAMSCI, 2017, p. 16). Posto isto, o partido político será o dirigente e organizador de uma vontade coletiva. Isso implica dimensioná-lo como um organismo coletivo marcado pela presença das massas e que materializa uma ação política, no sentido de superação dos interesses econômico-corporativos e que tenda a uma perspectiva universal.

O partido político, como portador da autorreflexão do povo, e conservando seu caráter jacobino ou revolucionário, tem duas tarefas fundamentais: a formação de uma vontade coletiva e uma reforma intelectual e moral, em que seja gestada uma nova concepção de mundo. “O príncipe toma o lugar nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costumes” (GRAMSCI, 2017, p. 19). O príncipe moderno torna-se, dessa maneira, “o anunciador e o organizador de uma reforma intelectual e moral, o que significa, de resto, criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna” (GRAMSCI, 2017, p. 18). Também fica estabelecida indissociável relação entre estrutura e superestrutura, entre reforma econômica e reforma intelectual e moral, quando se questiona que

[...] pode haver reforma cultural, ou seja, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade, sem uma anterior reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico? É por isso que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de reforma econômica é

exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda a reforma intelectual e moral (GRAMSCI, 2017, p. 19).

Na execução de suas tarefas fundamentais, o príncipe moderno, representado na figura do partido, precisa analisar as determinações e possibilidades concretas para o desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular, bem como as tentativas históricas de sua construção, com ênfase para a formação econômica e social determinada e na articulação entre grupos sociais urbanos e massas camponesas. Por isso, indaga-se sobre “quando é possível dizer que existem as condições para que se possa criar e se desenvolver uma vontade coletiva nacional-popular?” (GRAMSCI, 2017, p. 17). O processo de constituição da vontade em *vontade coletiva* tem um componente jacobino, no sentido de materializar uma ação do sujeito coletivo, que identificando as necessidades concretas de uma classe determinada pelo tempo e formação social, projeta rupturas com os espontaneísmos através de uma direção política de uma classe que pretende ser hegemônica. Assim, a vontade coletiva é um *constructo* que também pressupõe um certo ajustamento das vontades individuais. A afirmação da vontade coletiva como necessidade histórica é elevada à consciência e é convertida em práxis. Na construção da hegemonia das classes subalternas, o partido político cumpre o papel de intelectual coletivo, na medida em que promove o exercício político das massas populares em sua estrutura, democratizando o poder; e na forma como consegue, quando isto ocorre, tornar-se a expressão de uma vontade coletiva e atuar sobre o conjunto da sociedade.

O homem coletivo, corporificado no partido político, tem como objetivo “fundar um novo tipo de Estado” e novos tipos de humanidade; mesmo que se constitua enquanto expressão de um determinado grupo social dirigente, pode representar interesses de diversos grupos sociais a partir da obtenção político-ideológica do consenso “[...] enquanto expressão de um novo bloco histórico pluriclassista” (GRAMSCI, 2017, p. 58). Assim,

[...] embora todo partido seja a expressão de um grupo social, e de um só grupo social, ocorre que, em determinadas condições, determinados partidos representam um só grupo social na medida em que exercem uma função de equilíbrio e de arbitragem entre os interesses de seu próprio grupo e os outros grupos, fazendo com que o desenvolvimento do grupo representativo ocorra com o consenso e com a ajuda dos grupos aliados, se não mesmo dos grupos decididamente adversários (GRAMSCI, 2017, p. 59).

Aqui, Gramsci situa a importância da grande política na reorganização radical do estado, examinando as questões referentes à autoridade, ditadura do proletariado e hegemonia. Em sua

concepção, a hegemonia relacionada ao conceito de bloco histórico se apresenta como espaço de disputa entre as forças sociais, podendo fomentar o desenvolvimento político-pedagógico do sujeito. Nesse conceito, o coletivo é um sujeito permanente, qualificado a autoeducar as massas que politicamente elevam esse sujeito coletivo, no sentido de *classe para si*, articulada organicamente a um projeto societário. O lugar da consciência na hegemonia é determinante. A tomada da consciência concreta precede as vivências de cada sujeito e essa hegemonia, que é orgânica, operacionaliza o encontro da consciência e da práxis, que de acordo com Sader (2005, p. 21), tal movimento se dá “por meio de experiências sucessivas, quando toma consciência pelos fatos de que nada do que é, é natural [...]”.

Nessa égide, o partido transmuta-se em educador político das massas no sentido de elaborar e divulgar as concepções de mundo atreladas a seu projeto societário, atuando, portanto, como “os elaboradores das novas intelectualidades integrais e totalitárias; isto é, o crisol da unificação de teoria e prática entendida como processo histórico real.” (GRAMSCI, 2017, p. 105). Essa pedagogia que permite que “as multidões saiam da passividade” se efetiva por meio de uma adesão individual, e “não ao modo laborista, já que – se se trata de dirigir organicamente ‘toda a massa economicamente ativa’” (GRAMSCI, 2017, p. 105).

[...] com a sua adesão orgânica à vida mais íntima (econômico-produtiva) da própria massa, o processo de standardização dos sentimentos populares, que era mecânico e casual (isto é, produzido pela existência, ambiente de condições e pressões similares), torna-se consciente e crítico (GRAMSCI, 2017, p. 145).

Estabelece-se, assim, uma articulação entre massa, partido e direção, formando assim “uma estreita ligação entre grande massa, partido e grupo dirigente; e todo o conjunto, bem articulado, pode se movimentar como um ‘homem coletivo’” (GRAMSCI, 1999, p. 145). Cabe dizer que os intelectuais² assumem função essencial no fomento de uma nova vontade coletiva,

² Gramsci identifica que existem várias categorias de intelectuais, destacando-se duas formas importantes: os intelectuais orgânicos e os intelectuais tradicionais. Os primeiros seriam aqueles vinculados às classes fundamentais, no campo da produção econômica, pois, para Gramsci (2000b, p. 15), Todo grupo social, nascendo no terreno originário da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político... (...). Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz. Feita tal distinção, Gramsci (2017, p. 18) afirma que, de algum modo, todos os homens são intelectuais, mas nem todos desempenham a função de intelectual. Para ele “[...] seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois

enquanto elaboradores de novas concepções de mundo e organizadores da cultura. Sendo o partido considerado como um dirigente coletivo no campo da política, ele deve ser, também, um educador coletivo que tem de pensar a sociedade em todas as suas determinações. Ademais, a capacidade de uma classe se constituir enquanto hegemônica é indicada por sua disposição de formar seus próprios intelectuais orgânicos, tornando possível a assimilação e conquista ideológica dos intelectuais tradicionais.

Quando o partido político passa a ser compreendido pela sociedade inteira, ele se converte no “mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política” (GRAMSCI, 20017, p. 24). Assim, tal partido favorece a estreita articulação entre intelectuais orgânicos e intelectuais tradicionais. Isso é possível por meio do desempenho de sua função fundamental, que é a de produzir seus próprios intelectuais, organicamente vinculados aos grupos economicamente determinados, que são, nos termos de Gramsci (2017, p. 24),

[...] os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como ‘econômico’, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento da sociedade integral, civil e política (GRAMSCI, 2017, p. 24).

Nesse sentido, é possível depreender que aqueles integrantes de um partido político, em diferentes níveis, podem ser considerados intelectuais, na medida em que o mais importante é a função política que desempenham, que é “diretiva e organizativa, isto é, educativa, isto é, intelectual, tornando-se agentes de atividades gerais, de caráter nacional e internacional” (GRAMSCI, 2017, p. 25); e ainda conseguem superar a atividade econômico-corporativa, percebida como limite da prática sindical ou de outra organização de caráter corporativo.

A ideia de um novo intelectual, concebida por Gramsci, distancia-se da concepção de intelectual baseada na sua capacidade de eloquência, nas palavras e paixões, ou de uma oratória desprovida de prática política. Muito mais do que um especialista, o novo intelectual deve ter

ovos ou costurar um rasgão no paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates). Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante”.

uma “inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, ‘persuasor permanente’ ...” (GRAMSCI, 2017, p. 53); ou seja, tornar-se dirigente, conjugando especialização e política.

E do processo de formação – educação ainda nos cabe perguntar: Por que o investimento na formação do sujeito tem pauta nas formulações de Gramsci? No período de sua atuação revolucionária, Gramsci vê a emergência do fascismo na Itália e sua reverberação entre as massas, o qual define como “uma dominação da burguesia industrial condicionada por grupos intermediários armados”. A hegemonia seria a tentativa de espaços de autogovernança *versus* o autoritarismo. Esse último afastava as massas e a classe operária de qualquer possibilidade de exercício ou tomada de vanguarda nos espaços de poder. Nas palavras de Gramsci, temos todo o alcance da hegemonia na formação do sujeito:

1. [...] A capacidade de autogoverno das massas, sua capacidade de definir para si novos dirigentes; 2. Sua capacidade de manter a produção, e mesmo superar o nível alcançado anteriormente; 3. Enfim, sua capacidade ilimitada de iniciativa e de criação “em todas as frentes: tanto a da autodefesa, quanto a das representações teatrais organizadas pelos operários nas fábricas ocupadas (GRAMSCI, 2017, p. 213).

Na tradição marxista, a noção de sujeito coletivo está articulada à classe social como seu fundamento. Todavia, mesmo entendendo a importância das análises em torno da classe, produção e reprodução do modo de produção capitalista, parte do pensamento crítico feminista elucidou que a classe, enquanto categoria de análise do sujeito, centra-se em um essencialismo do sujeito, universalizando-o no interior de cada classe. Esse pensamento totalizante e universal é também masculino e não faz distinção entre mulheres e homens, assim como não apresenta na vivência desse sujeito coletivo as desigualdades existentes na sociedade, no modo de inserção na divisão sexual racializada do trabalho. “Um sujeito universal e único não é encontrado nem mesmo em laboratório” (BANDEIRA, 2008, p. 213). A posição aqui assumida é a de que as classes sociais, embora fundamentais para a explicação sociológica, não são suficientes para a análise das relações sociais de sexo e das relações de raça. Assim como, não resolve-se o problema com o universalismo, o essencialismo e o binarismo apenas postulando que homens e mulheres compõem as classes sociais.

2.1.1 A constituição do sujeito coletivo feminista: “nós falamos por nós”

Como já pontuamos no subitem anterior, é necessário articular o conceito de sujeito coletivo ao de classe social, amplamente analisado no interior da teoria marxista, assim como reflexionar sobre o papel da ação humana na história e o protagonismo da classe operária na superação da sociedade de classes; mas também é preciso reconhecer que tal noção de sujeito apresenta uma percepção de mundo totalizante, universal e masculina. Para Marx (2011) “os homens [...] fazem sua própria história, mas não fazem segundo sua livre vontade, [...] mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas”. Também é sabido que os homens [e as mulheres] fazem sua própria história enquanto sujeitos coletivos, de forma que são produtos de sua própria atividade e história coletiva. O movimento dialético de passagem da *classe em si* à *classe para si* pressupõe o enfrentamento da alienação e a apreensão por parte do proletariado das determinações concretas do real, momento decisivo na sua constituição como sujeito coletivo revolucionário. Tal conceito está relacionado às condições do modo de produção capitalista na época de Marx, bem como à concepção moderna que compreende o sujeito como sendo definido a partir de sua racionalidade.

A questão colocada pelos feminismos desde o século XIX perpassa pela crítica a razão objetiva moderna que articula o papel de sujeito coletivo à classe social, e elabora uma ideia de sujeito universal da história, de forma que tal crítica indica a necessidade de uma reflexão sobre a história das mulheres e a definição de um sujeito coletivo feminista.

Parto da concepção elaborada por Beauvoir (2009) de *sujeito em situação* que define sua identidade a partir do agir e do fazer, considerando os determinantes sociais e ação do sujeito em situações específicas, extrapolando a ideia de essência contida no pensamento de Sartre. Nesse caso, a existência humana se explicita em relação, não em contraposição; desta forma biologia - ideologia, política - vida privada, corpo - mente, Outro - Um, homem - mulher, transcendência - imanência não são esferas antagônicas, mas dialético-relacionais. Para a autora, a situação singular dos sujeitos é determinada por forças institucionais exteriores a eles, mas que operam de formas distintas, considerando que as situações humanas não são equivalentes. Mulheres e homens, proletários e burgueses, brancos e negros elaboram sua subjetividade nas relações sociais, e essas relações não possibilitam condições igualitárias de ação individual e coletiva. Portanto, na compreensão de Beauvoir, as relações sociais são

capazes de suprimir a liberdade, que na concepção existencialista existe em potência em todo ser humano. Nas mais distintas situações a nossa liberdade se revela: “[...] não há liberdade a não ser em situação e não há situação a não ser pela liberdade” (SARTRE, 2005, p.602). Tal percepção pode ser explicitada na autobiografia *A Força das Coisas* (2010b), em que Beauvoir dimensiona o conceito de situação distinto do de Sartre:

Nos dias seguintes, discutimos certos problemas particulares e, sobretudo, a relação da situação com a liberdade. Eu sustentava que, do ponto de vista da liberdade tal qual Sartre a definia – não resignação estoica, e sim superação ativa do dado –, as situações não são equivalentes: qual a superação possível para uma mulher encerrada em um harém? Mesmo essa clausuração, há diferentes maneiras de vivê-la, dizia-me Sartre. Obstinei-me durante muito tempo e só cedi superficialmente. No fundo, eu tinha razão. Mas, para defender minha posição, fora preciso abandonar o terreno da moral individualista, logo idealista, em que nos colocávamos (BEAUVOIR, 2010b, p. 425).

A concepção de liberdade em Beauvoir era situada, no sentido em que “[...] as possibilidades concretas que se abrem às pessoas são desiguais” (BEAUVOIR, 2005, p. 37), mas seria possível atingir a transcendência. Portanto, pode ser absoluta e se efetiva em duas dimensões: a *assunção* da liberdade e a *demissão* da condição de ser livre. A existência humana se funda enquanto produto do movimento dialético entre duas escolhas que o ser pode realizar: constituir-se um sujeito livre ou demitir-se dessa liberdade. Para Beauvoir (2005) o ser é quando é livre para ser. Entretanto, quando escolhe não ser, demite-se de sua liberdade, mas continua existindo, sendo alguma coisa, mas negando-se enquanto soberano de sua existência. Esses movimentos ontológicos definem o projeto do sujeito realizar-se como *transcendência em si*, superando o estado de imanência em que a passividade ontológica define o não exercício da liberdade de constituir-se. Ademais, a imanência é compreendida pela autora tanto como um produto das múltiplas opressões vivenciadas pelo sujeito situado, quanto uma escolha, corporificada na ação do ser em demitir-se de sua condição de sujeito. O agir e o fazer do sujeito está articulado ao modo como efetiva sua liberdade existencial, que por se tratar de um movimento ontológico, é constituído de momentos de intencionalidade.

De outra parte, a transcendência associa-se ao movimento subjetivo de superação do dado do mundo e lançamento de si ao novo, enquanto que a imanência é atribuída à ausência do movimento, a não realização do lançamento do ser em direção ao não constituído ainda. Por isso, o ser quer superar-se para não se perceber coincidindo consigo mesmo no instante

além do instante atual. O fato de ser livre dá ao sujeito a única possibilidade de superação do mesmo. De acordo com Beauvoir (2005, p. 35), “O que constitui o meu ser é, primeiramente, o que faço. Mas desde que já o fiz, eis que o objeto se separa de mim, me escapa”. Nesse sentido, estar livre conduz o sujeito a um projeto novo por vislumbrar nele uma possibilidade de felicidade que tem o significado de realização ontológica.

Para Sartre, somos assim um eterno projeto. Não podemos compreender-capturar – nossas decisões senão a partir dos nossos desejos. Em suma, ninguém é determinado, todos somos livres em nossas decisões em situação. Nossos juízos e nossas ações devem ser postos em relação com nossa representação no mundo. Nós vamos além, nós transcendemos sempre aquilo que somos diante daquilo que queremos ser. Somos sujeitos livres no presente e nos definimos pelos nossos atos (ALLOUCHE, 2019, p.45).

A ação humana é impulsionada pelo desejo do ser em desvelar-se, em lançar-se ao mundo e revelar-se na possibilidade de ser que o mundo dado oferece. Este desvelamento do ser, que acaba por defini-lo enquanto existente, é, portanto, um movimento que propicia as escolhas ontológicas, uma vez que tal movimento mostra as possibilidades de realização. Entretanto, ao lado do fato de esta liberdade ser uma realidade, um dado existencial do humano, ela também precisa ser confirmada, o que significa que o sujeito só se mantém livre pelo movimento próprio em confirmar-se livre. A confirmação da liberdade é o movimento ontológico que o sujeito empreende e é constituído por dois momentos: o de desvelar-se e o de desvelar o dado do mundo, que contém uma intencionalidade ontológica. “[...] minha liberdade não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo; o desvelamento é a passagem do ser à existência; a meta visada por minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser” (BEAUVOIR, 2005, p. 46).

A compreensão sobre liberdade, ambiguidade, sujeito situado e a rejeição de todo tipo de determinismo – seja ele biológico ou econômico, levaram Beauvoir a pensar na constituição do sujeito considerando a noção de *Outro*. Para ela ser sujeito é posicionar-se em condição de reciprocidade com outro sujeito, efetivando uma liberdade autoconsciente e autodeterminada. De outra parte, o Outro é designado por Um sujeito na posição de um objeto com possibilidades fixas. Daí para a autora a noção de outro materializa uma forma de degradação existencial do próprio ser do sujeito. A situação é, certamente, contraditória. Ao ser colocado na posição de Outro, o sujeito vivencia a si mesmo como um objeto em seu próprio ser.

Para ela as mulheres partilham essa degradação existencial do próprio ser do sujeito, porque são constituídas na condição de *Outro* na relação com os homens e o mundo; todavia a mulher não é apenas o *Outro*, é o *Outro* desigual, impensável sem a presença masculina e entendida pelo Um como um ser sexuado. “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 17).

Nesse sentido, as mulheres não vivenciam a condição de ser humano em razão de si mesmas e em sua busca de autonomia e liberdade, mas se definem em relação a experiência masculina. Para ela, “[...] o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 30). Entretanto, as mulheres não se colocam de forma espontânea na condição de objeto, já que “[...] não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como o Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio”. Como bem alude a autora francesa:

Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência a sente como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito, que se põe sempre como o essencial, e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? (BEAUVOIR, 2009, p. 23).

Para situar a historicidade da condição feminina e da possibilidade de realização enquanto ser humano integral, Beauvoir indica a necessidade de reconhecimento da condição de Outro e das instituições sociais enquanto espaços de produção de assimetrias. O encontro com o Outro aparece mediado por mitos, códigos morais, normas jurídicas e educacionais, bem como instituições sociais que acomodam as mulheres, sistematicamente, na categoria de objeto; posição que só poderá ser superada no reconhecimento de sua opressão e reivindicação de sua autodeterminação a partir de um projeto de tornar-se sujeito, *tornar-se mulher*. Isso se contrapõe à concepção de Outro em Sartre, que embora identifique a necessidade do Outro

reivindicar-se enquanto sujeito, operacionaliza tal processo, reduzindo o Outro à condição de objeto. Em outras palavras, apenas um sujeito pode existir.

A característica principal dessa cena alterada é a ausência de reciprocidade. Ou seja, é um cenário em que o que está em questão não é apenas a alteridade, mas a subordinação, a reificação que não é recíproca. O reconhecimento mútuo não é possível, uma vez que, para afirmar-me como sujeito, preciso negar essa condição ao Outro, e vice-versa (BAUER, 2001, p. 109).

A análise de Beauvoir sobre a condição da mulher enquanto Outro vai na contramão das postulações de Sartre, identificando, como já mencionei, a mulher enquanto um *Segundo sexo* atravessado por determinações desiguais, mas com a possibilidade de constituir bases para uma integralidade das mulheres como ser humano, e ter direito à transcendência, na afirmação de uma *existência autenticamente assumida*, no projeto de tornar-se sujeito. Para Beauvoir,

[...] ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, há também a tentação de fugir de sua liberdade e transformar-se em coisa. É um caminho nefasto porque alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor. Mas é um caminho fácil: evitam-se com ele a angústia e a tensão da existência autenticamente assumida (BEAUVOIR, 2009, p. 21).

A *experiência vivida* de opressão das mulheres não é apenas um produto de determinações externas, mas a condição de uma subjetividade corporificada associada a uma alienação corporal. Entendo *experiência vivida* como uma dimensão política da existência, pois sugere uma posição e uma ação em relação aos demais sujeitos. Aqui o sujeito se constrói na mediação do individual e do coletivo. Beauvoir refere-se à liberdade como um projeto, também de ambiguidade.

A mulher se faz enquanto sujeito a partir de experiências históricas diversas, comportando uma ambiguidade corporal assujeitada à natureza, à cultura e à história; “[...] não é enquanto corpo, mas enquanto corpo submetido a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza” (BEAUVOIR, 2009, p. 63). Esse corpo apropriado não é algo que o sujeito possui, é o que o sujeito é, ser o Outro implica, necessariamente, ser apartado de seu próprio corpo. Convém enfatizar que o corpo assujeitado “é uma situação, é nossa tomada de posse do mundo e um esboço de nossos projetos” (BEAUVOIR, 2009, p. 49), mas tem se caracterizado dentro de uma concepção de Eterno feminino que naturaliza a feminilidade enquanto mito e encerra a anatomia como um destino para as mulheres. A existência emerge

como uma experiência sexuada, de um corpo enquanto espaço de ambiguidades, como uma situação. Desta maneira, o corpo afina o ser no mundo não apenas como materialidade, mas como condição social, histórica, sexual, de tal modo que consciência e corpo estão simultaneamente imbricados no pensamento. A consciência, em Beauvoir, é corporificada, encarnada, e, por isso, a percepção da experiência humana é sexuada.

O sujeito situado é transpassado pelas relações sociais, e as várias formas de poder instituído não se inscrevem nos corpos da mesma forma, ao contrário, baseiam-se em especificidades produzidas socialmente para produzir tipos diferentes de privilégio e de opressão, enfatizando e restringindo as possibilidades de cada existência de modos específicos. Nessas especificidades, é importante destacar que o corpo tem grande importância porque ele é, em si mesmo, uma situação, uma materialização de diversos elementos que produzem a diferença, e é por meio dele que a experiência se faz subjetividade.

No *Segundo Sexo*, a feminilidade é colocada como uma invenção histórica que encerra a subjetividade feminina na anatomia, no corpo, apresentando o masculino como corpo que abriga a objetividade e o feminino, materializando-se na amputação. Em sua crítica à natureza feminina, alude que o homem “encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo, que acredita apreender em sua subjetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão ” (BEAUVOIR, 2009, p. 27). A ruptura com o eterno feminino é para Simone imprescindível na constituição do sujeito mulher, já que nós não somos por causa de nosso sexo, mas nos tornamos através de uma *aprendizagem coletiva*, um processo de socialização patriarcal que não é necessariamente decorrência de nosso sexo.

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 2009, p. 79).

O projeto de *tornar-se* pressupõe a compreensão do patriarcado enquanto elemento que constituiu concretamente a mulher enquanto Outro e efetivou a divisão entre as esferas pública e privada, articulado ao processo de emergência da propriedade privada e do direito paterno. Para essa análise, recorre às postulações teóricas de Engels sobre a família, a propriedade privada e o Estado, mas critica a compreensão de que a origem da propriedade privada coincide mecanicamente com a submissão das mulheres, por entender que tal aceção reduz homens e

mulheres a seres econômicos, e não é capaz de apreender as determinações da reprodução, das corporalidades e do erotismo.

De outra parte, o tornar-se depende também do reconhecimento da condição de Outro e da identificação enquanto grupo social subordinado, nas palavras de Beauvoir, depende da *capacidade de dizer nós*. Para a autora, as mulheres têm a tarefa de operar o retorno do inessencial ao essencial, e isso só é possível a partir do momento em que tomam parte da elaboração do mundo e recusam o lugar de Outro. É, pois, um processo contínuo de construção e reconstrução que se processa por meio de escolhas pré-reflexivas, e posteriormente se transformam em ações conscientes. Para ela “a subjetividade não se realiza senão como presença no mundo” (BEAUVOIR, 2005, p. 15); pressupõe, portanto, ação, constitui-se nas e pelas relações sociais; de forma que é sempre intersubjetividade – o social transpassa o indivíduo assim como e ao mesmo tempo em que o indivíduo integra a sociedade.

Dessa maneira, a ação se faz a partir de escolhas de identidades singulares e se realiza em objetivos específicos, não gerais. Ao fazermos uma escolha, estabelecemos nossos vínculos com sujeitos que têm os mesmos interesses que nós e procuram transcender a própria situação de opressão. Nos colocamos em oposição àqueles cujos desejos são obstáculo ao nosso projeto. Portanto, a ação não é objetiva no sentido de universal, se dá a partir de particularidades dos indivíduos e se configura na relação do indivíduo com o mundo, com o social, com o tempo, o espaço e com as outras pessoas. A escolha da ação, diz ainda Beauvoir, se faz no e para o tempo presente, tornando-se presença do sujeito no mundo, superação do isolamento e possibilidade de engajar a própria liberdade na relação com os outros – são eles que irão reconhecer ou negar minha ação, meu projeto. É isso que constitui a liberdade do sujeito: **escolher em situação**.

Ação e projeto são, portanto, delimitadoras da identidade do sujeito que nem sempre é livre para realizar suas escolhas; inclusive muitos “não possuem nenhum meio de quebrar este teto sobre suas cabeças; como a própria criança, podem exercer sua liberdade, mas somente no seio deste universo constituído antes deles, sem eles” (BEAUVOIR, 2005, p. 37). Para Beauvoir as experiências situadas de opressão fundamentam-se no cerceamento do sujeito de sua possibilidade de desejar e almejar a transcendência, associado à ideia de objetificação dos Outros como negação de suas condições de sujeitos.

O projeto é trazer o outro a partir de sua identificação com minha experiência situada a apoiar a minha liberdade e juntos constituirmos uma relação de busca por esse desejo compartilhado de liberdade e transcendência. Dessa forma, tornar-se mulher é um projeto de

reconhecimento da condição de Outro e autoconstrução como sujeito individual e coletivo, que efetiva a passagem dialética do eu ao nós, do individual ao coletivo. Esses movimentos pressupõem a compreensão das mulheres como indivíduos na luta de classes, e das classes como espaços não homogêneos, e que, portanto, também se constituem a partir das dimensões de sexo/gênero e raça/etnia. Falo, portanto, de uma classe engendrada e racializada.

A ideia de *unidade*, no conceito de ‘unidade da classe operária’, confunde-se com a ideia de *identidade*, que exclui a noção de *diferença*. É por isso que a constatação da discriminação diferença parece ameaçar a unidade de classe operária; daí a necessidade de integração das lutas. [...] a força de trabalho masculina aparece como força livre, a força de trabalho feminina, como sexuada. Ou seja, as condições de negociação da força de trabalho não são as mesmas, o que nos permite concluir pela sexualização das relações e das práticas de trabalho (SOUZA-LOBO, 2010, p. 45).

Para Kergoat (2018) “a passagem do eu para o nós, do individual para o coletivo” é essencial para a análise do sujeito coletivo em movimento, e para isso aponta a *aprendizagem coletiva* como subjacente à passagem de um grupo ao coletivo. Aqui, é importante a distinção entre grupo e coletivo, já que não se passa automaticamente da condição de indivíduo a de sujeito coletivo. Em sua compreensão, é preciso acionar uma instância intermediária, que seria o grupo.

Na perspectiva das relações sociais de sexo, isto é importante: temos indivíduos (homens e mulheres), grupos de sexo (que retomam categorias biologizantes ou grupos profissionais) e coletivos, sistemas com grande capacidade de ação, que são transversais às categorias, mesmo que sejam distintos por gênero – isto é, de um lado ou de outro da hierarquia por sexo – e atores históricos de seu próprio devir – o que os grupos não são (KERGOAT, 2018, p. 100).

Corroboro Kergoat (2018) na acepção de coletivo enquanto a passagem de um grupo fracionado e com pouca capacidade mobilizatória para ação a um grupo com consciência de ser coletivo. “Em outras palavras, pode-se dizer que o coletivo é o exercício possível da potência, ou seja, de um poder não hierárquico, não coercitivo” e condição necessária para a constituição da consciência militante, assim como da produção da autonomia e emancipação (2018, p. 100). Também, a autonomia é um elemento importante à constituição da noção de coletivo e de sujeito coletivo, e parte constitutiva da ação política feminista, como exercício – individual, grupal e coletivo de liberdade e autodeterminação das mulheres.

Ao incorporar a autonomia como parte constituinte de sua ação política, o movimento feminista imprimiu novas referências que materializam a autonomia das mulheres como realidade que deve ser criada, formulada. Sendo assim, a teoria política feminista parte de um princípio que, situado fora da ordem dominante de pensar, possui potencialidades para promover rupturas com a tradição. O princípio da autodeterminação das mulheres. Autonomia, neste contexto, pode ser sintetizada na perspectiva apresentada pelo grupo *Nenhuma nem Outras*: [...] é a capacidade de comprometer-se com as reivindicações e necessidades como mulheres. [...] Um processo pessoal para a tomada de decisões, mas também de expressão coletiva. Um meio de ganhar espaço a partir do qual transformar a realidade das mulheres e elaborar proposta de mudança para a sociedade em seu conjunto (GURGEL, 2010, p. 4).

O entendimento acerca do coletivo passa, também, pela apreensão da consciência militante enquanto consciência política potencializadora de relações entre sujeitos que se reconhecem enquanto coletivo, a fim de construir as transformações necessárias. Nas palavras de Cisne (2014, p. 152), “[...] a consciência militante está radicalmente articulada com o processo de formação de um sujeito coletivo”. Cumpre dizer que militância aqui é entendida na perspectiva da feminista negra Gomes (2010, p. 508): “como produção de um conhecimento que não se esgota em si mesmo, mas propõe reflexões teóricas que induzem ações emancipatórias e de transformação da realidade”. E a realidade das mulheres é de constante expropriação dos seus corpos e suas vidas. As coisas que combatemos enquanto movimento social são degradantes da condição humana, tais como violações, expropriações e apropriações, de forma que militar vai ser colocado às mulheres – de forma individual e coletiva - enquanto uma tarefa de resistência e de confronto com sistemas de exploração-opressão, porque na *práxis militante* nós vamos aos poucos entendendo melhor como o mundo funciona e ele funciona abominavelmente. Para militar, acionamos a nossa consciência revolucionária, no sentido de identificar nossas dores pessoais e os sistemas que nos subordinam. Somos reprimidas pelo estado, ideologias dominantes, corporações médicas e financeiras, igrejas, mídias e pelos homens – inclusive os que estão do nosso lado nas fileiras dos movimentos sociais. Para resistir é preciso força e compreensão do ser mulher, no plural, como uma “experiência socialmente compartilhada e historicamente situada” (CAMURÇA, 2007, p. 16).

No caso particular dos movimentos feministas, a consciência militante tem o caráter de reconhecimento das múltiplas explorações-expropriações-opressões as quais as mulheres foram historicamente submetidas, de pertencimento a si e de constituição de ações políticas concretas,

no campo teórico-organizativo. Essa tomada de consciência “sobre a própria opressão e exploração é resultante, e pressuposto, do processo de formar-se mulher feminista. Sem o que, não há movimento” (CAMURÇA, 2007, p. 13). Para tanto, faz-se necessário que o movimento feminista amplie suas bases sociais e organize politicamente o *nós mulheres*, no sentido de cumprir a tarefa central de “mobilizar as mulheres conscientes de sua força de oprimidas”.

O feminismo, como sujeito político, se faz somente através das mulheres e de sua movimentação. É imprescindível termos um *nós mulheres*, a partir do qual é possível analisar o contexto, identificar as contradições, fixar objetivos para esta movimentação (CAMURÇA, 2007, p. 13).

Os movimentos de mulheres, e particularmente os movimentos feministas, se formaram a partir de reivindicações em torno da ideia de direitos e da possibilidade das mulheres ocuparem os espaços públicos e políticos. Para além do reconhecimento de uma relação de injustiça, as mulheres (das elites ou classes intermediárias) tiveram que romper com o confinamento doméstico e com a vida privada. Para Sousa-Lobo (2011, p. 183): “Por suas conquistas, às vezes por sua simples presença, as mulheres nos movimentos subvertem a ordem dos gêneros vigentes nos espaços da sociedade”. A autora ainda alude acerca da formação dos feminismos como sujeito político, situando que “[...] passa pela construção da noção de direito, pelo reconhecimento de uma coletividade de iguais. São várias faces inseparáveis que, juntas, fazem do movimento não apenas portador de reivindicações, mas um sujeito político” (SOUZA-LOBO, 2011, p. 223). Dessa maneira, as mulheres, a partir do processo de tomada de consciência, agenciam a superação da alienação de si mesmas, da natureza e como seres humanos. Processo que só pode acontecer pela construção da identidade coletiva ao tentar superar os espontaneísmos e reivindicações isoladas e imediatas, constituindo ações coletivas.

Toda revolução foi precedida por um intenso e continuado trabalho de crítica, de penetração cultural, de impregnação de ideias em agregados de homens que eram inicialmente refratários e que só pensavam em resolver por si mesmos, dia a dia, hora a hora, seus próprios problemas econômicos e políticos, sem vínculos de solidariedade com os que se encontravam na mesma situação (GRAMSCI, 2011, p. 55).

Na tentativa de ultrapassar a *consciência em si*, as mulheres construíram uma identidade coletiva a partir da ocupação dos espaços públicos e da análise concreta da realidade social pela via da crítica contundente ao patriarcado, capitalismo, racismo e heteronormatividade, mesmo

que tal crítica não tenha acontecido ao mesmo tempo e tenha sido perpassada por inúmeros tensionamentos no interior do movimento. Mas tal momento incidiu na construção de uma agenda comum voltada para a elaboração de uma nova cultura, ao considerar as diferentes desigualdades vivenciadas pelas mulheres. Cabe dizer que os movimentos feministas, estando no interior da sociedade civil, no campo contra-hegemônico, disputam a hegemonia para dirigir moral, intelectual e politicamente a sociedade. Como produtor e difusor de ideologias *historicamente orgânicas* ou contra-hegemônicas, interesses e valores, ele é portador material de uma visão de mundo em disputa para a criação e desenvolvimento de uma nova cultura.

Retomando ao leito do texto, Cisne (2014) sintetiza alguns elementos indispensáveis para a formação da consciência militante:

1) a apropriação de si e a ruptura com a naturalização do sexo; 2) o sair de casa; 3) a identificação na outra da sua condição de mulher; 4) a importância do grupo e da militância política em um movimento social; 5) a formação política associada às lutas concretas de reivindicação e de enfrentamento (CISNE, 2014, p. 177).

A autora coloca como primeiro passo para a formação dessa consciência o processo de ruptura com as naturalizações do sexo e com a família que ela denominou de *apropriação de si*. Essa percepção das mulheres enquanto sujeitos capazes de exercitar a autonomia corporal, a liberdade, o autocuidado, traduz uma importância individual dos feminismos na vida das mulheres. “Esse processo do apropriar-se de si está radicalmente articulado com o descobrir-se feministas” (CISNE, 2014, p. 177). Não ter a propriedade de si faz parte do *destino biológico* que Beauvoir propunha que as mulheres transgredissem no Segundo Sexo.

Na mulher há, no início, um conflito entre a sua existência autônoma e seu ser-outro; ensinam-lhe que para agradar é preciso procurar agradar, **fazer-se objeto**; ela deve, portanto, renunciar a sua autonomia [...] pois quanto menos exercer sua liberdade para compreender, apreender e descobrir o mundo que a cerca, menos encontrará nele recursos, menos ousará afirmar-se como sujeito; se a encorajasse a isso, ela poderia manifestar a mesma exuberância viva, a mesma curiosidade, o mesmo espírito de iniciativa; a mesma ousadia que o menino (BEAUVOIR, 2009, p. 9, grifo nosso).

A autonomia individual, mesmo que conflituosa para as mulheres, é a primeira forma de contestação aos padrões de feminilidade e masculinidade instituídos pelo patriarcado e dos homens enquanto privilegiados. A feminilidade é uma invenção histórica, consolidada na

identidade das mulheres em um determinado corpo sexuado que aprisiona a mulher enquanto categoria social. Nesse sentido, o *devir histórico* das mulheres é a ruptura com o eterno feminino, com um modelo normatizado de existência para a mulher, que as submete a normas, estatutos e valores de dominação, exploração, expropriação e despossessão. Ousar questionar o lugar de Outro e o destino feminino coloca às mulheres a possibilidade de, através do autoconhecimento e da desnaturalização do corpo, conduzir o processo de descobrir-se feminista e romper com a alienação de si.

A crítica à ideia de *anatomia como destino* e a afirmação à transcendência para além do reino da biologia são grandes legados e bases centrais do feminismo até hoje. Não seremos iguais e continuaremos a ser o segundo sexo enquanto a transcendência, a capacidade de reflexão sobre a vida e enquanto o mundo for uma possibilidade aceita apenas para os homens. Por esta razão, a obra de Simone e sua vida como filósofa – em um ambiente dominado pelos homens – é em si uma conquista das mulheres no enfrentamento ao patriarcado.

O segundo ponto está associado à ruptura das mulheres com o confinamento doméstico como condição indispensável à apropriação de si, conseguir se afirmar como sujeitos de si e de suas vidas. “[...] o sair de casa envolve processos de ruptura com a alienação e o enfrentamento com instituições como a família e a Igreja, bem como com toda a construção ideológica que a mulher deve estar necessariamente voltada para servir ao outro, ainda que passe por cima de si (CISNE, 2014, p. 183)”.

Trata-se da desnaturalização da divisão sexual do trabalho, que separa as esferas públicas das privadas e responsabiliza as mulheres pela reprodução social, aqui entendida como ser força de trabalho, reprodutoras de novas forças de trabalho, responsáveis pelos cuidados domésticos, socialização das crianças e serviços domésticos, além de funcionarem como amortecedor dos problemas psicológicos e afetivos do núcleo familiar.

Segundo Firestone (1976, p. 255) “[...] a família não é nem privada, nem é um refúgio; está, sim, diretamente relacionada – sendo até a sua causa – aos males da sociedade em geral, males que o indivíduo não é capaz mais de enfrentar”.

O reconhecimento na outra da sua condição de mulher e a importância do grupo e da militância política em um movimento social se articulam e retroalimentam, já que fomenta processos de rebeldia no campo individual que gradativamente vão se corporificando em reivindicações coletivas e, posteriormente em ações políticas coletivas com perspectivas de transformação social e emancipação humana.

A ação do grupo, portanto, “assume a forma, via de regra, de transgressão, de negação do que está estabelecido, de subversão” (IASI, 2006, p. 521). A construção desse processo grupal, contudo, não elimina a dimensão individual do ser social, permeado por subordinações, crises, negações e rupturas no movimento de consciência (CISNE, 2014, p. 185).

Para a autora, é “no movimento de reconhecimento na(s) outra(s) que a experiência individual de cada mulher vai se politizando e ganhando força pública para o enfrentamento das opressões” (CISNE, 2014, p. 185). De forma que é nessa identificação com a outra que a *capacidade de dizer nós* é fortalecida e potencializa, uma consciência feminista coletiva que permite a autodesignação da mulher e sua autonomia – no plano individual e coletivo.

Aqui, a experiência das mulheres nas relações concretas da sociedade heteropatriarcal-racista-classista fundamenta uma *práxis feminista* comprometida com a transformação da vida das mulheres. Por fim, Cisne (2014) aponta a necessidade de associar as lutas concretas aos processos de formação política. Acontece que a identificação por parte da(s) mulher(es) de sua condição de explorada-expropriada-oprimida e da(s) outra(s) como um *nós comum*, passa pelo questionamento da mulher como sujeito universal e do reconhecimento da diversidade de experiências, de opressões enquanto corpos individualizados e sujeitos sociais. Assim, é “[...] fundamental que as diversas objetividades que movem a resistência das mulheres sejam reconhecidas e assumam a mesma visibilidade e potencial de articulação interna do feminismo como sujeito de emancipação” (GURGEL, 2014, p. 12).

Para isso, é preciso considerar que durante muito tempo houve uma negligência ou omissão presumida por parte dos feminismos hegemônicos, leia-se branco, letrado e classe média, em reconhecer as experiências de mulheres em outros contextos geopolíticos, étnico-raciais, de sexualidades dissidentes e classes periféricas, que só será sanado – ainda que provisoriamente – pela contribuição das feministas latino-americanas, lésbicas, negras e populares. “As mulheres feministas sabem, agora, o que nos diz Delphy, a cartografia da opressão nunca está terminada, nem mesmo agora” (CAMURÇA, 2007, p. 15).

Para Camurça (2007, p. 15), “é preciso, sem dúvida, afirmar as mulheres como identidade política”; de uma parte, recusando tendências teóricas que essencializam as mulheres a partir da constituição de um sujeito feminino universal; de outra, recusando a constituição de uma identidade comum entre as mulheres. Como afirma Silva (2010, p. 23), “A dialética de ser sujeito implica em compreender as mulheres como pessoas na singularidade de suas

experiências e compreender o grupo social mulheres como tendo algo em comum, apesar de suas diferenças e desigualdades internas”.

Para Gurgel (2010) a construção do sujeito feminista coletivo parte da mediação entre totalidades parciais de opressão-dominação-apropriação das mulheres com a totalidade social que demanda um sujeito político de ação. “Essa perspectiva confere ao feminismo um duplo processo de construção como sujeito coletivo: o reconhecimento da diversidade e a construção de uma unidade diversa identitária” (GURGEL, 2014, p. 72); que a autora tem chamado de “o feminismo como sujeito coletivo total”. Essa mediação reconhece a heterogeneidade dos feminismos no que diz respeito à formação, experiência das mulheres, contextos geopolíticos, socioeconômicos, culturais e religiosos, propondo o reconhecimento de um sujeito múltiplo e ao mesmo tempo com demandas específicas, “[...] que reflita a aceitação das experiências particulares dentro da identidade coletiva”.

Compreendemos que a categoria de coletivo total permite uma leitura das diversas singularidades no feminismo, sem hierarquização, pois ao dar o ultimato do total, exige a descoberta das totalidades parciais. Ao mesmo tempo, reivindicar o total distancia dos riscos da fragmentação e/ou isolamento nas especificidades. Trata-se, portanto, do reconhecimento das particularidades no todo da diversidade que compõe o sujeito múltiplo (GURGEL, 2014, p. 73).

Esse sujeito múltiplo, com demandas específicas, congrega em si a necessidade de constituir espaços de aglutinação de diversos sujeitos feministas, bem como de mediar as tensões dos mais diversos campos ideopolíticos dos feminismos, corporificando uma certa unidade na diversidade no que diz respeito à ação e à produção do conhecimento.

É relevante reflexionar sobre a acepção de Gurgel (2014) de totalidades parciais e totalidade social, no sentido de não corroborar com a percepção de que as mulheres constroem uma *luta específica*, ou que as lutas políticas das mulheres são uma fase da conquista do poder político pelas classes trabalhadoras, ou ainda que são um sujeito específico e que fazem a luta de classes, entendida como a síntese de todas as lutas. As mulheres, ao se construírem como sujeito coletivo, se constroem na imbricação das relações de classe, raça, sexo, em um processo de confrontação das relações de sexo e das outras relações sociais ao mesmo tempo. Portanto, as mulheres não fazem sua luta para, a partir daí, se sintetizarem na luta de classes, nem contribuem para a luta de classes, nem tampouco realizam lutas específicas, elas fazem também a luta de classes ao fazerem a luta, confrontando o patriarcado e o racismo.

3 O MOVIMENTO FEMINISTA E O SUJEITO COLETIVO FEMINISTA

O feminismo é a ideia radical que as mulheres são gente (DAVIS, 2016, p. 32).

O presente capítulo objetiva apresentar o debate sobre a imbricação das relações de sexo, raça/etnia e classe, na esteira das contribuições teóricas das feministas francófonas, que a partir da década de 1970 elaboram a categoria relações sociais de sexo como explicativa das relações materiais que estruturam a exploração, dominação e apropriação material das mulheres, e que tem como fundamento a divisão sexual racializada do trabalho (FALQUET, 2013; KERGOART, 2018). As relações sociais de sexo, raça/etnia e classe são conformadas enquanto um *nó* que se produz e reproduz mutuamente, sendo, portanto, imbricadas, consubstanciais e coextensivas, nas palavras de Kergoart (2010, p. 100).

[...] é o entrecruzamento dinâmico e complexo do conjunto das relações sociais, cada uma imprimindo sua marca nas outras, ajustando-se às outras e construindo-se de maneira recíproca. Como bem disse Roland Pfefferkorn, ‘essas relações estão envolvidas intrinsecamente umas com as outras. Elas interagem e estruturam, assim a totalidade do campo social’. Mas o fato de as relações sociais formarem um sistema não exclui a existência de contradições entre elas: não há relação circular; a metáfora da espiral serve para dar conta do fato de que a realidade não se fecha em si mesma. Portanto, não se trata de fazer um tour de todas as relações sociais envolvidas, uma a uma, mas de enxergar os entrecruzamentos e as interpenetrações que formam um nó no seio da individualidade ou um grupo (KERGOAT, 2010, P. 100).

Tais relações sociais se enovelam entre si, conformando-se na dinâmica entre os sistemas de exploração-dominação-apropriação patriarcal, capitalista e racista, em um processo simbiótico que sofre alterações a partir dos contextos históricos específicos das formações sociais, não sendo passível de hierarquizações.

Aqui, também apresento o patriarcado como categoria explicativa da subordinação histórica das mulheres e base estruturante dos processos de exploração-dominação-apropriação. Para Delphy (2009, p. 174) “o patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens. Ele é, assim, quase sinônimo de dominação masculina ou opressão das mulheres”.

Por fim, analiso a constituição dos feminismos na particularidade brasileira, enquanto projeto de autonomia e liberdade das mulheres e “um movimento social que desenvolve ações

de ruptura estrutural-simbólica com os mecanismos que perpetuam as desigualdades sociais e estruturam os pilares da dominação patriarcal capitalista” (GURGEL, 2010, p. 1).

3.1 A IMBRICAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO, RAÇA E CLASSE E O PATRIARCADO

Como bem nos apontou Simone de Beauvoir (2009, p. 108), na obra *O Segundo Sexo*, “a história mostrou-nos que os homens sempre detiveram todos os poderes concretos”, dentre eles o de universalizar a sua própria história, de forma que *nós*, mulheres, temos como tarefa prioritária tomar parte da elaboração do mundo, já que somos cotidianamente exploradas, oprimidas e apropriadas por uma lógica de mundo patriarcal, racista e capitalista.

A afirmação de Sousa-Lobo (2011) de que a “classe operária tem dois sexos”, conectada às abordagens das feministas socialistas e marxistas a partir da década de 1970, representou um ganho substancial para a compreensão das relações sociais de opressão, dominação e apropriação vivenciadas pelas mulheres, enquanto determinações sociais para além do conceito restrito de classe, já que apregoavam que a crítica ao capitalismo e o recurso à noção de classe não poderiam apagar as especificidades da posição de mulheres e homens na sociedade capitalista. Mas se *a classe operária tem dois sexos*, certamente ela também é perpassada por determinações estruturais de raça/etnia que impõem especificidades às experiências vivenciadas por brancos e negros.

A posição assumida aqui é que classe, sexo e raça/etnia se constituem enquanto relações sociais estruturais de exploração, opressão e apropriação, que produzem e organizam as determinações da realidade social. Relação social definida pelo antagonismo entre grupos sociais organizados em torno de uma questão – sexo, classe, raça/etnia, mas que também são os modos como os grupos sociais produzem seus contatos e trocas. Na perspectiva defendida por Kergoat (2018, p. 93), “uma relação social é uma relação antagônica entre dois grupos sociais, instaurada em torno de uma disputa. É uma relação de produção material e ideal”. Tal relação não pode ser compreendida a partir apenas de sua dimensão intersubjetiva, já que é constituída no movimento dialético entre o microsocial e o macroestrutural, que nas palavras de Falquet (2008, p. 142) “[...] permite pensar por meio da sociedade, os indivíduos e as classes.”

As relações sociais podem efetivamente ser vistas como tensões dinâmicas, sem cessar em recomposição, que constroem oposições e polarizam o campo social com mais ou menos força segundo o ponto em que se encontra a relação de origem dessas tensões. Nesse sentido, elas permitem também compreender melhor a posição relativa de diferentes sujeitos sociais submissos simultaneamente a várias dessas relações de força, que exercem sobre diferentes planos, permitindo uma visão multidimensional e histórica das coisas (FALQUET, 2008, p. 142).

Essas relações sociais são constituídas a partir de três contradições fundantes: classe, sexo e raça. Em outras palavras, pode-se recorrer ao pensamento feminista materialista francês para analisar as relações de sexo e de raça como relações sociais estruturais, associadas às de classe, que são demarcadas por antagonismos entre grupos sociais em torno de uma questão; contudo não podem ser apreendidas como contradições sobrepostas, mas imbricadas na produção e reprodução da vida social. Portanto, classe - raça - sexo são relações sociais coextensivas/consustanciais/imbricadas.

No decurso da tese, assumo a categoria *relações sociais de sexo* para a explicação das desigualdades constituídas entre homens e mulheres, mas considerando as formas como tais *rapports sociaux* são produzidos em contextos de países colonizados e situados na periferia do capitalismo internacional; farei uso - também - da expressão *relações patriarcais de sexo*³, a fim de demarcar as particularidades do patriarcado brasileiro, nordestino, cearense e caririense.

O debate acerca da consustancialidade das relações de raça, sexo e classe pressupõe, segundo Kergoat (2018), a identificação das raízes e engrenagens dos sistemas de exploração, opressão, dominação, que em certo grau determinam as relações de poder, mas também podem indicar rupturas com tais sistemas, tendo em vista a emancipação humana. Conceito proposto na década de 1970 pelas materialistas francesas para articular as categorias relações sociais de sexo e classe, não sobrepostas ou aditivas.

Daí surgiu consustancialidade. Certamente, o termo surgiu por carência. Mas, significando a unidade de substância entre três entidades distintas, ele convida a pensar o mesmo e o diferente em um só movimento: (1) as relações sociais, embora distintas, possuem propriedades comuns – donde o empréstimo do conceito marxista de relação social, com seu conteúdo dialético e materialista, para pensar o sexo e a raça; (2) as relações sociais,

³ A expressão *relações patriarcais de sexo* vem sendo reflexionada pelas componentes do Núcleo de Estudos sobre a Mulher Simone de Beauvoir da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, especialmente por Mirla Cisne e Janaíke Almeida.

embora distintas, não podem ser entendidas separadamente, sob pena de reificá-las (KERGOAT, 2018, p. 149).

Destaco que o grupo norte-americano de mulheres negras, lésbicas e proletárias, *Combahee River Collective*, foi pioneiro no debate acerca da imbricação das relações sociais de sexo, raça e classe, quando em 1977 lançaram um manifesto problematizando o sujeito universal do feminismo hegemônico, tecendo uma crítica sobre a ausência de debate feminista no movimento negro e a invisibilidade da questão racial para os movimentos feministas. Para Silva (2018, p. 35) o manifesto do grupo [...] apresenta críticas à uniformização da forma de opressão para todas as mulheres e, embrionariamente, aborda as experiências simultâneas com o racismo, sexismo e classe na vida das mulheres negras”; de forma que a partir daí propõem a ideia de imbricação entre as *rappports sociaux* estruturadoras do capitalismo-racismo-patriarcado.

Operar análises concretas da realidade a partir da consubstancialidade não significa apenas considerar as categorias raça, classe e sexo, mas imbricar as três a partir da perspectiva que elas se forjam em formações sociais distintas. Ademais, o patriarcado, o capitalismo e o racismo são produzidos e reproduzidos por relações sociais em constante movimento dialético que repercutem em práticas sociais variáveis no tempo e no espaço. Portanto, “[...] nos parece indispensável pensar os processos que produzem categorias de sexo, classe e raça em termos de relações sociais, ao invés de partir do tríptico ‘gênero, classe e raça’” (KERGOAT, 2018, p. 152).

Para Ferreira (2017) as relações entre homens e mulheres são relações sociais - de caráter estrutural - constituídas por uma divisão social do trabalho que produz exploração-dominação-apropriação e antagonismo, a partir da separação entre esferas pública e privada. Nessa égide a produção se coloca como espaço destinado aos homens, e a reprodução às mulheres, “[...] com apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc.)” (HIRATA; KERGOAT, 2007, p. 596).

Na perspectiva materialista, as relações sociais de sexo são relações sociais estruturais de exploração-dominação – duas dimensões inextricáveis, duas faces de uma mesma relação. Duas grandes consequências teórico-políticas decorrem desta concepção: 1) Não se trata de questões específicas, mas que estão relacionadas com a totalidade da vida social; 2) Não se trata de questões ideoculturais ou de uma dominação puramente simbólica: a exploração-dominação das mulheres repousa sobre uma base material concreta (KERGOAT, 2010), a divisão sexual do trabalho, embora se reproduza, como

todas as relações sociais, pela mediação da ideologia e da cultura (GUILLAUMIN, 2014) (FERREIRA, 2017, p. 34).

Tabet (2014) expõe as condições materiais e históricas da constituição da divisão do trabalho desigual entre os sexos a partir da constatação de que, nas sociedades de caça e coleta, o acesso desigual a instrumentos de trabalho, armas e matérias-primas confinaram as mulheres produtoras ao espaço doméstico e dificultaram o desenvolvimento de seu trabalho nas esferas técnica e intelectual, mesmo quando realizavam maior parte das tarefas que garantiam a sustentabilidade da comunidade. Isso porque a divisão sexual do trabalho foi se constituindo a partir do controle masculino dos materiais indispensáveis para a fabricação de armas e instrumentos de trabalho, além da “[...] impossibilidade feminina de fabricar armas e sua dependência dos homens para a quase totalidade dos instrumentos de produção” (TABET, 2008, p. 165). Nesse sentido, a dominação dos homens sobre as mulheres se fundamentou na violência e no subaparelhamento delas, entendido aqui como a exclusão da mulher da fabricação e utilização de armas e instrumentos de trabalho, impondo a elas tarefas mais longas, monótonas e contínuas, ligadas à limpeza e geralmente realizadas com instrumentos rudimentares ou com as mãos. “A tarefa masculina torna-se estratégica na medida em que os homens podem efetuar a sequência feminina e o inverso não é verdadeiro [...], as mulheres acabam dependendo dos homens” (TABET, 2008, p. 148).

“Nenhuma produção é possível sem um instrumento de produção, ainda que este instrumento seja somente a mão” (Marx, Grundrisse, cad 7M). Vimos que, nas sociedades de caça e coleta, o monopólio das armas tem uma importância decisiva nas relações entre homens e mulheres: de fato, é na tecnologia que cria as armas e nas próprias armas que ocorrem os progressos mais importantes no campo da mecânica, aqueles que marcam a distância entre instrumentos masculinos e instrumentos femininos, pois nestas sociedades as armas são ao mesmo tempo instrumentos de produção privilegiados. Mas o fator predominante é o controle da força, daí a rigorosa interdição do uso de armas pelas mulheres: *a disputa é entre quem tem armas e quem não as tem*. O poder dos homens sobre as mulheres é garantido pelo monopólio das armas-instrumentos (TABET, 2014, p. 156).

Dessa forma o *subaparelhamento* das mulheres e o controle dos homens sobre as armas definiram o trabalho feminino como essencialmente de consumo doméstico, e as mulheres como sujeitos apropriados, enquanto corpos apropriados.

[...] dizer que as mulheres são limitadas aos próprios corpos seria descrever a situação em termos bastante otimistas: as mulheres são usadas enquanto corpos. A apropriação material das mulheres pelos homens não se limita ao uso sexual e reprodutivo, mas atinge com frequência, de outro modo, a própria integridade desse corpo e sua expressão física. Agem nesse sentido todos os fatores que limitam o movimento e o pleno uso do próprio corpo: das formas de deseducação motora à indumentária (saltos altos, etc.); das formas de enclausuramento ou confinamento em espaços internos às formas quase universalmente difundidas de delimitação do espaço; e da interdição das viagens (por terra ou por mar) às formas de degradação física irreversível (da amarração dos pés à engorda forçada, às mutilações sexuais, etc.) (TABET, 2014, p. 159).

Assim, a divisão sexual do trabalho se coloca como conceito-chave para o entendimento da apropriação material das mulheres e a superexploração de sua força de trabalho, na produção e reprodução do capital e do trabalho, seja na esfera do público ou do privado. A diferenciação entre tarefas femininas e masculinas, sustentadas na subalternidade histórica das mulheres, não é um dado natural, mas uma noção política, técnica e econômica, que articula tarefas masculinas à esfera do público, ao sentido de virilidade e razão; em detrimento das femininas, que estão associadas ao doméstico, às emoções e à natureza. Nesse sentido, quanto mais masculinizada é a atividade, mais estratégica ela aparenta ser e “uma vez feminilizada, a tarefa passa a ser classificada como menos complexa” (LOBO, 1991, p. 150).

Nesse caso, a divisão sexual do trabalho tem como especificidade reservar às mulheres a esfera reprodutiva, e aos homens a esfera produtiva; assim como oferecer aos homens trabalhos mais bem pagos e valorizados socialmente. Nesse sentido, a responsabilização com o lar, o cuidado com as/os filhas/filhos, idosas/idosos e doentes é funcional e integrado ao modo de produção capitalista.

Mesmo partindo-se do pressuposto de que houve, anteriores ao capitalismo, outras formas de divisão do trabalho entre homens e mulheres, essa divisão estava marcada por outra relação entre produção e reprodução, pois essa que se expressa nesse sistema está diretamente relacionada à formação social capitalista, na qual a força de trabalho é vendida como uma mercadoria e o espaço doméstico passa a ser uma unidade familiar e não mais uma unidade familiar e produtiva. Do ponto de vista histórico, segundo Kergoat (2002) é possível observar que a “estruturação atual da divisão sexual do trabalho surgiu simultaneamente ao capitalismo” (pg. 234) e que a relação do trabalho assalariado não teria podido se estabelecer na ausência do trabalho doméstico. A conformação dessa divisão sexual do trabalho evidencia que a nova ordem social, estabelecida a partir dos interesses do capital, reestruturou a dominação patriarcal. O que nos leva também a considerar que o conceito de patriarcado deve estar situado social e historicamente (ÁVILA; FERREIRA, 2014, p. 16).

Tal problemática é produto das *relações sociais de sexo* e do patriarcado, que materializam a apropriação das mulheres e sua redução ao estado de objeto material. Segundo Guillaumin (2014, p. 35),

[...] as expressões particulares dessa relação de apropriação são: a) a apropriação do tempo; b) a apropriação dos produtos do corpo; c) a obrigação sexual; d) o encargo físico dos membros inválidos do grupo (inválidos por idade – bebês, crianças e velhos – ou doentes e deficientes), bem como dos membros válidos do sexo masculino (GUILLAUMIN, 2014, p. 35).

Nessa perspectiva, as mulheres são ferramentas de produção e reprodução social, criadas para a exploração de sua força de trabalho e de sua própria materialidade. A compreensão da desigualdade entre homens e mulheres, a partir da concepção francófona de relações sociais de sexo, está relacionada à concepção de relações sociais de classe e expõem o antagonismo entre dois grupos sociais. É, portanto, “uma relação ligada ao sistema de produção, ao trabalho e à exploração de uma classe por outra” (FALQUET, 2014, p. 15).

Saffioti (2011) aponta o traço de servidão contido no trabalho doméstico, seja este gratuito ou remunerado. Salientamos que o trabalho doméstico realizado pelas mulheres não é contabilizado pelo capitalista. Em outras palavras, os custos da reprodução da força de trabalho são contados a partir da satisfação das necessidades básicas à manutenção e reprodução da classe trabalhadora, tais como alimentação, vestuário, habitação, lazer, educação, entre outras. Entretanto, está excluído dessa conta todo o trabalho investido na gestão e execução dessas tarefas domésticas, assim como o fato de que essas atividades são atribuições das mulheres. Por tudo isso, seria impossível a manutenção do trabalho assalariado na produção sem a sustentação do trabalho reprodutivo e não remunerado na esfera doméstica (CARRASCO, 2001).

O conceito *relações sociais de sexo* foi elaborado na tentativa de se contrapor a percepções ideopolíticas que definiam a identidade feminina a partir da natureza, cultura e ideologia, de modo que determinavam as mulheres e os homens por uma relação social, material, concreta e histórica. Uma relação de antagonismo entre a classe das mulheres e a dos homens. É importante dizer que as feministas materialistas usam classes para todas as definições de relações sociais – sejam de sexo, classe social ou raça, mas aqui vou adotar a aceção de grupo social em antagonismo. Como alude Falquet (2014, p. 15):

[...] as mulheres não são uma categoria biológica, mas uma *classe social* definida por *rappports* sociais de sexo, historicamente e geograficamente variáveis, centralmente organizados em torno da *apropriação individual e coletiva* da classe de mulheres pela classe dos homens, por meio do que Colette Guillaumin (1978, 1992) denominou de sexagem. Esses *rappports* são solidamente apoiados no que ela chamou de ideologia da Natureza – na qual estão subjacentes também as *rappports* sociais de raça (FALQUET, 2014, p. 15).

Essa perspectiva de imbricação entre as relações sociais de sexo, raça e classe tem como aporte principal a desnaturalização dessas relações e a identificação de sua centralidade na produção da sociedade, levando em consideração o fato de que são constantemente recriadas e perpetuadas. Portanto, oferece a possibilidade de pensar de maneira não naturalizada, historicizada e dialética as contradições centrais que movem a sociedade. É uma superação da ideia das mulheres como sendo naturais, e da sociedade como organismo fixo e dado. Aqui, os homens e as mulheres não são um grupo natural ou biológico, não se definem pela cultura, tradição ou ideologia, mas social, concreta e historicamente elaborados enquanto grupos sociais antagônicos. Tais relações sociais de sexo só podem ser apreendidas e transformadas de forma coletiva, embora possam existir fissuras das desigualdades no campo individual.

As relações [rappports] sociais surgem de um nível macroestrutural. Elas se articulam entre grupos e só podem ser percebidas ou transformadas indiretamente, coletivamente. Assim, para entendermos o conceito de rapports sociaux de sexe, é necessário compreender a concepção de relação (no sentido de rapport) social a que está associado. Anne-Marie Devreux localiza a categoria rapport sociaux na perspectiva marxista e afirma que a mesma é “uma oposição estrutural de duas classes com interesses antagônicos”. Para Devreux (2015, p. 564), “não se pode haver relação social como categoria única. Não se pode haver relação social sem confrontação” Por isso, a relação social de sexo nomeia os sujeitos, uma vez que designa a confrontação entre as consideradas categorias de homens e mulheres, que envolvem conflitos e antagonismo de ordem estrutural, ainda que também reflitam nas relações (relations) pessoais (CISNE, 2016, p. 62).

Desse modo, asseveramos a articulação da categoria relações sociais de sexo aos estudos marxistas sobre a centralidade do trabalho, bem como sua precisão teórica em identificar a natureza da opressão das mulheres, que é sua apropriação enquanto grupo social; e, além disso, a necessidade de utilização do conceito de patriarcado enquanto sistema político, econômico, cultural, hierárquico e com base material, que dispõe direitos sexuais, políticos e econômicos aos homens e interdições múltiplas às mulheres, por meio da violência e/ou da ideologia (SAFFIOTI, 2004).

O patriarcado é estruturado a partir da dominação do pai sobre a mulher e as/os filhas/filhos, *na lei do pai*, comportando a noção de autoridade, independentemente de filiação biológica. Nessa perspectiva, os homens detêm o poder de vida e morte sobre as mulheres. O poder é masculino e institui formas de dominação ao grupo antagônico. Para Pateman (1993), o homem se institucionaliza enquanto “sujeito universal da história” e, por conseguinte, a doutrina da universalidade dos princípios de liberdade e igualdade não vai incluir as mulheres. A rigor, as mulheres são apenas objetos do contrato social, já que não têm *status* de indivíduo e, por isso, os seus direitos estão articulados ao âmbito privado.

As bases de constituição do patriarcado estão ligadas ao controle e tutela sobre o corpo das mulheres e os produtos do corpo, à exploração da força de trabalho feminina e ao confinamento das mulheres; processos que instituíram a monogamia para as mulheres e a família patriarcal como modelo. Para Saffioti:

Nesse regime, as mulheres são objetos da satisfação dos homens, reprodutoras de herdeiros, de força de trabalho e de novas reprodutoras. Diferentemente dos homens como categoria social, a sujeição das mulheres, também como grupo, envolve prestação de serviços sexuais a seus dominadores (SAFFIOTI, 2004, p. 12).

É preciso pontuar que a desposseção das mulheres extrapola as interdições na esfera privada, também alcançando a esfera pública, materializando-se na pouca participação política e científica, na pauperização, na mercantilização do corpo e no uso da violência. Diga-se, de passagem, que a violência perpetrada contra as mulheres se constitui no ápice do disciplinamento feminino. De acordo com Hartmann (1994, p. 256), o patriarcado pode ser compreendido como:

[...] un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el cual hay relaciones jerárquicas entre los hombres y una solidaridad entre ellos, que permiten controlar a las mujeres. El patriarcado es, por lo tanto, el sistema de opresión de las mujeres por los hombres (HARTMANN, 1994, p. 256).

Nesse sentido, o patriarcado qualifica as relações sociais de sexo e expõe a apropriação das mulheres como um processo de dupla face: a exploração e a dominação que se entrelaçam num único processo. Para Saffioti (1987, p. 50), “[...] enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico”. Portanto, dominação e exploração constituem

[...] um único fenômeno, apresentando duas faces. Desta sorte, a base econômica do patriarcado não consiste apenas na intensa discriminação salarial das trabalhadoras, em sua segregação ocupacional e em sua marginalização de importantes papéis econômicos e político-deliberativos, mas também no controle de sua sexualidade e, por conseguinte, de sua capacidade reprodutiva. Seja para induzir as mulheres a ter grande número de filhos, seja para convencê-las a controlar a quantidade de nascimentos e o espaço de tempo entre filhos, o controle está sempre em mãos masculinas, embora elementos femininos possam intermediar e mesmo implementar estes projetos (SAFFIOTI, 2004, p. 106).

Nessa linha de análise, entende-se o patriarcado como um conceito que se refere especificamente à sujeição das mulheres e à forma de direito político exercida pelos homens pelo fato de serem homens (PATEMAN, 1993); uma espécie de pacto masculino de controle sobre as mulheres que tem sua base material na ideologia e na violência, mantendo a dominação-exploração-opressão mediante a existência de uma economia doméstica ou domesticamente organizada.

- 1 – não se trata de uma relação privada, mas civil;
- 2 – dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, praticamente sem restrições [...];
- 3 – configura um tipo hierárquico de relação, que invade todos os espaços da sociedade;
- 4 – tem uma base material;
- 5 – corporifica-se;
- 6 – representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência (SAFFIOTI, 2004, pp. 57-58).

Posto isso, cabe dizermos que o patriarcado pode ser compreendido como eixo explicativo/analítico da subsunção feminina, e uma forma historicamente específica de relações desiguais entre os sexos, sendo que a recusa em sua utilização enquanto categoria teórico-explicativa é uma forma de fortalecer a engrenagem desse regime, operar com a ideologia patriarcal e denotar a força desse sistema.

Esse sistema de dominação é tão inerente às relações sociais que “nem sequer a presença do patriarca é imprescindível para mover a máquina do patriarcado. A legitimidade atribui sua naturalização” (SAFFIOTI, 2004, p. 101). E pode ser acionado, inclusive, por mulheres⁴. Assim

⁴ “Como bem mostra Zhang Yimou, no filme *Lanternas Vermelhas*, nem sequer a presença do patriarca é imprescindível para mover a máquina do patriarcado, levando à força a terceira esposa, pela transgressão cometida

sendo, o patriarcado caracteriza-se como uma relação estrutural e superestrutural que pode ser analisada no sentido de *rapport sociaux* (CISNE, 2014).

Cabe afirmarmos que o sistema sociopolítico do patriarcado não se constrói de forma isolada, ao contrário, relaciona-se com mais dois eixos estruturantes da sociedade – o modo de produção capitalista e o racismo –, a que Saffioti (1987, 1992, 2004) denominou de *nó*. Com efeito, na realidade concreta, o tripé não é separável, já que se articula de tal forma num processo dialético, formando um único sistema de dominação/exploração, sendo, pois, uma unidade profundamente contraditória e dialética. Cada haste desse tripé contraditório se produz e reproduz de maneira própria e articulada. Retroalimentando-se. Assim sendo, fundiram-se de tal forma que seria impossível transformar um deles deixando intacto os demais. Desse modo, qualquer projeto de transformação societária necessita incluir todas as contradições postas na sociabilidade, sendo, portanto, inviável um projeto societário “cego para o gênero”. Como assevera Saffioti (2014, p. 51), “[...] burgueses, brancos e homens necessitam de suas ideologias e do ‘nó’ em sua totalidade para convencer os dominados – explorados da legitimidade da ordem social implantada”.

Entretanto, não se trata de realizar a somatória das três contradições referidas, mas de apreender a realidade contraditória e dialética que resulta dessa simbiose, tendo em vista que não existem apenas discriminações quantitativas. Não se pode tratar determinações que complexificam e agudizam a situação de dominação/exploração das mulheres como variáveis quantitativas e equações numéricas. Conforme Saffioti (2008, p. 21), “[...] efetivamente, uma mulher não é duplamente discriminada, porque, além de mulher, é ainda uma trabalhadora assalariada. Ou triplamente discriminada”. Nesse sentido, como já apontei desde o início do subitem, as relações sociais de sexo, de raça/etnia e de classe são consubstanciais e coextensivas.

contra a *ordem patriarcal de gênero*. “[...] além do patriarcado fomentar a guerra entre as mulheres, funciona como uma engrenagem quase automática, pois pode ser acionada por qualquer um, inclusive por mulheres. Quando a quarta esposa, em estado etílico, denuncia a terceira, que estava com seu amante, à segunda, é esta que faz o flagrante e que toma as providências para que se cumpra a tradição: assassinato da traidora. O patriarca nem sequer estava presente no palácio no qual se desenrolaram os fatos. Durante toda a película, não se vê o rosto deste homem. [...] Quer se trate de Pedro, João ou Zé Ninguém, a máquina funciona até mesmo acionada por mulheres. Aliás, imbuídas da ideologia que dá cobertura ao patriarcado, mulheres desempenham com maior frequência, e com mais ou menos rudeza, as funções do patriarca, disciplinando filhos e outras crianças ou adolescentes, segundo a lei do pai. Ainda que não sejam cúmplices deste regime, colaboram para alimentá-lo” (SAFFIOTI, 2004, p. 102).

As relações sociais são consubstanciais: elas formam um nó que não pode ser sequenciado ao nível das práticas sociais, apenas em uma perspectiva analítica da sociologia; e elas são coextensivas: implantando as relações sociais de classe, de gênero e de “raça”, se reproduzem e se coproduzem mutuamente (KERGOAT, 2012, p. 126).

Tal posição apresentada se confronta com a concepção de que estas relações seriam superpostas, interconexas, interseccionais (CRENSHAW, 1989, 1993), e que uma relação poderia ser priorizada em detrimento das outras. Para Cisne (2014, p. 142): “Ao considerar, por exemplo, que elas seriam relações adicionais, ou seja, somáveis, cairíamos na segmentação positivista de entendê-las como relações separadas e não enoveladas”.

Para Kergoat (2012), o conceito de interseccionalidade considera uma multiplicidade de articulações, tais como nacionalidade, religiosidade, sistemas de castas, fluxos migratórios, deslocamentos, entre outras, que levam a um perigo de fragmentação das práticas sociais e à dissolução da violência das relações sociais, com o risco de contribuir à sua reprodução. Para Cisne (2014) é preciso destacar que muitas teóricas dessa vertente continuam a raciocinar em termos de categorias e não de relações sociais, privilegiando uma ou outra categoria, sem historicizá-las e, por vezes, não levando em consideração as dimensões concretas da dominação. Aqui, aludo, seguindo as análises postuladas por Kergoat (2018), que o conceito de interseccionalidade é extenso e agrega um conjunto de acepções acerca da imbricação das relações de poder, inclusive com algumas aproximações das análises em termos de relações sociais de sexo. Muitas teóricas da perspectiva descolonial agregam as suas análises à impossibilidade de apreender a opressão e a exploração desarticulada dos processos de colonização e expropriação da América Latina e África.

Mesmo assim, as referências à ‘abordagem interseccional’ mascaram oposições persistentes no campo da teoria crítica em geral e dos estudos feministas em particular (categorias X relações sociais; identidades X classes; subversão X emancipação). Eis o que diz Sirma Bilge a respeito dos debates que atravessam a pesquisa interseccional: ‘se a interação das categorias da diferença constitui um ponto de consenso na literatura interseccional – conforme demonstra o uso disseminado de termos alusivos a categorias/identidades/processos mutuamente constitutivos’ -, a questão ontológica (o que é) e a questão epistemológica (como é visto) estão sujeitas a controvérsias. De fato, uma certa imprecisão cerca este mutuamente constitutivo. Elsa Dorlin argumenta, por sua vez, que ‘as teorias de interseccionalidade, por hesitarem entre o analítico e o fenomenológico da dominação, não conseguem conciliar estas duas abordagens: de um lado, a dominação é interseccional. De outro, determinadas experiências vividas da dominação é que são interseccionais. E estas hesitações têm um custo, precisa

ela, quando somente as experiências das hiperdominadas são vistas como interseccionais (KERGOAT, 2018, p. 146).

Corroboramos a perspectiva de Falquet (2012) quando aponta a análise de relações sociais de classe, raça e sexo como capazes de apreender as expropriações contemporâneas e a mundialização do capital. Além disso, reafirmamos a necessidade de aprofundar as análises sobre o racismo enquanto relação social estruturante (no sentido de *rapport*). Na particularidade brasileira, o racismo se constituiu enquanto elemento estruturante das relações sociais e da formação da sociedade brasileira. O Brasil é um país formado na linguagem da escravidão e da colônia, que concentrava a produção por meio da monocultura latifundiária, do trabalho escravo e do patriarcalismo rural, do qual a casa grande e a senzala foram símbolos, e que instituiu a relação de coisificação dos negros enquanto grupo social e a apropriação das mulheres negras em particular.

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (CARNEIRO, 1995, p. 549).

Não é demais reafirmar que as/os negras/negros constituem os segmentos populacionais que ocupam os espaços menos prestigiados, são incorporados em trabalhos precários, informais, terceirizados e mal remunerados, apresentam os mais baixos graus de escolaridade e pouco adentram à educação superior, mesmo após a efetivação do sistema de cotas para as universidades federais; assim como participam pouco do poder político (CARNEIRO, 1995; SCHWARCZ, 2012). No Brasil, o racismo [...] inclui discriminações violentas contra negros, de modo a fechar-lhes portas de acesso a determinadas posições sociais, preservando, assim, privilégios das brancas e dos brancos [...]” (SAFFIOTI, 2004, p. 53).

Para a presente análise, as relações sociais de sexo e o patriarcado dão sustentação para a apropriação das mulheres – individual e coletivamente. Nesse horizonte, há uma apropriação física direta que, segundo Guillaumin (2014, p. 33), “compreende o açambarcamento da força

de trabalho, e é através da forma assumida por esse açambarcamento que se pode discernir que se trata de uma apropriação material do corpo”. A posse material do corpo das mulheres se expressa na apropriação do tempo, dos produtos do corpo, na obrigação sexual e no encargo físico dos membros inválidos do grupo (inválidos por idade – bebês, crianças, velhos – ou doentes e deficientes), bem como dos membros válidos do sexo masculino.

Enquanto *posses materiais*, as mulheres estão à disposição de seus proprietários como ferramentas de trabalho e cuidado. Segundo Guillaumin (2014), os meios de apropriação da classe de mulheres são: i) O mercado de trabalho; ii) O confinamento no espaço; iii) Demonstração de força; iv) Coação sexual; v) Arsenal jurídico e direito consuetudinário. Para o entendimento do processo de *apropriação material e despossessão mental das mulheres* (GUILLAUMIN, 2014), precisamos apreender o significado socio-histórico da família enquanto uma unidade de produção. A origem etimológica da palavra vem do latim *famulus* e, de acordo com Saffioti (2004, p. 89), “[...] significa escravo doméstico, e família é o número total de escravos pertencentes a um homem”. O surgimento e consolidação da família tem relação com a derrocada das sociedades pré-classistas e reconfigura o lugar da mulher na sociedade. Na família patriarcal monogâmica, as/os filhas/filhos e as terras passaram a ser propriedades privadas do homem, ficando bem definidos os papéis sociais e sexuais entre eles. Ao homem era dado o poder de vida e morte sobre a mulher, filhos, escravos e animais, ou seja, sobre todos que estavam sob seu domínio, no *famulus*. De acordo com Reed,

na nova sociedade os homens se converteram em principais produtores, enquanto as mulheres eram trancadas em casa e ficaram limitadas à servidão familiar. Desalojadas de seu antigo lugar na sociedade, não somente se viram privadas de sua independência econômica, como, inclusive, de sua antiga liberdade sexual. A nova instituição do matrimônio monogâmico surgiu para servir as necessidades da propriedade, que a partir de então era possuída pelo homem (REED, 2008, p. 42).

A família patriarcal monogâmica pode ser entendida como uma “instituição econômica” (DELPHY, 2009), “lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor” (FOUCAULT, 1980, p. 103), “espaço de privação” (PATEMAN, 1993), ou “um microcosmo insubstituível de reprodução e consumo” (MESZAROS, 2011, p. 278), que cumpre funções procriativas, reprodutivas e ideológicas que são estruturantes na nova sociabilidade de classes. Funções que passam a ser consideradas como naturais. Para Delphy (1998, p. 34), “o modo de produção

familiar regido pelo patriarcado organiza as relações sexuais, a educação das crianças, os serviços domésticos e a produção de certos bens, como pequenas produções mercantis”.

Assim, a reprodução física e emocional da força de trabalho, a socialização das/dos filhas/filhos e o trabalho doméstico serão atribuições entendidas como femininas e sob responsabilidade das mulheres. O trabalho doméstico não pago é crucial para a reprodução da força de trabalho, pois centraliza as funções de alimentar, vestir, procriar e domesticar essa força. De outra parte, a socialização das mulheres no trabalho doméstico é uma das formas de interditá-las à esfera pública, diminuir o valor de sua força de trabalho e responsabilizá-las pela reprodução/domesticação de novas forças de trabalho.

Por certo, a família também cumpre a função ideológica estratégica de difusão do conservadorismo e manutenção do *status quo* da sociedade burguesa. Nas palavras de Cisne:

A família patriarcal realiza o papel ideológico na difusão do conservadorismo “ao ensinar as crianças que devem aceitar as estruturas e premissas básicas da sociedade de classes (Waters, 1979, p. 88)”. Há, assim, por meio desse modelo familiar, uma internalização de valores conservadores, ou melhor, (des)valores junto às crianças: “desigualdade, competitividade, autoridade e hierarquia, preconceitos e funções sexistas” (Waters, 1979). Logo, concordamos com esse autor que o sistema familiar “é também um pilar indispensável ao Estado”. Claro que, juntamente com a família, [...] foi necessário criar, seja para o aspecto ideológico, seja para manter a divisão de riqueza por meio da força, outras instituições como a Igreja, a polícia, as leis, as prisões (CISNE, 2014, p. 83).

Outra função da família se dá na afirmação da heterossexualidade enquanto sistema político e instrumento ideológico e na maternidade como *destino* das mulheres. Há uma produção do amor materno que transforma a condição reprodutiva das mulheres em uma obrigação, “inscrito em seu corpo e em sua subjetividade” (VILLELLA, 2011, p. 23).

3.2 PARTICULARIDADES DA CONSTITUIÇÃO DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS NO BRASIL

Quando aportei no Cariri Cearense, em 2011, duas coisas me chamaram a atenção: de um lado a presença indigesta de fortes relatos de violência e assassinato de mulheres, e de outro o histórico de lutas sociais na região e a organicidade dos partidos de esquerda e movimentos sociais locais, inclusive com forte protagonismo das mulheres. Tal contexto me revelou *a priori* a realização - pelos movimentos locais - de ações pontuais de enfrentamento ao feminicídio e

às múltiplas violências as quais as mulheres da região são submetidas cotidianamente. No entanto sem a presença de um movimento feminista articulado.

O protagonismo das mulheres caririenses que reinterpretabam o mundo a partir de uma postura de resistência frente aos constantes processos de expropriações-dominações-explorações também não aparecia nas elaborações científicas das/dos pesquisadoras/pesquisadores da região. Havia um profundo silêncio sobre as narrativas das mulheres militantes e de suas resistências. Como alude Perrot (2017, p. 16): “escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas”; de forma que o silêncio das fontes e dos relatos funcionava naquele momento como um obstáculo concreto para a auto-organização e formação de um sujeito militante feminista. Nas palavras de Beauvoir (2009, p. 23):

No momento em que as mulheres começam a tomar parte na elaboração do mundo, esse mundo é ainda um mundo que pertence aos homens. [...] “Tudo que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, porque eles são, a um tempo, juiz e parte”, escreveu, no século XVII, Poulain de La Barre, feminista pouco conhecida. Em toda parte e em qualquer época, os homens exibiram a satisfação que tiveram de se sentirem os reis da criação.

O rompimento do silêncio sobre as narrativas particulares das resistências das mulheres caririenses requer redimensioná-las como sujeitos dos relatos e construtoras de uma memória feminina e *feminista*, bem como o entendimento sobre a constituição das relações sociais de sexo, raça/etnia e classe particulares ao Nordeste, ao interior, ao sertão, ao mundo rural, que precisam ser desvendados para a apreensão das múltiplas determinações do real, a fim de melhor compreender a *interiorização* das resistências feministas e a atuação dos movimentos de mulheres.

As mulheres foram e ainda têm sido esquecidas não só em suas reivindicações, em suas lutas, em seus direitos, mas em suas ações. Suprimidas da História, foram alocadas na figura da passividade, do silêncio, da sombra na esfera desvalorizada do privado. O feminismo aponta para a crítica da grande narrativa da História, mostrando as malhas de poder que sustentam as redes discursivas universalizantes. O feminismo denuncia e critica. Logo, deve ser pensado e lembrado (RAGO, 1996, p. 15).

Assim, publicizar a história das mulheres e da constituição dos movimentos de mulheres e feministas no Cariri passou a ser parte de minha história enquanto militante e pesquisadora.

Pesquisar as mulheres em movimento no Cariri é, em última instância, constituir uma apropriação de mim e da minha condição de ser mulher ou de *tornar-me* mulher. Parafraseando Beauvoir (2009, 2012, 2013): perguntar constantemente sobre o ser mulher e pensar sobre a condição de desigualdades a que as mulheres enquanto coletivo estão submetidas é tornar-se o fio condutor de sua própria obra. É refletir sobre sua própria condição, inclusive subvertendo a lógica masculina do pensamento. “O feminismo deve reafirmar-se como um movimento social que se originou da ousadia libertária, contra os cânones, reivindicando a materialização no imediato de utopias, o investimento em desidentificações – identificações” (CASTRO, 1997, p. 10).

Penso ser necessário fazer uma distinção entre movimento feminista e movimento de mulheres para melhor compreender as particularidades da constituição dos movimentos feministas no sertão caririense e a experiência militante da Frente de Mulheres – colocada aqui enquanto sujeito de estudo e de inquietações militantes.

Há um debate intenso sobre a relação entre movimentos feministas e movimento de mulheres, por um lado analisados como espaços distintos, e por outro enquanto partes constitutivas dos processos de lutas das mulheres que se retroalimentam. Desta maneira, o feminismo seria dimensionado enquanto uma parte do movimento de mulheres em geral. De acordo com Silva (2016, p. 20), o movimento de mulheres pode ser caracterizado como um conjunto de ações de enfrentamento, mobilizações sociais, formas organizativas e de protestos, que são coletivamente realizados por mulheres.

Corroboro Federici (2017) quando afirma que as raízes de um movimento de mulheres estão assentadas nas lutas antifeudais nas quais a expropriação do poder e dos conhecimentos das mulheres – via caça às bruxas – estruturaram os primeiros cercamentos e o processo contraditório de acumulação primitiva.

A luta contra o poder feudal produziu também as primeiras tentativas organizadas de desafiar as normas sexuais dominantes e estabelecer relações mais igualitárias entre mulheres e homens. Combinadas à recusa do trabalho servil e das relações comerciais, estas formas conscientes de transgressão social construíram uma poderosa alternativa não só ao feudalismo, mas também à ordem capitalista que estava substituindo o feudalismo (FEDERICI, 2017, p. 46).

Não tenho dúvidas de que as mulheres que resistiram – de forma individual e coletiva – constituíram suas lutas em diversos espaços geopolíticos, e que suas narrativas ainda são

insuficientes, porém já começam a ganhar visibilidade nas cartografias feministas contra a hegemônicas. Portanto, o movimento de mulheres é aqui entendido como um conjunto heterogêneo de mulheres que romperam/rompem com o *confinamento do espaço doméstico* em torno de diferentes formas de luta e organização, alimentando-se por diversas perspectivas teóricas e ideopolíticas: feminista, popular, político-partidária e sindical.

Dentro do campo mais amplo dos movimentos de mulheres, os movimentos feministas - na literatura hegemônica - formam-se na instituição das mulheres enquanto um sujeito político, manifestando-se como tal na segunda metade do século XIX, e demarcando uma concepção de luta política e de projeto de vida. Constitui-se, portanto, como um movimento político, cultural, social e econômico que redefine o campo da política e da vida cotidiana; bem como estrutura um pensamento crítico e subversivo que procura desnaturalizar as *relações patriarcais de sexo*.

bellhooks (2010, p. 12), logo na introdução de seu livro, *O feminismo é para todo mundo*, define “feminismo” (ou feminismos) como “um movimento que almeja o fim do sexismo e das opressões - de classe, de raça, de etnia, entre outras”. Aqui, o feminismo pode ser apreendido como um caleidoscópio através do qual distintas experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente, no sentido de reinventar as relações sociais entre homens e mulheres fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro.

As perspectivas hegemônicas no interior dos feminismos têm situado a constituição das lutas por emancipação feminina nos marcos das reivindicações por igualdade no século XVIII; elaborando uma história das mulheres a partir do desenvolvimento do modo capitalista de produção no contexto da Europa e, posteriormente, dos Estados Unidos da América. Tais perspectivas, em certa medida, desconsideram as particularidades de outras formações sociais e os processos de desenvolvimento combinado e desigual do capitalismo. Nessa lógica, os movimentos de mulheres - e dentro deles os feminismos - desenvolveram-se a partir de três *ondas organizativas*, a saber: as lutas por inserção no mundo do trabalho, da educação e da política; as reivindicações pela autonomia do corpo, das práticas sexuais e do enfrentamento à violência nos marcos do maio de 1968; e o aparecimento de novos feminismos (PINTO, 2003).

Esta acepção clássica identifica no bojo das transformações políticas e econômicas da Europa setecentista as primeiras ideias feministas em torno da reivindicação por igualdade e liberdade. Nesse sentido, o feminismo emerge como uma ação coletiva, estruturada a partir do fenômeno da modernidade, acompanhando seus fluxos e refluxos desde o século XVIII,

tomando corpo no século XIX, também, como um instrumento de críticas da sociedade moderna e do homem enquanto sujeito universal desta modernidade (SADENBERG; COSTA, 1991). As mulheres não estavam incluídas na concepção de sujeito e estavam excluídas do contrato social, já que seu estatuto social era semelhante ao dos escravos.

Nesse sentido, a crítica das feministas centrava-se nas contradições da modernidade que se estabeleceu entre o universalismo dos direitos políticos e individuais e o universalismo da diferença sexual, legitimada pela justificativa ideológica de que essa diferença era decorrência da natureza. Dentre os textos fundadores, destaco a obra de Mary Wollstonecraft, *Reivindicação dos direitos das mulheres*, publicada em 1792, que a partir da doutrina liberal dos *direitos inalienáveis do homem* apontava a necessidade de alargamento dos direitos políticos das mulheres por meio de sua inclusão no campo da cidadania.

No campo das feministas socialistas, temos a publicação, em 1843, do livro *União Operária*, de Flora Tristan, que identifica as opressões sofridas pelas mulheres no interior das classes trabalhadoras, bem como a necessidade de acesso destas à educação. A autora articula essa pauta com as lutas de classe, indicando a criação de uma Associação Internacional de trabalhadores e trabalhadoras, que posteriormente foi proposta por Marx e Engels. Segundo Tristan (2017, p. 98):

Eu reclamo direitos para a mulher porque estou convencida de que todas as desgraças do mundo provêm desse esquecimento e desprezo que sofreram, até aqui, os direitos naturais e imprescritíveis do ser feminino. Eu reclamo direitos para a mulher, porque é a única maneira de conseguir que se ocupem de sua educação, e da educação da mulher depende a do homem em geral e particularmente da do homem do povo. Eu reclamo direitos para a mulher porque é o único meio de obter sua reabilitação diante da igreja, da lei e da sociedade, e que é necessária essa reabilitação antecipada para que os próprios operários sejam reabilitados. [...] desde a declaração dos direitos do homem, ato solene que proclamava o esquecimento e o desprezo que os novos homens demonstraram em relação a elas, esse protesto investiu-se de um caráter de energia e de violência que prova que a exasperação do escravo atingiu o ápice.

Portanto, essa *onda feminista* centrava-se na reivindicação das mulheres em serem reconhecidas como sujeitos aptos a participarem da vida política, do mundo do trabalho e da educação. Aqui, também aponto a luta das mulheres pelo direito de alistamento à carreira militar e ao acesso às armas, a fim de tomar parte da defesa da revolução. Essas reivindicações eram direcionadas às estruturas estatais e às organizações dos trabalhadores, no sentido de criar um consenso em torno da igualdade e da liberdade para todos. Entretanto, existia uma negação

dessas pautas por parte dos homens, inclusive dos que encampavam a luta por projetos revolucionários de sociedade, seja sob a alegação de que não eram pautas centrais, e, posteriormente, seriam alcançadas a partir da vitória dos trabalhadores - ainda bastante usual no século XXI, seja com o argumento de que traziam prejuízos ao conjunto dos trabalhadores, rebaixando seus salários, expresso na resistência dos homens às mulheres se inserirem no mundo do trabalho fabril.

Ao longo do século XIX, e na primeira metade do século XX, a defesa dos direitos das mulheres passou a assumir formas organizativas diversificadas e heterogêneas conforme a assimilação do ideário feminista em cada contexto geopolítico. O desenvolvimento do modo de produção capitalista e os processos de industrialização provocaram um conjunto de transformações societárias que impactaram a vida das mulheres europeias. Destaco que a colonização das terras da América e a escravidão dos povos africanos impactaram decisivamente para as reivindicações das mulheres não-europeias e norte-americanas. É nesse contexto que se fortalece a luta sufragista com os objetivos de acessar ao parlamento para tensionar as leis e as instituições, assim como alargar os direitos políticos e de cidadania. Cabe dizer que a luta por sufrágio universal e acesso à educação condensou ao seu redor um conjunto de mulheres com posições políticas e ideológicas bastante distintas e de várias regiões do mundo.

Na formação social brasileira, as lutas das mulheres por acesso à educação formal e ao voto se constituíram entre meados do século XIX até os anos 1940, e foram marcadas pelo fato de que até o final do século XIX bem poucas mulheres tinham aprendido a ler e a escrever. O acesso à educação continua sendo uma pauta relevante para as mulheres, e que até o século XXI ainda mobiliza esforços para a sua materialização.

Considero importante pontuar o lugar que o Brasil ocupava na organização internacional do trabalho no século XIX, enquanto um “estado-nação que nasce à sombra do poder monárquico de raízes portuguesas, com bênçãos do poder monárquico britânico, garantindo-se assim a legitimidade metafórica do estado-nação e dos governantes” (IANNI, 2000, p. 66). Ademais, o país tem como traço constituinte e constitutivo de suas relações sociais o processo de escravidão, que deixou profundas marcas estruturais na sociedade brasileira. Por outra parte, teremos a constituição de uma sociedade agrária fundada no latifúndio, escravidão e na constituição da família patriarcal monogâmica, e de um Estado autoritário e tutelar (IANNI, 2000; 1966; CHAUI, 2006). Esses traços *fundadores* estão articulados ao catolicismo como

argamassa intelectual, cultural e ideológica da história brasileira, no sentido de aniquilamento da ideia de laicidade e na elaboração de uma história oficial e oficiosa, que ideologicamente cria a ideia de *país católico*. Tudo isso circunscreve as mulheres dentro de uma sociedade fortemente patriarcal-religiosa, que visualiza os avanços da mulher como ameaças concretas à ordem e à paz social.

Neste contexto as lutas por participação política se deram fundamentalmente na tentativa de mudanças jurídico-legislativas para garantir o voto das mulheres das classes abastadas e brancas, e não, necessariamente, na elaboração de um projeto político contestatório do lugar das mulheres na sociedade; um traço do movimento feminista brasileiro que perdurará durante muito tempo, não sem tensionamentos. O acesso à educação superior para as mulheres foi conquistado em 1879 com a lei da reforma educacional, e o direito ao voto nas primeiras décadas do século XX. Todavia, representaram conquistas para as mulheres pertencentes à classe média e à elite brasileira, destacando-se, também, o protagonismo individual⁵ ou de uma vanguarda de tais ganhos políticos.

Esta luta esteve associada ao nome de Berta Lutz, que exerceu uma inegável liderança durante a década de 1920 e se manteve ligada às causas da mulher até sua morte em avançada idade, na década de 1970. Entretanto, não se pode reduzir a presença de manifestações feministas na época ao sufragismo de Berta Lutz. Algumas dessas manifestações são organizadas, outras são vozes solitárias de mulheres que se rebelam contra as condições que viviam na época. O feminismo daquele período esteve intimamente associado a personalidades. Mesmo quando apresentou algum grau de organização, esta deriva do esforço pessoal de alguma mulher que, por sua excepcionalidade, na maioria das vezes intelectual, rompia com os papéis para ela estabelecidos e se coloca no mundo público na defesa de novos direitos para as mulheres (PINTO, 2003, p. 14).

Pinto (2003) identifica três vertentes no feminismo brasileiro do início do século XX: a primeira é encampada por Berta Lutz, tendo como centralidade a luta por direitos políticos e um forte grau de institucionalização, sendo considerada *uma face bem comportada do feminismo brasileiro* por não questionar as relações desiguais entre homens e mulheres; a

⁵ Destaco nesse período o protagonismo de Nísia Floresta. Nascida no Rio Grande do Norte, foi uma das primeiras feministas brasileiras a romper o confinamento doméstico e a publicar textos em jornais da chamada grande imprensa. Em 1832, publica a obra *Direito das mulheres e injustiça dos homens*, uma tradução livre da obra de Mary Wollstonecraft, que é reconhecido como um dos textos fundadores do feminismo brasileiro. Também, em uma perspectiva personalista, temos a professora mossoroense Celina Guimarães, que recorreu à justiça do estado para garantir o direito ao voto e se tornou a primeira eleitora do Brasil em 1927.

segunda expressa-se na imprensa feminista alternativa, caracterizando-se por tensionar a dominação masculina e pontuar as questões de educação, participação política e transformações no campo da vida cotidiana – inclusive tematizando o divórcio e a sexualidade, sendo denominada de feminismo difuso; e a terceira se articula às perceptivas dos movimentos feministas, anarquistas e comunistas, tratando a questão das mulheres articulada à questão da exploração capitalista do trabalho e à necessidade de um projeto de revolução dos trabalhadores e trabalhadoras.

Nesse sentido, o século XX inicia-se com uma movimentação inédita de mulheres que pressionam os aparatos jurídico-institucionais pelo direito ao voto, à inserção nas universidades e no mundo do trabalho, questionando inclusive as esferas *privadas* da vida social. Entretanto, a partir da conquista ao voto, o movimento feminista sofreu uma desmobilização em vários países, inclusive na maioria dos países latino-americanos. Tal desarticulação pode ser explicada pela conjuntura da crise econômica de 1930 e a eclosão da Primeira Guerra Mundial.

A reorganização do movimento feminista acompanhou visivelmente os processos de desenvolvimento político, social, cultural e econômico do mundo ocidental em distintas formações sociais. Qualificada de *neofeminismo*, a segunda *onda feminista* cobre metade dos anos 1960 e começo dos anos 1970, e extrapola a reivindicação por igualdade jurídica, reconhecendo a impossibilidade de alcançar tal igualdade no seio de relações sociais fundamentalmente desiguais, estruturadas pelo sistema patriarcal.

Esse contexto, é demarcado por intensas contestações ao imperialismo norte-americano, a divisão do mundo em dois blocos de poder - socialista e capitalista - pela Guerra Fria, e a crise sociometabólica do capital, que aglomera um conjunto de estudantes, mulheres, negros/negras, operários, intelectuais e artistas da Europa e dos Estados Unidos em torno de grandes mobilizações populares questionadoras do autoritarismo, totalitarismo, colonialismo e militarismo. De outra parte, também há uma intensa contestação dos valores, padrões, comportamentos e práticas reproduzidas nessa ordem social. A irrupção desse novo universo ideopolítico de contestação à ordem em suas especificidades, questionava as desigualdades entre as nações impostas pelo colonialismo imperialista, a Guerra do Vietnã, a repressão aos movimentos de independência das colônias, a centralização político-estatal do socialismo real e as estruturas clássicas de organização partidária-sindical. Ademais, repercutiu em uma *revolução cultural* no sentido de recusa aos padrões morais instituídos, que se expressou na informalidade nos estilos de vida, na defesa da legalização do uso de drogas e na livre prática

da sexualidade e de orientação sexual, corporificadas no movimento *hippie*, feminista, homossexual e negro. Uma revolução cultural e sexual com grandes impactos para as lutas sociais e para a constituição de novos sujeitos políticos, que fortemente afetou as lutas feministas (HOBSBAWN, 1999; LEFEBVRE, 1968).

No espectro dos movimentos de contracultura dos anos 1960, os movimentos feministas vão além da reivindicação por direitos e igualdade, constituindo lutas em torno da politização das esferas privadas e da transformação das relações afetivas e sexuais. Aqui, a noção burguesa de intimidade – que dimensiona o espaço privado como de acolhimento e expressão das afetividades, em contraposição ao mundo público moderno - vai ser amplamente questionada.

A partir da afirmação de que o *pessoal é político*, propunham problematizações em torno do domínio do político e dos limites da dicotomia entre o público e o privado.

Criticando a noção de vanguarda e considerando, às vezes, o engajamento político como um engajamento do conjunto da vida das militantes, o feminismo dos anos 70 se caracteriza por grupos não mistos, negando aos homens o direito de falar em nome das mulheres. Ampliando as reivindicações dos movimentos negros norte-americanos, *Black Power* (Poder Negro) e depois *Black Panthers* (Panteras Negras), as feministas abrem, assim, o caminho aos movimentos multiculturalistas das décadas de 1980 e 1990, ao denunciarem os valores universalistas como aqueles dos grupos dominantes (FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, 2009, p. 146).

As feministas, portanto, dimensionaram as opressões que perpassavam o cotidiano das mulheres na vida doméstica, familiar e sexual como relações políticas, que eram vivenciadas de forma isolada e individualizada no *confinamento* do mundo doméstico, mas que precisavam de ações políticas na esfera pública para serem superadas. Dar visibilidade a temas que politizam as relações do mundo doméstico, tais como o direito ao aborto, maternidade como escolha, práticas sexuais livres, lesbiandade, violência contra a mulher e educação sexista provocou contraposições às lutas feministas, e de certa forma resistências da esquerda socialista às lutas das mulheres, entendidas como específicas e capazes de fragmentar a unidade de classe.

Destarte, cumpre ressaltar que os movimentos feministas comportam vários ciclos de movimentação, inclusive por se construir a partir de uma heterogeneidade de experiências e práticas de mulheres demarcadas, seja pela raça/etnia, classe, sexualidades, regionalidades, religiosidades, orientações sexuais, gerações, entre outras questões que podem até não serem percebidas ou consideradas pelo feminismo hegemônico, mas que constroem outros feminismos – mesmo que *marginais*, periféricos ou contra-hegemônicos. Segundo Silva (2016),

nos países centrais também existem vivências contra-hegemônicas no feminismo, a exemplo das materialistas francesas, das radicais e do feminismo negro norte-americano.

No que diz respeito ao feminismo norte-americano, destaco o seu ressurgimento na década de 1960 após os recuos das mulheres no processo de desmobilização do movimento. Seja no campo da produção teórica ou da prática política, as liberais reorganizam suas ações a partir da Organização Nacional para as Mulheres, criada em 1966, com foco no processo educativo das mulheres, fundamentadas na obra de Bety Friedman, *A mística feminina*.

Em um outro caminho, as radicais sustentavam a luta política no questionamento à apropriação do corpo e na conquista da autonomia. Friso que as bases teóricas e as ações políticas dessa perspectiva estavam ancoradas em uma ampla heterogeneidade teórica e prática a partir do diálogo com o marxismo e com a psicanálise, a fim de desvelar as origens das desigualdades entre homens e mulheres, e no patriarcado enquanto sistema de opressão das mulheres. Como assevera Millett (1975, p. 47),

O patriarcado é a instituição que operacionaliza a divisão sexista fornecendo os princípios e valores que organizam a sociedade com base em diferenças hierarquizadas. Talvez, nenhum outro sistema tenha exercido um controle tão completo sobre os seus súditos.

Para as feministas radicais, o sistema patriarcal encontra seu lugar de reprodução na família, no Estado e na Igreja, entendidos como um tripé de dominação-opressão-apropriação da vida social e, portanto, instrumentos de sustentação ideológica do capitalismo. Nesse sentido, propõem uma revolução das mulheres para a tomada do controle da reprodução e da propriedade do corpo, à recusa de formas tradicionais de organização política e da estrutura dos partidos políticos, assim como a eliminação dos privilégios dos homens a partir da constituição da autonomia das mulheres e de sua representatividade nos espaços políticos.

De certo, nos escritos teóricos de Shulamith Firestone (*A dialética do Sexo*), Kate Millet (*Política Sexual*) e Simone de Beauvoir (*Segundo Sexo*) – tidos como centrais para as radicais – há uma desnaturalização da desigualdade de sexos inscrita na negação do essencialismo biológico e no dimensionamento da questão das mulheres como da ordem da política e da história. Aqui, a apropriação do corpo e a conquista da autonomia são centrais para a formação do *ser mulher* enquanto um sujeito político capaz de transformar as relações microssociais e tensionar as estruturais.

A luta política voltada ao conhecimento, valorização e emancipação do corpo feminino fomentou uma das principais realizações do feminismo radical, que foi a formação de grupos de autoconsciência e autoconhecimento; uma práxis política constituída a partir da troca de experiências e vivências de mulheres, e sua reflexão para a realização de ações coletivas. Inspiradas em técnicas chinesas, especialmente o *speakbitterness* (falar da dor para superá-la), mulheres ativistas, a maioria de inclinação socialista e auto-identificadas como ‘radicais’, se reuniam para discutir questões pertinentes ao “ser mulher” e intercambiar suas vivências e experiências, concluindo que suas relações afetivas, sexuais e familiares também se caracterizavam como relações de poder e desvantagem. Portanto, não eram naturais, casuais e isoladas, mas sociais, histórico-políticas, ideológicas e coletivas. Assim, requeriam enfrentamento coletivo, mesmo que o fortalecimento da autodeterminação a partir desses grupos pudesse impulsionar micro estratégias de enfrentamento ao patriarcado.

Por ter vivido tão intimamente com nossos opressores, isoladas uma das outras, ficamos impedidas de ver nosso sofrimento pessoal como uma condição política. Isso cria a ilusão de que o relacionamento de uma mulher com seu homem é uma questão de interação entre duas personalidades únicas e pode ser elaborado individualmente. Na realidade, cada tipo de relacionamento é um relacionamento de classe e os conflitos entre homens e mulheres individuais são conflitos políticos que só podem ser resolvidos coletivamente (MANIFESTO DE REDSTOCKINGS, 1969, p. 534).

A partir daí a palavra de ordem ‘*o pessoal é político*’ se expressa na problematização não apenas de uma suposta separação entre a esfera privada e a esfera pública, mas também da noção do político, que toma as relações sociais na esfera pública como sendo diferentes em conteúdo e teor das relações e interações na vida familiar, na vida privada. Isso abre uma ampla agenda política, corporificada na resistência e contestação a valores tradicionais – de família, sexualidade, corpo e maternidade, na defesa da legalização do divórcio e reconhecimento dos filhos ilegítimos, na reivindicação de creches, lavanderias e restaurantes públicos, na descriminalização do aborto e enfrentamento à violência contra a mulher.

Aqui também aponto a importância do feminismo negro norte-americano para a ampliação da *práxis feminista*, no sentido de questionar a universalidade da categoria mulher – amplamente pleiteada pelo movimento feminista e a invisibilidade das mulheres negras nos seus estudos e ações. Nesse sentido, foram precursoras na incorporação da raça/etnia – enquanto categoria de análise da exploração/opressão das mulheres, ocupando-se em discutir a presença

do racismo, bem como o entrecruzamento entre *gênero*, raça e classe como elemento representativo das distintas experiências das mulheres.

A crítica ao feminismo branco – hegemônico, se deu, fundamentalmente, na dificuldade deste em reconhecer a heterogeneidade intrínseca ao movimento, em particular à questão racial, dimensões que também são evidenciadas pelas feministas negras brasileiras. Assim, o desenvolvimento de uma crítica feminista negra nos anos 1970 – e com maior amplitude nas décadas de 1980 e 1990 - foi de fundamental importância para aprofundar as análises em torno do lugar social ocupado pelas mulheres negras e dos processos de desigualdade social, econômica e política que elas são constantemente inseridas. Essa contestação das mulheres negras às feministas brancas nos EUA já vinha acontecendo desde o século XIX, a partir do desvelamento das experiências das mulheres negras na sociedade escravocrata e pós-escravidão, principalmente a partir das reflexões de Sojourner Truth, Maria W. Stewart, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells-Barnett.

Nas percepções de Davis (2016) e hooks (2018), mulheres negras e brancas compartilham as múltiplas opressões operacionalizadas pelo patriarcado, todavia tais experiências não são universais e nem agenciam as mesmas formas de resistência para todas as mulheres, já que inexistiu um universalismo na condição da mulher. A teoria feminista branca ocidental desconsiderou que “[...] ser mulher é uma experiência socialmente compartilhada e historicamente situada” (CAMURÇA, 2007, p. 16.). Também ignorou a relação entre patriarcado, colonização e racismo nas Américas, bem como as particularidades das mulheres asiáticas, africanas, latino-americanas e indígenas/aborígenes em suas formações sociais específicas. E, para a constituição de um *nós* mulheres, é imprescindível que se considere o ponto de vista das mulheres em suas pluralidades, sustentado na concepção de que as repercussões do colonialismo, do imperialismo, da escravidão, do *apartheid* e de outros sistemas de dominação racial operacionalizaram experiências diversas de opressão-exploração-dominação em várias partes da África, Caribe, América do Sul e América do Norte. Portanto, a contribuição das mulheres negras na constituição da *práxis* feminista é de suma importância, especialmente na particularidade brasileira, dado o longo período de escravidão e as formas que se organizaram a “libertação” dos escravos e o pós-escravidão, marcando o racismo como traço constitutivo e constituinte das relações sociais.

Esse contexto de efervescência dos movimentos feministas em nível internacional nas décadas de 1960 e 1970 materializou-se na América Latina a partir da resistência das mulheres

às ditaduras militares, articulando-se lutas contra as opressões específicas com foco nos direitos sexuais e reprodutivos, além do enfrentamento à violência contra a mulher. No que diz respeito à particularidade brasileira, a autocracia foi uma ação articulada por frações burguesas locais, militares e países imperialistas dominantes no sentido de obstacularizar a participação política das classes trabalhadoras, fortalecer uma política econômica, que favorecesse a entrada e a consolidação das empresas multinacionais no Brasil, bem como inibir a expansão dos ideais comunistas e de esquerda que poderiam ameaçar a dominação econômica imperialista sobre os países periféricos (FERNANDES, 2005, p. 111). Nesse sentido, o estado brasileiro, em nome do grande capital, adotou uma política autoritária que usou da violência para impor medo e terror nos setores populares e nas lutas sociais; em que a principal ferramenta da ação policial foi o uso da tortura para obrigar presos políticos a repassarem informações sobre as lideranças e os planos dos movimentos e segmentos que se colocavam contra o regime civil-militar. Para Netto (2014, p. 74):

O golpe não foi puramente um golpe militar [...], foi um golpe civil-militar e o regime dele derivado, com a instrumentalização das Forças Armadas pelo grande capital e pelo latifúndio, configurou a solução que, para a crise do capitalismo no Brasil à época, interessava aos maiores empresários e banqueiros, aos latifundiários e às empresas estrangeiras (NETTO, 2014, p. 74).

No primeiro momento da ditadura civil-militar, foi possível visualizar uma intensa participação popular, em que variados sujeitos coletivos resistiram e se posicionaram contra o regime com diversas ações no âmbito político-cultural e com a forte presença do movimento sindical, popular, estudantil e de mulheres, bem como de setores da Igreja Católica congregados em torno dos valores da Teologia da Libertação e do circuito universitário, imbuídos pela efervescência das ciências sociais e do maio francês. Todavia, o recrudescimento dos instrumentos de repressão e tortura impuseram aos opositores do regime a clandestinidade, a perseguição e a prisão das lideranças comprometidas com ideais democráticos, de forma que as lutas pela redemocratização tiveram que assumir outras formas: através da constituição da luta armada – via guerrilhas urbanas e rurais, o exílio ou a retomada dos projetos de educação popular nas periferias.

As lutas dos movimentos de mulheres – e dentro destes a emergência dos feministas - na década de 1960 e 1970 se inscrevem nesse contexto de reivindicação contra o regime militar e reestabelecimento da democracia, em que o protagonismo das mulheres demarcou uma

mudança profunda na política brasileira; principalmente porque transgredia os papéis que historicamente foram designados à mulher, rompendo com o *confinamento doméstico* e acessando a esfera pública.

Para Pinto (2003, p. 45): “A grande maioria das militantes feministas dos primórdios do feminismo no Brasil esteve envolvida ou foi simpatizante da luta contra a ditadura no país, tendo algumas delas sido presas, perseguidas e exiladas pelo regime”. A maior parte destas advinham de classes médias intelectualizadas, que pleiteavam nas palavras de Rago (1996, p. 37):

[...] novas formas de expressão de suas individualidades. Em luta contra a ditadura militar, defrontavam-se também com o poder masculino dentro das organizações de esquerda, que obstaculizavam sua participação em condições de igualdade com os homens.

Todavia, é importante visibilizar a presença contundente das mulheres de classes populares nas lutas contra a ditadura e pela redemocratização do país, mas fundamentalmente na esfera da reprodução social, seja nos movimentos contra o aumento do custo de vida, nos clubes de mães ou nas reivindicações por direitos sociais, serviços de saúde, moradia, educação e transporte. Segundo Sader (1998), essas mulheres foram influenciadas por agentes pastorais que, a partir da inserção no cotidiano das comunidades, possibilitaram a participação ativa das mulheres – muito a partir de suas vivências de mães, esposas e católicas, subsidiando suas reflexões sobre as *injustiças* com referências nos evangelhos e formalizaram meios necessários para a mobilização social.

Como assevera o autor: “nada disso nega o fato de que efetivamente tratava-se de uma organização pela base e por elas mesmas” (SADER, 1998, p. 204). A auto-organização das mulheres populares muitas vezes não era compreendida pelas que se intitulavam feministas como uma movimentação feminista, em virtude de não questionar as opressões patriarcais, distância que foi paulatinamente diminuída nas últimas décadas do século XX. Na perspectiva de Pinto (2003, p. 44):

São inúmeros os relatos de aproximação do movimento de mulheres com o movimento feminista. Se o primeiro muitas vezes se aproximava inicialmente apenas para se utilizar dos serviços promovidos pelo segundo, suas integrantes, a partir desta aproximação, passavam a problematizar a própria condição de mulher.

É incontestável que os movimentos de mulheres e feministas construíram uma complexa relação com a Igreja católica enquanto foco de oposição ao regime militar. O trabalho com grupos de mulheres como parte do trabalho pastoral possibilitou intensas mudanças na vida das mulheres e nas organizações de bairro, o que, em certa medida, colocava as feministas em constante processo de enfrentamento com a Igreja na disputa pela hegemonia dentro dos movimentos populares. Mas, em virtude da necessidade de fortalecer as alianças estratégicas contra o regime civil-militar, desviavam-se de conflitos, especialmente com pautas feministas que geravam polêmicas, como era o caso dos direitos sexuais e reprodutivos, a autonomia sobre o corpo e as sexualidades dissidentes, que acabavam sendo debates nos grupos de reflexão; portanto considerados clandestinos e impertinentes pela ditadura, Igreja e pela própria esquerda “revolucionária”. Para Soares (1994, p. 14):

[...] as mulheres pobres, a partir da ação política para melhorar suas vidas e as de seus familiares, se redefiniam a si mesmas como legítimas atrizes públicas e modificavam as normas tradicionais que limitam a mulher neste âmbito privado do lar. Entretanto, essas mulheres, mesmo que organizadas em suas ações de sobrevivência, que as fazem sair do seu encerramento doméstico, identificar interlocutores, aumentar seu sentimento de auto-estima, podem não modificar no essencial a profunda segregação sexual da sociedade, nem alterar a direcionalidade dos projetos sociais. Elas se constituíram e ainda se constituem nas interlocutoras privilegiadas das feministas.

As trabalhadoras rurais também foram protagonistas dos processos de organização das mulheres, de maneira expressiva e peculiar, nos anos de ditadura civil-militar e redemocratização do país. Fazem parte de uma realidade demarcadamente heterogênea, proveniente da inserção do capital na agricultura, em que as lutas pela reforma agrária e pelo acesso à terra, por melhores condições de produção e melhores preços agrícolas, direitos sociais, trabalhistas e previdenciários - que em tese unificam homens e mulheres do campo - se aliam à luta particular das camponesas por cidadania e visibilidade como trabalhadoras.

Ainda no quadro das resistências à ditadura militar, Soares (1994) e Pinto (2003) apontam que as feministas brasileiras, inspiradas pelas europeias e norte-americanas, constituíram grupos de reflexão a partir do início dos anos 1970 para compartilhamento de suas experiências em comum acerca do lugar social do feminino na sociedade, das corporalidades e dos direitos sexuais. Realizavam suas reuniões na clandestinidade e a partir de convites privativos em torno das relações de afinidades intelectuais, políticas e pessoais. As brasileiras exiladas no exterior também se organizavam em grupos de reflexão, sendo que o mais

importante foi o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris, que durou de 1975 a 1979, constituindo espaços públicos de reflexão e produzindo materiais teórico-políticos para as que estavam no Brasil.

Os grupos de reflexão expressavam uma questão polêmica no interior do feminismo brasileiro, que era a dicotomia entre as que articulavam a questão das mulheres, necessariamente, à luta de classes e as que compreendiam a necessidade de fissurar as relações de dominação das mulheres, de forma a dar ênfase ao corpo, à sexualidade e ao prazer. De acordo com Pinto (2003, p. 52), os grupos de reflexão e as pautas feministas sofriam severas críticas do regime militar e da esquerda marxista - seja ela em território brasileiro ou no exílio, por representarem ameaça à unidade da luta do proletariado para a revolução socialista e ao poder dos homens no interior das organizações.

Um dado relevante sobre os movimentos de mulheres no período da ditadura civil-militar é que estes não se posicionaram apenas contra o regime e a luta pela democracia, mas também nota-se a presença de mulheres organizadas na legitimação da ditadura. Como bem assevera Biroli (2018, p. 179), houve uma presença marcante de mulheres na Marcha da Família com Deus pela Liberdade - antessala do golpe de 1964 - capitaneadas por organizações como a Campanha da Mulher pela Democracia (Camde) e a União Feminina.

De outra parte, é importante enfatizar a importância da definição, em 1975, pela Organização das Nações Unidas (ONU), do Ano Internacional da Mulher e da Década da Mulher, que proporcionou o lançamento de vários eventos referentes à questão das mulheres e uma conjuntura favorável para a emergência do movimento feminista organizado; dado que, quando a ONU dimensionou a questão das mulheres como um problema social, criou um espaço para que os sujeitos políticos feministas que atuavam na clandestinidade pudessem existir abertamente. Também é importante dizer que a iniciativa da ONU, em certa medida, apenas potencializou as lutas feministas que já estavam acontecendo na Europa e Estados Unidos.

O Ano Internacional da Mulher também representou uma possibilidade para os partidos e grupos políticos, no sentido de se constituírem enquanto um espaço autorizado para reuniões e atuação sob proteção da ONU, embora representasse uma dispersão para os setores da esquerda que consideravam os debates sobre a mulher secundários, e apontavam a necessidade de centralizar forças em uma luta prioritária: a luta de classes. Para algumas feministas, o evento patrocinado pelo Centro de Informação da ONU, em julho de 1975, no Rio de Janeiro, realizado na Associação Brasileira de Imprensa, intitulado de "O papel e o comportamento da mulher na

realidade brasileira”, e a constituição do Centro da Mulher Brasileira seriam fundadores do feminismo brasileiro, possibilitando sua expressão em outros territórios geopolíticos (PINTO, 2003; SOARES, 1998). Sem desconsiderar a importância do ano internacional da mulher, penso ser relevante desconstruir as narrativas fundadoras do feminismo, no sentido de situá-lo como um movimento plural, que se constitui a partir de variadas resistências dos movimentos de mulheres, articulando mulheres brancas dos segmentos médios intelectualizados e de classes populares em organizações de bairro.

O fato é que, na passagem da década de 1970 para 1980, ampliaram-se os grupos feministas no país, alguns alinhados aos grupos de autoconsciência norte-americanos, outros de reflexão-ação. Também aprofundaram-se as problematizações da relação com os partidos políticos, os setores progressistas da Igreja e o Estado, principalmente na recusa da tutela dessas organizações na condução das lutas das mulheres, dimensionando a questão da autonomia como central nesse momento. Para Biroli (2018, p. 180): “[...] entendeu-se que sua autonomia e o potencial crítico dos feminismos dependiam necessariamente da distinção – e da distância – em relação ao Estado e aos partidos políticos”. Assim, a ruptura das feministas com a esquerda partidarizada aconteceu na esfera organizativa. Contudo, os vínculos ideológicos e o compromisso com a transformação das relações sociais de produção mantiveram-se concomitantes à luta contra o patriarcado.

Contraditoriamente, os processos de redemocratização dos países da América Latina materializaram um período de alargamento da participação política e a possibilidade de intervenção mais direta na nova institucionalidade, de modo que a sub-representação das mulheres na esfera político-institucional se transformou em uma *questão de ordem* para os movimentos feministas e de mulheres. Isso demarcou uma forte atuação desses grupos nas lutas pela aprovação da nova Constituição em 1988, na elaboração de políticas públicas para as mulheres e de mecanismos de controle social, que coadunam com a lógica do momento de ressignificação do conceito de sociedade civil.

Na esteira do processo de abertura política, com a anistia das/dos presas/presos políticas/políticos e o retorno das/dos exiladas/exilados, associado à reforma partidária, os movimentos feministas, ao passo que ampliaram seus espaços de atuação, também conviveram com profundos tensionamentos internos, que vão forjar o surgimento de uma nova divisão entre as feministas: de um lado as institucionalizadas/partidarizadas, e de outro as autônomas.

Este é o cenário no qual se desenvolveram os acontecimentos da década de 1980. Se para muitos analistas da economia brasileira a década foi perdida, para a política esse definitivamente não foi o caso. O movimento feminista, particularmente, tomou novos rumos. A volta à normalidade política foi a grande questão daquele momento político, pois levou as militantes feministas até então identificadas com o MDB a se dividirem entre o PMDB (Partido do Movimento Democrático, sucedâneo do MDB) e o PT (Partido dos Trabalhadores). A questão política parecia dominar o feminismo em 1982, quando das primeiras eleições gerais do país (exceto para presidente da República). Com o processo de redemocratização mais avançado surgia uma nova divisão entre as feministas: de um lado ficaram as que lutavam pela institucionalização do movimento e por uma aproximação da esfera estatal e, de outro, as autonomistas, que viam nessa aproximação um sinal de cooptação (PINTO, 2003, p. 68).

Essa cisão das feministas na transição da década de 1980 a de 1990 apontava dois caminhos que àquele momento apresentavam-se como inconciliáveis: a intervenção nos espaços institucionais do Estado como possibilidade de elaborar, executar e monitorar políticas públicas para as mulheres; e a noção de que a relação com o Estado poderia ser um espaço de cooptação de militantes e institucionalização do movimento e, portanto, amortizar a força das mulheres em movimento.

Na minha compreensão, é salutar constituir mediações entre os dois caminhos supracitados, já que as mulheres se constituem enquanto uma pluralidade de sujeitos advindos de classes sociais, raças/etnias, territorialidades, gerações, sexualidades, religiosidades e orientações sexuais também diversas, e que são afetadas de formas distintas, tanto por esses marcadores sociais quanto pelo aprofundamento das expressões da questão social, a precariedade das políticas sociais e a dificuldade de acesso aos serviços públicos.

Dito isto, convém dizer que a ação das feministas institucionalizadas tensionou a implementação de políticas públicas – que afetam a cotidianidade das mulheres das classes subalternas, através da eleição de partidos de esquerda para gestões municipais e estaduais, bem como a criação dos Conselhos de Direitos da Mulher. É central em minha análise que esta aproximação de parte do movimento com o Estado repercute na radicalidade das pautas, e não é capaz de engendrar transformações estruturais nas relações desiguais entre homens e mulheres; contudo é também fundante considerar que essa relação com o Estado poderia ser “uma aposta na construção de instituições políticas democráticas, capazes de dar conta das demandas represadas da sociedade ao longo dos anos de regime militar” (PINTO, 2003, p. 69). Nesse sentido, é possível articular a percepção que a ocupação do Estado tem rebatimentos para

a condição de vida das mulheres; e por outro lado, que tal processo tem limites visíveis, pois o Estado é essencialmente patriarcal.

Foi nesse processo que emergiu o Conselho Nacional de Direitos da Mulher (CNDM), vinculado ao Ministério da Justiça, com o objetivo de promover políticas para a mitigação da discriminação contra as mulheres, garantindo-lhes igualdade de direitos e liberdade. Constituíam-se enquanto um canal permanente de interlocução com as distintas tendências e pautas dos movimentos feministas e de mulheres, operacionalizando lutas importantes em defesa da participação das mulheres nos espaços públicos, inclusive na Assembleia Nacional Constituinte. A partir da ação política que ficou conhecida como *Lobby do Batom* o CNDM expôs as demandas dos movimentos de mulheres aos/às constituintes, principalmente através da Carta das Mulheres à Assembleia Constituinte, da articulação com a *bancada feminina* e com intensas campanhas publicitárias.

Mesmo com toda a ebulição política provocada nesse momento, a participação das mulheres nos espaços públicos sofria fortes entraves dado o caráter patriarcal do estado brasileiro – em suas esferas legislativa, executiva e judiciária, dos partidos e dos movimentos sociais. Aqui, houve uma transmutação do autoritarismo do período de ditadura civil-militar em um conservadorismo que se apresentava fortemente na esfera da política. Por certo, o CNDM precisou construir uma articulação substancial com os conselhos estaduais e municipais de direitos das mulheres, com organizações de trabalhadoras rurais e domésticas, sindicatos, associações profissionais, grupos feministas, movimentos sociais diversos e partidos políticos em uma frente suprapartidária para a aprovação das *demandas comuns* do movimento (PINTO, 2003).

Nesse contexto, foi elaborada no Encontro Nacional Mulher e Constituinte, em 1986, a “carta das mulheres”, que representava a organização de distintas tendências em torno de pautas e demandas unificadoras, em geral mais próximas dos movimentos populares de mulheres do que das postulações propriamente feministas, e que em muitos momentos se expuseram como limites à construção de uma agenda comum, como no caso das emendas que pleiteavam o direito ao aborto.

A “carta” é um documento representativo da radicalidade e da abrangência das demandas encampadas naquele momento. Seu preâmbulo prometia desobediência civil, ainda que indiretamente, por meio da citação de palavras de Abigail Adams: ‘se não for dada a devida atenção às mulheres, estamos decididas a fomentar uma rebelião e não nos sentiremos obrigadas a cumprir

leis para as quais não tivemos voz e nem representação'. Nos seis eixos específicos em que foram organizadas as reivindicações – família, trabalho, saúde, educação e cultura, violência, questões nacionais e internacionais – os problemas de gênero apareciam entrelaçados aos de classe, raça e sexualidade, com atenção à propriedade de terra no campo, aos direitos trabalhistas e a exigências específicas de acesso universal à saúde e à seguridade (BIROLI, 2018, p. 183).

Tal assertiva expunha a composição profundamente heterogênea dos movimentos feministas, as disputas por sua direção, assim como a variedade de concepções ideopolíticas e organizativas no interior do movimento. Aqui situo três momentos complexos e profundamente múltiplos que encorpavam o caldo cultural do feminismo brasileiro na década de 1980, e fortaleceram as lutas pelo alargamento do campo político para as mulheres, a saber: i) A constituição dos encontros nacionais; ii) A expansão das organizações feministas e; iii) O feminismo acadêmico; processos que se gestaram com profundas contradições e confrontamentos.

Os encontros nacionais feministas surgem como uma dissidência dos que eram realizados no interior das reuniões anuais da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) durante o período de 1975 a 1985, por mulheres universitárias e majoritariamente brancas. Nesse momento, também temos a expansão de inúmeros grupos feministas que “[...] buscavam uma linguagem própria, capaz de orientar seus rumos na construção da identidade da mulher como novo ator político” (RAGO, 1996, p. 26). Daí foram criadas algumas organizações feministas que, articuladas aos movimentos sociais e à tradição da esquerda, questionavam a forma como os encontros nacionais feministas estavam sendo organizados.

Desta experiência surgiram inúmeras associações feministas no país, como o Centro Brasileiro da Mulher, no Rio de Janeiro; a Associação de Mulheres, de São Paulo, futuramente denominada "Sexualidade e Política"; o Coletivo Feminista do Rio de Janeiro; o Coletivo Feminista de Campinas; o SOS Violência, de São Paulo; o SOS Campinas; o SOS Corpo, no Recife; o Maria Mulher, em João Pessoa; o Brasília Mulher; o Brasil Mulher; o Grupo "Sexo Finalmente Explícito"; o Centro de Informação da Mulher, ou CIM, de São Paulo, entre outros. Todos eles mesclavam ex-militantes partidárias, marxistas e ex-marxistas, assim como feministas das novas gerações que defendiam prioritariamente as "políticas do corpo" e as questões da sexualidade. A despeito das tendências políticas diferenciadas, estes grupos buscavam total autonomia em relação aos partidos políticos de esquerda, como o PT, que acabava de ser fundado, muito embora muitas das ativistas fossem também militantes partidárias (RAGO 1996, p. 35).

Essas organizações feministas se compuseram como parte orgânica da militância feminista, mas também começam a promover ações político-profissionais no campo da pesquisa, formação política e educação popular, com enfoque em sexualidade, saúde e trabalho, tendo como público alvo as mulheres periféricas e camponesas. Como se sabe, o enfrentamento à violência contra as mulheres também foi foco de inúmeras dessas organizações, sendo a primeira delas o SOS Mulher⁶ no Rio de Janeiro. Segundo Pinto (2003, p. 80), “a trajetória desse tipo de ação feminista é particularmente interessante na medida em que aponta para uma tendência que será predominante na década de 1980”, e que será hegemônica na década de 1990: a tendência de profissionalização do feminismo via organizações não governamentais (ONGs).

Retornando ao leito do texto, os encontros nacionais feministas tiveram suas formas organizativas reestruturadas a partir do III Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe (EFLAC), realizado em 1985 em São Paulo, com a presença de mulheres de variados lugares e movimentos sociais. Silva (2018, p. 73) acena que as organizadoras do evento alegaram que a incorporação de novos sujeitos femininos se relacionava ao entendimento das especificidades da condição feminina por parte dos setores populares, da adesão das pautas feministas pelos sindicatos, partidos e movimentos, da popularização do feminismo através dos meios de comunicação e, portanto, do aumento da legitimidade deste movimento no interior da sociedade brasileira. Entretanto, Cardoso (2012) vai situar que tais modificações só puderam ser visibilizadas a partir do estranhamento entre o movimento feminista e o movimento de mulheres negras. Tal tensão se deu a partir da necessidade das feministas negras de confrontarem as brancas para garantir sua presença no III EFLAC.

As dificuldades em construir pontes entre diferentes expressões do movimento de mulheres e feministas – marcadas pelas imensas desigualdades estruturais e diferenças políticas – vieram claramente à tona no Terceiro Encontro em Bertioga, Brasil (1985), quando um grupo de mulheres de uma favela do Rio de Janeiro chegou em um ônibus, pedindo para poder participar, apesar de não

⁶Para Pinto (2003, p. 80): “O objetivo do SOS Mulher era constituir um espaço de atendimento de mulheres vítimas de violência e também um espaço de reflexão da condição de vida dessas mulheres. No entanto, logo nos primeiros anos, as feministas entraram em crise, pois seus esforços não resultavam em mudança de atitude das mulheres atendidas, que, passado o primeiro momento do acolhimento, voltavam a viver com seus maridos e companheiros violentos, não retornando aos grupos de reflexão promovidos pelo SOS Mulher. [...] Nesse cenário, as mulheres agredidas não queriam se tornar militantes feministas, queriam apenas não ser mais agredidas. O encontro entre essas duas realidades tão diversas fez com que esse tipo de militância feminista tomasse uma nova forma, renunciando à identificação com seu grupo alvo e passando a organizar-se de forma profissional – surge um feminismo de prestação de serviço”.

ter condições de pagar a taxa de inscrição. Mesmo com um número significativo de mulheres negras e pobres já participando, a crise persistente do feminismo com relação à inclusão e exclusão literalmente se estacionou na porta desse Encontro. [...], muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda (ALVAREZ, 2003, pp. 547-548).

As feministas latino-americanas e caribenhas - “à moda do primeiro mundo” - estabeleceram as suas relações com as mulheres negras e populares como público alvo das ações assistenciais das organizações feministas, e não como sujeitos feministas *em si e para si*. De acordo com Cardoso (2012, p. 175), a “relação com ambos os movimentos foi geralmente tensa porque as mulheres negras sempre apareceram como “sujeitos implícitos”. Dessa maneira, as feministas negras enfrentavam no interior do próprio movimento feminista as desigualdades e discriminações que o racismo produz entre as mulheres, e a concepção ingênua de que a identidade entre as mulheres se desdobrava natural e necessariamente em solidariedade racial.

Tais questões fizeram as mulheres negras se fortalecerem politicamente na década de 1980 ao elaborar uma agenda própria de luta, pautar as desigualdades entre homens e mulheres no interior do movimento negro nacional e problematizar a organização dos encontros nacionais feministas. Nas palavras de Cardoso (2012, p. 210): “[...] discutindo e precisando conceitos para explicar as nossas opressões, para registrar as nossas histórias, ou seja, fizemos da autodefinição o lastro para a construção da autonomia política”. Ainda, destaca enfaticamente sobre o movimento de mulheres negras:

[...] a capacidade de mobilização das mulheres pobres e negras; a divergência com o movimento feminista branco e classe média na definição da agenda política; e o distanciamento do feminismo hegemônico com mulheres pobres, trabalhadoras e negras, ou seja, da discussão de raça e classe. As duas últimas questões são melhores compreendidas quando inseridas no contexto desenhado por Céli Pinto, anteriormente citado, sobre o feminismo brasileiro nos anos 1980, ou seja, “à moda do Primeiro Mundo” (PINTO, 2003, p. 65). (CARDOSO, 2012, p. 190).

A partir do III EFLAC, os encontros nacionais de feministas procuraram incorporar as categorias de classe, raça/etnia e gênero na sua estrutura político-organizativa, ainda que de forma bastante embrionária, o que pôde ser observado no IX Encontro Nacional Feminista que ocorreu em 1987 em Garanhuns-PE, majoritariamente composto por mulheres dos movimentos populares, incorporando também o marcador das territorialidades ao sair do eixo Rio-São Paulo.

Essa questão expõe também a presença das mulheres negras e populares na formação do feminismo brasileiro, e seu apagamento da história oficial e oficiosa.

Cumprir afirmar que as mulheres negras foram crescentemente fortalecendo os seus espaços políticos a partir dos diálogos com as teorias dos feminismos negros e na construção de organizações próprias, que pautavam a representatividade, as corporalidades e a ancestralidade negra, assim como dimensionavam a questão racial como central para o entendimento das desigualdades entre os sexos na sociabilidade brasileira. Esses elementos culminaram na organização de Encontros nacionais e estaduais, com o pioneirismo do I Encontro Nacional de Mulheres Negras em Valença, e transformou o enfrentamento ao racismo como uma prioridade política para as mulheres negras, como também denunciou o racismo reproduzido pelas feministas brancas e a urgência em enegrecer os movimentos sociais, os partidos políticos e o espaço acadêmico. *Enegrecer o feminismo* tornou-se uma necessidade visceral e um desafio para a luta anti-patriarcal.

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre; delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (CARNEIRO, 2003, p. 127).

Ainda nesse período, temos o crescimento do feminismo nos espaços universitários, prioritariamente no interior das ciências sociais e humanidades, com a emergência dos grupos e núcleos de pesquisa sobre a condição da mulher. Como já mencionei anteriormente, os movimentos feministas se caracterizaram por sistematizar as experiências de mulheres da classe média afeitas com a cultura do mundo erudito, o que explica a aproximação com a universidade. A rigor, a chegada das classes populares no interior do movimento feminista ocorre como uma escolha política estratégica, arrodeada de fluxos-refluxos, embates e contradições que, de certa maneira, impactaram o feminismo acadêmico, alargando suas percepções.

O campo do feminismo acadêmico também não pode ser compreendido como um espaço homogêneo, já que convivia com distintas perspectivas teóricas, ideológicas e políticas, uma pluralidade de mulheres e os tensionamentos internos da vida das universidades –

constituídas a partir de uma lógica branca, masculina, elitista, classista e sudestina. Costa (1990) identifica dois grandes campos, um mais aproximado com as metodologias da pedagogia popular, e outro mais incorporado à lógica dominante da produção do conhecimento. O fato é que esses grupos e núcleos de pesquisa se ampliaram fortemente na década de 1980, realizando uma vasta produção científica na área dos *estudos sobre a mulher*, que na década seguinte migrariam para os estudos de gênero. Pinto (2003) chama atenção para os concursos de dotação de recursos para pesquisas nessa área, promovidos pela Fundação Carlos Chagas e financiados pela Fundação Ford entre os anos de 1978 e 1998, e as apresentações de trabalhos de pesquisas nas reuniões anuais das associações nacionais das diversas áreas do conhecimento, com destaque para a ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais), ANPED (Associação Nacional de Pesquisa em Educação) e ANPOL (Associação Nacional de Pesquisa em Letras). A autora ainda trata da forma como os estudos sobre a mulher adentram a universidade brasileira, não institucionalizados em cursos, departamentos e programas de pós-graduação, mas a partir de núcleos de estudos sobre a mulher, como foi o caso do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM) e o Núcleo de Estudos sobre a Mulher Simone de Beauvoir (NEM).

Outro elemento particular desse período foi a expansão da imprensa feminista com a publicação dos jornais Nós Mulheres (1976-1978), Brasil Mulher (1975-1980), Mulherio (1981-1988), *Nzinga* Informativo (1985), Lampião da Esquina (1978-1981), entre outros, que em perspectivas ideopolíticas distintas, vocalizavam as demandas dos movimentos feministas e de mulheres.

Tais proposições acima levantadas apontam a virada da década de 1970 a 1980 como de muito protagonismo dos movimentos feministas e de mulheres, no sentido de recusa da política como um espaço masculino, e de promoção de inúmeras ações político-organizativas do sujeito coletivo feminista. Para Rago (1996, p. 41), “[...] as mulheres se afirmam no mundo público, revelando uma criatividade e uma potencialidade indiscutíveis”. Aqui destaca-se a participação das mulheres na aprovação da Constituição de 1988. Todavia, em 1989, teremos a renúncia coletiva das integrantes do CDNM, substituídas por quadros técnicos exteriores aos movimentos feministas, e a sua desarticulação no início da década seguinte.

Para Alvarez (1998), Gurgel (2010) e Castro (1997), esses processos pressionaram as feministas a repensarem a questão da autonomia e reatualizarem suas críticas frente ao Estado e aos partidos políticos.

O feminismo na América Latina tem teorizado sobre a autonomia levando em consideração três aspectos: 1- o reconhecimento do sistema patriarcal como estruturante da opressão e dominação da mulher; 2 - a autodeterminação das mulheres como condição ontológica do feminismo como sujeito coletivo; 3 - a emancipação humana como princípio constitutivo do ser político feminista (GURGEL, 2010, p. 17).

Para a autora, o debate sobre autonomia também incorporou o reconhecimento das múltiplas opressões vivenciadas pelas mulheres e do seu núcleo comum, que possibilita a construção de uma identidade coletiva. Tal reflexão alargou as demandas e pautas feministas, reorganizando os questionamentos sobre a totalidade da vida social, com a centralidade do confronto ao patriarcado, ao racismo, ao capitalismo e às formas tradicionais do fazer política, radicalizando a contradição entre os interesses das mulheres, o papel do Estado e os interesses de classe.

A partir desse acúmulo de experiências na ocupação das esferas público-políticas e, também, da produção de conhecimento, os movimentos feministas, na entrada dos anos 1990, foram marcados pelo avanço da profissionalização e especialização, principalmente com a consolidação das organizações não-governamentais feministas. Pinto (2003) caracteriza esse momento como *feminismo difuso*, focado nos processos de institucionalização, na reflexão sobre as diferenças entre as mulheres e da emergência de novas formas organizativas.

Aqui, expande-se um conjunto de articulações e organizações nacionais e regionais da política feminista, de identidades feministas *dissidentes* – negras, lésbicas, populares, sindicalistas, rurais, entre outras, a participação política na esfera eleitoral e os diálogos com o Estado e um conjunto de instituições políticas e sociais. Também é relevante a ampliação dos estudos de gênero no âmbito da academia. Esse feminismo plural incidirá sobre o Estado – seja em nível nacional ou internacional, no campo da participação, controle social e pressão por elaboração, monitoramento, avaliação de políticas sociais, efetivação de serviços públicos e equipamentos de proteção às mulheres. Todavia, o cenário dessa arena de disputas será de ofensiva neoliberal e de contrarreformas no Estado brasileiro, que tem como tendência o enxugamento da máquina estatal, reduzindo, de um lado, investimentos em políticas sociais de cunho redistributivo e, de outro, transferindo para a sociedade civil a responsabilidade com o atendimento das demandas sociais. Essa lógica neoliberal objetiva transformar o cidadão portador de direitos em “cidadão-consumidor” (MOTA, 2008, p. 115), que satisfaz suas necessidades pela via do mercado, a partir de uma lógica individual e privatista. Acrescenta-se

a isso o apelo ideológico do Estado em torno da participação e solidariedade social como forma de enfrentar as problemáticas sociais e reestabelecer a *coesão social*, em um processo denominado por Yamamoto (2010a, p. 43) de *refilantropização* da “questão social”.

Cumprir afirmar que a implementação do neoliberalismo no Brasil se deu por vias completamente adversas do que se configurou nos países de capitalismo central, ainda que mantendo suas características essenciais, devido à formação socioeconômica diferenciada do país. Neste sentido, Netto (1996, p. 104) acrescenta que à particularidade brasileira, colocada face ao projeto neoliberal, apresentam-se feições singulares, dentre as quais vale assinalar:

[...] Não há, aqui, um *WelfareState* a destruir; a efetividade dos direitos sociais é residual; não há “gorduras” nos gastos sociais de um país com indicadores sociais que temos – indicadores absurdamente assimétricos à capacidade industrial instalada, à produtividade do trabalho, aos níveis de desenvolvimento dos sistemas de comunicação e às efetivas demandas e possibilidades (naturais e humanas) do Brasil [...] (NETTO, 1996, p. 104).

Ademais, a década de 1980 marcou a implementação do ideário neoliberal no Brasil, ao passo que o país passava pela transição democrática consubstanciada na promulgação da Constituição Federal de 1988, que se constituiu em um processo duro de fluxos e refluxos de projetos e interesses mais específicos, configurando campos definidos e distintos de forças. Na década subsequente, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI) e as agências de cooperação multilaterais começaram a investir em projetos de desenvolvimento “locais” nos países “emergentes”, impondo as diretrizes para a mitigação da extrema pobreza via programas sociais que enfocassem a participação popular, a transparência e a cidadania ativa, sendo as ONGs as executoras privilegiadas. A pobreza, entendida como *vulnerabilidade, falta de voz, poder e representação*, seria uma ameaça ao desenvolvimento econômico e à segurança mundial, de forma que a transferência de capitais e tecnologias, associadas à promoção de atividades vinculadas à assistência social era ponto-chave da questão.

Aqui, as mulheres são apresentadas como sujeitos vulneráveis e público-alvo prioritário para a execução de tais projetos. É sabido que as contrarreformas aprofundaram as desigualdades socioeconômicas, com o aumento da pobreza, esboçando o fenômeno designado de *feminização da pobreza*, termo que expõe os impactos desiguais da crise sociometabólica do capital sobre a vida das mulheres, especialmente as dos segmentos mais pobres e racializados. Desse modo, a noção de gênero no pós-Consenso de Washington é incorporada na agenda dos organismos internacionais, no interior dos núcleos de pesquisa e extensão universitários e nas

conferências sociais da ONU, pautando, também, os projetos de desenvolvimento e combate à pobreza. Para Biroli (2018, p. 190): “a agenda mais radical dos feminismos latino-americanos pôde, assim, ser transfigurada em pautas como a do ‘empoderamento de mulheres’”.

As décadas de 1980 e 1990 foram palco de grandes contradições no interior do feminismo latino-americano com o alargamento dos espaços institucionais de participação política e da sociedade civil, que ocorreu concomitante à reestruturação produtiva e à ofensiva ideológica contra a organização das classes trabalhadoras e o Estado. De certa maneira, tal conjuntura possibilita uma ampliação da ação dos movimentos via institucionalidades, seja nos organismos de controle social, na formulação e execução de políticas públicas no interior do Estado ou na consolidação das organizações não governamentais. Conjuntura que demarca transformações nas identidades organizativas dos movimentos sociais. Segundo Gurgel (2010), o projeto neoliberal tinha como pressuposto “o controle e a fragmentação do potencial reivindicatório dos movimentos sociais” a partir de um processo de sucessivas tentativas de esvaziamento e despolitização das organizações sociais. No campo dos feminismos, a redemocratização mediante reformas do Estado e alargamento dos espaços de participação da sociedade civil foi acompanhada da ampliação das ONGs e da reatualização da crítica frente ao Estado. Por outro lado, há uma nova fase de mundialização das lutas sociais e ações coletivas com a organização de novas formas de confrontação social com a lógica destrutiva do capital.

O feminismo, em particular, acompanhou essa tendência hegemônica, já iniciada na década passada, no processo de redemocratização. E passou por vários dilemas internos, ao se deparar com um grande número de ONGs, em substituição aos antigos grupos feministas. Além do enfrentamento desse conflito interno o feminismo buscou se contrapor à ofensiva regressiva conservadora, da década de 1990, mediante à construção de amplas articulações entre si e com outras organizações do campo antiglobalização. Iniciando um novo momento de internacionalização de suas demandas. (GURGEL, 2010, p. 8).

O processo de transnacionalização das lutas com fortes ações mobilizatórias possibilitou a constituição de articulações nacionais e organizações por área de política pública ou demanda social, muitas vezes agregadas a ONGs e com percepções divergentes sobre identidade organizativa e relação com o Estado, mas com capacidade de ação conjunta quando apareciam oportunidades políticas.

Convém dizer que a ampliação das ONGs feministas e/ou voltadas para o atendimento às demandas das mulheres não eram homogêneas e constituíam relações distintas com o Estado

e as agências de cooperação internacional, infligindo muitos dilemas no interior dos feminismos, fundamentalmente centrados na sua autonomia frente ao Estado e nos processos de institucionalização das demandas. Na acepção de Gurgel (2014), tal quadro é complexificado com o financiamento por parte das agências do governo e do capital internacional a projetos de pesquisa e serviços assistenciais.

Esse cenário teria consolidado uma ideia de ONGs como entidades para-governamentais, voltadas para a execução de serviços públicos no atendimento direto à população e para a participação institucional. Esta nova orientação, associada à crise de paradigmas, e o questionamento à ideia de sujeitos políticos e de perspectiva de transformação social que se instalou com ela, teria gerado uma visão teórica e política de integração ao sistema. É também deste período a proeminência de um debate, na área social, sobre setores excluídos, que remete para a necessidade de políticas de inclusão social e enfraquece a discussão sobre classes sociais, a qual ficou relegada a análises especializadas e/ou à sociologia do trabalho. Esta nova forma de pensamento teria tido incidência também sobre as entidades feministas (SILVA, 2016, p. 135).

Aqui, utilizo o conceito de "onguização" de Gurgel (2004) para definir o processo de institucionalização de setores dos movimentos sociais, em particular dos feministas, que passam a atuar segundo uma organização jurídica e política associada com o formato de ONGs, e efetuam determinadas formas de representatividade e pressão diante do Estado; embora seja importante apontar a heterogeneidade das ONGs e dos movimentos feministas, bem como o caráter híbrido de algumas delas, a exemplo do SOS Corpo. Gurgel (2014) aponta duas críticas a esse processo que repercute na constituição das mulheres e dos movimentos feministas como sujeito coletivo:

A primeira diz respeito à transformação da identidade institucional, que trouxe como consequência imediata uma redução política e quantitativa da base social do movimento de mulheres que constituía a anterioridade política da ONG. A segunda crítica se centra na estrutura administrativa que transferiu as decisões político-institucionais para as equipes de profissionais das ONG's que, na maioria dos casos, se apresentam como ativistas e confundem o papel de assessoria com o de representatividade. O problemático desse quadro é a contradição entre o princípio da autonomia no processo de autodeterminação, com o crescimento individual e coletivo, das mulheres no exercício da política e a centralidade de poder, nas estruturas das ONG's (GURGEL, 2014, p. 63).

As ações feministas, financiadas por organizações internacionais e repasse de fundo público, prestavam assessorias enquanto especialistas das questões de gênero, que se

transformou em uma linha de financiamento das agências de cooperação multilaterais. Para Pinto (2003, p. 35), o trabalho das ONGs poderia ser compreendido como “uma espécie de terceirização de serviços e responsabilidades”, que pelo caráter de institucionalização e burocratização transforma a natureza da militância e do movimento feminista, despolitizando-as e instituindo critérios para a inserção nos grupos.

Gurgel (2014) ainda chama atenção para o alinhamento discursivo das ONGs feministas às diretrizes de financiamento das organizações de cooperação internacional e do Estado, produzindo uma certa concorrência entre as feministas em busca de recursos financeiros. Nesse sentido, “[...] a aproximação com esse tipo de financiamento, além de contribuir para a quebra do princípio de sororidade que fundamenta o feminismo, igualmente provocou o desenvolvimento de práticas políticas de invisibilidade da crítica” (GURGEL, 2014, p. 64).

Ademais, em grande parte dos projetos financiados por organismos internacionais e/ou pelo fundo público do Estado, as mulheres, definidas enquanto público-alvo, são motivadas a criar e tomar parte de ações e estratégias de desenvolvimento local, em geral vinculados à reprodução, sob a lógica geral da produção capitalista, e que, portanto, não questionam os determinantes das desigualdades de sex, tampouco deixam espaço para as lutas de classes; diferentemente das ações promovidas na década anterior, que mesmo ligadas à reprodução, possibilitavam as mulheres a saírem do confinamento doméstico, com potencial para o fomento de ações organizativas e de politização das mulheres populares. Percebo que a forma de atuação das ONGs na década de 1990, para além de despolitizar as lutas feministas, acaba tornando as mulheres responsáveis por gerir a miséria e, como tal, amortecem a crise, ao mesmo tempo em que prolongam o mais tradicional de seus papéis.

Atento para o fato de que as ONGs feministas passaram a ter um papel importante na efetivação de políticas públicas, no mesmo momento em que o Estado passou por um esvaziamento ideológico e orçamentário de sua função social. Cabe dizer que o repasse do fundo público às organizações da sociedade civil foi tensionado no governo de Fernando Henrique Cardoso, que recomendou a elaboração de um marco legal para regular as parcerias com entidades não estatais na realização de ações de interesse público não exclusivas do Estado, no sentido de substituir a execução direta dessas atividades pelo Estado por meio de transferência para entidades de direito privado. Essa proposição intentava transformar as ONGs em uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP). Entretanto, as ONGs situadas no campo político progressista e vinculadas à Associação Brasileira de Organizações

não Governamentais (ABONG) encamparam críticas contundentes ao processo e evidenciaram via pesquisa que uma pequena parcela das organizações havia se transformado em OSCIPs para acessar os fundos públicos. Mas também é relevante dizer que na década de 1990 muitas organizações já nascem como OSCIPs e, portanto, têm um perfil distinto das ONGs, efetivando serviços sociais e assessoria técnica com uma perspectiva liberal e desarticulada das lutas sociais.

Consta dizer que, mesmo com as divergências teóricas, políticas e ideológicas, a plataforma de atuação das organizações seguia, na década de 1990, pautada - fundamentalmente - na agenda das financiadoras internacionais em função dos critérios estabelecidos para a dotação de fundos, da análise dos indicadores sociais e do impacto social produzido pelo trabalho das ONGs.

[...] além de favorecer o processo de implantação de medidas de ajustes impostas pelo receituário neoliberal de minimização e focalização das políticas, sem maiores resistências das mulheres, garante o barateamento do processo de reprodução social com efetiva substituição do Estado pelas ONGs, na execução das políticas (GURGEL, 2014, p. 66).

Contraditoriamente, a atuação das ONGs também atravessou a constituição dos encontros feministas nos anos 1990, as conferências sociais da ONU e a inserção nos conselhos gestores das políticas públicas e nas experiências de Orçamento Participativo. A participação efetiva das feministas nos fóruns políticos internacionais, como a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (Conferência do Cairo), em 1994, e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Conferência de Beijing), em 1995, consolidaram a tendência de participação institucional e articulação internacional presentes na década de 1990. Inclusive, com vistas a unificar e fortalecer uma agenda comum para as mulheres brasileiras, criou-se a Articulação de Mulheres Brasileiras para Beijing-95, que se manteve posteriormente para monitorar a aplicação das recomendações da conferência, e na contemporaneidade transformou-se na Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB).

Isso colocou em relevo a pluralidade dos feminismos e as tensões presentes no interior dos movimentos, principalmente marcadas pela polarização entre as “institucionalizadas” pertencentes às organizações que estabeleciam canais formais de atuação com governos e agências financiadoras, além das “autônomas” que eram integrantes de coletivos e grupos feministas críticos do feminismo institucional e do recebimento de recursos financeiros dos

estados, organismos internacionais e partidos, embora algumas das autônomas fossem partidárias. A questão da autonomia dos movimentos feministas é reatualizada. Se na década de 1980 o debate sobre autonomia estava centrado na relação entre feminismos, movimentos de mulheres e partidos políticos, no sentido de refletir sobre a secundarização das práticas organizativas das mulheres e a tendência de hegemonização das lutas no confronto entre as classes no interior das esquerdas; na década subsequente a questão centra-se na consolidação das ONGs e a relação destas com o Estado.

É preciso problematizar a questão do Estado “na medida em que, como movimento social ou ONG, as ações desenvolvidas pelo feminismo têm, em grande parte, como ponto de interseção a interlocução direta com o Estado” (GURGEL, 2014, p. 66). Daí a necessidade de apreender as múltiplas determinações que compõem o Estado e a relação deste na reprodução ampliada do capital e da força de trabalho, bem como os dispositivos de poder por ele acionados. O Estado como expressão do homem socializado é, sobretudo, um espaço de disputa e correlação de forças. Na acepção de Coutinho (2008, p. 65), o Estado “[...] representa o interesse político a longo prazo do conjunto da burguesia sob hegemonia de uma de suas frações”; assim não precisa ser considerado como uma entidade em si, “[...] mas como a condensação material de uma correlação de forças entre as classes e frações de classe, tal como essa se expressa no seio do Estado”; de modo que se o Estado se apresenta como espaço de correlação de forças, deve ser disputado no que diz respeito à efetivação de direitos sociais e melhoria das condições de vida e trabalho, garantindo a autonomia dos movimentos nessa relação e entendendo que não é possível os movimentos se constituírem no modo de produção capitalista alheios à intervenção do Estado.

Retornando ao leito das ações feministas na década de 1990, via participação institucional e ações das ONGs, destaco que o ciclo de conferências sociais da ONU e a Plataforma de Beijing produziram avanços significativos no âmbito jurídico-estatal e na confrontação de discursos conservadores nos países latino-americanos. As novas constituições democráticas nos países periféricos e em processo recente de redemocratização incorporaram a noção de igualdade de gênero, as legislações, políticas públicas e equipamentos estatais de atenção às mulheres foram expandidas, tais como: as delegacias especializadas, leis de cotas para a representação política, políticas de saúde e contracepção, entre outras. Entretanto, a incorporação das pautas feministas nas plataformas de atuação dos Estados não representou a sua implementação efetiva; pelo contrário, a maioria dos governos latino-americanos

materializaram as diretrizes macroeconômicas neoliberais de restrição dos direitos econômicos, sociais, culturais e políticos.

No processo de mobilização social para as conferências da ONU, constituiu-se uma das principais coalizões feministas de abrangência nacional, a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), com o objetivo de “coordenar as ações dos movimentos de mulheres com vistas à sua consolidação enquanto sujeitos políticos”.

De outra parte, a década de 1990 também foi marcada por uma fase de transnacionalização das lutas sociais e ações coletivas com a organização de novas formas de confrontação social anticapitalistas. O movimento feminista passou a ser cada vez mais praticado como política transnacional, atravessando as fronteiras dos Estados territoriais. Cypriano (2013, p. 11) define o feminismo transnacional como “movimento atento às interseções entre nacionalidade, raça, gênero, sexualidade e exploração econômica numa escala mundial, em decorrência principalmente da emergência do capitalismo global”. Nesse contexto, os movimentos feministas brasileiro e latino-americanos estabeleceram articulações políticas e laços com o feminismo internacional na luta contra o neoliberalismo e por justiça social.

Ademais, outros movimentos feministas emergiram focados na crítica às políticas de ajuste neoliberal, como a Marcha Mundial de Mulheres, originada do movimento “2.000 razões para marchar contra a pobreza e a violência”, revigorando as pautas políticas dos feminismos, fundamentalmente a partir de ações de rua, no contexto de emergência de movimentos antiglobalização e da construção do Fórum Social Mundial, compreendido como um espaço de criação de uma agenda comum e global contra-hegemônica.

Nessa linha de constituir uma agenda comum contra-hegemônica, setores importantes dos movimentos feministas organizaram a Conferência Nacional dos Movimentos de Mulheres para a formulação de uma Plataforma Política Feminista. Segundo Silva (2018), a conferência articulou 10 redes de movimentos de mulheres, com a participação de 1.408 mulheres de forma autônoma e com encontros estaduais preparatórios. Não participaram da conferência a Marcha Mundial de Mulheres, a Secretaria Nacional de Mulheres da Confederação dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) e a Secretaria de Mulheres do PT em função de divergências políticas, fundamentalmente centradas na relação destes movimentos com os governos petistas.

A Plataforma Política Feminista, documento aprovado na Conferência Nacional dos Movimentos de Mulheres, realizada de 6 a 7 de junho de 2002, em Brasília, analisa a sociedade brasileira com base na crítica a nossa formação social e afirma o movimento de mulheres – com seus vários

segmentos e expressões organizativas – como sujeito da luta pela transformação social. [...] A plataforma é o resultado de um processo histórico que gerou uma confluência entre movimento feminista e outros movimentos de mulheres, nitidamente demarcado por um marco interpretativo que considera o capitalismo, racismo e patriarcado como sistemas que estruturam a vida social (SILVA, 2018, p. 124).

De uma forma geral, essa Plataforma é significativa para o feminismo brasileiro no sentido de constituir diretrizes de atuação comuns de recusa às políticas neoliberais e de formação de um projeto nacional de desenvolvimento autônomo e democrático que vise materializar direitos econômicos, sociais, políticos, culturais e ambientais. Mesmo parte do movimento feminista não tendo participado da elaboração da Plataforma, esta seguiu atuando junto em inúmeras frentes de luta e processos mobilizatórios, como a luta pela previdência social, legalização do aborto e na Marcha das Margaridas.

Os feminismos nos anos 2000 conquistaram uma grande visibilidade entre os mais diversos segmentos sociais, tendo seus discursos e práticas organizativas associados a outros movimentos que se mobilizavam pela livre expressão de experiências sexuais dissidentes e também no meio de comunidades étnico-raciais e rurais, assim como em variados espaços sociais, acadêmicos e culturais, em um momento que vem sendo intitulado de *primavera feminista*. Destaco aqui a proliferação de coletivos de feministas jovens, grandes mobilizações de rua, a exemplo da Marcha das Vadias, e da expansão do *ciberativismo*.

Na particularidade brasileira, a chegada do Partido dos Trabalhadores (PT) ao governo federal provocou novas problematizações na relação entre os movimentos feministas e o Estado. O PT tinha nos movimentos sociais suas bases históricas com parte dos feminismos engajando-se na campanha eleitoral e, posteriormente, na gestão do governo federal, operacionalizando profundas contradições e reatualizando o debate sobre autonomia. Cabe apontar que a vitória do PT em 2002 se dá em um momento de fortalecimento da ofensiva ideológica neoliberal nos campos da política, da cultura e da economia, assim como de refluxo dos movimentos sociais, desgastados pela criminalização imposta pelos governos de FHC e pelo pouco retorno do investimento nos mecanismos de controle social e participação política.

Silva (2018) chama atenção para a ambiguidade da relação entre os governos do PT e os movimentos sociais. Muitos militantes serão incorporados aos quadros técnicos da gestão e paulatinamente se afastam dos movimentos. A autora assevera:

Essa configuração cria as condições para que, em dadas circunstâncias, os movimentos manifestem-se em apoio aos governos e, em outras realizem mobilizações para pressioná-los pelo cumprimento das demandas negociadas e não efetivadas (SILVA, 2018, p. 108).

As gestões federais petistas foram marcadas por avanços e retrocessos no campo dos direitos sociais, particularmente dos direitos das mulheres. Entre os avanços situo a Lei Maria da Penha e a elaboração de um Plano Nacional de Políticas para as mulheres como determinantes para mudanças concretas na realidade destas. Biroli (2018) destaca a PEC das domésticas (2015), a Lei Maria da Penha e a Lei do Feminicídio, as normas e políticas públicas para a garantia de direitos sexuais e reprodutivos, adoção de políticas educacionais para igualdade entre os gêneros (Programa Brasil sem homofobia e Programa Mulher e Ciência) como ganhos concretos, mas aponta inflexões na agenda dos direitos sexuais e reprodutivos e estreitamento de políticas e campanhas que almejavam a redução da LGBTTQIAfobia e a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis.

A permeabilidade do Estado brasileiro à agenda feminista, a partir do trabalho especializado das mulheres na Secretaria de Política para as Mulheres, criada em 2003 e destituída em 2015 – no auge da crise político-institucional do governo de Dilma, e dos espaços de participação institucionalizada, foi um processo de intensas contradições e tensionamentos, produzindo contraditoriamente a expansão do movimento feminista no Brasil – em sua forma institucionalizada e autônoma. Aqui destaco os conselhos e as quatro Conferências de Políticas Públicas para as Mulheres (CNPMS) ocorridas nos anos 2000, 2004, 2007, 2011 e 2016), as Marchas das Margaridas (2000, 2003, 2007 e 2011), levando milhares de trabalhadoras rurais a Brasília, a Marcha Nacional de Mulheres Negras (2015) e a Marcha das Vadias (a partir de 2012).

4 AS PARTICULARIDADES DA FRENTE DE MULHERES DOS MOVIMENTOS DO CARIRI

“Se não fosse Cariri
Não existia Ceará”
Alemberg Quindis (1980)

Neste quarto capítulo, trato do processo de conformação do sujeito coletivo feminista - Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri, apontando as suas trajetórias, continuidades-descontinuidades, rupturas, tensionamentos e desafios. Para isso, começo situando a/o leitora/leitor acerca das particularidades do território Cariri, região localizada no interior do Ceará que assume a função de um dos principais polos comerciais do Nordeste, sendo referência para cidades dos estados do Piauí, Paraíba e Pernambuco. O Cariri é um território marcado pela tradição, religiosidade e resistência, articulando elementos do patriarcado rural e da urbanidade, estruturadores de ordens morais de *gênero* recorrentemente violentas, mas também de ações coletivas provocadoras de fissuras nas relações assimétricas entre mulheres e homens.

Exponho, também, um quadro das *relações patriarcais de sexo* na região e de como a violência atravessa a experiência socialmente compartilhada e historicamente situada de ser mulher. Aqui, a violência se expressa como instrumento de interdição da potência das mulheres e de sua limitação à condição de *objeto de posse*, constituindo um itinerário de silenciamento, apagamento e regulação moral para as mulheres caririenses. De outra parte, essa conformação de um Cariri perigoso para as mulheres possibilitou a emergência de ações coletivas de enfrentamento à violência e ao patriarcado, inicialmente articuladas às Comunidades Eclesiais de Base e aos movimentos de trabalhadoras rurais, posteriormente articuladas em torno de um projeto feminista de luta pela autonomia, liberdade e igualdade das mulheres.

Este capítulo se propõe a examinar resistências das mulheres no Cariri cearense e a particularidade da constituição do sujeito coletivo feminista na região a partir da experiência militante da Frente de Mulheres. Aqui, sintetizo minha experiência e as das mulheres do Cariri com todos os atravessamentos que observei na pesquisa. Parafraseando Clarice Lispector (1977, p. 11): “Tudo no mundo começou com um sim”. A experiência militante das mulheres caririenses que aqui sintetizo – sem pretensão de esgotá-la – começou com um sim, no momento em que essas mulheres se identificaram *umas nas outras*, assim como identificaram as bases que assentiam suas interdições e decidiram, juntas, com todos os atravessamentos e pluralidades, construir ações de enfrentamento ao patriarcado que se expressa de forma tão

contundente no sertão do Ceará. “Porque há o direito ao grito. Então eu grito” (LISPECTOR, 1977, p. 13). Elas gritaram e suas vozes dissidentes se insurgiram.

4.1 O TERRITÓRIO CARIRI: um sertão banhado de águas, reisados, romarias, violências e resistências

O sertão já foi muito cantado, decantado, poetizado e discursivamente fabricado como um lugar contraposto ao litoral e ao progresso; o interior do país, caracterizado pela falta de água e de perspectivas, pela aridez e o subdesenvolvimento. Aqui, o sertanejo, entendido *antes de tudo como um forte*, convive com baixos indicadores sociais, a tradição, a religiosidade popular e o coronelismo. É, pois, narrado como um lugar do esquecimento e do tempo imobilizado, uma espécie de deserto que conta vagarosamente a história da eternidade embaixo do sol escaldante. João Guimaraes Rosa (2015, p. 150) alertava: “[...] o sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. [...] Sertão é quando menos se espera. É o sozinho”. Essa percepção também está presente em Euclides da Cunha (2017), quando identifica o sertão com a caatinga, a seca e o ermo.

Ajusta-se sobre os sertões o cautério das secas; empedra-se o chão, gretando, recrestado; ruge o Nordeste nos ermos; e, como um cilício dilacerador, a caatinga estende sobre a terra as ramagens de seus espinhos (CUNHA, 1985, p. 120).

Esse sertão desértico em que o homem está condenado à civilização (CUNHA, 2017) é o lugar da diáspora entoada nos versos das poesias, do cordel e das músicas, tal qual a *Asa Branca* de Luiz Gonzaga, que migrou em virtude da seca, ou do *Retirante* de Jacson do Pandeiro, fugido por cansaço e fome. “O sertão é pobre, pardo, espinhento, pedregoso e empoeirado [...] é por isso mesmo que o acho belo e bruto, grandioso e austero” (SUASSUNA, 1977, p. 26). Criou-se uma ideia de homogeneidade, a-historicismo e imutabilidade em torno dos sertões e do Nordeste, que no imaginário nacional vai ser definido a partir de contraposições: conhecido/desconhecido, civilizado/bárbaro, litoral/sertão, migração/imigração, moderno/atrasado. Como apregoa Pereira (2018, p. 20): “O sertão é o Brasil por enquanto e necessita ser domesticado pela civilização; nos “dois brasis” um deve ceder e deixar espaço ao civilizado”.

Uma leitura extensa dos discursos sobre o sertão e sobre sertões particulares deixa-nos o registro desses lugares e comunidades como cenários onde se marca uma diferença. Para se dizer sobre o sertão ou sobre sertões, o narrador recorre à comparação e à diferenciação com lugares e modos de viver que se vê como não sertão. A localização e a descrição do que é e do que não é sertão consiste no ato de nomear diferenças e de tentar impô-las como princípios de divisão e classificação do espaço nacional. Trata-se aqui de apontar os efeitos performativos da atividade de inúmeros intelectuais que escrevem sobre paisagens sociais e físicas ditas sertanejas (VIDAL E SOUSA, 2010, p. 108).

Cabe mencionar que, desde o século XVII, sertão e litoral foram se constituindo enquanto padrão para descrições do espaço nacional. Dessa maneira, a cartografia passou a utilizar o conceito de sertão como qualificativo de lugar, que em geral era pouco ocupado. Portanto, estava implícita a ideia de ocupação daquele espaço supostamente vazio, seja em busca de riquezas ou para incorporá-lo às regiões ditas “civilizadas”. Indicava, também, uma espécie de fronteira que separava o “mundo bárbaro” do “europeu civilizado”. Nesses sertões “despovoados”, ignorava-se a presença dos povos originários, sentenciados pelos colonizadores a terem suas terras invadidas, ao genocídio e/ou aldeamento. Lidos como *selvagens*, seus corpos eram passíveis de violência e abjeção, mas não de luto. Todavia, a colonização do sertão se deu em um processo de intensas resistências dos povos indígenas e dos quilombolas que se refugiavam nesses territórios e que, em certa medida, tiveram suas confrontações paulatinamente apagadas da memória coletiva e da história oficial. Memória é resistência, portanto o apagamento dessas memórias rebeladas é muito eficiente para a conformação, normatização e naturalização de relações sociais de sexo, classe e raça assimétricas.

Para os colonos, representava um empreendimento essencialmente comercial que visava, através da mineração e das culturas agrícolas, ao fornecimento de produtos primários de alto valor mercadológico. Destaca-se aqui a pecuária como um elemento de integração do território, que não conferia ao sertão ares de urbanidade, sendo comumente compreendido como um mundo rural e, portanto, atrasado, que recebia poucos investimentos políticos e econômicos.

No início do século XX, o sertão volta a ser colocado como espaço geopolítico em disputa que precisa de investimentos para integrar a construção de um estado-nação moderno e autônomo, daí empreende-se um projeto nacional para a sua modernização e revalorização; processo intitulado por Pimentel (1998, p. 17) como uma “domesticação do sertão”, que aspira diminuir as distâncias entre *dois brasis*, o sertão e o litoral, o passado e o presente, respectivamente. Modernização que se concretizou como um reforço à condição histórica de inferioridade e desigualdade frente ao litoral.

O estigma do atraso e do passado foi reatualizado, aprofundando as desigualdades sociais, políticas, econômicas e a imagem estereotipada e/ou romantizada do sertanejo. Inclusive, muitos estudiosos dos fins do século XIX e início do XX, inspirados por explicações biológico-raciais, legitimavam a inferioridade da população sertaneja, com o argumento, supostamente científico, de que a miscigenação racial ocorrida nos sertões havia degenerado o sertanejo de forma irreversível, e que sua formação biológica os impedia de acompanhar os processos de modernização do país. Cumpre dizer que a elaboração de uma identidade nacional foi instituidora de uma visão sobre o sertão, que por vezes o entendia como berço dessa identidade e que precisava ser salvaguardado, e por outras como um grande entrave para o desenvolvimento socioeconômico do país; de forma que a tentativa de constituir essa identidade nacional fez do sertão e do sertanejo uma metáfora do que é ser brasileiro e um receptáculo dessa identidade. Um sertão e um Nordeste inventado, projetado pelo olhar do Outro e condenado por esse outro à imanência. Nas palavras de Sena (1998, p. 24):

O que se busca no sertão é o Brasil e o brasileiro. É por isso que, menos que um lugar geográfico, uma forma de organização social, uma percepção da diferença como função do espaço ou do tempo, o *sertão* é uma forma de ser, é aquilo que, dentro de nós, nos distingue, ontem e permanentemente, como brasileiros (SENA, 1998, p. 24).

As tentativas de elaboração dessa identidade nacional e de um *ethos* para o habitante do sertão como depositário dela incidu, fortemente, na elaboração de grandes arquétipos de sertanejo. Aqui cito dois deles: de um lado o *cabra macho*, forte e retirante, e de outro um caipira preguiçoso e acomodado à vida rural – o Fabiano de Graciliano Ramos e o Jeca Tatu de Monteiro Lobato, respectivamente. Um fadado a desaparecer quando o moderno adentrasse ao sertão e o outro apegado ao passado rural, incapaz de acompanhar a modernidade. Ambos, visceralmente, distantes dos projetos de moderno e urbanidade. Ambos fadados a serem colonizados, explorados e despossuídos de sua própria imagem, terra e identidade. Arquétipos que tiveram vida longa e projetaram um imaginário do sertanejo como inferior e responsável pelas “mazelas nacionais”.

Interessante notar que esses arquétipos são resgatados de forma contundente, vez por outra; basta lembrar as “marchas contra a corrupção” ocorridas entre os anos de 2014 e 2016 que acionavam o Nordeste e o nordestino como responsáveis pela crise econômica em virtude de terem votado majoritariamente nos governos petistas de Luís Inácio Lula da Silva e Dilma

Rousseff, além dos discursos xenofóbicos direcionados aos nordestinos na eleição de 2018. Conformam, assim, uma visão do nordestino pouco ou não alfabetizado, alheio ao desenvolvimento das tecnologias e fincado ao chão rachado pela seca. Uma percepção de Nordeste que resiste no ponto de vista situado do Sul-Sudeste.

As produções teóricas sobre o Nordeste e os sertões entre as décadas de 1980 e 1990 constituem-se, fundamentalmente, em torno do coronelismo, messianismo, indústria da seca, cangaço, tradições e religiosidade, como também contribuíram para forjar uma identidade/discurso regional que ignora a regionalização das relações capitalistas de produção e reprodução, a interiorização das instituições de ensino superior, as transformações na divisão sexual racializada do trabalho, os avanços no âmbito das tecnologias e a influência dos meios de comunicação na vida social. De outra parte, constroem uma narrativa sobre o Nordeste como espaço destituído da presença de um Estado democrático e de políticas sociais, constituindo a ideia de território abandonado.

No que diz respeito às narrativas que reapresentam conflitos entre movimentos sociais e gestão de políticas públicas, a imagem de uma população vulnerável e abandonada pelo Estado é constantemente vinculada à região. Seja em material jornalístico, blogs da internet ou material acadêmico, Nordeste é vinculado a programas de assistência à população carente; à violência doméstica contra as mulheres, à precariedade nas relações políticas e de trabalho. Conjuga-se, assim, a palavra Nordeste para falar da margem de um ideal de nação, Outro do desenvolvimento nacional, desafio para as políticas públicas, obstáculo para o desenvolvimento, destino de financiamentos para assistência da população brasileira carente, supostamente desenganada pela geografia (MARQUES, 2019, p. 4).

A designação de Nordeste como contraposição ao moderno e de sertão como interior, portanto, divide os espaços geopolíticos em mundo urbano *versus* mundo rural, que não existe mais na organização geopolítica de um mundo globalizado e de capital financeirizado.

As fronteiras e territórios regionais não podem se situar num plano a-histórico, porque são criações eminentemente históricas e esta dimensão histórica é multiforme, dependendo de que perspectiva de espaço se coloca em foco, se visualizando como espaço econômico, político, jurídico ou cultural, ou seja, o espaço regional é produto de uma rede de relações entre agentes que se reproduzem e agem com dimensões espaciais diferentes (ALBUQUERQUE JUNIOR, 1999, p. 25).

Ademais, os grandes deslocamentos de capital financeiro e indústrias para o sertão nordestino modificaram as relações sociais de produção e reprodução, além da relação entre urbano e rural, diluindo suas supostas fronteiras. De certa maneira, embora o Nordeste ainda conserve as culturas agropecuárias e as tradições rurais, há rupturas com novas formas de trabalho e sociabilidade que complexificam essa região. Entretanto, na perspectiva hegemônica do sudeste-sul, o processo de modernização do sertão está em curso, e o transforma em um mero receptor da modernidade, ideia da qual discordo profundamente. Aí se coloca a necessidade das/dos pensadoras/pensadores do Nordeste constituírem e aprofundarem as elaborações teóricas acerca desse território tão implicado de contradições e desigualdades. Nós falando por nós, de nossa experiência particular.

Entendo o sertão como “um mosaico produzido discursivamente por diferentes forças como unidade e homogeneidade” (CORDEIRO, 2004, p. 65); que não pode ser confundido com o semiárido, já que o polígono das secas não se circunscreve ao sertão e agrega áreas próximas ao mar (ANDRADE, 1998); com distintas formações histórico-sociais, disputas de poder entre oligarquias, intervenções estatais, lutas sociais e religiosidades diversas; além de novas formas de sociabilidade articuladas à produção e reprodução do capitalismo contemporâneo. De acordo com Cordeiro (2004, p. 75):

Na atualidade praticamente desapareceu a designação do sertão como interior de qualquer região do país. Um dos usos mais correntes é aquele que se refere a uma vasta região geográfica do Nordeste com um certo clima (o semiárido), com uma vegetação (a caatinga) e com a ocorrência frequente de um fenômeno ambiental (as secas). Comumente o termo é também utilizado para falar de um lugar situado às entranhas do país, marcado pelo atraso, pelo conservadorismo e pelo subdesenvolvimento. Dessa região se conhecem, sobretudo, os baixos indicadores sociais. Quem mora nessa região muitas vezes é chamado de sertanejo(a) e ainda ressoa a frase de Euclides da Cunha que ele “é antes de tudo um bravo”. [...] Há o sertão habitado pelas figuras míticas e lendárias (Antônio Conselheiro, Lampião, Maria Bonita e “Padim Cicho”).

Aqui, me interessa particularmente o sertão do Cariri Cearense, território geopolítico situado no limite sul do estado, envolvido pela Chapada do Araripe, na fronteira com os estados de Pernambuco, Paraíba e Piauí, ocupando uma área de aproximadamente 14.799,6 km² e

composto por 28 municípios⁷ (IPCE, 2018). Em 2009, foi criada a Região Metropolitana do Cariri, a partir da Lei Estadual Complementar nº 78, de 26 de junho de 2009 (D.O.E, série 3, ano I, nº 121, 03 de julho de 2009, pp. 1-2) –, formada pelos três municípios do polo conhecido como CRAJUBAR (Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha) e mais seis municípios limítrofes dessa aglomeração urbana, a saber: Santana do Cariri, Nova Olinda, Farias Brito, Caririáçu, Missão Velha e Jardim. Ocupa uma área aproximada de 5.460 km² e abriga uma população estimada em 601.817 mil habitantes, segundo estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE – Censo 2017).

A Região Metropolitana do Cariri foi constituída com o objetivo de possibilitar o planejamento integrado dos municípios com ações conjuntas e permanentes dos poderes públicos e privados nas áreas de ordenação do território, desenvolvimento econômico e políticas de incentivo ao turismo – religioso e ambiental –, cultura e geração de renda. Pressuponho que a região do Cariri é um conglomerado de significados culturais-político-econômicos e religiosos que produzem saberes, artefatos e subjetividades múltiplas.

Segundo Pinheiro (2009, p. 8), “[...] o Cariri é um presente da Chapada do Araripe para a vida humana, [...] um oásis no interior do sertão nordestino, uma estreita faixa de terreno sertanejo com fontes que nunca secam”. Há variadas formas de delimitar o Cariri, seja pela formação histórica, por seus limites territoriais, pela relação com a Chapada do Araripe, ou a partir de arranjos político-administrativos. Na minha experiência, o Cariri é um *sertão mar*, como bem diz a poeta feminista (assim ela gosta que as mulheres da poesia sejam chamadas):

Na Chapada intergaláctica desse plano
 Neturno conversava com Oxum
 A Mãe d’água batizou Geraldo Urano
 Numa pedra Cariri cor de urucum
 E o Mestre Patativa, lá em cima
 Fez do vale um grande *diluvi* de rima
 Com as águas de Pessoa e de Alencar
 Como num caleidoscópio, um videoclipe
 Já pensou se da chapada do Araripe
 Inda desse pra gente ver o mar?
 (REJANNE, 2016, p. 13).

⁷ Abaiara, Altaneira, Antonina do Norte, Araripe, Assaré, Barbalha, Barro, Brejo Santo, Campos Sales, Caririáçu, Crato, Farias Brito, Granjeiro, Jardim, Juazeiro do Norte, Jati, Lavras da Mangabeira, Mauriti, Milagres, Missão Velha, Nova Olinda, Penaforte, Porteiras, Potengi, Santana do Cariri, Várzea Alegre, Salitre e Tarrafas.

A historiografia tradicional do Cariri aponta a abundância de água, o clima ameno e os solos férteis como elementos que possibilitaram a ocupação desse território durante seu processo de colonização em meados do século XVII. A colonização contou com missões evangelizadoras da Ordem dos Capuchinhos, sediada em Recife, que fundaram na região um aldeamento indígena, origem da cidade do Crato, já nas primeiras décadas do século XVIII (ARAÚJO, 1971). Também aparece com certa insistência a ideia de Cariri enquanto “território místico-sagrado” de fertilidade, fartura e acerto de contas.

Para os índios que habitavam a região, o vale do Cariri cearense já era ‘território sagrado’, bem antes que os primeiros colonizadores católicos chegassem para a conquista, a posse e o saque. Foi em defesa dessa terra da fertilidade e da fartura, onde se situava também o ‘espaço mítico’, que os índios Cariri fizeram guerras contra os invasores brancos e mestiços colonizadores e, bem antes, contra as tribos dos Sertões que, empurradas pela escassez de viveres e pelas secas periódicas, tentavam se estabelecer na região. Índios, negros e mestiços do Nordeste já conheciam o Cariri cearense como ‘terra da fertilidade’, como ‘chão sagrado’, bem antes das pregações do padre Ibiapina e de Antônio Conselheiro, do milagre da beata Maria de Araújo e da fama do padre Cícero (ROSEMBERG CARIRY, 2001, p. 13).

As águas que brotam da Chapada do Araripe também foram determinantes para o desenvolvimento de atividades agrícolas, intensas disputas de terra e para a construção da identidade dos caririenses como não sertanejos, visto que identificam o sertão com escassez de água e aridez, sinônimo de interior e de ruralidade. “Apesar de ser bem interiorano, o caririense sente que sua região é inteiramente fora do sertão propriamente dito” (FIGUEIREDO FILHO, 2010, p. 5). Por isso, o caririense – apesar de apegado às tradições e à religiosidade – se compreende como moderno e inserido em um território metrópole, um celeiro de cultura, um espaço *cosmopolitano*. Essa visão do Cariri como celeiro de cultura faz parte de um projeto de desenvolvimento econômico arquitetado pelas elites locais, mas que vez ou outra é reivindicado por diversos sujeitos políticos, inclusive os situados no campo das forças progressistas.

Tal projeto de desenvolvimento promovido pelas elites locais se sustentou na conformação de relações sociais de classe profundamente desiguais, em que a exploração dos trabalhadores e trabalhadoras se processou através do mando, da perseguição e do cercamento dos minifúndios e, posteriormente, da informalidade como relação de trabalho. O trabalho formal passa a ser uma relação concreta e palpável apenas com a chegada das indústrias calçadistas e de cerâmica na região. De outra parte, o Estado se faz presente tendo como base

o coronelismo e o patrimonialismo das oligarquias locais, que instituem os direitos sociais como exceção e benevolência.

Para Marques (2016), a partir da década de 1950, os fluxos contínuos de pessoas, tecnologias e capital modificaram a região e tensionaram as fronteiras entre o mundo rural e urbano. “Quando falamos da região do Cariri falamos, portanto, de uma experiência incomum de tensões contínuas entre as narrativas que dão forma às ideias de rural e urbano” (MARQUES, 2016, p. 460).

Pode-se dizer que o Cariri se apresenta e é reapresentado ao mundo como um lugar de tradição. Sua história está marcada por personagens emblemáticas como Padre Cícero, liderança religiosa e política na Velha República (DELLA CAVA, 2014; SCHWARCZ, 2012); pela poética de Patativa do Assaré e a saga da Tipografia São Francisco (SLATER, 1982; MELO, 2010) referência na edição de folhetos de cordéis no Brasil, bem como pelo canto de Luiz Gonzaga, um dos principais agentes da visibilização de um Nordeste migrante (MARQUES, 2016, p. 461).

Nesse sentido, entendemos o Cariri como um território heterogêneo e determinado por relações sociais de ruralidade e urbanidade, tendo sido constituído com traços marcantes da grande propriedade senhorial, coronelismo, messianismo, cangaço, tradição e religiosidade. Cumpre afirmar que o campo e a cidade são realidades histórico-materiais em movimento, embora ainda se conserve a percepção de campo-cidade como realidades rigidamente separadas. De outra parte, também se constitui enquanto território de resistências individuais e coletivas que marcam sua história desde a colonização com os conflitos entre os índios Kariris e os invasores portugueses, passando pela experiência do Caldeirão de Santa Cruz⁸ e a independência de Juazeiro.

Conforme Marques (2005, p. 202), “[...] o Cariri se notabilizou-se como região longe demais das capitais e perto demais da civilização, constituindo signos particulares e forte

⁸ O Sítio Caldeirão, situado a cerca de 30 km do centro do Crato foi o lugar em que formara, na segunda década do século XX, uma comunidade de devotos do Padre Cícero, sob a liderança do beato José Lourenço. Um movimento messiânico destruído pelas forças do Governo Getúlio Vargas após a morte de padre Cícero, sob a alegação de se guiarem por ideais comunistas. A estimativa é que o massacre tenha assassinado cerca de 400 pessoas que foram jogadas em uma vala comum sem que o Exército Brasileiro informasse a sua localização. O beato José Lourenço fugiu para Pernambuco e morreu anos depois, sendo levado por uma multidão a Juazeiro do Norte, onde seu corpo foi sepultado como *santo do povo*. Atualmente, no território do Caldeirão, encontra-se o assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – 10 de abril. Sobre o Caldeirão, ver: RAMOS, F. R. L. **Caldeirão**: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades. Fortaleza: NUDOC/UFC, 2011. O documentário *Caldeirão de Santa Cruz do deserto* (1985) de Rosemberg Cariry também é uma fonte interessante, inclusive com depoimentos dos remanescentes do caldeirão.

discurso regional”. Tal território desenvolveu-se em torno da posse de terra e da cultura agrícola da cana-de-açúcar e algodão. O autor destaca a formação dos filhos e filhas dos latifundiários em Olinda e Recife como elemento fortalecedor das elites locais e da formação de profissionais liberais urbanos. Também pontua o uso das terras do Cariri como pastagens para o gado durante as secas, o que constituía elos de ligação entre as elites do interior do Nordeste e situava a região como importante centro comercial.

Para Reis Junior (2016), a formatação de um território como espaço privilegiado no extremo sul do Ceará, que articula as expressões ideoculturais da ruralidade e aspectos do mundo urbano, constituiu-se historicamente como instrumento político de consolidação e reprodução das classes senhoriais latifundiárias na região.

O Cariri, assim denominado, passou a ter uma existência histórica, de região vivida e representada. Ou seja, no decorrer da temporalidade, o espaço regional ganhou sentidos diversos, apropriações, usos e práticas que foram e ainda são objetos de disputa em vários campos, como política, cultura, história, economia e representação simbólica. [...] No caso do Cariri, a trajetória da identidade regional alterou-se, ganhou sentidos diferenciados conforme as percepções dos que viveram, vivem, estudaram ou estudam até hoje sua história. Nos dias atuais, compõe a estrutura administrativa do Estado do Ceará. No século XIX, a cidade do Crato destacava-se como a mais importante localidade, seja do ponto de vista econômico, ou político. Atualmente, parte do território do Estado do Ceará é denominado, descrito e identificado como “Cariri”, seja do ponto de vista institucional-administrativo, seja do ponto de vista das manifestações artísticas, de sua economia e práticas religiosas, além das peculiaridades geográficas. Administrativamente é identificado pelo governo como um “território de identidade”, sendo uma subdivisão de uma Macrorregião de Planejamento, a “Macrorregião do Cariri/Centro-Sul”. Assim, na política administrativa do Governo do Estado do Ceará, o Cariri é uma microrregião, como consta na documentação dos órgãos governamentais (REIS JUNIOR, 2016, p. 245).

Sob outra perspectiva, as produções ideoculturais, simbólicas e religiosas constituíram um discurso sobre a região que reforça a ideia de uma identidade própria e um sentimento de diferenciação quanto ao restante do Ceará e do país. Os meios de comunicação, os poetas, os cordelistas, as canções, as produções de teatro, cinema e acadêmicas, os discursos eleitorais e religiosos difundem um forte pensamento regional sobre o Cariri⁹. Como apregoa Pinheiro

⁹ A região do Cariri tem intensa tradição no campo da poesia, xilogravura e cordel, aqui destacando-se três grupos de cordelistas: a Academia de Cordelistas do Crato, os Cordelistas Mauditos e as mulheres feministas cordelistas, em que destaque Jarid Arraes e Salete Maria. Para Marques (2015, p. 84), “o verso, a rima, a forma como o fluxo sonoro é proferido são ainda hoje o ‘estilo’ privilegiado de reflexão sobre uma imagem do Nordeste veiculado

(2009, p. 15): “dos sertões do Ceará e Pernambuco avista-se, distante de léguas a serra do Araripe [...] dá-nos impressão em que ao longe se encontre o céu e o mar”.

Essa tentativa de afirmação da singularidade do território cariri e do caririense pleiteava particularizá-lo como celeiro da cultura e da tradição histórica a partir de um conjunto de imagens, representações e memórias que especificam o Crato como espaço de cultura e da boemia, Barbalha como folclórica e o Juazeiro como capital da fé, do trabalho e da religiosidade. No dito popular: “Juazeiro é cidade para trabalhar, o Crato para morar e Barbalha para passear”. Para Vianna (2017, p. 102):

Essa tradição foi inventada num meio restrito de intelectuais ligados à elite local, preocupados em explicar o presente como resultado lógico do encadeamento de fatos e processos do passado. Tal constatação se desdobrava em desejos políticos e necessidades culturais de aliar glórias do passado às iluminações do futuro, com a tarefa de estimular e financiar projetos que teriam como preocupação salvar uma tradição cultural dita popular e autêntica, por suposição ainda infensa ao cosmopolitismo, mas que imaginava-se estar em vias de desaparecer

Para compreender melhor a ideia do território Cariri, apreendo espaço como algo em constante movimento, social e economicamente construído e historicamente determinado, “criado pelo trabalho humano como natureza segunda, natureza transformadora, natureza social ou socializada” (SANTOS, 1980, p. 163), no qual a intervenção é mediada pela técnica. Nesse sentido, o espaço não é entendido apenas como superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem.

O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do

pelos próprios nordestinos”. No campo artístico, destaca-se a produção da contracultura no Cariri, que tinha como objetivo a ruptura com a estética e conteúdo das formas tradicionais de expressão artística local e que, de forma contundente, marcou o território Cariri com festivais da canção, jornais e revistas, mostra de expressões artísticas, filmes e circuitos de poesia, com destaque para Rosemberg Cariry, Abidoral Jamararu, Geraldo Urano, João do Crato e Luiz Carlos Salatiel. Para pensar o Cariri, é preciso destacar as produções no campo das artes e do ativismo, sejam as locais ou as circulações nacionais incentivadas pelo Centro Cultural Banco do Nordeste (CCBNB) e pelo Serviço Social do Comércio (SESC), bem como pelos coletivos autônomos de arte, cultura e ativismo. Frisamos a cultura do reisado, maneiro-pau, cantadores penitentes, emboladores, rabequeiros, pau de fita (tracelim), xilogravura, bandas de pífano, bandas cabaçais, que se misturam com a forte presença do *graffiti*, dos lambe-lambes, do “pixo”, do *stencil*, da fotografia, do *rap*, da *performance*, entre outras linguagens artísticas. Convém ainda mencionar a existência de considerável produção cinematográfica, que tematiza inclusive questões referentes às relações patriarcais de sexo, como o documentário *Também sou teu povo*, e a ficção *Travesthiller*, ambos dirigidos pelo militante LGBTTQIA Orlando Pereira.

trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi (SANTOS, 1994, p. 97).

As relações que se estabelecem no espaço, a integração de mulheres e homens em suas múltiplas relações e a divisão do território pela experiência cotidiana em suas relações com a vida social permitem a dissolução e composição de fronteiras, revelando dimensões materiais e imateriais, conferindo a “sensação de pertencimento gerado pela apropriação simbólica do espaço através do princípio de identificação - o que torna o território um "construtor de identidade" (ACCIOLY, 2011, p. 2)”. A ideia do território em movimento, em permanente transformação, encontra suporte em:

[...] um espaço socialmente organizado. Território significa espaço e fluxos, ou seja, lugares e pessoas interagindo. Território significa uma identidade histórica e cultural. São fluxos econômicos, sociais, culturais, institucionais, políticos, humanos. São atores inteligentes organizados que podem fazer pactos, planos, projetos coletivos (ARNS, 2008, p. 24).

No coração do semiárido nordestino, o Cariri assume as feições de território. Um território contradição formado por contrastes de diversidade cultural, intensas contradições de classes, raças e relações de gênero, e que coexiste entre projetos de modernidade e tradição, constituindo intersecções entre passado e presente. Nesse mosaico de contradições que é o território Cariri, pontuamos o amplo crescimento econômico e populacional a partir do século XX, muito potencializado pelo desenvolvimento do turismo religioso em torno da figura do Padre Cícero. Isso trouxe investimentos públicos e privados para toda a região e repercutiu no alargamento de outras áreas econômicas, como o comércio, a indústria calçadista e, recentemente, a interiorização das universidades. De acordo com Marques (2005, p. 206):

Particularidade de clima e relevo, relações tradicionais de poder e posse de terra, a essas características juntar-se-iam, nas primeiras décadas do século XX, a formação de um grande centro de religiosidade popular, na cidade do Juazeiro do Norte, e a utilização contínua das vivências da população rural folclorizadas pelos intelectuais locais. Constituíam-se, portanto, um discurso específico sobre cultura popular local. Temos, portanto, signos identitários do Nordeste brasileiro, personificado no que Martins chama de a ‘Santíssima Trindade Nordestina’: Padre Cícero, Luiz Gonzaga e Patativa do Assaré, compondo um espaço profundamente marcado pela tradição ou, como prefere Albuquerque Jr., pelo discurso antimoderno (MARQUES, 2005, p. 206).

O fato é que a partir das primeiras décadas do século XX, o Cariri ampliou-se populacional e economicamente, especialmente a partir do fenômeno do *milagre do Padre Cícero*, que transforma profundamente a região. A crença popular sugere que Jesus se manifestou por meio do milagre da hóstia consagrada pelo Padre Cícero e que se transformou em sangue na boca da beata Maria de Araújo¹⁰ em março de 1889. O “milagre da hóstia” ou “milagre de Padre Cícero” levou milhares de devotos ao vilarejo de *Joazeiro* e fomentou o crescimento populacional e econômico da região. Ali, o padre Cícero Romão concedia permissão para viver no povoado e encaminhava os romeiros para atividades laborativas – seja o cultivo agrícola, a produção de instrumentos de trabalho e de uso doméstico, bem como o comércio de artigos religiosos. A historiografia local e a tradição oral relatam como o Padre Cícero garantia o trabalho e a renda das famílias do vilarejo, que para além de decisões político-administrativas transformaram-se em causos da tradição e do folclore local¹¹.

Segundo Marques (2005, p. 208), “A força da religiosidade popular faz com que a Igreja Católica institua, em Crato, uma Diocese na tentativa de contornar o fenômeno do milagre”. Entretanto, Padre Cícero constitui novas relações de poder local, evocando fortes disputas com as oligarquias cratenses e a cúpula da Igreja Católica.

A presença de Padre Cícero desestrutura as formas de poderio local. Ainda que bem articulado com os coronéis, ainda que vinculado à Igreja Católica, Padre Cícero inaugura uma forma de fazer política. Mantém com os ‘cabras’ e ‘flagelados’ de todo o Nordeste uma lealdade nunca vista entre patrão e moradores; com os seus seguidores, uma relação de lealdade e dependência pouco usual entre fiéis e representantes do clero. Entre 1890 e 1909, o Juazeiro do Norte passa de 2,5 mil para 15 mil habitantes (MARQUES, 2005, p. 208).

A emancipação do Juazeiro em relação ao Crato, em 1911, fortalece os antagonismos entre as duas cidades, uma sustentada pela expansão das romarias e do comércio, e a outra

¹⁰ Nas últimas décadas, constituiu-se no Cariri um debate em torno do milagre da hóstia relacionado ao corpo da Beata Maria do Araújo e independente do Padre Cícero. Questiona-se o apagamento da beata da história do “milagre de Juazeiro” e um posterior deslocamento da crença para a figura do padre Cícero Romão Batista. Consta que o corpo da beata foi retirado de seu túmulo e a Igreja nega informar sua localização.

¹¹ Um dos causos conhecidos do “padim” refere-se à procissão de Nossa Senhora das Candeias, que no ano de 2018 reuniu cerca de 250 mil fiéis, sendo organizada a partir de uma demanda de um romeiro recém-chegado e que passava por problemas financeiros. A partir de sua solicitação de ajuda, o *padim* recomendou que produzisse o maior número de lamparinas, e aos fiéis anunciou que deveriam comparecer à celebração de Nossa Senhora das Candeias com lamparinas, indicando o local onde deveriam comprá-las. Esse caso teria sido o pontapé para a constituição de uma produção artesanal religiosa que, paulatinamente, foi transformada em “lembranças”, passíveis de incrementar o comércio local.

ancorada na tradição das oligarquias, tensionamentos que persistem até hoje com novas roupagens. É preciso afirmar que a expansão do Juazeiro repercutiu em toda a região, fortalecendo a economia, constituindo novas disputas de poder e reduzindo as fronteiras entre urbano e rural.

De acordo com o Instituto de Pesquisa e estratégia Econômica do Ceará (IPECE), atualmente, o Cariri tem 11% da população do Ceará, e as quatro maiores cidades da região metropolitana – Juazeiro do Norte, Crato, Barbalha e Nova Olinda – apresentam índices de crescimento populacional próximo a 18%, que são superiores ao percentual do Brasil (12%), do Nordeste (11%) e do Ceará (14%). Considerando a taxa de ruralidade da Região Metropolitana do Cariri, apenas três municípios têm população acima de 50 mil habitantes: Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha. De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), os municípios de até 50 mil habitantes, com densidade demográfica de até 80 habitantes por km², são considerados municípios rurais. Conforme essa classificação, somente Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha não são municípios rurais. Dentro desse critério, os maiores polos de desenvolvimento da região são justamente esses três municípios, onde estão localizadas as principais indústrias, majoritariamente de calçados e cerâmica, e o comércio significativo de atacado e varejo.

A expansão populacional, o volume de recursos em circulação – sendo 8% do Produto Interno Bruto (PIB) do Ceará – e os intensos fluxos migratórios fincaram um projeto de urbanidade que não rompe com a ruralidade e que faz os caririenses se autoafirmarem como a “meca nordestina”. As principais atividades econômicas giram em torno do turismo religioso, agroexportação, comércio e indústria calçadista.

Nos últimos 20 anos, os intensos processos de industrialização do Cariri, especialmente fomentados pela indústria calçadista e de cerâmica, que detêm 7% do volume total das indústrias do estado, reorganizaram a dinâmica campo-cidade, urbanizando as cidades do polo Crajubar e operacionalizando fluxos migratórios contínuos de outras cidades da região. Essa chegada das indústrias em cidades de médio porte faz parte da reorganização dos processos produtivos pós-crise de 1970, em uma conjuntura de enxugamento do chão da fábrica, mobilidade de capitais, ofensiva aos direitos dos trabalhadores e ao Estado. Nesse sentido, há uma tentativa de constituir novos territórios produtivos nas periferias do capitalismo, que tenham abundância de força de trabalho a baixo custo, incentivos fiscais dos estados e pouca

tradição de organização sindical. Para Araújo (2005, p. 28), o acesso ao trabalho formal industrializado no Cariri veio acompanhado de uma intensa precarização:

A busca por redução de custos e mão de obra abundante, barata e desorganizada tornou a região um novo *greenfield* atraente a novos investimentos, principalmente para aqueles setores industriais mais afetados com a internacionalização econômica, como o vestuário. Diversas unidades industriais de empresas gaúchas e paulistas foram transferidas ou abertas em cidades do interior da região atraídas por generosos incentivos fiscais, além do custo da mão de obra. Enquanto no resto do País discutia-se o crescimento do desemprego industrial e a precarização das relações de trabalho, assistia-se em estados como Ceará e Bahia o “surgimento” de empregos industriais formais ou pelo menos institucionalizados em cooperativas de produção em cidades antes vistas como improváveis, pois, no máximo, eram lugares com uma tradição artesanal na qual a indústria sempre teve um papel pouco significativo (ARAÚJO, 2005, p. 28).

Ademais, esses novos territórios produtivos – apesar de conviverem com processos bastante heterogêneos – são marcados pela mobilidade do capital e das próprias indústrias que só ficam em tais lugares enquanto os incentivos fiscais permanecem ou até que outro estado proporcione mais garantias de lucro. No que diz respeito à força de trabalho, as indústrias recrutam trabalhadores/trabalhadoras pouco escolarizados/escolarizadas e de regiões onde o trabalho formal era pouco usual. A ampliação do trabalho formal retirou os/as trabalhadores/trabalhadoras do desemprego, a falta de perspectivas em relação à empregabilidade na região e proporcionou a migração em busca de melhoria das condições de vida. Mas também se articulou a processos de trabalho intensivos, baixos salários, informalidade, terceirização, constituição de unidades familiares de produção e trabalhos temporários, destacando-se a ampla requisição da força de trabalho feminina pelas indústrias calçadistas da região, assim como a proliferação de trabalho infantil.

De outra parte, impactou a organização social da cidade, já que recebeu contingentes de trabalhadores/trabalhadoras de outras regiões - em geral para realizar funções de gestão nas indústrias -, ampliou também o comércio local e incrementou novas formas de consumo e sociabilidade. Para Araújo e Silva (2011, p. 706):

A chegada da fábrica e do trabalho assalariado funciona quase como um “processo civilizatório”, com a abertura de maiores possibilidades no mercado de trabalho, de especialização e mesmo qualificação no trabalho. A fábrica provoca a construção de novos hábitos não apenas no trabalho, mas também induz à mudança de valores que impactam as relações familiares e afetivas.

A entrada massiva de mulheres nas fábricas tensionou as relações familiares, especialmente as do âmbito doméstico, já que os maridos ou companheiros em geral estavam inseridos na informalidade ou desemprego, que na compreensão de Araújo (2011, p. 707) acabou “comprometendo a permanência de papéis tradicionais de gênero, papéis estes em que o homem prevalece como provedor e autoridade máxima no grupo familiar”.

Todo esse contexto impulsionou, também, a necessidade de qualificação da força de trabalho local e o surgimento de várias universidades públicas e privadas, que intensificou o fluxo migratório e repercutiu na cultura local. Até a década de 1990, a formação em nível superior dos caririenses era realizada fundamentalmente nas capitais, sobretudo em Recife, mesmo após a criação da Universidade Regional do Cariri (URCA) em 1987. Esses fluxos migratórios constantes dos/das jovens caririenses contribuiu fortemente para a aproximação com expressões culturais e modos de vidas *cosmopolitanos*, que gradativamente incorporou novos elementos à identidade regional.

Nos anos 2000, acompanhando o processo de expansão e interiorização das instituições de ensino superior, há uma efetiva ampliação das universidades e escolas técnicas profissionalizantes na região do Cariri, fato que impulsionou um aumento populacional significativo, redesenhando as paisagens locais¹², inclusive pela chegada de novos sujeitos políticos. Esse fluxo de jovens estudantes e docentes modificou a dinâmica da região, ampliando não apenas o mercado imobiliário e o comércio, mas também a vida noturna, os relacionamentos afetivos-sexuais, as manifestações culturais e de resistência. A partir da chegada desses novos sujeitos, começaram a ser sistematizadas ações de resistência feminista, antirracistas e LGBTTTQIA em consonância com fenômenos nacionais, a exemplo da Marcha das Vadias, das lutas pela legalização da maconha e dos escrachos a personalidades que cometessem machismos, racismos e LGBTTTQIAfobia. De certo, já existiam resistências locais, mas é incontestável que a interiorização das universidades oxigenou lutas históricas da região.

¹² No âmbito público tem-se a ampliação dos cursos e dos *campi* da Universidade Regional do Cariri (URCA), a criação da Universidade Federal do Cariri (UFCA), a partir do desmembramento da Universidade Federal do Ceará, e a transformação das escolas técnicas em Instituto Federal do Ceará com dois *campi*, um no Crato e outro no Juazeiro. Ainda tem-se, por iniciativa do governo estadual, a criação de escolas técnicas profissionalizantes na região. Já na esfera privada, muito a partir dos incentivos do PROUNI e REUNI, foram criados: o Centro Universitário Unileão, a Faculdade Juazeiro do Norte (FJN), a Faculdade Paraíso do Ceará (FAP), a Universidade Estácio de Sá e a UNOPAR.

O *boom* das Instituições de Ensino Superior Privadas, acompanhada pela recentíssima interiorização da Universidade pública naquele estado da federação, a babel de sotaques oriundos das mais diversas regiões do país, o estranhamento dos costumes em relação à capital faz de Juazeiro uma metrópole em pleno nascimento de “estranhos estrangeiros” que muitas vezes chegam e incorporam a *performance* moderna de “colocar o seu tijolo” na construção daquela polis. [...] Juazeiro do Norte é a típica cidade formada pelos chamados “forasteiros” provenientes dos mais diversos locais do Brasil. Com suas “identidades” em trânsito (IDEM, 2007), fazem emergir o que a poeta Ana Cristina Cesar chamou de o “atравanco na contramão, suspiro no contra fluxo”. Ali repousa (se é possível assim dizer) a expressão do híbrido. Forasteiros não apenas no deslocamento geográfico mas também nos costumes que predominam naquela região (NUNES, 2010, p. 23).

Com os processos de urbanização/industrialização atrelados à interiorização das universidades e ampliação de investimentos públicos e privados, a região fincou uma posição estratégica entre os principais polos comerciais e turísticos do Nordeste, com relevância que ultrapassa os limites estaduais, sendo referência para importantes cidades dos estados do Piauí, Paraíba e Pernambuco.

No que diz respeito ao turismo, houve uma ampliação no ramo do turismo de negócios, ecoturismo e turismo cultural-religioso, com forte preponderância do turismo religioso, realizado por multidões, predominantemente das classes trabalhadoras e do Nordeste, atraídos para um dos maiores centros religiosos do Brasil, pela fé em Padre Cícero. Nas várias romarias que acontecem durante o ano, há um fluxo de cerca de 1,5 milhão de peregrinos, que potencializam a criação de empregos diretos e indiretos, aumento do lucro dos empresários, aumento da remuneração do trabalhador assalariado pelos efeitos multiplicadores das romarias, em virtude dos estímulos internos dos setores constituídos pelo poder público, até investimentos privados no comércio, na indústria, nas áreas de consumo religioso e cultural, importantes na conjuntura econômica da região.

Para além da visita à estátua de Padre Cícero e às romarias, acrescenta-se a construção da maior estátua dedicada à Nossa Senhora de Fátima do Brasil e a visita à *Pia Batismal* em que Padre Cícero foi batizado no município do Crato, além dos festejos de Santo

Antônio – a Festa do Pau em Barbalha. Na esfera do turismo *profano*, destaca-se o circuito das águas e a visitação ao Geopark Araripe¹³, a Mostra Sesc Cariri de Cultura¹⁴ e a Expocrato¹⁵.

4.2 “UM CARIRI QUE ODEIA AS MULHERES”: quadro geral das relações patriarcais de sexo na região

“O cariri é um território perigoso para as mulheres”, dizia enfaticamente a corretora de imóveis logo quando aportei na região a trabalho. Implicitamente ela dizia: proteja-se! Nos bares, nos meios de comunicação, nas escolas, expressões artístico-culturais e em universidades essa sentença é cotidianamente repetida: “aqui não é seguro para as mulheres”. Faz parte do cotidiano de todas as mulheres e é amplamente naturalizada, a ponto de uma missa ter continuidade mesmo após um feminicídio acontecer em sua calçada. Todas as mulheres entrevistadas relataram o caso da mulher assassinada em frente à Praça da Sé para expressar o que o território Cariri significa para as mulheres. “Uma mulher é assassinada em frente à Praça da Sé pelo seu ex-companheiro. Ela estava observando seu filho brincar”. (ENTREVISTADA III). “A missa continuou sobre o cadáver”, gritaram as feministas.

Advertência número um: este texto trata repetidamente de casos de violência e de apagamento de mulheres. Silvany apagada materialmente na frente da Igreja da Sé no horário da missa não dispôs de solidariedade dos cristãos ali presentes. O corpo da pedagoga ficou durante quase uma hora exposto, tal imagem foi compartilhada pelo seu filho, mas a missa não parou.

Aos 26 anos, Silvany virou estatística. De janeiro a setembro, 315 mulheres foram assassinadas no Ceará. Silvany está entre elas. [...] Tia Silvany (como era chamada) estava começando a se cuidar mais, a sair mais e a viver mais

¹³ O Geopark Arapipe envolve os municípios de Barbalha, Crato, Juazeiro do Norte, Missão Velha, Nova Olinda e Santana do Cariri, apresentando uma área aproximada de 3.441 km² (IBGE/FUNCEME, 2001). Este território está inserido em uma região caracterizada pelo importante registro geológico do período Cretáceo, com destaque para seu conteúdo paleontológico, com registros entre 150 e 90 milhões de anos, que apresenta um excepcional estado de preservação e revela uma enorme diversidade paleobiológica. Mais informações em: www.geoparkaraipe.org.br

¹⁴ Acontece no mês de novembro e movimenta em torno de 200 mil pessoas por ano com atividades artístico-culturais gratuitas distribuídas em 28 cidades.

¹⁵ A Expocrato é uma feira agropecuária de animais e produtos derivados que movimenta cerca de 60 milhões de reais e mais de meio milhão de pessoas por ano.

quando os disparos da arma de Elson Siebra de Deus, 47, interromperam sua vida na noite de 19 de agosto de 2018. O corpo dela caiu no banco da Praça da Sé, em meio a centenas de pessoas que acompanham a festa religiosa para Nossa Senhora da Penha, padroeira do Crato, entre elas o filho, de 4 anos, a quem Silvany havia levado para passear (SOARES, 2019, p. 54).

No dia 20 de agosto de 2018, um dia após o apagamento de Silvany, 5 mil pessoas ocuparam a Praça da Sé e calaram a missa com palavras de ordem: “nem todas estão aqui, falta as mortas”, “Nossa Senhora da Penha, protegi as mulheres da violência”, “que trema a terra, está aqui o feminismo do Cariri”.

Imagem 1 – Ato contra o feminicídio no Cariri – “nem todas estão aqui, falta as mortas”



Fonte: Agência Miséria (2018)

Uma região demarcada pelo ódio, mas também, pelas lutas e resistências das mulheres. No mito fundador da região, ou no desaparecimento do corpo da beata Maria do Araújo, esse

ódio se expressa, contemporaneamente corporificado no feminicídio. Para as mulheres, o Cariri corporifica-se em seu imaginário como uma força que é preciso enfrentar; mas aí o sujeito da exploração-dominação-apropriação das mulheres é o patriarcado que toma sua expressão particular no Cariri. Assim, o Cariri como território e sua constituição – e invenção – é uma elaboração patriarcal.

É interessante como o mito que funda a região já vem atrelado ao ódio às mulheres e ao seu apagamento enquanto grupo social. Chauí (2006) utiliza a acepção de mito fundador para distingui-lo do conteúdo ideológico que carrega a palavra "fundação", que se refere ao passado, estanque, imutável, a-histórico, atemporal e natural, e por isso, na sua visão, é um mito, o "mito fundador". Ele comunica esse significado, pois, com novas roupagens, pode repetir-se indefinidamente, e também difere da concepção de "formação" social, que agrega a ideia de formação-transformação, processualidade, continuidade e descontinuidade dos acontecimentos e das determinações sociais, políticas e econômicas. A autora vai sintetizar que o processo de colonização da América Latina se deu a partir da invasão europeia jurídico-teocêntrica, mas que é contado pelo discurso competente como se tivesse sido uma descoberta que compõe uma geografia do poder “em que o espaço físico unificado constitui o lastro empírico sobre o qual os outros elementos constitutivos da nação se apoiam” (CHAUI, 2006, p. 69).

No mito fundador, encontramos os traços da violência e do autoritarismo estrutural da sociedade brasileira. A delimitação do espaço social e dos territórios é feita pelo constante espelhar-se na "magia" do competente, e isso foi possível porque as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas sem distinção entre público e privado como relações familiares e pessoais de mando e obediência, corporificando-se enquanto relações de violência e autoritarismo.

[...] as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. [...] As relações entre os que se julgam iguais são de "parentesco", isto é, de cumplicidade ou de compadrio; e entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma ao favor, da clientela, da tutela, da cooptação ou da violência (CHAUI, 2006, p. 89).

Isso faz com que a divisão entre classes, o patriarcado e o racismo sejam naturalizados por um conjunto de práticas, em geral, extremamente violentas, que camuflam as determinações históricas ou materiais da exploração sob o signo da nação una e indivisa, solidificada na

imagem de uma boa sociedade e de um país pacato e feliz, no mito da não-violência brasileira. Por isso, na sua visão, temos o hábito de supor que o autoritarismo e a violência são um fenômeno político que afeta o Estado, quando, na verdade, não percebemos que é a sociedade brasileira que é autoritária e violenta, e dela provêm as diversas manifestações do autoritarismo político (CHAUI, 2006).

Retomando ao Cariri, segundo a tradição oral e a historiografia local, os índios que aqui chegaram diziam vir de um lago encantado em que morava uma única mulher, representada por uma serpente sagrada, a *Mãe d'Água*, que habitava no Rio Granjeiro e dormia nas profundezas da terra, guardando os segredos da vida, da morte e da fecundação. Essa única mulher foi assassinada e esquartejada para que nascessem os filhos da nação cariri.

O mito fundador do povo Kariri apresenta o território de Badzé, o deus do fumo e civilizador do mundo. No princípio era a Trindade: Badzé era o Grande Pai, Poditã era o filho maior e Warakidzã (senhor do sonho), o filho menor. Badzé enviou seu filho predileto, Poditã, para a terra Kariri e esse ensinou os índios a reconhecer os frutos e raízes, caçar animais, fazer farinha, preparar utensílios do cotidiano, dançar, cantar e fazer os rituais sagrados de pajelanças. A Terra Sem Males habitada pelos Kariris tinha uma única mulher, e eles queriam mais mulheres. Desse modo, Poditã orientou que eles matassem esta única mulher com um espinho mágico. Depois, eles deveriam cortar o corpo da Única-Mulher em tantos pedaços quantos fossem os homens e cada homem deveria envolver o seu pedaço da mulher com capuchos de algodão. Os índios fizeram tudo conforme orientação de Poditã, e depois seguiram para a caça. Quando retornaram, viram admirados que havia na aldeia muitas mulheres. Elas alimentavam o fogo e tinham preparado uma grande quantidade de bebidas e comidas. Saciadas a fome e a sede, os índios e as índias *sussurucaram* em suas redes e tiveram muitos curumins (GONÇALVES, 2008, p. 234).

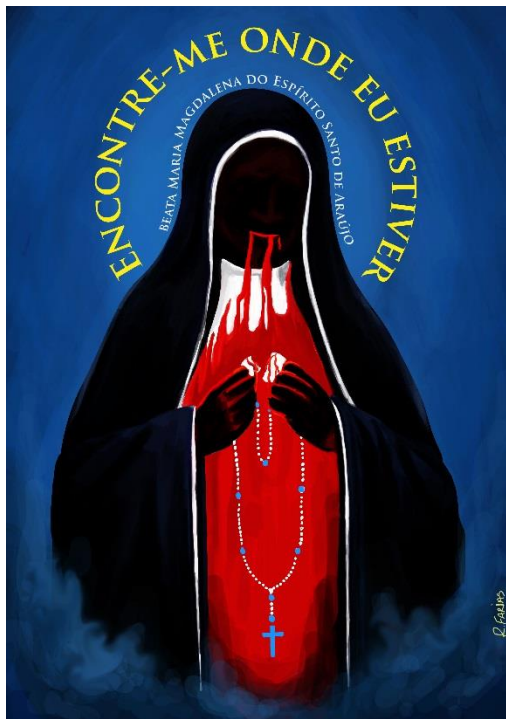
A constituição do povo cariri, a partir da evocação desse mito fundador, se dá pela via da violência e do apagamento da única mulher que morava na região. Após sua morte e esquartejamento, as mulheres aparecem na aldeia e foram colocadas na condição de objetos de satisfação sexual, responsáveis pelas atividades reprodutivas e reprodutoras de herdeiros. O mito fundador naturaliza a violência perpetrada contra as mulheres e a transforma em um evento, um artefato, a-histórico, atemporal e pretensamente imutável, por isso inscrito na natureza e não nas relações sociais constituídas por homens e mulheres. O apagamento e o esquartejamento aparecem a partir desse aporte ideológico como elementos constitutivos do território Cariri e da forma como as mulheres apareceram na região. No mito fundador, as mulheres são apropriadas como corpo que produz trabalho, têm seu tempo devotado ao cuidado

doméstico, os produtos de seu corpo estão à disposição a partir de relações sexuais entendidas socialmente como compulsórias. A partir disso, subentende-se que a mulher é uma posse reduzida ao estado de objeto material. Guillaumin (2014, p. 63) marca que a apropriação material do corpo das mulheres

[...] se manifesta pela tomada de posse física material, o uso físico que sanciona, no caso de desavença, a coação, os golpes. O uso físico sem limites, a utilização do corpo, o não pagamento do trabalho [...] exprimem que o corpo material individual de uma mulher pertence ao marido, que com a exceção do assassinato, tem direito contratual de fazer uso sem limites dele.

De outra parte, temos o apagamento da beata Maria de Araújo da narrativa oficial e oficiosa do “milagre de Juazeiro”. Consta que em 1889 Maria de Araújo estava reunida com outras mulheres na capela, e ao receber a comunhão das mãos de Padre Cícero, percebeu que a hóstia se transformou em sangue na sua boca. O suposto milagre da hóstia impulsiona uma multidão de romeiros a Juazeiro, entendido por eles como a *terra santa*, a *Nova Jerusalém*. Entretanto, a beata, na qual a hóstia fez-se sangue, não recebeu um lugar de destaque no interior do catolicismo popular, passando os últimos anos de sua vida enclausurada até falecer em 1914. Ademais, em 1931, seu túmulo, que ficava na Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, em Juazeiro, foi violado e seus restos mortais foram saqueados e nunca mais encontrados. Em maio de 2018, pesquisadoras/pesquisadores da URCA e integrantes dos movimentos feministas do Cariri realizaram um seminário sobre a religiosa intitulado “Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo: onde está a beata?”.

Imagem 2 - Beata Maria de Araújo – “encontre-me onde eu estiver”



Fonte: Farias (2018)

O que chama a atenção é que o milagre foi o elemento impulsionador das romarias, e se ele aconteceu por intermédio da beata, “[...] o que explica o fato de Padre Cícero ter sido considerado santo pela religiosidade popular? Por que a beata praticamente desapareceu do cenário religioso? Por que os romeiros e romeiras nem ao menos perguntam onde estão enterrados os restos mortais de Maria de Araújo, mesmo sabendo de sua participação no milagre do Juazeiro?” Por que não cobram da Igreja explicações para o “sumiço” do corpo? (CAVA, 1976; SILVA, 2010; NOBRE, 2014). O apagamento da imagem da beata Maria do Araújo faz parte de uma religiosidade alinhada às oligarquias locais, constituída em torno da figura patriarcal de Padre Cícero, que apagou e silenciou a beata, utilizando a sua experiência mística para autopromoção econômica e religiosa.

Apontei esses dois elementos sobre a história das mulheres do Cariri - “o mito fundador do Cariri” e a experiência mística de Maria de Araújo - para sustentar que o assassinato e o apagamento das mulheres enquanto grupo social é um traço fundante das relações sociais e das particularidades do patriarcado na região. O assassinato da primeira mulher do Cariri e seu brutal esquartejamento para dar origem a outras mulheres que serviriam como força de trabalho reprodutiva e parceiras sexuais, assim como o enclausuramento e desaparecimento dos restos

mortais da beata, demonstram que a violência, o confinamento e o silenciamento são marcas da experiência das mulheres na região, e agem naturalizando e positivando a violência e a apropriação material do corpo e da vida das mulheres.

Acrescenta-se a isso o fato de o Cariri se conformar como uma terra fortemente marcada pela religião, tradição e violência, que se unifica em torno de arquétipos morais, sociais, culturais e estéticos do sertão e do patriarcado rural. A vigilância e a tutela dos corpos femininos se sustentam, fundamentalmente, pelos valores tradicionais do patriarcado, dentre eles a separação entre público e privado, a valorização da família e da maternidade, bem como a centralidade na religiosidade. Tal quadro estabelece as desigualdades entre os gêneros e a submissão das mulheres a essa desigualdade, como também produz uma verdadeira invisibilidade do fenômeno da violência contra a mulher, acompanhado da naturalização de sua impunidade. Para Marques (2013, p. 3):

Em grupos mais hierarquizados, como é o caso do Cariri, a ideia de coesão está ligada também à manutenção da propriedade familiar e à perpetuação do *status* dentro e fora da comunidade. A vigilância sobre as mulheres torna-se uma parte da administração dos conflitos comunitários, tal qual descrito por Bailey (1971), através da manutenção da reputação e a tentativa de “manter-se no mesmo lugar”.

Outro elemento diz respeito à forte relevância social, política, cultural e econômica da religiosidade para o sertão caririense. Friso a necessidade de compreender as religiões e a religiosidade como espaços contraditórios e de produção-reprodução de relações sociais. De acordo com Nunes (2009, p. 213):

[...] as religiões são socialmente construídas. As práticas religiosas, certas expressões de fé, as representações simbólicas e os discursos são reveladores de relações sociais. Assim, pertencer a uma classe, uma “raça” ou um sexo determina e delimita as práticas religiosas, inclusive as que são percebidas como mais íntimas. Além disso, as crenças, práticas e representações religiosas agem sobre a realidade, seja reforçando as estruturas sociais, seja modificando-as.

Na particularidade do Cariri, a religiosidade é exteriorizada com a preservação do misticismo, que gira em torno dos santos católicos, de superstições e de crenças populares que articulam constantemente o sagrado e o profano. Um elemento interessante a se enfatizar é a grande quantidade de terreiros de religiões de matriz africana na região, evocados no dito

popular: “Juazeiro, Juazeiro, em cada sala um altar. Em cada quintal um terreiro”; uma cultura que sincretiza a teologia católica romana, o catolicismo popular, a cultura sertaneja rural e os traços de urbanidade.

As romarias em homenagem ao Padre Cícero trazem consigo muitas esperanças de cura das mais diversas patologias, apresentando corpos sofridos e rostos enrugados que transitam espoliados e maltrapilhos pelas ruas a pé ou nos carros denominados de paus de arara. Todos entoando seus “benditos” ou outros cantos espiritualistas. [...] Ali o sagrado se mistura com profano. Durante o dia os romeiros pagam suas promessas e adorações como parte dos ritos religiosos. À noite muitos deles visitam os becos, bares em busca de animações. Nesses espaços se relacionam e partem para os mais diversos encontros eróticos. [...] é importante pontuar, desde já, a existência de um mercado do sexo de travestis, que demonstra tanto a existência do exercício da sexualidade com estes “clientes-passantes”, como também a existência de um mercado “interno” desenvolvido pelos próprios moradores da região (NUNES, 2010, p. 4).

Esse caldo cultural religioso também reafirma constantemente a vocação dos caririenses para a fé e o trabalho, como apregoava *Padim Ciço*; bem como a defesa constante das relações familiares e dos tradicionais papéis de gênero. Portanto, é inconteste que as desigualdades entre homens e mulheres também se produzem e reproduzem na religiosidade do povo Cariri. As religiões existentes são espaços de dominação das mulheres e têm legitimado concepções de mundo e práticas misóginas¹⁶. A tradição judaico-cristã cria representações múltiplas e contraditórias ao redor da figura feminina, de um lado está Eva, carregando os símbolos de pecado, maldade e desobediência; de outro está Maria, reservada à bondade, castidade e submissão¹⁷.

Considero que essas construções simbólicas fixam, produzem e reproduzem, consciente ou inconscientemente, a subordinação da mulher, mas não agem isoladamente, precisando das estruturas sociais para engendrar a dominação masculina, dos burgueses, dos brancos e dos jovens. Um exemplo disso foi a campanha eleitoral de 2012, quando um dos candidatos a se tornar prefeito da cidade de Juazeiro do Norte apontava que seu diferencial era ter uma família

¹⁶ Não há consenso entre as feministas acerca do papel das religiões, algumas defendem que a religião é espaço de dominação das mulheres, enquanto que, para outras, o problema das religiões seria a apropriação das igrejas pelos homens.

¹⁷ Segundo Albuquerque (2006, p. 77), [...] a emergência do “marianismo” – enquanto representação simbólica da mulher que merece ser exaltada – legitimou um forte controle da sexualidade feminina, ao passo que a Igreja Católica, em 1854, definiu Maria em seus dogmas como a Imaculada Conceição, virgem por toda a vida.

bem consolidada e uma fé inabalável no Padre Cícero, fatos que contribuíram para sua chegada à prefeitura da cidade supracitada.

Em certa medida, a religiosidade dessa região produz e reproduz relações patriarcais de sexo demarcadamente desiguais, com altos índices de feminicídio, violência contra as mulheres, estupros coletivos e corretivos, assédio moral, entre outras expressões de violação ao corpo e à cidadania das mulheres. Essa articulação entre os traços tradicionais da cultura patriarcal e a religiosidade caririense operacionaliza uma profunda naturalização e invisibilidade das problemáticas supracitadas, inclusive no que tange ao Estado e à efetivação das políticas sociais, bem como com relação à atuação dos movimentos de mulheres e feministas.

Embora, nas últimas décadas, tenham-se materializado profundas transformações societárias no Cariri, tais como: robustecimento de valores urbanos, grandes fluxos migratórios em virtude do alargamento das indústrias calçadistas, expansão do comércio em torno das romarias e do turismo religioso, além da interiorização das universidades, ainda prevalecem fortemente os traços do patriarcado rural e as tensões entre o mundo urbano e rural, que repercutem em interdições múltiplas à vida das mulheres. Essa conjuntura faz do Cariri “um ser tão contradição” que reatualiza o patriarcado cotidianamente e cria, ao mesmo tempo, grandes resistências. Como assevera Marques (2013, p. 6), “Para ser caririense é preciso também ser moderno”. Esses elementos contribuem diretamente para a região ser marcada pelas múltiplas violências contra as mulheres e os altos índices de feminicídio. De 2001 a 2014, 228 mulheres foram assassinadas pelos seus companheiros ou ex-companheiros¹⁸.

Advertência número dois: cabe dizer que a maior parte dos assassinatos ocorrem com violência sexual e requintes de crueldade, presença de indícios de tortura, carbonização dos corpos, decapitação de partes do corpo, estrangulamentos, uso de armas brancas, havendo também registros de mulheres enterradas vivas ou apedrejadas até a morte. Há um apagamento material das mulheres, mas também um apagamento de suas imagens. Caixões velados e corpos desaparecidos. Em 2016 *Cadê Rayane?* foi a pergunta que mais as feministas ecoaram.

Uma jovem de 24 anos, negra e moradora de uma comunidade periférica ficou desaparecida durante dois meses, quando as investigações policiais afirmaram que o seu ex-

¹⁸ Esses números de assassinatos foram registrados nas delegacias de Juazeiro do Norte – CE, que é o município polo do Cariri cearense, e catalogados pelas feministas que militam no Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense.

namorado havia assassinado e jogado seu corpo no rio São Francisco. Rayane não teve um sepultamento. A Frente de Mulheres pressionou todas as instâncias estatais a fim de solucionar o caso, assim como assessorou a família da jovem e atualmente acompanha o processo de prisão do acusado de assassinato. Esse caso impactou fortemente a subjetividade das feministas da região.

Passamos dois meses junto com a família de Rayane acompanhando as investigações. A gente ia lá na delegacia, procurava pistas, acolhíamos a mãe, acionávamos a rede de proteção... foi cansativo. Teve ato para pressionar a polícia. Teve caminhada da comunidade dela. Conversamos com os homens da comunidade sobre violência contra a mulher. Tudo que você possa imaginar nêga vea. Mas ela já tava morta. Quando a polícia descobriu nosso chão caiu. Mas cadê o corpo de Rayane? Mais uma. Mais uma de nós morta. **Foi um baque pra Frente de Mulheres** (ENTREVISTADA I).

O movimento feminista local registrou um costume praticado entre as mulheres caririenses, que expressa o impacto do patriarcado e do feminicídio na região, quando uma mulher é assassinada, seu corpo é enterrado junto com todos os boletins de ocorrência e solicitações de medidas protetivas. Simbolicamente, as mulheres enterram a impunidade e reafirmam a presença de microestratégias de enfrentamento às violências, também, se negando a serem apagadas enquanto classe.

A esses dados acresço a intensa incidência de violência sexual, especialmente estupros, com a ocorrência de estupros coletivos e corretivos, bem como leilões de mulheres “virgens” em casas de prostituição da região. No ano de 2016, foram notificados 4 casos de estupro em menos de 10 dias, ocorridos no centro da cidade do Crato e durante o dia. Segundo o Observatório da Violência e Direitos Humanos da Região do Cariri, ligado à Universidade Regional do Cariri (URCA), entre janeiro e julho de 2016, Juazeiro do Norte apresentou taxa de 5,87 notificações de vítimas de violência para cada 1.000 mulheres; no Crato taxa de 9,16 notificações de vítimas de violência para cada 1.000 mulheres; e Barbalha, taxa de 0,49 notificações de vítimas de violência para cada 1.000 mulheres, em um total de 6,1 notificações de vítimas de violência para cada 1.000 mulheres no eixo CRAJUBAR (Crato-Juazeiro-Barbalha).

Mesmo com dados de violência e feminicídio alarmantes, a implantação de Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher teve início apenas em 2002, após uma onda de homicídios na cidade do Crato e na região, ocorrida em 2001, que vitimou 13 mulheres em um

curto espaço de tempo. Assim, os movimentos sociais da região, especialmente o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense (CMDMC), impetraram um conjunto de ações no sentido de denunciar a histórica violência contra a mulher no Cariri, pressionar por punição aos culpados e efetivação de políticas públicas para as mulheres (MARQUES; QUIRINO; ARAÚJO, 2013).

Essa conformação de um “Cariri perigoso para as mulheres” fez emergir inúmeras formas de resistência por partes destas ao longo do tempo, em geral ligadas às demandas de violência contra a mulher, mas ainda pouco exploradas historiograficamente e com movimentos intensos de fluxos e refluxos organizativos. De acordo com a Entrevistada II:

O Cariri já era um território conhecido de resistência e de lutas sociais, desde que eu nasci, desde que eu me entendo por gente que eu já acompanhava vários atos de resistência das pessoas, em vários aspectos, ocupações urbanas, ocupações rurais, a organização dos sindicatos, a luta por uma educação melhor, então a gente tem a primeira Universidade no interior do Ceará. Eu acho que isso é muito agregador do ponto de vista de quando a gente se reconhece como ser coletivo, é muito agregador porque a gente tem uma base de uma coisa que já vinha anterior a gente, que é essa força da organização (ENTREVISTADA II, 2018).

Nesse panorama, enfatizo as mulheres em luta pela anistia, a Associação das Mulheres do Crato, o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense, bem como as lutas contra os assassinatos de mulheres como os germes para a constituição do sujeito feminista coletivo. Dentre as lutas supracitadas, cabe destacar o protagonismo da Associação das Mulheres do Crato e do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense, no sentido de compor um movimento de mulheres com organicidade política.

A Associação de Mulheres de Crato (AMC) foi um grupo estruturado a partir de 1979 dentro do espectro das lutas pela anistia geral e articulado ao Centro Popular da Mulher de Fortaleza¹⁹, que teve sua fundação oficial no ano de 1983, atuando até final dos anos 1990, com intercâmbios estabelecidos com várias cidades do Cariri. Tal entidade protagonizou lutas em torno da questão da moradia e reivindicações por direitos sociais, tais como: escolas, saneamento básico, energia elétrica, urbanização das periferias e enfrentamento à violência contra a mulher; e, ao mesmo tempo, atuou na formação de uma luta feminina na região, com pautas específicas das mulheres. A questão da moradia foi preponderante nesse momento, com

¹⁹ Organização de mulheres filiada ao PCdoB e que atuava clandestinamente no período ditatorial.

ênfase na ocupação do conjunto habitacional Novo Crato II em 1983 e das ocupações dos trabalhadores e trabalhadoras rurais sem terra.

Já o Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense tem sua emergência em setembro de 1993 como uma entidade representativa de mulheres, com o objetivo de elaborar e monitorar políticas públicas para elas. Entretanto, extrapola suas funções e limites territoriais, consolidando-se como uma entidade de extrema importância no enfrentamento à violência contra a mulher no Cariri, articulando as lutas da região, pressionando por políticas públicas para as mulheres e por punição dos acusados de feminicídio, realizando, inclusive, o acompanhamento dos juris.

A atuação do Conselho entre os anos de 2001 e 2003 foi intensa em virtude do assassinato violento de 13 mulheres na região, que ficou conhecido como **escritório do crime** e provocou movimentações em torno do enfrentamento à violência contra as mulheres e a necessidade de delegacias especializadas. Para Marques (2019, p. 6), as movimentações desse período possibilitaram a implementação de políticas públicas de proteção às mulheres, com a chegada das Delegacias da Mulher em Crato e Juazeiro.

Posteriormente, foram implantados o Centro de Referência Regional da Mulher (CRRM), em 2015 na cidade de Crato e em 2013, em Juazeiro do Norte. Por fim, o Núcleo de Enfrentamento à Violência contra a Mulher-NUDEM, foi implantado em 2017. A visibilidade da violência letal ou não contra a mulher tornou mais visível uma rede de mulheres atenta a questões de Direitos Humanos e equidade de gênero, ao mesmo tempo que concentrou grande parte das lutas sociais à questão da violência contra a mulher e à institucionalização dessas questões a partir de reivindicações em torno de equipamentos públicos para seu combate (MARQUES, 2019, p. 6).

Das mulheres entrevistadas, 5 participaram das ações promovidas pelo Conselho da Mulher do Crato para pressionar o poder público a investigar o **escritório do crime** e punir os assassinos, bem como pela implantação das delegacias especializadas e equipamentos sociais de proteção às mulheres da região, embora reconheçam que tais ações ainda eram muito embrionárias e sem uma identificação com os movimentos feministas.

O escritório acabou fugindo daquilo que a gente vinha fazendo, porque vai ter uma série de assassinatos, o que era algo muito estranho para uma região do interior do Ceará, num primeiro momento se dizia “são essas meninas que namoram qualquer um”, mas aí as mortes passam a acontecer de maneira muito parecida e deixa de ser apenas moças solteiras; com a morte da Edilene, nós vamos ter uma mulher casada, com filhos adolescentes e que morre como

as outras. Até a gente compreender isso, saber o que era isso e ter que estudar o que era isso foi muito importante, a gente teve que se juntar, porque a gente sofreu ameaças também. Eu lembro que quando a gente começou a fazer o movimento na Praça da Sé, todas as noites a gente ia para a Praça da Sé, acendia velas, as mulheres faziam orações, a gente tinha faixas, a gente gritava palavras de ordem, a gente recebia recados do tipo “vamos acabar com essas mulheres, com esse movimento, matando a cabeça a gente mata o resto”, então nós já sofremos ameaça, a gente teve que pedir proteção da polícia, mas a gente sabia também que se a gente tinha começado esse movimento não podia mais parar, a gente sabia que não podia recuar, mas nós ficamos muitas vezes só, a diretoria do Conselho da Mulher, porque as mulheres tinham medo, as mães tinham medo, as estudantes ainda não participavam (ENTREVISTADA III).

Nós vamos ter o apoio muito grande do movimento feminista de Fortaleza, elas vão vir para o Cariri nos momentos mais difícil das manifestações, no momento dos julgamentos elas vão vir com um ônibus de Fortaleza, elas vão se instalar aqui e vão estar conosco, vão trazer faixas, vão nos ensinar a fazer movimento mesmo, a assistir julgamentos, a participar. Foi essa construção que as mulheres do Cariri começaram compreender, que havia outras mulheres, que havia um movimento estadual e que poderíamos ter um movimento nacional e gente foi abrindo horizontes de possibilidade de crescer, e as menina (*sic*) lá vendo, as jovens tiveram que aprender na pancada, assistindo julgamento, indo para as ruas, então o feminismo aqui foi na porrada mesmo, ou elas iam com a gente para o movimento, ou elas iam ser as próximas a morrer. Então foi um período que a gente conseguiu firmar que a gente precisava ter um movimento de mulheres, não sei se a gente era feminista, dentro do conceito de feminismo que a gente compreende hoje, mas a gente constituiu um grupo e foi esse grupo que se consolidou e está na luta até hoje (ENTREVISTADA II).

Contudo, essa resistência feminina vai ganhar contornos diferenciados a partir de 2012, com a constituição da Marcha das Vadias no Cariri e, posteriormente, com sua dissolução e formação da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. Com isso, teremos o movimento feminista de forma orgânica e multifacetada, com a proliferação de grupos de mulheres, debates feministas, atos públicos, contramarchas e emergência de grupos de estudo nas universidades; em outras palavras, a construção do sujeito feminista como um coletivo total que se constitui “mediante um duplo processo: o reconhecimento da diversidade e a construção de uma unidade programática que reflita a aceitação das experiências particulares dentro da identidade coletiva” (GURGEL, 2014, p. 1).

4.3 A FRENTE DE MULHERES DOS MOVIMENTOS DO CARIRI ENQUANTO SUJEITO COLETIVO FEMINISTA

A experiência das mulheres no Cariri Cearense e sua constituição enquanto sujeito coletivo feminista perpassa, fundamentalmente, pelo reconhecimento dessas mulheres enquanto sujeitas apropriadas-exploradas-dominadas pelo patriarcado, a partir de relações sociais racializadas de sexo assimétricas e profundamente violentas. Tal reconhecimento se processa em um movimento dialético de constantes aproximações e distanciamentos das mulheres e de uma conjunção de grupos sociais e trajetórias individuais heterogêneas, com preponderância das mulheres universitárias e trabalhadoras rurais, que paulatinamente reivindicavam a reinvenção do espaço público-político caririense.

[...] existia manifestação de mulheres no Cariri, mas hoje, compreendendo o feminismo como eu o compreendo, nós não éramos feministas, nós éramos um movimento de mulheres que começava a lutar por uma pauta: violência contra a mulher, que até hoje é a pauta mais forte aqui. A gente vai demarcar o feminismo depois, eu acho que o feminismo vai se definir bem quando a gente forma a Frente (ENTREVISTADA III).

Essas mulheres se agrupavam para a resolução de demandas urgentes, em geral articuladas a reivindicações por melhores condições de vida e trabalho, além de, principalmente, enfrentar a violência contra as mulheres na região, inclusive no interior dos movimentos sociais mistos, partidos e sindicatos. Posteriormente, o combate à violência se transformaria na pauta central da plataforma reivindicatória feminista local.

“A pauta principal das mulheres do Cariri ainda é pelo direito da vida, tem a ver com a defesa da vida das mulheres, é como diz a palavra de ordem: “é pela vida das mulheres”. A questão do direito de existir depois de terminar um relacionamento é uma pauta central das feministas do Cariri ainda hoje” (ENTREVISTADA IV).

A violência contra a mulher é o que colocou as mulheres do Cariri em movimento, a violência em si, porque na verdade a gente tem medo, passa o dia todinho com medo, medo de andar na rua, até mesmo medo de estar dentro de casa sozinha e entrar alguém (ENTREVISTADA V).

Enfatizo que as mulheres organizadas no interior das lutas sociais começam a incorporar a percepção de que são sujeitos sexuais e que há necessidade de coletivos sexuais, mas ainda sem o reconhecimento integral de sua condição de opressão-exploração-apropriação, assim

como sem se autodesignarem feministas. A centralidade estava em defender a vida das mulheres, combater a violência e reivindicar justiça para as mulheres assassinadas, com a instituição de inúmeras experiências de proteção, autocuidado e acompanhamento das mulheres em situação de violência. Durante a década de 1990, as mulheres em movimento acompanhavam os juris dos acusados de assassinato a fim de realizar pressão e reivindicar a sua punição; faziam vigílias pelas mulheres assassinadas e grupos de autoconsciência. Todas as mulheres entrevistadas identificaram nas ações contra o feminicídio e a violência das décadas de 1980 e 1990 uma espécie de *vocação* das caririenses para a constituição de ações diretas e de rua, que entendem como sendo a principal estratégia de luta do movimento local até hoje. Para a entrevistada IV: “[...] Ação direta na rua, no movimento contra o feminicídio, a estratégia de estar no meio da rua, tem nos fortalecido”.

Esse movimento de luta por políticas públicas, especialmente de enfrentamento à violência, que as mulheres caririenses engendram nos anos 1980 e 1990, acompanhou as tendências dos movimentos de mulheres e de feministas em nível nacional e internacional, adotando diversas estratégias de atuação na luta pela melhoria das condições de vida, enfocando questões relativas ao corpo, saúde, sexualidade e violência. Pinto (2001) sintetiza a atuação dos movimentos feministas e de mulheres na década de 1980 a partir de três temas: i) A questão da violência contra a mulher com o surgimento das organizações de apoio às mulheres em situação de violência, como o SOS Mulher, bem como a criação das primeiras delegacias especializadas; ii) A questão da saúde da mulher elencando os temas relacionados à maternidade, aborto, prevenção do câncer, planejamento familiar e sexualidade - tais temáticas possibilitaram o surgimento de grupos que buscavam formas alternativas de atenção à saúde da mulher e à pressão pela implementação do Programa de Atenção Integral à Saúde da Mulher (PAISM) e; iii) A questão da sexualidade que ganhou centralidade a partir da constituição dos grupos de autorreflexão e autoconsciência.

Para Silva (2018), nesse momento os movimentos feministas romperam com a noção restrita de política e instituíram as mulheres enquanto sujeitos políticos. A autora ainda destaca a importância das lutas pela redemocratização do país e por direitos sociais, as articulações internacionais e o fortalecimento institucional das entidades e ONGs a partir de projetos apoiados por agências de cooperação multilaterais. Na compreensão de Gurgel (2010), os anos 1980 apresentam grandes contradições, já que os processos de redemocratização dos países latino-americanos alargam os “[...] espaços de participação política e promovem uma

ressignificação do conceito de sociedade civil, [...] que lhe abstrai o caráter de arena de luta e interesses antagônicos entre as classes sociais” (GURGEL, 2010, p. 7). Para ela, a década de 1980 é atravessada por tensionamentos no interior dos movimentos feministas, que reivindicam a reatualização da crítica frente ao Estado, partidos e ONGs, bem como o debate sobre a autonomia que em seu entendimento considera

[...] 1- o reconhecimento do sistema patriarcal como estruturante da opressão e dominação da mulher; 2- a autodeterminação das mulheres como condição ontológica do feminismo como sujeito coletivo; 3- a emancipação humana como princípio constitutivo do ser político feminista. O questionamento em torno da autonomia também se desenvolveu em torno do reconhecimento das diferentes opressões vivenciadas pelas mulheres e do seu núcleo comum que possibilita a construção de uma identidade coletiva (GURGEL, 2010, p. 7).

Na particularidade caririense, as lutas por melhores condições de vida e o enfrentamento à violência protagonizados pelas mulheres nas associações de bairro e nos sindicatos de trabalhadores rurais, potenciadas pelas Comunidades Eclesiais de base e as professoras universitárias da região, tinham as ações diretas e assistemáticas de rua como principal forma de atuação, fato que só vai ser modificado com a emergência do Conselho Municipal da Mulher Cratense em 1993. Ao meu ver, a participação em ações diretas é fundante na constituição de uma consciência militante, que se processa no movimento duplo de reconhecimento das explorações-dominações-expropriações e organização da luta. Segundo Cisne (2014, p. 192), a consciência militante feminista

[...] não resulta de uma simples reação às opressões, ainda que essa reação seja fundamental para a formação da consciência. Ela é um *continuum* que envolve um movimento dialético entre formação política, organização e lutas, que vai da dimensão individual, da ruptura com o privado, à dimensão coletiva de organização de um movimento social, partido político ou outro tipo de sujeito coletivo (CISNE, 2014, p. 192).

A partir da análise das entrevistas das mulheres, da observação participante, da minha inserção como militante e dos documentos da Frente, pude observar que o movimento de reconhecimento do *nós comum* e a passagem do indivíduo ao grupo e do grupo ao coletivo foi potencializada pelas ações de enfrentamento à violência, e tiveram seu ápice na experiência da Marcha das Vadias, como já mencionei no subitem anterior. Nessa égide as mulheres

caririenses potencializaram a formação de sua consciência militante feminista, articulando dialeticamente o tripé formação-organização-luta.

Eu acho que a Marcha das vadias foi um divisor de águas para a gente, por que a gente até ficou questionando “como vamos tratar?”, as jovens vão tirar a roupa, vão fazer como as mulheres fizeram no Canadá e a gente vinha de um movimento mais tradicional, mas hoje eu compreendo bem porque a gente nasce dessa forma, porque aqui você vai ter fortemente esse movimento liderado por mulheres da Universidade e por mulheres rurais dos sindicatos rurais, temos sindicatos fortes no interior e aqui em especial (ENTREVISTADA III).

Então para mim, a questão da Marcha das Vadias teve um papel muito importante, no sentido de construir o feminismo aqui, eu até hoje sou apegada, pra mim foi o pontapé inicial pro movimento de mulheres se reconhecer feminista. Por mim não teria mudado, eu continuaria sendo vadia e estava bem ótimo, embora entenda que a Marcha não agregava as mulheres (ENTREVISTADA VI).

Esse reconhecimento é constituído a partir do momento em que as mulheres apreendem as determinações de sua exploração-opressão-apropriação, identificam umas nas outras um grupo social capaz de se contrapor a tais determinações, nomeiam o adversário e através da ação coletiva irrompem no espaço público, indicando uma consciência coletiva, “[...] que se vê como sujeito coletivo de uma transformação necessária” (IASI, 2006, p. 39) e que está articulada à ação de classe. Uma ação que não se restringe a reivindicações por direitos, expansão de serviços públicos ou respostas às necessidades coletivas, mas empreende fissuras nas esferas públicas e privadas da vida das mulheres, constituindo novas formas de reivindicação, participação e *fazer político*, ao passo que estabelece novas formas organizativas nos grupos e coletivos (SOUZA-LOBO, 2011). Ainda na percepção de Souza-Lobo (2011), a organização das mulheres em movimento está articulada ao reconhecimento enquanto coletividade e reivindicação por igualdade de direitos; mas também é capaz de produzir tensões nas relações sociais de gênero, na política e na vida cotidiana. “Por suas conquistas, às vezes por sua simples presença, as mulheres nos movimentos subvertem a ordem dos gêneros vigente nos espaços da sociedade” (SOUZA-LOBO, 2011, p. 183).

Nesse sentido, a formação do sujeito político feminista se estabelece na passagem das reivindicações imediatas e individuais a uma plataforma coletiva de ação, que funda-se a partir de uma noção de direito, igualdade e liberdade, assim como da identificação de uma experiência comum das mulheres – em suas particularidades, e ganha concretude no estabelecimento de um

coletivo, um sujeito político que constrói experiências de luta comuns. Como apregoa Camurça (2008, p. 78), “o movimento é a força política coletiva das mulheres para transformar as mulheres e o contexto do seu viver”. Assevero que as mulheres no Cariri, a partir de suas experiências e agência, superam as ações diretas imediatas e assistemáticas de enfrentamento à violência contra a mulher e produzem uma plataforma coletiva de ação a partir do esgotamento da experiência da Marcha das Vadias em 2014, e da elaboração da Frente de Mulheres enquanto sujeito político uno e plural. Uma força política dinâmica e em constante movimento dialético.

Segundo Cisne (2014), a formação de um sujeito coletivo feminista pressupõe um processo de reconhecimento da condição de exploração-dominação-apropriação e o rompimento das naturalizações as quais as mulheres são submergidas. Desta forma, é necessário um movimento dialético e dinâmico de apropriação de si, que antes de tudo é uma reivindicação de cunho individual, que aponta a necessidade de transgressão da mulher de seu destino biológico, de seu cotidiano e do seu próprio corpo. “Apropriar-se de si está radicalmente articulado a descobrir-se feminista” (CISNE, 2014, p. 177); de forma que o entendimento das mulheres como categoria social, grupo e coletivo ajunta projetos pessoais e pertencimento a projetos macrosociedadeis, elaborando uma identidade social. Para Camurça (2008, p. 15), “[...] o processo de construção dos sujeitos políticos deve ser a afirmação e, ao mesmo tempo, a desconstrução de identidades”.

[...] é preciso afirmar as mulheres como identidade política. O feminismo, como sujeito político se faz somente através das mulheres e de sua movimentação. É imprescindível termos um nós mulheres, a partir do qual é possível analisar o contexto, identificar as contradições, fixar objetivos para esta movimentação (CAMURÇA, 2008, p. 16).

Posto isto, cabe dizer que as mulheres feministas do Cariri operacionalizaram seu processo de reconhecimento enquanto feministas nas ações de enfrentamento à violência na região, de forma que o sujeito coletivo feminista insurgiu “[...] no processo de identidade coletiva construída pela ação coletiva, nas lutas sociais e ações de solidariedade entre indivíduos” (CAMURÇA, 2008, p. 135).

Não sei se eu conseguiria definir um período histórico bem preciso em que eu me defini como feminista, mas foi de 2015 para cá, porque é quando o entendimento sobre sermos mulheres de várias formas, ele vem se organizando mais e o entendimento de que sem o feminismo a gente não consegue desconstruir várias barreiras que impedem que a gente seguir na paz.

Uma vez eu estava lendo e me deparei com aquela frase de Ângela Davis de que “feminismo de não é nada mais do que a ideia de que mulher é gente”, eu gosto muito dessa frase porque o feminismo faz a gente refletir individualmente sobre nossa postura de ser mulher e agir coletivamente, nessa perspectiva de se compreender como gente e de que as outras mulheres também são gente (ENTREVISTADA II).

Eu me entendi enquanto feminista em 2014, inclusive com a Frente de Mulheres, foi aí que eu consegui me enxergar como feminista. Eu já lutava pelos direitos das mulheres, mas ainda não tinha essa identidade, foi dentro da Frente de mulheres que eu consegui perceber isso. Perceber que meus problemas individuais tão ligados aos problemas de outras mulheres e que por isso precisamos da luta. Por isso **o feminismo pra mim é uma organização política e um projeto pessoal**, é um movimento de mulheres que lutam para acabar com a desigualdade que sofremos. É um projeto de classe (ENTREVISTADA VI).

Quando a entrevistada VI aponta a ideia de feminismo como “uma organização política e um projeto pessoal”, está aí colocada a dimensão da formação da consciência militante, da construção do sujeito individual e a sua passagem à condição de sujeito coletivo que redimensiona as suas relações na vida privada e passa a se colocar no espaço público enquanto *sujeito em si e para si*, dentro de um contexto de classe, raça e sexo particular a uma região tão violenta. Um sujeito que funda um processo – dialético – de superação ou ruptura da imanência que se baseia na sua identificação como *Outro* e vindicação como *Um*, inicialmente de forma individual e paulatinamente como sujeito coletivo, situado e consciente de sua existência e da possibilidade de fincar um projeto de *vir a ser* mulher, que nega o eterno feminino e desnaturaliza o ser mulher no espaço público e privado. Um *tornar-se* mulher em coletivo e no plural que é entendido pelas militantes da Frente como um fardo e um projeto de liberdade – de transcendência.

Sublinho a impossibilidade de constituição do sujeito coletivo apartado de uma ação política coletiva capaz de contestar a configuração hegemônica da esfera pública e redesenhar as relações no âmbito privado. Nesse sentido, o sujeito coletivo feminista transforma as reivindicações das mulheres em lutas feministas baseadas nas contradições fundamentais de classe-sexo-raça/etnia, que são estruturantes da vida social e da condição das mulheres. Feminismo entendido aqui enquanto “[...] um pensamento crítico, que além de uma utopia, demarca uma concepção de luta política e de projeto de vida” (SILVA, 2018, p. 20), capaz de reinterpretar o mundo e as relações sociais estruturais de exploração-opressão-apropriação.

Na particularidade do Cariri cearense, convém dimensionar a importância da Marcha das Vadias para a constituição de um sujeito feminista coletivo no Cariri. De um lado,

contribuiu para o encontro de diversas mulheres que militavam na região, posteriormente estabelecendo uma pluralidade de movimentos feministas e, desse modo, provocou inúmeros debates sobre as pautas reivindicatórias das mulheres na região. De outro lado, aglutinou ações de mulheres contra as opressões que as conectou à necessidade de pensar para além do movimento, estabelecendo uma identidade feminista entre elas.

A Marcha das Vadias²⁰, desde sua primeira expressão no ano de 2011, tem se consolidado enquanto uma movimentação massiva, uma ofensiva contracultural às organizações políticas sexistas e na defesa da autonomia das mulheres sobre seus corpos e sexualidade. Tais protestos chegam ao Brasil seguindo as tendências internacionais e, concomitantemente, incorporando pautas locais. Aparecem como uma “nova” forma de intervenção política, em que o corpo passa a ser elemento central e instrumento político de protesto, é exposto nu e pintado com frases emblemáticas tais como “Meu corpo, minhas regras”, “tirem seus rosários de nossos ovários”, “nosso corpo nos pertence”, entre outras em que o corpo aparece se materializando em texto e território, rebeldia e irreverência, já que é nele que se escrevem as reivindicações e palavras de ordem contra o patriarcado.

A “Marcha das vadias” traz algumas novidades no modo de expressão da rebeldia e da contestação, caracterizando-se pela irreverência, pelo deboche e pela ironia. Se a caricatura da antiga feminista construía uma figura séria, sisuda e nada erotizada, essas jovens entram com outras cores, outros sons e outros artefatos, teatralizando e carnavalizando o mundo público. Autodenominando-se “vadias”, ironizam a cultura dominante, conservadora e asséptica e, nesse sentido, arejam os feminismos, trazendo leveza na maneira de lidar com certos problemas, mas estabelecendo continuidades com as experiências passadas, mesmo que não explicitem esses vínculos nem reflitam sobre eles (RAGO, 2013, p. 314).

As Marchas das Vadias particularizam-se em ações de rua estruturadas pelo uso de novas tecnologias de informação e comunicação, com ênfase na insurgência das redes sociais como campo de militância para as mulheres, no sentido de popularizar o debate acerca dos

²⁰ “As mulheres deviam evitar se vestir como vadias, para não serem vítimas”. A afirmação de um policial acerca dos inúmeros estupros que estavam acontecendo com estudantes universitárias no Canadá foi o estopim para movimentações massivas de mulheres na luta contra as inúmeras violências a que são submetidas, enfocando principalmente a sexual. Os protestos no Canadá iniciaram-se em abril de 2011 e se estenderam por 10 países, sendo articulados, fundamentalmente, nas redes sociais, por universitários, com o objetivo de apropriar-se do conceito de vadia para se opor à culpabilização das mulheres pela violência contra elas e questionar as relações patriarcais que dispõem dos seus corpos como forma de dominação e poder” (ISIDORIO; LIMA; GRANGEIRO; SOARES, 2015, p. 263).

feminismos e mobilizar distintos sujeitos, inclusive um grande contingente de jovens. Ademais, as Marchas são demarcadas pela ausência de hierarquizações, partidos políticos e centros organizacionais, de forma que não se constituem, inicialmente, como ações coletivas de fluxo contínuo e de longa duração, questionando as formas de organização sindical, político e partidária, sendo inconteste que nos últimos anos as Marchas das Vadias constituíram inúmeros coletivos autônomos e sistemáticos de atuação.

É relevante analisar que as Marchas das Vadias foram mais visíveis e massificadas em capitais e cidades de médio porte, com forte publicização nos meios de comunicação de massa, e em geral importando o conteúdo performático e as pautas das Marchas dos países centrais, especialmente do Canadá. No caso do Cariri, a Marcha, mesmo incorporando pautas locais e promovendo canais de diálogo com a população, não conseguiu ganhar uma força política que agregasse as mulheres em torno dela. Pelo contrário, potencializou muito mais divergências, tensionamentos e rupturas, sobretudo com as mulheres negras e trabalhadoras rurais, que apesar de se identificarem com algumas de suas pautas, não desejavam se autodesignar ou serem designadas como vadias.

Na minha concepção, as Marchas das Vadias foram e continuam sendo muito importantes, no sentido de problematizar a questão dos direitos sexuais e reprodutivos e os padrões sexuais impostos às mulheres brasileiras, mas as suas formas organizacionais têm limites claros ao não constituir ações sistematizadas de enfrentamento às questões que expõem, mesmo quando têm adaptações às realidades regionais. Está posto, ao meu ver, uma questão de fundo: ressignificar a palavra *vadia* e questionar os padrões impostos ao corpo e à sexualidade é extremamente importante, mas em um espaço em que as mulheres têm interdições à vida pública e privada tão contundentes, essa ação assistemática e pontual, apesar de mobilizar o imaginário das pessoas e produzir variados discursos, artefatos e representações em torno do corpo, do sexo e da sexualidade, é uma ação limitada.

Por isso afirmo que, para a particularidade sertaneja, a Marcha das Vadias demonstrou ter grandes limites em virtude de os movimentos de mulheres terem se constituído fundamentalmente de trabalhadoras rurais e estarem ligados aos movimentos de Comunidades Eclesiais de Base, bem como das mulheres não conseguirem se autodesignarem *vadias*. Isso tem relação com a formação judaico-cristã e dos valores tradicionais do patriarcado rural que impõe a tutela dos corpos e da sexualidade das mulheres do Cariri. De outra parte, as mulheres da universidade tiveram bem mais proximidade com os espaços políticos da Marcha das Vadias,

que também pode ser caracterizado como uma expressão dos intensos fluxos migratórios na região, bem como da ampliação do contingente de estudantes universitárias como produto da interiorização das universidades.

Para as militantes da Marcha das Vadias, ressignificar o termo “vadia” tornou-se um ato político, um ato de ocupação do espaço público, que historicamente foi interditado às mulheres. Assim, autodesignar-se vadia significava irromper em uma cidade em que a mobilidade das mulheres era entendida como um pecado. Também expressava a reivindicação de exercício livre da sexualidade, identidades de gênero e orientação sexual a partir do uso do corpo como lugar político, instrumento de contestação às regras sociais e religiosas do Cariri. Entretanto, embora o questionamento sobre o corpo, a sexualidade e o exercício da cidade unificasse as mulheres da Marcha, o termo “vadia” as separava e causava constrangimentos às militantes mais históricas. Se o reconhecimento enquanto coletividade de iguais é imprescindível para a formação do sujeito político, então não se reconhecer enquanto vadia estabeleceu entraves nesse momento, que posteriormente foram superados com o esgotamento da experiência das Vadias.

A primeira Marcha das Vadias, intitulada de “Falta teus passos na Marcha”, foi realizada em 2012, com foco no enfrentamento à violência contra a mulher e na autonomia e controle sobre o corpo e a sexualidade. De acordo com o Manifesto da Marcha, as principais pautas eram:

Por que as mulheres do Cariri saem às ruas em um evento chamado “Marcha das Vadias?”

- Igualdade salarial; Fim das exigências de laqueadura de trompas; Punição às empresas por tais práticas;
- Creches nos locais de trabalho e estudo;
- Delegacias especializadas, casas abrigo, centros de referência de prevenção e proteção às mulheres em situação de violência;
- Garantia dos direitos reprodutivos. Políticas públicas de prevenção à gravidez na adolescência; Descriminalização do aborto;
- Políticas de prevenção e combate à homofobia (*lesbofobia, transfobia*) e racismo.

A politização do corpo se constituía como pauta central das mulheres na Marcha das Vadias, principalmente no que diz respeito ao exercício livre da sexualidade e autonomia do próprio corpo, embora a questão da legalização e descriminalização do aborto tivessem sido pouco exploradas. É preciso dizer que o corpo pode e deve ser instrumento político, em que se inscrevem desigualdades de sexo, raça/etnia e classe. Para a Entrevistada IV:

[...] a marcha traz a política para o corpo, o corpo é o foco, o corpo é político. Então quando o movimento traz essa coisa para o corpo, denunciando essa coisa da vadia, de que as mulheres que não são as “mulheres normais”, aquelas senhoras mães de família, aquela mulher tradicional é vadia, eu acho uma coisa uma coisa extremamente revolucionária essa coisa das vadias. Se somos todas vadias, se as mulheres que “merecem” ser violentadas, pelo discurso machista corriqueiro, comum e corrente, são as que merecem estupradas, as que merecem ser violentadas, então somos todas vadias. Eu acho essa bandeira da Marcha das vadias interessantíssima. Houveram os debates internos dentro do movimento em relação a essa questão de vadias, principalmente frente às feministas negras, que já tinham essa *pecha*, historicamente já havia essa coisa da negra ser a mucama na cama do patrão, de ser objeto de cama e mesa, de já ter essa coisa de elas serem vadias, elas não se identificavam dessa forma. O que é interessante é que fizemos um debate no Baixo das palmeiras, a gente fez esse debate uma vez com umas senhoras trabalhadoras rurais, já de idade, donas de casa e elas absorveram bem. A gente perguntava, o que é ser vadia para a senhora? Lembro que uma respondeu “eu acho que ser vadia é ser livre”, enfim a gente acha que seria um choque, mas não era um choque tão grande (ENTREVISTADA IV).

Como recorte, destaca-se a realização de duas Marchas, uma na cidade de Barbalha e a outra em Juazeiro do Norte, com objetivos, estratégias e sujeitos políticos distintos e em certa medida antagônicos. É preciso mencionar que ocorreram várias disputas na construção da marcha, pois uma parte das mulheres era organizada em movimentos sociais mistos e se contrapunham à lógica das universitárias de ocupar as ruas sem sistematizações e estratégias anteriormente estruturadas. Cabe dizer que a primeira ocorreu em Barbalha, na Festa de Santo Antônio, popularmente conhecida como *Festa do Pau*, que reúne elementos do sagrado e do profano, mas que o culto popular tem preponderância sobre o litúrgico oficial. Como já mencionei anteriormente, trata-se de uma festa popular que recebe uma multidão de visitantes, em sua maioria jovens que aproveitam a ocasião para pedir um marido ao “santo casamenteiro”. Existe uma crença popular de que as mulheres que pegam no “pau sagrado de Santo Antônio” conseguem se casar até a festa do ano seguinte. Há um cortejo de aproximadamente 8 km, que tem como ponto de partida o alto da Chapada do Araripe, e que segue até o fincamento do pau em espaço localizado em frente à Igreja Matriz, durando o dia inteiro. O tempo de carregamento do pau depende do peso do mastro, da quantidade de bebida, do cansaço dos carregadores e de quantas vezes eles têm que parar o trajeto para moças e rapazes sentarem ou tirar cascas para fazer chás e beberagens casamenteiras.

Nesse contexto, a Marcha das Vadias de 2012 entra no cortejo popular da Festa do Pau entoando a palavra de ordem “Santo Antônio, livrai as mulheres da violência”, com o objetivo de denunciar o caráter falocêntrico de tal espaço e as repercussões da cultura patriarcal para a

vida das mulheres. Fundamentalmente, reivindicava a possibilidade de recusa aos modelos patriarcais de matrimônio e maternidade, reafirmados pelos festejos populares de Santo Antônio, bem como inscrevia nos corpos a possibilidade de controle e autonomia sobre o corpo e conclamava as mulheres a construir o feminismo na região. Seguem as características internacionais de estruturação das marchas: criação de um evento em uma rede social para a mobilização das participantes, espontaneísmo nas ações, presença majoritária de mulheres jovens e ausência de articulação com movimentos sociais e partidos políticos da região.

Situada num horizonte diverso, a Marcha das Vadias de Juazeiro do Norte teve outro processo de organização, sendo constituída a partir de reuniões e plenárias com representações dos movimentos sociais, partidos políticos, coletivos de mulheres, sindicatos e grupos de estudos das universidades. Estruturou-se a partir de ciclos de debates anteriores à Marcha nas universidades, sensibilização da população via meios de comunicação e redes sociais, bem como do atrelamento à perspectiva de classe, raça/etnia e orientação sexual. Contou com a presença dos militantes da região e das mulheres que historicamente compunham os movimentos de mulheres, enfatizando a questão da violência contra as mulheres, especialmente a sexual.

As Marchas realizadas no Cariri produziram grandes impactos ao problematizar o patriarcado, a centralidade da família, o conservadorismo, a interdição ao espaço urbano e a religiosidade como traços estruturadores da região. Tais impactos foram medidos pela repercussão que as ações tiveram nos meios de comunicação locais, na proliferação de discursos de ódio nas redes sociais e na *contramarcha* realizada por grupos religiosos, especialmente os católicos. Grupos católicos organizaram várias intervenções na Marcha das Vadias de Barbalha em 2012: realizaram uma marcha pela vida e contra o aborto no mesmo dia e horário das Vadias, com camisas que estampavam os seguintes dizeres: “Santo Antônio, aborto não”; panfletaram contra as “abortistas”; e rasgaram os lambes e panfletos feministas espalhados na cidade. O curioso é que nenhuma das Marchas das Vadias realizadas no Cariri cearense pautou diretamente a questão do aborto ou entoeou palavras de ordem acerca da questão, mesmo que em seu manifesto estivesse presente a pauta da descriminalização do aborto.

No ano de 2013, as Marchas do Cariri aprofundaram seus processos de organização e mobilização com a expansão de ações preparatórias na tentativa de ampliar o debate para outros segmentos além dos universitários. Para isso, realizaram oficinas e palestras sobre violência contra a mulher e sobre direitos sexuais e reprodutivos nos Centros de Referência da Assistência

Social (CRAS), escolas de ensino médio e comunidades rurais do Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha. Na ocasião, agregaram-se à luta contra a desapropriação dos moradores da comunidade Baixio das Palmeiras, em virtude das obras do Cinturão das Águas²¹, o que possibilitou a participação das mulheres trabalhadoras rurais da região em uma das Marchas.

Durante a organização das Marchas de 2013 e nas suas avaliações, as mulheres que estavam nesse processo começaram a questionar o formato das marchas em nível nacional e local, bem como fomentaram o debate de superação dessa estratégia de luta a partir da constituição dos feminismos na região, com ações organizadas e sistemáticas. Esse processo de reconhecimento da necessidade de composição de ações políticas articuladas a um corpo teórico mais consistente e sistemático que a Marcha das Vadias foi potencializado pela intervenção dos coletivos de mulheres negras, em especial o Pretas Simoa²² e da leitura do Manifesto “uma carta aberta de mulheres Negras para a Marcha das Vadias” que tensionavam o não reconhecimento das experiências vivenciadas pelas mulheres negras na autodeterminação enquanto vadias, já que em seu entendimento a negritude não tinha o privilégio social de desmistificar o conceito de vadia ou ridicularizar as representações destrutivas que marcaram o imaginário social, a corporalidade e a subjetividade das mulheres negras, embora reconhecessem a importância de dimensionar o corpo enquanto instrumento político e a luta anti-estupro como uma questão central ao movimento. De forma que a Marcha das Vadias foi compreendida como um chamamento para a ação direta em torno dos direitos sexuais e reprodutivos, mas como uma tática de luta limitada e que poderia ser superada para melhor incorporar as diversidades de mulheres.

²¹Obra do Governo do Ceará que visa garantir a segurança hídrica do estado. Para isso, a estrutura permitirá que as águas do Rio São Francisco entrem no Ceará por meio do Riacho Seco, sendo direcionadas ao Açude Castanhão. Essa construção tem desapropriado muitas comunidades rurais – inclusive de remanescentes de quilombolas e povos da floresta – e suscitado muito debate em torno de formas menos agressivas de armazenamento de água e consolidação de uma política de segurança hídrica.

²² “A Preta “Tia Simoa” foi uma negra liberta que, ao lado de seu marido (José Luís Napoleão) liderou os acontecimentos de 27, 30 e 31 de janeiro de 1881 em Fortaleza – CE. Episódio que ficou conhecido como a “Greve dos Jangadeiros”, na qual decretou-se o fim do embarque de escravizados naquele porto, definindo os rumos para a abolição da escravidão na então Província do Ceará, que se efetivaria três anos mais tarde. No entanto, apesar de sua importante participação para a mobilização popular que impulsionou os acontecimentos, esta mulher negra teve sua participação invisibilizada na história deste Estado, onde, ainda hoje, persiste a falsa premissa da ausência de negr@s” (ALVES, 2016).

O Grupo de Mulheres Negras do Cariri - Pretas Simoa, nasce no interior do GRUNEC²³ como uma ação estratégica de formação das mulheres negras. Todavia após divergências internas entre as militantes, houve uma cisão em dois grupos. A partir daí o Pretas Simoa começa a se intitular enquanto um grupo de “mulheres negras empoderadas, atuantes e ativistas na região do Cariri, interior do estado Ceará” (PRETAS SIMOA, 2014) e a questionar as pautas feministas hegemônicas, no sentido de enegrecer os movimentos feministas, ao mesmo tempo em que não se reconhecem como feministas e problematizam a experiência das Marchas das Vadias.

Mesmo considerando que a Marcha das Vadias operacionalizou contundentes debates entre as lideranças femininas locais e se firmou como espaço de denúncia das violências sexuais e feminicídios na região, as feministas do Cariri se colocam na condição de repensar a experiência e produzir uma nova forma de organização coletiva para as mulheres. Nesse sentido, formularam questões em torno da palavra de ordem central da Marcha: “Se ser livre é ser vadia, então somos todas vadias”; “Afinal, todas as mulheres podem ou querem ser vadias?”; “Estas Marchas agregam as mulheres negras, idosas, transexuais e camponesas na particularidade caririense?”; “O espontaneísmo de tais manifestações traz ganhos concretos para as mulheres?”; “Seria a Marcha uma nova forma de organização feminista ou uma reedição do feminismo branco, universitário e liberal que não dialoga com as reais necessidades das mulheres?”; “A marcha das vadias responde às necessidades das mulheres do Cariri?”. Em resposta a tais problematizações, as feministas caririenses decidiram exaurir a experiência da Marcha das Vadias, em sua forma e conteúdo, a partir do entendimento coletivo de que tal intervenção política não dialogava com as heterogeneidades e especificidades das mulheres, bem como não avançava na construção de um feminismo antipatalista, anti-patriarcal, anti-lesbo-homo-bi-transfóbico, antirracista e sertanejo.

Foi em 2014, no começo do ano, eu acho que era março, gente já tirou que queria repensar aquela atividade de Barbalha e a gente queria romper com aquele movimento “vadias”, que as mulheres negras do Cariri, elas pediam

²³ O Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC) é uma entidade sem fins lucrativos formada na cidade do Crato-CE no ano de 2001 com o objetivo principal de promover a igualdade étnico-racial e propagar a consciência sobre a afrodescendência, valorizando a história e a cultura do povo negro no Cariri. A partir de 2011, a entidade vem realizando o Congresso Artefatos da Cultura Negra, um evento de abrangência nacional sobre negritude que tem se organizado enquanto espaço de formação política, pedagógica e cultural antirracista, bem como de proposição de políticas públicas para a superação das desigualdades étnico-raciais.

que a gente acabasse com isso, porque já era algo marcante para elas, é uma marca para elas, na verdade. Então a gente correspondeu a essa exigência, **porque é isso que a gente deve fazer, escutar nossas irmãs e nossas companheiras** e aí a Frente de Mulheres surge nessa conjuntura (ENTREVISTADA V).

O ponto de vista que assumo é o de que a Marcha das Vadias no Cariri cumpriu um papel político fundamental, no sentido de mobilizar importantes setores e sujeitos políticos para a construção dos feminismos em uma região demarcadamente violenta para com as mulheres. Todavia, suas limitações político-organizativas e sua pouca eficácia no plano da pressão por efetivação de políticas públicas para as mulheres não podiam ser superadas na forma como ocorriam. Aqui, considero que a pressão por políticas públicas e a materialização dos direitos sociais é um elemento de fundamental importância quando se trata de Cariri, tendo em vista a precariedade de tais políticas na região.

Portanto, era urgente constituir outra forma de organização feminista e, sob esta égide, emerge a Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri, com o objetivo de materializar o que para elas é a tarefa estratégica do feminismo, produzir fissuras no patriarcado a partir da compreensão das particularidades das mulheres do sertão. É nesse momento que as entrevistadas reconhecem a emergência de um novo sujeito coletivo na região, a Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri:

Eu acho que isso é muito agregador do ponto de vista de quando a gente se reconhece como ser coletivo, é muito agregador porque a gente tem uma base de uma coisa que já vinha anterior à gente, que é essa força da organização. Quando a frente aparece, quando a gente conversava, Cláudia Rejane, você, eu e as outras pessoas, sobre um movimento que conseguisse ampliar a participação das mulheres, para rediscutir um projeto político que já estava organizado; em contraponto aos megaprojetos já organizados pelo capital e a gente nessa perspectiva de que a mulher seria, que nós mulheres seríamos as pessoas que deveriam estar dentro desse projeto rediscutindo, reconstruindo e possibilitando que as outras chegassem. Então nós já tínhamos esse território fértil pelas organizações sociais aqui da região, mas precisava dar esse tom mais de mulher, tínhamos apenas o Conselho da Mulher, que fazia esse trabalho todo do enfrentamento à violência, de denunciar, de fazer essa luta mesmo sobre as questões das mulheres, mas era como se faltasse um liga, por exemplo, que nos sindicatos nós tivéssemos mulheres que representassem mulheres, que elas viessem para a frente discutir, então a gente teve muito isso para se constituir como Frente de Mulheres. A ideia central era feminizar e enegrecer os movimentos sociais do Cariri (ENTREVISTADA II).

Eu considero que a criação da Frente de Mulheres vai ser o divisor de águas para a gente repensar o movimento de mulheres no Cariri e pensar um movimento de mulheres feministas. Nesse momento a gente se reconhece

como um coletivo. Um coletivo não apenas de mulheres. Mas de mulheres feministas (ENTREVISTADA III).

Quando acaba a Marcha das Vadias aí aparece a Frente. A Frente é um levante de mulheres no Cariri. Um levante de mulheres organizadas. Agora a gente tem uma missão e se nutre no coletivo. É um coletivo de mulheres. Mulheres em movimento. Uma sobe e puxa a outra. É isso. (ENTREVISTADA I).

Esse sujeito coletivo feminista que reconhece as particularidades de sua exploração-opressão-apropriação a partir de um desestranhamento como mulher, começa a estabelecer conexões, vínculos e elos com outras mulheres, identificando suas heterogeneidades e reconhecendo-se enquanto grupo social sexuado que tem na emancipação das mulheres um projeto de sociedade viável. Segundo Cisne (2014, p. 186),

[...] há um processo de fortalecimento coletivo na medida em que as mulheres se percebem como tais, desnaturalizando as opressões e subordinações vividas. Com isso, desloca-se a acomodação para a ação coletiva e a descrença que é impossível mudar para força de luta pela transformação do que incomoda. [...] É por meio do conhecimento, socialização e politização dessas experiências, individuais e coletivas, que o movimento vai ganhando forma e as mulheres se identificando como os seus sujeitos. [...] Na medida em que as mulheres socializam suas experiências e as politizam percebem que sua experiência individual é também coletiva (CISNE, 2014, p. 186).

Ao dizer *nós* e estabelecer ações sistemáticas de enfrentamento às assimetrias nas relações sociais de sexo-raça/etnia-classe na região, as mulheres do Cariri se instituem enquanto coletivo que articula uma práxis que agrega “o reconhecimento da diversidade e a construção de uma unidade diversa contraditória” (GURGEL, 2014, p. 72). Essa unidade diversa contraditória, ou nas palavras de Gurgel (2014), esse coletivo total, apreende as múltiplas determinações que fazem e refazem as relações sociais de sexo-raça/etnia-classe na particularidade do Nordeste, do sertão, do mundo rural, incidindo na elaboração de uma plataforma político-reivindicatória articulada às necessidades das mulheres plurais locais, a partir da apreensão da formação social do território Cariri em suas complexidades, ao mesmo tempo em que instituem coalizões feministas de abrangência nacional. Ademais, organizam um discurso contra-hegemônico sobre o território, as resistências das mulheres e em torno da noção de feminismos.

Ao organizarem-se como Frente, o movimento feminista local parece disposto a manter um fluxo incessante de imagens que jamais encontra repouso. [...] ao

equacionar Cultura Popular, feminismos jovens, multi-coloridos e de várias gerações e pertencas, a Frente parece impulsionar novas formas de apropriação sobre o movimento e sobre o Cariri como espaço” (MARQUES, 2019, p. 13).

A Frente se organiza, segundo seus documentos, como “[...] espaço feminista de articulação, organização e formação” (FRENTE, 2018), tendo como princípios a unidade na diversidade, reconhecendo a heterogeneidade dos grupos sociais, partidos, coletivos, associações, entidades e sujeitos que a compõem, assim como a democratização dos processos decisórios a partir da produção de consensos, que em geral acontecem em reuniões ampliadas. Assim, é demarcada pela ausência de hierarquizações e centros organizacionais, embora tenha uma coordenação executiva responsável por mobilizar as militantes.

Nós estamos com uma experiência, não sei se única, mas muito profícua, muito profunda, muito sólida que é a estratégia de ficarmos juntas, porque a gente tem milhões de motivos para se separar: mulheres de diferentes idades e formações, de partidos diversos, de orientações políticas das mais múltiplas, mas a gente manteve um firme propósito [por isso o nome é Frente] de nos focar naquilo que nos une, porque o que nos separa tem milhões de coisas (ENTREVISTADA IV).

A ideia da Frente é possibilitar a auto-organização das mulheres na região, inclusive no interior dos movimentos sociais mistos, com o objetivo de lutar pela liberdade substantiva das mulheres enquanto grupo social. Cabe dizermos que a Frente de Mulheres intenciona não interferir na organização política e na autonomia dos seus grupos integrantes, já que o objetivo principal é contribuir com a construção da unidade nas lutas contra a exploração/opressão de classe, gênero, raça e orientação sexual na região, afinal, “juntas potencializamos as ações que não possuem tanto peso se forem realizadas individualmente ou somente por um grupo” (ISIDORIO; LIMA; GRANGEIRO; SOARES, 2015, p. 265). Essa tem sido uma tarefa que demanda bastante energia das militantes, já que compõem a Frente vindo de espaços políticos, experiências pessoais e perspectivas ideopolíticas muito distintas, como, por exemplo, agregam as mulheres dos setoriais do PSOL, PSTU e PT, anarquistas, sem filiação partidária, jovens e idosas, lésbicas, transexuais, de terreiro e da base da Igreja Católica, urbanas e rurais, da universidade, dos sindicatos de trabalhadoras rurais e da educação, das periferias, negras, entre outras diversidades que congregam um mosaico de experiências vividas, articuladas em um projeto coletivo de torna-se mulher no sertão.

A frente de Mulheres, ela hoje, basicamente, é constituída de mulheres que vêm de sindicatos, com base, fortemente, dos sindicatos da educação, sindicatos rurais, estudantes. Hoje a gente vê a partir dos coletivos que foram criados muitas estudantes e hoje a gente tem a presença muito marcante de mulheres de outras áreas, profissionais liberais, ou mulheres que não trabalham, que são mães e que começam a se reconhecer por necessidade de formar suas filhas; a gente hoje tem essa mistura grande, é claro que acaba tendo o comando, muito mais, nós que militamos, sindicatos e os coletivos das meninas, mas a gente vê hoje a Frente muito aberta, se você me perguntasse hoje quem é a maioria, eu poderia dizer que pode até ser ainda as professoras ou as mulheres de sindicato, pode até ser, porque acaba que a gente está na diretoria, a gente tendo mais disponibilidade e compreensão por conta nossas pautas sindicais. Mas eu considero que hoje a Frente é um lugar que as mulheres veem, é tanto que nessas eleições a Frente vai crescer, porque as pessoas estão perguntando quem é a Frente, nós vamos ter que fazer eventos sobre a Frente, porque as mulheres estão perguntando (ENTREVISTADA III).

Isso traz uma complexidade na organização feminista e provoca fluxos, refluxos, entradas e rupturas contínuas, mesmo que elas apreendam a pluralidade de experiências como uma força impulsionadora da ação feminista, capaz de ampliar o acesso a diversos grupos de mulheres e dar respaldo junto a outros movimentos sociais, articulações de luta e ao poder público. Tal diversidade também é provocadora de um limite prático para o alinhamento de objetivos, discursos e aceitação das experiências específicas na materialização de uma unidade programática, que nas palavras de Gurgel (2014, p. 73) “[...] proporciona a inclusão horizontalizada das demandas específicas que compõem o sujeito mulheres, ao assumir como princípio fundador as diversidades de mulheres”.

Cabe mencionar que, no processo de conformação da Frente, houve duas grandes rupturas que repercutiram fortemente na subjetividade das mulheres: a cisão com as anarquistas e com o Coletivo Pretas Simoa. As primeiras contestavam as formas organizativas do primeiro ato público da Frente, em julho de 2014, que denunciava a ocorrência de três feminicídios na mesma semana, com uma passeata no centro da cidade do Juazeiro em que as mulheres levavam velas, cruzes e se vestiam de preto. Para as anarquistas, o uso do carro de som, microfone e articulação com as instâncias do poder público local descaracterizava completamente uma ação feminista radical. Por sua vez, as Pretas Simoa, que era um coletivo de mulheres negras nascido no interior do GRUNEC, romperam por não se reconhecerem na identidade de feministas; para elas, primeiro vinha o pertencimento enquanto negras e depois como mulheres.

[...] mas a gente teve muito enfrentamento, muito conflito também com outros movimentos, foi quando surgiu o Preta Simoa, que era um grupo de jovens negras e que, de repente, não dialogavam com toda pauta que a Frente colocava, mas que não deveria chegar a ser uma coisa conflituosa porque havia um espaço, há um espaço no Cariri para que todas as lutas aconteçam e que a gente consiga por fim convergir numa coisa só, que é pela via e pela vida das mulheres em específico (ENTREVISTADA II).

Essa ruptura das mulheres do coletivo Pretas Simoa já se desenhava no interior da organização das Marchas das Vadias, quando elas “[...] denunciavam a marcação social que possibilitava às lideranças femininas locais, a identificação com o termo vadia. Para as Preta Simoa, em um contexto de erotização do corpo negro, a identificação com o termo seria um atraso” (MARQUES, 2019, p. 7). Mas se apresentou de forma mais contundente no ato do 8 de março de 2014, quando realizaram uma intervenção artística no interior do próprio ato de mulheres, contestando a exclusão das mulheres negras nas pautas feministas hegemônicas.

A *performance* artística consistia em amarrar e amordaçar as integrantes do Pretas Simoa em postes, monumentos e árvores enquanto o ato passava, ao passo que entoavam palavras de ordem, reivindicando que o *lugar de fala* das mulheres negras fosse respeitado.

[...] empunhando um megafone declarou palavras de ordem e protesto diante do racismo dos movimentos de mulheres do Cariri e do Brasil, exigindo que as feministas brancas se deslocassem de seus locais de conforto para ouvir e atender às demandas das mulheres negras. **A ativista** usou termos como “sinhá” para gerar desconforto e tornar explícito o privilégio da branquitude feminina [...] provocando a necessidade de se enegrecer as lutas de mulheres, entre palavras de confronto e de combate ao machismo (PRETAS SIMOA, 2014).

É preciso considerar que as mulheres negras foram historicamente secundarizadas e que há uma invisibilidade da raça/etnia no interior dos feminismos que *se querem* fazer hegemônicos. Esse feminismo hegemônico tem reiterado processos de homogeneização e universalização do sujeito mulher, ignorando o racismo como traço estruturante da sociedade brasileira e estruturador de relações assimétricas entre as mulheres. Para Silva (2018, p. 31), o feminismo brasileiro se coloca como “[...] colonizado em relação ao Norte global e colonizador interno em relação às mulheres negras, indígenas, trabalhadoras, etc”.

A utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser

mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta (CARNEIRO, 2013, p. 4).

Corroboro a aceção de Gonzalez (1988, p. 65) de que “nenhum movimento é realmente feminista se não tiver a análise do racismo/classe/sexo como premissa”, daí a necessidade de pensar as relações de raça/etnia-classe-sexo de forma imbricada, coextensiva, consubstancial, enovelada. Para Ávila (2011, p. 65), “a força de trabalho que se vende é indissociável do corpo que a porta, e as suas formas de apropriação e exploração estão definidas não só pelas relações de classe como também de ‘raça’ e ‘gênero’”.

Quando as mulheres negras elencam suas pautas e reivindicam a centralidade do debate de raça/etnia no interior da Frente, acabam por dimensionar a sua auto-organização como questão prioritária, e geram tensionamentos no movimento feminista e na Frente enquanto espaço que se designa como plural. Ademais, expõem a dificuldade das mulheres brancas de perceberem as desigualdades entre as mulheres a partir da raça/etnia, classe, sexualidade e regionalidades. Dificuldade essa fincada nos privilégios históricos que as mulheres brancas detêm em relação às negras e que nem sempre estão dispostas a problematizar. O sujeito coletivo Frente de Mulheres emerge confrontando as relações patriarcais de sexo, mas a sua pluralidade constitutiva acaba trazendo o enfrentamento das questões de raça e de classe como contradição que precisa ser dialeticamente pensada e incorporada como pauta central, mesmo que isso aconteça com avanços e recuos.

Para Marques (2019, p. 8), “a relevância da Frente seria reforçada justamente pelo tensionamento de dizibilidades que antecederam sua conformação, apontando projetos para futuras ações e a tessitura de novas gramáticas”; de forma que as rupturas e tensionamentos do processo de conformação da Frente e de sua auto-organização provocaram as militantes a pensar na ação feminista de uma maneira mais orgânica e ancorada num corpo teórico-metodológico mais consistente. Para tal, começaram a pensar sobre a identidade da Frente, no sentido de problematizar se era uma Frente feminista ou de mulheres organizadas, as referências teórico-políticas que podiam acionar, o feminismo que queriam construir e as pautas centrais. Nesse momento, a formação política foi entendida como prioritária para elucidar a identidade, missão e objetivos da Frente, que empreendeu esforços para a realização de um Seminário de Formação, intitulado “Gênero, Feminismo, Raça e Classe”, que aconteceu durante quatro fins de semana consecutivos, com um grande número de participantes, com o objetivo de capacitar

as integrantes da Frente em 4 eixos: 1) Gênero, classe e divisão sexual do trabalho; 2) Direitos sexuais e reprodutivos; 3) Gênero e diversidade sexual e; 4) Raça e gênero.

Contudo, no último módulo da capacitação, houve um esvaziamento na atividade que gerou um grande desgaste entre as militantes da Frente, especialmente entre as negras e brancas. Convém dizer que apenas sete pessoas compareceram à atividade formativa de raça e gênero - as três facilitadoras das atividades, duas adolescentes negras e duas militantes da Frente, que suspenderam a formação, levando as problematizações ali expostas para uma reunião ampliada. Na ocasião, questionava-se o elemento determinante do esvaziamento do módulo de raça, já que é uma questão estrutural da sociedade brasileira e tem contornos dramáticos na região. Ademais, reflexionava-se como as mulheres presentes se colocavam frente à questão, no sentido de autorreconhecimento de raça/etnia e de reconhecimento dos privilégios brancos.

As mulheres negras da Frente se questionavam: com quantos esquecimentos se fazem um movimento social? A partir daí a questão norteadora, **o que me move ao movimento de mulheres?** possibilitou uma autorreflexão acerca do porquê se movimentar em coletivo tinha se tornado uma escolha pessoal, um projeto e uma atuação coletiva consciente e autônoma. Também precipitou uma problematização acerca da necessidade de tornar central o debate de raça/etnia no interior da Frente e fora dela. Esse momento foi compreendido pelas nossas entrevistadas como um espaço político-afetivo de profunda comoção e partilha das experiências vividas pelas mulheres negras, de resgate/fortalecimento da ancestralidade e de indicação do enfrentamento ao racismo como pauta principal do ano de 2015, com a articulação da Marcha das Mulheres Negras do Cariri, como momento preparatório para a Marcha de Brasília.

Eu considero que a criação da Frente também ampliou o debate de raça, dentro e fora dela, foi muito difícil, a gente pensar tanta diversidade foi difícil, a gente quebrou muito a cabeça naquelas formações. Mas insistimos em fazer da formação um caminho para que a gente se entendesse, entendesse o feminismo e entendesse as outras. Outra coisa foi a reivindicação das mulheres negras de ter a sua pauta dentro desse movimento, porque até então a gente não tinha feito muito isso como Conselho do Mulher, como movimento de mulheres ligado ao Conselho, mas quando a gente estabeleceu a Frente, as mulheres negras reivindicaram sua existência, sua pauta. Eu penso que foi aí que a gente começou mesmo a compreender e a disputar esse feminismo (ENTREVISTADA III).

Em 2014 teve aquele seminário, que veio uma moça muito importante, a Mirla; teve esse seminário que foi para criar a Frente, na verdade para capacitar as pessoas da Frente que deu em uma coisa muito massa, porque eu acho que a Frente é hoje o movimento mais importante que a gente teve por aqui, o mais atuante, apesar de hoje estar atuando menos do que antes, mas as

mulheres que estão na Frente atuam em todos os cantos que você possa imaginar (ENTREVISTADA VII).

A incorporação da pauta de raça se deu gradativamente, a partir da negação das mulheres brancas e de nossa problematização; mas se impôs. Nós nos impusemos. Ou vocês reconhecem seus privilégios e botam o racismo como pauta, ou a gente corre daqui. Vocês têm que nos escutar. Ai, dessa avaliação retiramos o combate ao racismo como pauta central da Frente para 2015. O bicho é voraz. Ou a gente se junta ou a gente se ferra (ENTREVISTADA II).

Nesse processo de formação político-organizativa, vai emergir a necessidade de tecer elucidações teóricas e políticas acerca das particularidades das mulheres negras e do feminismo negro. Para Carneiro (2011, p. 34): “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance”. O que poderia ser considerado como história ou reminiscências. Portanto, cabe ao sujeito feminista afirmar no cotidiano das lutas sociais o projeto de enegrecer o feminismo e feminizar os movimentos, compreendendo a simbiose contida no nó patriarcado-racismo-capitalismo (SAFFIOTI, 2004). Assim, a Frente de Mulheres reafirma em suas ações o protagonismo das mulheres negras e o enfrentamento ao racismo na região como pauta central. O que não se deu de forma automática, pelo contrário, foi produto das pressões das mulheres negras no interior da organização, como já mencionei anteriormente. Embora seja preciso frisar que tal pauta seja efetivada com a presença constante de tensionamentos e conflitos internos, dado que o racismo é um elemento estruturador das relações sociais e, portanto, perpassa a relação entre as mulheres da Frente, requerendo um constante trabalho de formação antirracista e de reconhecimento dos privilégios brancos.

Desta maneira, no ano de 2015 a pauta central foi a mulher negra e a estruturação da Marcha das Mulheres Negras no Cariri, atendendo ao chamado do Grupo de Valorização Negra do Cariri (GRUNEC). Sob o lema “uma sobe e puxa a outra”, as mulheres marcharam:

Pelo fim do feminicídio das mulheres negras; Fim do racismo e sexismo produzidos nos veículos de comunicação; Fim dos critérios e práticas racistas e sexistas no ambiente de trabalho; Pela titulação e garantia das terras quilombolas, especialmente em nome das mulheres negras; Fim do desrespeito religioso e pela garantia de reprodução cultural de nossas práticas ancestrais da matriz africana (MANIFESTO DA MARCHA DAS MULHERES NEGRAS DO CARIRI)

O Manifesto da Marcha das Mulheres Negras do Cariri foi assinado por mais de 30 entidades componentes do Comitê impulsor. A Marcha aconteceu no dia 31 de março de 2015

e contou com a presença de mais de duas mil pessoas, sendo considerado um momento vitorioso para os movimentos feministas e negro do Cariri. “Foi a primeira vez que o movimento enegreceu, diz Veronica Carvalho [...]” (SOARES, 2018, p. 52), e isso visibilizou a capacidade de mobilização da Frente de Mulheres junto a diversas forças do movimento social, contando com uma heterogeneidade de mulheres – trabalhadoras rurais, mulheres da cultura de tradição, mulheres de terreiro, feministas dos coletivos jovens, idosas dos grupos dos CRAS e SESC, escolas municipais, servidoras públicas e sindicatos.

Segundo Isidorio (2015, p. 297), o maior legado da marcha foi o protagonismo das mulheres negras: “[...] as mulheres negras no comando: da marcha, das falas, do microfone, na TV e no rádio. Foi um acontecimento para marcar a história desta região. As mulheres negras à frente, na frente, falando em seu próprio nome”.

A marcha foi sucedida por formações em torno da questão racial, seus impactos na formação social brasileira, sua dimensão institucional e a consubstancialidade com as dimensões de gênero e classe. Ademais, pautou-se a exploração do corpo das mulheres negras e sua objetificação, assim como a ineficiência das políticas de combate à discriminação racial. Desses processos formativos, saiu a reafirmação da necessidade de fortalecer as ações de enfrentamento ao racismo e de evidenciar as mulheres negras como protagonistas dos processos formativos-organizativos da Frente de Mulheres. Sobre a Marcha das mulheres negras, Marques (2019) alude que:

Ao longo da concentração, vê-se a chegada de comunidades quilombolas de Souza, em Porteiras, e do Sítio Carcará, em Potengi. Chegam também jovens de uniforme escolar e militantes de dezenas de sítios, ocupações, bairros periféricos e grupos de Cultura Popular: Mulheres do Coco da Batateira, Irmãos Aniceto, entre outros. Entre 2017 e 2019 por mais de uma vez a líder quilombola Maria de Tiê esteve à frente das marchas com seu pandeiro, saia florida e com uma capa azul, onde estava bordada a imagem de Nossa Senhora. Lideranças de casas de religiões afro-brasileiras participam da marcha com roupas de festa. Luna (2018) chamou a atenção para a performance de um Cariri negro e quilombola evidenciado nessas marchas pela ação dos coletivos da região. Nas manhãs de marcha, periferias, culturas e religiosidades populares compõem uma imagem de Cariri como diversidade étnica, sexual, de origem e de gênero. Não fosse o trabalho contínuo ao longo do ano, essa imagem seria impossível. No entanto, como dissemos acima, essa imagem é também mediada por feminismos e ações políticas longe dali. Em narrativas dispersas que ali se presentificam entrelaçadas a centralidades do corpo e do território na região (MARQUES, 2019, p. 12).

A Marcha também impulsiona a participação das mulheres de terreiro na Frente, que agrega a defesa dos direitos dos/das praticantes das religiões de matriz africana e a luta contra a intolerância religiosa na região como pauta, articulada organicamente à questão das periferias, já que os terreiros se concentram nas localidades mais pobres e impactadas com a ausência de políticas públicas e o racismo institucional. Nesse sentido, para além da participação ativa da Frente nas tradicionais marchas contra a intolerância religiosa, foi realizada em 2015 uma audiência pública sobre liberdade religiosa, e um seminário de formação com os diversos terreiros no intuito de tirar uma pauta comum de reivindicações e reverberar o debate dos povos de axé ao conjunto dos movimentos sociais e poderes locais instituídos.

Assim como a luta antirracista²⁴, foi forjada no tensionamento das mulheres negras no interior da Frente e acabou se transformando em pauta prioritária. Foi necessária a pressão por parte das feministas jovens, das LGBTQIA e de grupos de estudo das universidades da região para que houvesse a emergência do debate de diversidade sexual e da luta contra a LGBTTQIAfobia na Frente. Consta que a região registra altos índices de violência contra esses segmentos, especialmente com as travestis e as mulheres trans; e o assassinato brutal de 3 travestis na região potencializou a conformação de um setorial LGBTTQIA no interior da Frente de Mulheres, contando com a participação de homens trans e cisgênero na luta contra a opressão homo-lesbo-bi-trans-fóbica e suas intersecções com o racismo e a classe, pelo direito de usar os nomes sociais e acessar políticas de saúde eficazes, assim como pela punição dos assassinos das travestis e por uma política de enfrentamento à violência. O setorial organizou um ato de rua, denominado “Akuenda a diversidade”²⁵, que foi precedido por diversas atividades como saraus, rodas de conversa, formações e palestras nas escolas e produção de material para divulgação nos meios de comunicação. O ato de rua contou com

²⁴ Refiro-me ao feminismo negro para situar as mulheres negras, que a partir de suas experiências como mulheres e negras elaboram sua militância e intervenção no mundo. Um feminismo feito pelo sujeito mulher negra e que elabora um pensamento feminista negro enquanto (...) “um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu e da comunidade e da sociedade, que envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras.” (BAIRROS, 1995, p. 6). Já a luta antirracista é constituída por mulheres brancas a partir do reconhecimento do racismo enquanto traço estruturante da sociedade brasileira. Nesse sentido, o feminismo da Frente de Mulheres é antirracista porque é instituído por uma pluralidade de mulheres.

²⁵ Akuenda é uma palavra do *mainstream* LGBTTQIA que significa se avexar, se apressar, se atentar. Akuenda a diversidade seria um chamado ao segmento LGBTTTQIA da região para a ocupação das ruas. O ato foi realizado dia 27 de junho de 2015 e contou com aproximadamente 400 pessoas, tendo grande impacto social; diferentemente das tradicionais paradas LGBTT da região, não utilizou trio elétrico, não estabeleceu parceria com o Estado e nem se autoafirmou como uma festa.

aproximadamente 400 pessoas que, empunhando as bandeiras LGBTQIA, entoavam as palavras de ordem “eu beijo homem, beijo mulher, tenho direito de beijar quem eu quiser”, “o Cariri é travesti, é travesti, é travesti, é travesti”, entre outras que publicizavam as questões relacionadas à identidade de gênero e orientação sexual. Um aspecto importante a ser destacado é a diferença entre este movimento e as marchas do orgulho LGBT, já tradicionais na região, pelo teor politizado e pelos diversos sujeitos políticos que organizam, bem como pelas bandeiras de luta registradas em seu manifesto:

Pelo fim de toda forma de opressão homo-lesbo-bi-trans-fóbica, racista e capitalista; Pelo direito de utilizar nossos nomes sociais em todas as instâncias da sociedade; Inclusão das transexuais e travestis no projeto de lei contra o feminicídio; Implementação da Política Nacional de Saúde LGBT; Pelo direito de doar sangue; Por projetos locais de inclusão das transexuais e travestis no mercado formal de trabalho e nas diversas áreas da educação formal e informal; Contra o assassinato das travestis e transexuais na região do Cariri; Pelo direito de vivenciar nossos amores e identidades de gênero (MANIFESTO AKUENDA A DIVERSIDADE, 2015).

Segundo relatório de avaliação da atividade (2015), houve uma intensa participação de militantes jovens na ação de rua e nas atividades preparatórias do Akuenda a diversidade, mas registrou-se pouca participação das militantes mais antigas, momento que surgiu a problematização acerca da secundarização das lutas LGBTTTQIA por parte das feministas da Frente, que não são demarcadas por sexualidades, orientações sexuais e identidades de gênero dissidentes. Na minha percepção, em virtude da heterogeneidade das experiências das mulheres da Frente, o debate de diversidade sexual encontra algumas barreiras concretas, no que diz respeito ao entendimento das distintas orientações sexuais e identidades de gênero e o dimensionamento desta pauta a uma posição secundária, só voltado a ter centralidade quando irrompe casos de assassinatos de mulheres trans ou travestis ou ainda de LGBTQIAfobia.

[...] eu acho que, assim, dentro do próprio movimento eu sinto que há uma hierarquia de temas, de discussões; que alguns temas são mais preponderantes que outros. Por exemplo, quando tem as coisas do movimento LGBT os movimentos são muito mais esvaziados pelas mulheres da frente do que quando tem as outras pautas, de negritude, de violência... parece que a sororidade acontece mais quando as pautas são nesse nível e a gente consegue perceber o preconceito, inclusive dentro tem um movimento de mulheres, nessas questões (ENTREVISTADA VI).

Então eu acho que é a questão da violência contra a mulher toma quase todo tempo e energia da gente, que até as meninas falam que parece que não anda

a coisa, porque não desenvolve para outros debates, mas é esse o debate; eu sei que as meninas do setorial LGBT fazem vários tipos de conversa sobre a questão LGBT, inclusive bastante, junto com o conselho de Juazeiro, junto com a Brenda, com a Ana Paula, o nome da Frente está sempre vinculado. Mas infelizmente, ainda é uma pauta de segunda ordem, aparece mais quando tem caso de morte ou de homofobia, eu acho que é a questão da violência contra a mulher, que toma todo nosso tempo... (ENTREVISTADA VII).

Também é relevante pontuar que as demandas em torno da violência contra a mulher acabam tomando muito tempo e energia das militantes da Frente, principalmente porque têm grande incidência e impacto social, assim como pela legitimidade que esse coletivo alcançou e acaba fazendo com que ele seja constantemente requisitado para essa pauta – seja via sociedade civil, meios de comunicação, universidades e até mesmo pelo estado. Um exemplo disso é que no ano de 2016 a Frente de Mulheres retorna o seu foco de atuação para o enfrentamento à violência contra a mulher e ao feminicídio em virtude do aumento dos casos na região, destaca-se aí: o desaparecimento da Jovem Rayane Alves Machado na cidade do Crato, o registro de 4 estupros em uma semana no centro da cidade do Crato e as ocupações dos estudantes secundaristas e universitários em apoio ao movimento grevista dos professores/professoras do estado e contra a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional 241, que propunha a criação de um teto para gastos com despesas básicas de educação e saúde por 20 anos.

Nessa conjuntura o movimento acabou suspendendo as suas atividades formativas e de organização interna para responder a demandas de diversas ordens: audiências públicas com o legislativo – municipal e estadual para a construção de um plano de enfrentamento e prevenção à violência contra a mulher; reuniões com a Ouvidoria Geral externa da Defensoria Pública do Estado do Ceará para o monitoramento das políticas públicas e implantação de um Núcleo de Defensoria da Mulher (NUDEM) no Cariri; acompanhamento sistemático do caso Rayane Alves e atos de rua para pressionar as autoridades policiais na resolução da questão; assessoria às ocupações estudantis, especialmente à ocupação da Escola Municipal José Alves Figueiredo²⁶, que era constituída por adolescentes feministas; participação das militantes da Frente nas greves dos servidores no âmbito municipal, estadual e federal; audiência com o

²⁶A ocupação na Escola Municipal José Alves de Figueiredo, intitulada de Ocupa JAF, foi um momento de intenso ativismo das mulheres jovens da Frente, já que tal ocupação foi constituída por feministas adolescentes que mobilizaram a escola e a comunidade, reivindicando aquele espaço como público e a necessidade de uma educação contextualizada às necessidades da periferia. Realizaram uma programação intensa de aulas públicas – com professores da escola e das universidades, cine-debates, saraus, feijoadas culturais, oficinas de arte urbana e música, rodas de conversas, entre outros, com intensa participação de diversos movimentos sociais, artistas, universidades e comunidade. Para além de intensa participação das mulheres jovens da Frente (SANTOS, 2016).

legislativo e a polícia militar do Crato para pautar a cultura do estupro na região; ato público e atividades nas universidades sobre a cultura do estupro; audiências públicas e seminário com os diversos terreiros.

De outra parte, destacam-se, também, a partir desse intenso ativismo político, o protagonismo das feministas jovens e a proliferação de coletivos feministas e grupos de estudo/extensão em gênero na região, vistos como expressão do fortalecimento da Frente de Mulheres e elemento de oxigenação do feminismo, inclusive elencando questões e demandas que não tinham tanto espaço, tal como os direitos sexuais e reprodutivos, corporalidades, sexualidades e juventudes. Entre esses grupos e coletivos, destaco a relevância do Piquenique Feminista e do Coletivo Marias, que realizam atividades auto-organizadas nas praças do eixo Juazeiro do Norte – Crato - Barbalha, com adolescentes e jovens, pautando novas formas de pensar a ocupação do espaço público e efetivando uma popularização das pautas feministas entre as meninas e mulheres jovens. Atualmente o Coletivo Marias está desativado por questões de divergências entre as militantes e a incorporação de muitas delas ao Piquenique Feminista.

Segundo Soares (2018, p. 53), o Piquenique Feminista começou como uma ação não sistemática para que as mulheres jovens dialogassem sobre suas subjetividades e questões que enfrentavam pelo fato de serem mulheres, mas acabou se transformando em um espaço de autorreflexão feminista continuado. “Para as meninas, o evento [...] é um lugar onde uma pode conhecer e se reconhecer na outra e, a partir disso, saber que suas questões não são tão individuais quanto achavam que fossem” (SOARES, 2018, p. 52). Assim, o Piquenique Feminista transformou-se paulatinamente para as mulheres jovens como espaço de autodesignação enquanto feministas e de identificação com as militantes da região. “De voz meiga, mas palavras decididas, a militante universitária conta ao grupo sua jornada até ali, da identificação com o feminismo até a afirmação de sua etnia negra” (SOARES, 2018, p. 53).

Vejo com muita esperança e alegria que meninas tão jovens estejam nesse debate, se emponderando, discutindo as questões relativas ao que é ser mulher nesse mundo capitalista, patriarcal e racista que temos. Me reconheço nelas (Entrevista de militante da Frente a Cariri Revista).

Todos esses elementos foram avaliados pela Frente de Mulheres, em sua reunião de planejamento para 2017, como decisivo para o fortalecimento dos movimentos feministas na região e de forte ativismo político. “Esse ano a Frente se popularizou entre as mulheres e se colocou como referência de feminismo para o Ceará” (FRENTE DE MULHERES, 2017, p. 3).

Tal referência se materializou em dois ganhos concretos: a conquista do Núcleo de Defensoria da Mulher (NUDEM) no Cariri e o Prêmio Maria Amélia Leite de Direitos Humanos do Fórum de Justiça do Ceará, pela luta no enfrentamento à violência contra a mulher no Cariri.

Marques (2019), ao realizar uma análise sobre a participação da Frente na audiência pública da Defensoria do Estado do Ceará, para a reivindicação do Núcleo de Defensoria da Mulher (NUDEM) no Cariri, percebeu que as táticas de ação política da Frente possibilitavam que ela pautasse os espaços que ocupava.

A efetividade do debate sobre o NUDEM junto à defensoria pública pode ser atribuída à sequência de falas de militantes que inauguraram o microfone na audiência. A partir das primeiras falas, todas as inscrições posteriores, ainda que de pessoas e movimentos sociais distantes da frente repercutiam a pauta estabelecida pelas primeiras militantes a falar. Em uma expressão bastante conhecida nos movimentos sociais: A Frente pautou a reunião da Defensoria. [...] As inscrições das três militantes, articuladoras centrais da Frente de Mulheres do Cariri, foram seguidas pelas falas de mulheres vinculadas aos Povos de Terreiro, ao movimento das trabalhadoras rurais, a mediadoras locais com a defensoria pública. Apesar de não possuírem vínculo direto com a Frente ou virem de associações sediadas em localidades distantes dali, a consistência dos temas tratados nas primeiras inscrições garantiram que todas as inscritas reforçassem de algum modo os pontos levantados pelas militantes da Frente. Ao mesmo tempo, a repercussão dessas demandas apontadas por militantes advindas de diferentes associações e órgãos estabeleciam uma ideia de unidade e multiplicidade de atores (MARQUES, 2019, p. 10).

De fato, a Frente de mulheres operacionalizou de 2014 a 2018 um aumento da legitimidade do movimento frente a outros movimentos sociais, sociedade civil, meios de comunicação e Estado, a partir da ocupação de diversos espaços políticos, e com a capacidade de estender a suas pautas aos demais movimentos. De outra parte, a ideia de ocupar vários espaços sociais repercutiu em um processo de superexposição das lideranças da Frente, bem como de pressão por parte da sociedade civil para que se posicionem em diversas questões da região. Isso traz à tona as dificuldades de se fazer feminismo no interior do Brasil, considerando a existência de oligarquias locais que se reproduzem a partir do mando, da perseguição e do coronelismo, sendo, portanto, elas mesmas a própria expressão da violência. Também considero que a conformação das relações sociais em uma cidade de médio e pequeno porte é completamente distinta dos grandes centros urbanos, sendo possível identificar as militantes, seus familiares, ocupação e locais que frequenta. Nesse sentido, há possibilidade dos processos de criminalização e exposição das militantes serem mais intensos, já que pertencem a uma Frente que nasce no interior do estado do Ceará, em uma região com muita violência e se

insurgindo contra ela. O que quero dizer é que no Cariri as militantes ficam marcadas socialmente como lutadoras sociais e isso é uma mediação importante na constituição do sujeito coletivo.

Paulatinamente, todos esses eventos foram conformando a Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri enquanto uma frente feminista, anticapitalista, antirracista, anti-lesbo-homo-bi-transfóbica, suprapartidária e laica, que corporifica-se como um espaço feminista de articulação, organização e formação em defesa dos direitos das mulheres, aglutinando um conjunto de movimentos sociais, coletivos, entidades, associações, partidos políticos, em torno da missão de “articular e fortalecer os movimentos pelos direitos das mulheres e combate às opressões; fomentar o surgimento de novos movimentos; propor e cobrar efetivação de políticas públicas” (FRENTE DE MULHERES, 2017, p. 1). As militantes definem a Frente de mulheres como articulação e coletivo político mais contundente da região do Cariri, que consegue constituir coalizões com diversas instâncias da sociedade civil e do estado, o que potencializou a identificação delas enquanto feministas.

[...] a Frente é antifascista, que é importante hoje em dia a gente dizer isso, ainda mais, é antirracista, anticapitalista e anti-lgbtfóbica, nossas pautas surgem a partir dessa identidade. A gente utiliza diversas estratégias, de rua, de ir à delegacia cobrar que efetive o trabalho, cobrar do governo que traga políticas para nós mulheres. [...] a gente sabe o lugar que a gente milita, que é à esquerda, então existe partidos de esquerda, existem movimentos, existem coletivos, então é esse povo todo junto lutando pelas pautas prioritárias (ENTREVISTADA VII).

Eu acho que a Frente é importe demais, é uma mobilização de uma fortaleza que você nem imagina; a Frente é tão respeitada hoje, em qualquer lugar que chegemos como Frente mulheres de movimento do Cariri, o olhar é o olhar de aceitação e de admiração. Eu acho que nem tenho palavras para definir a Frente (ENTREVISTADA VIII).

[...] é tanto que hoje quando a gente fala da Frente de mulheres no Cariri e no Ceará todo a gente já consegue ter um reconhecimento da população e da sociedade, no sentido de que a Frente é uma organização importante para estabelecer um espaço de debate e de construção da vida de um ser mulher na Região do Cariri. Eu acho que veio muito disso, de já se compreender que a coletividade é o espaço que a gente precisa fortalecer para conseguir mudar as estruturas, porque sozinha a gente não consegue (ENTREVISTADA II).

Desde a sua formação, aos princípios políticos da Frente, associa-se as pautas prioritárias de luta contra o feminicídio e à violência contra a mulher, a questão do racismo, da diversidade sexual e das identidades de gênero, a luta pela descriminalização do aborto e por

direitos sexuais e reprodutivos, a auto-organização das mulheres e a pressão por efetivação de políticas públicas para elas; tais pautas são referências para a constituição de estratégias, táticas e articulações. Aqui, o Conselho de Direitos da Mulher Cratense aparece como uma tática de luta importante, sendo historicamente ocupado pelos movimentos de mulheres, e atualmente tendo as cadeiras destinadas à sociedade civil, ocupadas pela Frente de mulheres a partir do reconhecimento da necessidade desse espaço político na pressão por políticas públicas e efetivação dos serviços sociais destinados às mulheres.

O Conselho da Mulher é nossa tática, ele uma organização da sociedade civil, com aparato jurídico ligado ao poder público, eu gosto muito de fazer essas comparações para a gente entender o papel da Frente, então o Conselho é muito isso, o Conselho é o espaço onde a gente luta por políticas públicas para as mulheres, o Conselho vai defender as mulheres em seus objetivos, qualquer classe social. Daí vem a Frente, a Frente vai fazer com que a gente compreenda, nos estudos que a gente faz, que a gente se compreenda como mulher trabalhadora; Então a Frente é estratégica, a Frente não é tática, é tanto que hoje por que que a gente permanece e compreende que o lugar do movimento é na constituição da Frente, porque nós vamos precisar ter táticas comuns, por exemplo, lutar contra a violência, nós vamos lutar todas contra a violência, uma mulher rica que estiver sofrendo violência, nós compreendemos isso. No conselho da mulher nós vamos fortalecer o Conselho para ir, mas a nossa luta dentro da Frente é a luta feminista, classista, contra o machismo impregnado nessa nossa sociedade, é antirracista e anti-lgbtfóbica. Essa é a defesa maior, por isso que eu considero que é estratégica, eu acho que depois que a gente fez aqueles princípios, o planejamento estratégico, eu acho que não é só estratégico, eles são os nossos princípios (ENTREVISTADA III).

A nossa estratégia é algo a longo prazo, é como nós vamos transformar esses princípios em ações, daí é mudar as estruturas das instituições, mudar o modo de ser do nosso sindicato, mudar o nosso modo de ser no currículo, nós enquanto professoras, mudar a política, a forma como o Conselho pensa, disputar o Conselho, então são as nossas estratégias, disputar a pauta das mulheres trabalhadoras nos mais diversos organismos oficiais ou não oficiais. É tático estar no Conselho, é estratégico construir a Frente, porque a frente vai ter os princípios que a gente compreende como mudança de estrutura da sociedade. Nós estivemos mudanças de conjuntura, mas não tivemos mudanças de estruturas, e a frente nos fez observar isso, nós tivemos políticas públicas para as mulheres no governo popular, mas nós não conseguimos mexer com as estruturas da sociedade patriarcal, machista, feudal, tudo que é “al” e que nos oprime, a gente não conseguiu mexer com as estruturas dos sindicatos dos trabalhadores rurais, de reconhecer as mulheres, a gente não conseguiu mexer na estrutura do sindicato dos professores da educação superior, de botar, por exemplo, 50% na diretoria de mulheres, isso seria mudança de estrutura, a gente pode ter uma conjuntura favorável, a diretoria respeita as mulheres, mas não mudança de estrutura, mudança de estrutura é quando reconhecer que as mulheres podem, sim, estar dirigindo, ser maioria e ser tranquilo para os homens (ENTREVISTADA II).

De outra parte, a Frente, por agregar distintas expressões organizativas e identidades políticas, também convive com múltiplos métodos de ação, que em geral têm sintonia com as metodologias de educação popular, mas que ainda requer uma certa sistematização por parte de suas militantes. Em 2018, a Frente realizou um planejamento semestral que, dentre outras coisas, apontou a necessidade de sistematizar a história e as ações realizadas a partir da elaboração de material midiático impresso e digital (jornal, revista, *site* e boletim), que não foi concretizado em virtude das demandas urgentes, do feminicídio de Silvany, que demandou a formatação de ato público, da organização dos atos contra a campanha para presidente de Bolsonaro, bem como no engajamento da Frente na campanha eleitoral a partir de uma candidatura dos movimentos sociais na figura de uma de suas militantes.

No que diz respeito às ações da Frente, podemos sintetizá-las em quatro dimensões, que ao meu ver são inseparáveis e se retroalimentam, mas que separei para fins didáticos: i) *Organizativas*, centradas na formação de coletivos, atos públicos, manifestações, passeatas, ocupações, articulação eletrônica via ciberativismo, reuniões internas, plenárias junto aos movimentos sociais; ii) *Formativas* – com grupos de estudo e formações internas, seminários locais e regionais, articulação com grupos de pesquisa e extensão universitários, *performances* artístico-culturais, oficinas, palestras e formações externas solicitadas pela sociedade civil e estado; iii) *Articulações* com movimentos/agendas regionais e nacionais e; iv) *Pontuais e emergenciais* - acompanhamentos de mulheres a delegacias especializadas de mulheres e equipamentos sociais em virtude da precariedade ou ausência do atendimento e de políticas públicas; denúncia e/ou relato de casos de violência, assédio ou violação de direitos, demandas diversas de acolhimento. Aqui é relevante elencar algumas ações pontuais e emergenciais que tiveram bastante impacto para luta das mulheres na região e na subjetividade das militantes da Frente, como as atividades de constrangimento pedagógico aos professores da URCA e UFCA acusados de assédio pelas discentes, o acompanhamento dos casos de estupro que aconteceram em 2016 no Crato, o desaparecimento e posterior feminicídio da adolescente Rayane e o assassinato da pedagoga Silvany na Praça da Sé.

Essa questão das ações emergenciais e pontuais, desde a formação da Frente, exigiu muito tempo e reflexão das suas militantes. Isso porque a publicização das ações políticas da Frente acabou dimensionando-a como espaço de acolhimento de mulheres em situações diversas de violência, opressão e exploração, assim como de concessão de assessoria técnica e formação política – inclusive para órgãos do Estado. De um lado, isso demonstra que a Frente

se constituiu enquanto referência de luta feminista na região, e em certa medida expõe a empatia e a aproximação que as mulheres construíram com as organizações feministas, mas também demarca a precariedade das políticas públicas para as mulheres no Cariri, fazendo emergir a questão do lugar dos movimentos sociais na relação com o Estado. De certa forma, com a popularização dos movimentos feministas na região, as mulheres acabam trazendo as demandas da imediatividade do cotidiano para serem solucionadas pela Frente ou na relação desta com o Estado.

A Frente é um lugar que as mulheres veem. Nós vamos ter que fazer eventos sobre a Frente, porque as mulheres estão perguntando. Nesse período agora do Ele não!, nós comandamos esse movimento, foi a gente que puxou o movimento, em menos de vinte quatro horas a Frente colocou mais de cinco mil pessoas na rua numa cidade como o Crato que tem cento e vinte mil habitantes. Em menos de vinte e quatro horas, quando morre uma mulher, a gente faz um movimento e a gente vai para as ruas e as mulheres veem, para a gente isso é muito significativo, 2018 foi muito significativo, porque se a gente pensar que em 2001 quando a gente ia para praça e contava as mulheres, isso mostra nosso crescimento e a compreensão das mulheres e homens que nós somos de confiança, a gente já provou isso (ENTREVISTADA III).

De vez em quando a gente recebe mensagens de pessoas querendo ingressar na frente. Recentemente eu recebi uma mensagem de uma menina que esteve no ato que fizemos no Crato em homenagem a Silvano, ela me perguntou como fazia para participar da Frente, ela disse que viu a emoção da gente e disse que se sentia feminista, mas que compreendeu que não seria feminista se não estivesse numa movimentação dessa. Nossas redes sociais recebem esse *feedback* cotidianamente. De mulheres querendo participar a mulheres procurando ajuda porque foi violentada, foi na delegacia da mulher e não foi atendida, que tá na calçada da maternidade porque não tem leito, que precisa de orientação jurídica, de meninas relatando casos de assédio sexual de professores ou estupro de pessoas com quem convive. É uma superexposição. Isso. A Frente nos colocou em exposição, individual e coletivamente (ENTREVISTADA VIII).

[...] quando teve aquele carro que sequestrava mulheres por algumas horas, eu lembro de como foi a agonia em torno das mulheres da Frente para se criar uma rede de aviso, de proteção e eu sei o quanto as mulheres vão em busca da casa da Verônica, da Verônica Isidório que é de conselho, atrás dessa proteção... da Rayane, principalmente do caso da Rayane, que é um caso de violência, um caso de feminicídio, de violência doméstica que ela passava, houve uma pressão pra gente muito grande. Procuramos junto à polícia (ENTREVISTADA VII).

[...] esse último ato do feminicídio da professora Silvano, em que nós conseguimos articular mais de cinco mil pessoas na praça. Isso para nós também é uma ação formativa e de uma dimensão que a gente não consegue nem imaginar até onde ela pode ir, porque no momento que a gente passa na rua com nossos cartazes, falando, com nossas faixas as pessoas estão ouvindo

e elas vão refletir, uma outra vai refletir sobre aquilo que nós estamos falando. Esse boca a boca tem criado uma referência das mulheres conosco. Mas precisamos pensar em como isso está se dando (ENTREVISTADA II).

É compreensível que a popularização dos feminismos na região e a aproximação de mulheres de localidades, faixas etárias, classes sociais, religiões, raças, posições políticas e orientações sexuais e identidades de gênero distintas provocassem um conjunto de demandas complexas e específicas que demandam ser respondidas; mesmo que a Frente, enquanto sujeito político, não tenha condições concretas de atendê-las, inclusive por que muitas dessas demandas são de competência do estado, e outras são expressões do *nó* patriarcado-racismo-capitalismo. Todavia, a luta por cidadania, igualdade e liberdade é pressuposto de um projeto feminista de transformação da sociedade, no sentido de que as conquistas efetivas da Frente, no que diz respeito ao acesso a políticas públicas, conquista da autonomia e autodeterminação individual, potencializam o fortalecimento do sujeito coletivo feminista. Isso é um desafio para os feminismos porque articula a conquista cotidiana da autonomia individual, ao mesmo tempo em que, coletivamente, se constitui a autonomia e a liberdade das mulheres enquanto coletivo total.

As mulheres que compõem a Frente saem de experiências singulares plurais e realizam seus processos de autodesignação enquanto feministas de formas distintas, mas sustentadas no reconhecimento de um *sujeito em si* estranhado, despossuído e apropriado. Vê-se como o *Outro*, o *inessencial*. Mas é preciso considerar que “[...] nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o *Outro* que se definindo como *Outro* define o *Um*, ele é posto como *Outro* pelo *Um* definindo-se como *Um*” (BEAUVOIR, 2009, p. 18).

Esse *sujeito em si* vai, para além de se reconhecer enquanto estranhado de si, reconhecer outros sujeitos estranhados de si, conformando um grupo que, em um primeiro momento, realiza ações assistemáticas, espontâneas e sem a análise concreta das relações de sexo, raça e classe que determinam a condição de exploração-dominação-apropriação das mulheres da região; mas que paulatinamente empreende passos para efetivar um processo de identificação com os Outros e de desenvolvimento de uma percepção da história fundamentada na ideia de responsabilidade pelos outros, e de engajamento em um projeto coletivo de afirmação das mulheres enquanto sujeito. Um sujeito que é plural e uno, assim como atravessado pela experiência particular de ser mulher no sertão do Cariri.

Essa adesão – individual e coletiva – a um projeto de liberdade e autonomia feminista, inscrita na coletividade, em que as mulheres descobrem-se e escolhem-se em um mundo que os

homens, por intermédio do patriarcado, lhes imputam à condição de Outro, é elementar na formação da consciência em si e para si, na consciência enquanto sujeito coletivo, que vai justificar sua existência – individual e coletiva – pela necessidade constante de transcender, de *dizer nós*, de construir coletividades e se autodesignar feministas. Elas dizem: “que trema a terra, porque aqui está presente o feminismo do Cariri”. Uma palavra de ordem que tem a força desse sujeito que se produz em diálogo com outras mulheres e outros sujeitos. Friso que a formação dessa coletividade opera no sentido de reforçar a agência desses sujeitos e dotá-los de condições de resistência às explorações-dominações-apropriações, o que é a condição *sine qua non* para superar a própria alienação e transcender a situação.

A autodesignação enquanto feministas, acompanhada da autotransformação das práticas cotidianas que repercutem no tensionamento da moral do confinamento nos espaços públicos e privados, além do reconhecimento da formação política, como elemento essencial para a compreensão dos sistemas de dominação-exploração das mulheres, e a materialização de ações coletivas sistemáticas e organizadas instituem as mulheres do Cariri como sujeitos de sua própria luta por transcendência.

Remato o capítulo reafirmando a minha tese de que o sujeito coletivo Frente de Mulheres, que se faz na autodesignação das mulheres enquanto feministas, no reconhecimento de um *nós comum* e na conformação de uma ação coletiva, a partir de uma experiência una e diversa, constitui mediações entre as singulares experiências das mulheres, ao passo que agrega uma multiplicidade de sujeitos individuais e coletivos, materializando-se enquanto corpo político com identidade plural e diversa. Unidade diversa expressa à ideia de se fazer singular respeitando as diversas diferenças, e se fazer universal a partir de pontos comuns de opressão. Um sujeito coletivo total atravessado pelo contexto do sertão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta continuarei a escrever”
(LISPECTOR, 1977, p. 75).

Difícil concluir esse trabalho. Como diria Guimarães Rosa (2001, p. 200), “contar é muito, muito dificultoso. Não pelos anos que já se passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas de fazer balancê, de se remexerem nos lugares”. Todavia, é preciso fechar ciclos – aqui está o desfecho da minha relação de amor e solidariedade feminista para com as mulheres do Cariri, e de término dos percursos de pesquisa constituídos no doutoramento. Também está escrito meu espanto com a conformação de relações patriarcais de sexo tão desiguais e violentas. Enquanto escrevo essas considerações finais, um homossexual foi assassinado a facadas dentro de sua casa em virtude de sua *performance* de gênero, vista socialmente como feminina. No *solo sagrado* do Cariri é um *pecado mortal* nascer mulher, mas também é mortal ser identificado como uma.

Aqui, retomarei os objetivos, as questões formuladas e as principais sínteses constituídas a partir da metodologia feminista efetivada pelas militantes caririenses, que é avaliar os aprendizados individuais e coletivos envolvidos no processo, apontando propostas de encaminhamento das questões apresentadas. Este trabalho é um produto coletivo que intenta autopreservar a memória social das mulheres feministas sertanejas, mesmo sendo escrito por uma mulher com um ponto de vista situado – branca, acadêmica, bissexual, partidária e com raízes na periferia do semiárido nordestino.

A investigação partiu da observação das experiências cotidianas de violência e resistência das mulheres do Cariri cearense e objetivou apreender as particularidades de constituição do sujeito coletivo feminista a partir da experiência militante da Frente de Mulheres dos Movimentos Sociais.

Muito já se falou sobre o sertão, e talvez eu não apresente aqui nenhuma questão inédita; entretanto a experiência particular dessas mulheres que estão longe dos grandes centros urbanos e convivem com relações sociais de sexo, raça/etnia e classe, atravessadas pela regionalidade interna ao país – formadoras de desigualdades entre norte-nordeste e sul-sudeste, marcando a vida das mulheres, tem sido pouco analisada pelo feminismo hegemônico centrado no ponto de vista do sul-sudeste. Nisto, agencio imagens de um Nordeste anti-moderno que convive com as transformações contemporâneas do modo de produção capitalista que realoca indústrias dos

grandes centros urbanos para cidades do interior do semiárido nordestino, redesenhando as cartografias regionais e impactando na conformação do nó patriarcado-racismo-capitalismo.

Não é possível falar de um único Cariri, pois ele se conforma a partir de uma heterogeneidade de cidades, contextos geopolíticos, culturais e econômicos, não sendo, pois, um bloco estável. A identidade cultural do Cariri foi politicamente fabricada pelas elites locais, fundada em um discurso de integração e regionalismo que intenciona apagar os tensionamentos contidos entre as cidades que compõem a região. Quando, em 2009, o governo estadual, por meio de lei complementar, delimita a região metropolitana do Cariri, o faz com a responsabilidade de integrar a organização, o planejamento e a execução de funções públicas de interesse comum. Esse projeto de desenvolvimento regional foi alavancado pela região detendo bons indicadores socioeconômicos e potencial de se transformar em *nicho* produtivo para o capital a partir da chegada de indústrias e de políticas de investimento no turismo religioso, cultural e ecológico.

Região apreendida, assim, enquanto um espaço vivido por tratar-se de “uma porção territorial usufruída por um determinado grupo social, cuja permanência na área é suficiente para estabelecer usos e ocupação, costumes, especificidades da organização social, cultural e econômica” (RIBEIRO 1993, p. 214). O espaço do Cariri cearense socialmente produzido diferencia-se de outros espaços por apresentar aspectos resultantes de experiências vividas e historicamente produzidas pelos moradores da região, e também pelas classes dirigentes que se beneficiam com o discurso de regionalidade e integração cultural do Cariri.

Embora o Cariri seja um território heterogêneo, conformado por relações de ruralidade e urbanidade, ainda prevalecem os traços constitutivos da propriedade senhorial, do coronelismo, messianismo, cangaço, tradição e religiosidade, mesmo que estes convivam com novas relações de produção potenciadas pela chegada das indústrias e a interiorização das universidades, que ampliaram o setor de serviços e modificaram as relações sociais de sexo, raça/etnia e classe na região, imprimindo traços de urbanidade, modernidade e metropolização.

Para analisar essa experiência particular das mulheres caririenses, acionei as categorias de relações sociais de sexo, patriarcado e sujeito coletivo. Cabe aqui dizer que utilizei o conceito de imbricação das relações de sexo, raça/etnia e classe para analisar a realidade do Cariri cearense, considerando sua formação social e a heterogeneidade da região. Aqui, o nó patriarcado-racismo-capitalismo assume contornos diferenciados, aprofundando as explorações-dominações-apropriações de raça/etnia, classe e sexo. Também repercute em uma

região demarcada pela violência, silenciamento e apagamento das mulheres, com altos índices de violência e feminicídio, forte interdição à mobilidade e à participação política das mulheres, tutela e vigilância das corporalidades e vivências sexuais, assim como a precariedade das políticas públicas de proteção e atenção às mulheres.

Procurei, pois, situar na primeira parte do trabalho a constituição do sujeito coletivo e do sujeito coletivo feminista, tendo como ponto de partida a noção de classe social inspirada na tradição marxista, acrescida do *ponto de vista situado* da teoria feminista – especialmente da noção de sujeito em Beauvoir (2009), que a propõe como uma tentativa de negar a existência de um sujeito universal, masculino, branco e essencialista. Em Beauvoir o sujeito é determinado pelas relações sociais em que está inserido, e congrega em si a capacidade de *transcendência* a partir de um projeto de liberdade e autonomia; de forma que ao mobilizar a categoria do *Outro* para falar da situação da mulher, a autora alude acerca de um tipo específico de alteridade, a “alteridade absoluta”. A condição de subordinação da mulher é equivalente a outras situações de alteridade marcadas pela opressão: a dos negros, a dos povos colonizados, a do povo judeu e a do proletariado, que também são constituídos como Outros nas relações sociais, submetidos a condições de desigualdade, objetificados e alienados de sua subjetividade e interditados ao exercício substantivo da transcendência.

Contudo, há diferenças entre essas existências na alteridade. Em todas essas situações, a formação de coletividades opera no sentido de reforçar a agência desses sujeitos e dotá-los de condições de resistência à objetificação e à opressão; em todas, exceto na situação das mulheres, porque elas não formam uma coletividade, o que, para a feminista francesa, é a condição indispensável para superar a própria alienação e transcender a situação. Cabe ao indivíduo a sua identificação enquanto outro e o engajamento em um projeto coletivo de *torna-se mulher*, *torna-se sujeito* por meio da ação coletiva.

Como ponto de chegada, tentei descrever o fundo comum no qual se desenvolveram as particularidades da experiência militante das mulheres caririenses corporificadas na Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. Uma experiência distante dos grandes centros urbanos e demarcada pelo patriarcado rural, propriedade senhorial e a tradição místico-religiosa, que impôs às mulheres, de forma individual e coletiva, a constante fabricação de resistências, enfrentamentos e estratégias de sobrevivência. A Frente se constituiu a partir do esgotamento da experiência da Marcha das Vadias, quando as mulheres começaram a problematizar as

estruturas que produziam uma região tão violenta para elas e a pensar em ações políticas sistemáticas para alcançar a emancipação das mulheres em coletivo.

As mulheres em movimento começam a reconhecer-se enquanto sujeitas estranhadas, despossuídas e apropriadas, além de construírem uma adesão - individual e coletiva - a um projeto de liberdade e autonomia feminista, caracterizado como anti-patriarcal, anticapitalista, antirracista, laico e suprapartidário. Tal projeto, ao meu ver, constitui um nós comum entre as mulheres caririenses, e estabelece em termos individuais e coletivos a formação de uma consciência de classe, uma consciência enquanto sujeito coletivo, que permite a autodesignação dessas mulheres enquanto feministas. Para Cisne (2014, p. 37),

[...] a identificação na outra de sua condição de mulher possui uma função fundamental para a formação da consciência, pois contribui diretamente para a desnaturalização da opressão feminina, além de fortalecer as mulheres individual e coletivamente (CISNE, 2014, p. 37).

A composição da Frente de Mulheres é extremamente heterogênea, agregando mulheres dos movimentos, associações e sindicatos de luta pela terra, de militância articulada às pastorais e às Comunidades Eclesiais de Base, professoras e estudantes universitárias, mulheres negras, de terreiro de axé, de partidos de esquerda, jovens, sem nenhuma filiação partidária, lésbicas, bissexuais e não-binárias. Essas mulheres foram paulatinamente estabelecendo uma resistência feminista que articula as relações sociais de sexo, raça/etnia e classe em uma perspectiva socialista que apreende que “[...] a classe, além de ter sexo, possui raça/etnia, e essas dimensões imprimem condicionalidades que estruturam de forma diferente as vivências das formas de exploração e opressão nesta sociedade” (CISNE; SANTOS, 2018, p. 123).

A Frente é entendida enquanto uma articulação feminista autônoma, mesmo que tenha em sua composição sindicatos e partidos políticos, que ocupa a esfera pública de forma coletiva, horizontalizada e autogestionada, com forte capacidade organizativa e legitimidade frente à sociedade e ao Estado. Ao meu ver, os processos organizativos da Frente de Mulheres são estruturados por intermédio da autodesignação enquanto feministas, da autotransformação de suas práticas cotidianas, da formação política e das ações coletivas. Um projeto individual e coletivo de apropriação de si e reconhecimento das outras para a conformação de um nós comum. Apesar de entenderem que o projeto de *tornar-se mulher e feminista* tem como sujeito histórico coletivo específico as mulheres, em sua multiplicidade e diversidade, não dispensam a participação masculina nas ações e formações políticas da Frente, pois para elas o feminismo

é um projeto societário que diz respeito à coletividade dos sujeitos sociais e autorrealização dos indivíduos como sujeitos da liberdade.

O tempo de escrita deste trabalho foi também de expansão das movimentações feministas no Brasil, intituladas de *Primavera Feminista*, com constituição de inúmeros coletivos, movimentos e grupos de pesquisa e extensão universitários feministas, debates no interior dos partidos de esquerda e do Estado sobre feminismo, gênero e políticas públicas para as mulheres, bem como o fortalecimento do ciberativismo e do ativismo feminista. Isso igualmente se expressou na particularidade do Cariri, com um forte protagonismo das mulheres nas ações de rua, ampliação dos coletivos de feministas jovens e popularização dos debates em torno dos feminismos. De outra parte, também foi um momento histórico de alargamento do conservadorismo no interior da sociedade brasileira, com expansão do fundamentalismo neopentecostal e de práticas sociais misóginas, racistas e LGBTQIAfóbicas. O Cariri também não ficou imune a esse processo que pressionou as mulheres da Frente, que estavam com inúmeras ações políticas a elaborarem estratégias de autocuidado, proteção e combate ao medo da violência. Aqui, reflexiono acerca da superexposição das mulheres da Frente e de como isso repercute nas suas vidas, especialmente na esfera privada, já que têm sua mobilidade afetada e precisam repensar os seus itinerários - individuais e coletivos - em uma região tão demarcada pela violência e o feminicídio.

Como diria Lispector (1977, p. 86): “Silêncio. O silêncio é tal que nem o pensamento pensa. [...] E agora – agora só me resta acender um cigarro e ir para casa. [...] Não esquecer que por enquanto é tempo de morangos. Sim”. Tudo também termina com um sim. Espero que as mulheres do Cariri continuem mapeando suas vivências, narrando suas histórias e produzindo fotografias das *relações patriarcais de sexo* e da resistência a elas no Cariri.

REFERÊNCIAS

- ABÍLIO, L. C. **Sem maquiagem**: o trabalho de um milhão de revendedoras de **cosméticos**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ACCIOLY, C. B. da C. Territorialidades e saberes locais: muros e fronteiras na construção do saber acadêmico. **Caderno CRH**. v. 24, n. 63, pp. 679-691, 2011.
- ALAMBERT, Z. **Feminismo**: o ponto de vista marxista. São Paulo: Nobel, 1986.
- ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife/São Paulo: FJN/Cortez, 1999.
- ALVAREZ, S. E. *et al.* Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Revista Estudos Feministas**. v. 17, n. 3, pp. 743-753, 2009.
- ALVAREZ, S. E. *et al.* Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**. v. 11, n. 2, pp. 541-575, 2003.
- ANDRADE, M. C. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1998.
- ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 2011.
- ANTUNES, R. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.
- ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**. Ensaio sobre a afirmação e negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ARAÚJO, I. M. de. **Os novos espaços produtivos: relações sociais e vida econômica no Cariri cearense**. 2005. 229 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – PPGS, UFC, Fortaleza, 2005.
- ARAÚJO, I. M.; LIMA, J. C.; BORSOI, I. C.F. Operárias no Cariri Cearense: fábrica, família e violência doméstica. **Revista Estudos Feministas**. v. 19, n. 3, pp. 705-732, 2011.
- ARAÚJO, I. M.; SILVA, A. E. Queixas, denúncias e conciliações: violência de gênero e atuação das delegacias da mulher. In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 11. 2011, Salvador. **Anais...** Salvador: UFBA, 2011.
- ARRAES, J. A mulher negra do Cariri permanece esquecida. **Blogueiras negras**, 21 out. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/a-mulher-negra-do-cariri-permanece-esquecida/>>. Acesso em: 7 nov. 2019.
- ÁVILA, M. B. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cadernos de Saúde Pública**. v. 19, n. 2, pp. 465-469, 2003.

- ÁVILA, M. B.. Notas sobre o trabalho doméstico. **SOS CORPO**. v. 1, n. 0, pp. 38-55, 2007.
- ÁVILA, M. B.. Radicalização do feminismo, radicalização da democracia. **SOS CORPO**. v. 1, n. 0, pp. 6-11, 2007.
- ÁVILA, M. B.. Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade. Recife: SOS CORPO, 2001.
- BANDEIRA, L. A contribuição da crítica feminista à ciência. **Revista Estudos Feministas**. v. 16, n. 1, pp. 207-228, 2008.
- BEAUVOIR, S. **A força das coisas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010a.
- BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010b.
- BEAUVOIR, S. **Memórias de uma moça bem-comportada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009a.
- BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009b.
- BEAUVOIR, S. **Por uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BIROLI, F. **Gênero e desigualdades**: limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. **Aborto e democracia**. São Paulo: Alameda, 2016.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BUTLER, J. **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra**. Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CAMURÇA, S. M. S. Novos sujeitos políticos para o enfrentamento da dominação das mulheres. In: SILVA, C. (Org.). **Experiência em pedagogia feminista**. Recife: SOS CORPO, 2010. pp. 35-98.
- CAMURÇA, S. M. S. **O patriarcado e a situação das mulheres**. Recife: SOS CORPO, 2007.
- CARIRY, R. Cariri, a nação das utopias. **Diário do Nordeste**, 29 nov. 2008. Disponível em: < <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/verso/cariri-a-nacao-das-utopias-1.503134>>. Acesso em: 7 nov. 2019.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Geledés**, 3 mai. 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 22 fev. 2013.

CARNEIRO, S. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**. v. 3, n. 2, pp. 544-552, 1995.

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CAVA, R. D. **Milagre em Juazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

CHAUÍ, M. S. **Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006b.

CHAUÍ, M. S. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 2006a.

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

CISNE, M. **Gênero, Divisão Sexual do Trabalho e Serviço Social**. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

CISNE, M; SANTOS, S. M. M. dos. **Feminismo, diversidade e serviço social**. São Paulo: Cortez, 2018.

CORDEIRO, M. P. J. **Entre chegadas e partidas: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte**. Fortaleza: IMEPH, 2011.

CORDEIRO, R. L. M. **Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no sertão central de Pernambuco**. São Paulo: PUC-SP, 2004.

COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão de gênero**. São Paulo: FCC, 1992.

COUTINHO, C. N. **Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2008.

COUTINHO, C. N. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2008.

CUNHA, E. da. **Os Sertões**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FALQUET, J. Três questões aos movimentos sociais progressistas: contribuições da teoria feminista à análise dos movimentos sociais. **Lutas & resistências**, v. 1, s. n. pp. 212-225, 2006.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, F. **A Revolução Burguesa no Brasil** – ensaio de uma interpretação sociológica. São Paulo: Globo, 2005.

FERNANDES, F. Revolução, um fantasma que não foi esconjurado. **Crítica Marxista**. v. 1, n. 2, pp. 140-145, 1995.

FERREIRA, V. **Apropriação do tempo de trabalho das mulheres nas políticas de saúde e reprodução social: uma análise de suas tendências**. 2017. 201 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – PPGS, UFPE, Recife, 2017.

FERREIRA, V.; ÁVILA, M. B.; FALQUET, J.; ABREU, M. **O patriarcado desvendado: teorias de três feministas materialistas**. Recife: SOS CORPO, 2014.

FIGUEIREDO FILHO, J. A. **História do Cariri**. Fortaleza: UFC, 2010.

FIRESTONE, S. **A dialética do Sexo: um manifesto da revolução feminista**. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

FREDERICO, C. **Consciência operária no Brasil: estudo com um grupo de trabalhadores**. São Paulo: Ática, 1979.

FRENTE DE MULHERES DOS MOVIMENTOS DO CARIRI. **Carta de Princípios da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri**. Crato, 2017.

_____. **Manifesto: Racismo, machismo e capitalismo matam! Basta de Feminicídio**. Barbalha, 2015.

_____. **Manifesto da Marcha Regional das Mulheres Negras do Cariri 2015**. Contra o racismo e pelo bem viver. Cariri, 2016.

_____. **Manifesto do Akuenda a diversidade**. Juazeiro do Norte, 2015.

_____. **Manifesto da Marcha das Vadias do Cariri: Por que as mulheres do Cariri saem às ruas em um evento chamado “Marcha das Vadias?”**. Barbalha, 2012.

_____. **Nota de repúdio ao Centro de artes da Universidade Regional do Cariri (URCA)**. Crato, 2016.

_____. **Nota técnica do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher Cratense à Coordenadoria de Políticas para as Mulheres do Estado do Ceará cerca da situação das mulheres encarceradas no município do Crato**. Crato, 2017.

_____. **Pauta de reivindicações da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri para Audiência da Câmara de Vereadores de Juazeiro do Norte**. Crato, 2017.

_____. **Relatório do Seminário de Planejamento da Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri.** Crato, 2017.

GATTI, B. A. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas.** Brasília: Líber Livro, 2005.

GONÇALVES, C. U. A invenção da região do Cariri entre o messianismo e a ética capitalista. *In*: LIMA, M. V. de; MARQUES, R. (Orgs.). **Estudos regionais: limites e possibilidades.** Crato: NERE/CERES, 2004.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

GUILLAUMIN, C. Prática do poder e ideia de natureza. *In*: FERREIRA, V.; ÁVILA, M. B.; FALQUET, J.; ABREU, M. **O patriarcado desvendado: teoria de três feministas materialistas.** Recife: SOS CORPO, 2014.

GURGEL, T. **Feminismo e Liberdade: seu sujeito total e tardio na América Latina.** 2004. 166 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – PPGS, UFPB, João Pessoa, 2004.

GURGEL, T.. **Feminismo e luta de classe: história, movimento e desafios teórico-políticos do feminismo na contemporaneidade.** 2010. Disponível em: <
http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277667680_ARQUIVO_Feminismoelutadeclasse.pdf>. Acesso em: 9 nov. 2019.

GURGEL, T.. Feminismos no Brasil Contemporâneo: Apontamentos críticos e desafios organizativos. **Temporalis.** v. 14, n. 27, pp. , 2014.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias qualitativas na sociologia.** Petrópolis: Vozes, 2003.

HIRATA, H. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social.** v. 26, n. 1, pp. 61-73, 2014.

HOBBSBAWM, E. Maio de 1968. *In*: HOBBSBAWM, E. **Pessoas extraordinárias.** São Paulo: Paz e Terra, 1999. pp. 68-120.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HOOKS, B. **Feminist theory: from margin to center.** Boston: South Endpress, 1984.

HOOKS, B. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1966.

IANNI, O. Tendências do pensamento brasileiro. **Tempo Social.** v. 12, n. 2, pp. 55-74, 2000.

IASI, M. L. **As metamorfoses da consciência de classe: o PT entre a negação e o consentimento**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

ISIDORIO, A. V. B.; LIMA, M. E.; GRANGEIRO, C. R. P.; SOARES, S. R. A dimensão pedagógica da luta: protagonismo das mulheres negras na Frente de Mulheres dos Movimentos do Cariri. *In: ARTEFATOS DA CULTURA NEGRA*, 2015, Crato. **Anais...** Crato: URCA, 2015. pp. 212 - 226 .

KERGOAT, D. A Relação Social de Sexo: da reprodução das relações sociais à sua subversão. **Pro-Posições**. v. 13, n. 1, pp. 47-59, 2002.

KERGOAT, D. Dinâmica e Consustancialidade das relações sociais. **Novos Estudos**. v. 29, n. 1, pp. 93-103, 2010.

KERGOAT, D. Lutar, dizem elas... Coordenação editorial [de] ÁVILA, Maria Bethânia e FERREIRA, Veronica. Recife: SOS CORPO, 2018.

KONDER, L. **A derrota da dialética: a recepção das ideias de Marx no Brasil até o começo dos anos 30**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

KOSÍK, K. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LEFEBVRE, H. (Org.) **A irrupção: a revolta dos jovens da sociedade industrial, causas e efeitos**. São Paulo: Documentos, 1968.

LENIN, V. I. **As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

LENIN, V. I. **O estado e a revolução**. São Paulo: Global Editora, 1987.

LENIN, V. I. **Que Fazer?** Problemas candentes do nosso movimento. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LHOMOND, B. Sexualidade. *In: HIRATA, H. et.al. (Orgs.). Dicionário Crítico Feminista*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LISPECTOR, C. **A hora da estrela**. Rio de Janeiro: Rocco, 1977.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, G. **Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUXEMBURGO, R. **A revolução russa**. Petrópolis: Vozes, 1991.

LUXEMBURGO, R. **Greve de massas, partido e sindicatos**. Coimbra: Centelha, 1974.

LUXEMBURGO, R. **Reforma ou Revolução?** São Paulo: Expressão Popular, 2003.

MARQUES, R. A identidade como estratégia: modernização, memória e política no Cariri (1950). In: LIMA, M. V. de; MARQUES, R. (Orgs.). **Estudos Regionais: limites e possibilidades**. Crato: NERE/CERES, 2004, pp. 37-48.

MARQUES, R.. **Cariri eletrônico: paisagens sonoras no Nordeste**. São Paulo: Intermeios, 2015.

MARQUES, R.. **Bodies and meanings in motion: Feminisms and subjects of rights in Brazilian Northeast**. Congress of the Latin American Studies Association, Boston, USA, May 24 - May 27, 2019.

MARQUES, R.. Como se faz uma região com ideias de atraso, violência e vitimização: gênero, agência e trânsito de mulheres no Cariri contemporâneo. In: CORDEIRO, D. S. (Org.). **Temas contemporâneos em sociologia**. Fortaleza: Íris, 2013. pp.68-72 .

MARQUES, R.. **Contracultura, tradição e oralidade: (re)inventando o sertão nordestino na década de 70**. São Paulo: Annablume, 2004.

MARQUES, R.. Gênero e imaginário espacial no Cariri. In: CAVALCANTE, M. J. M.; HOLANDA, P. H. C.; QUEIROZ, Z. F. de. **História de Mulheres: amor, violência e educação**. Fortaleza: Edições UFC, 2015, pp. 549-564.

MARX, K.; ENGELS, F. E. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. **Para a questão judaica**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARQUES, R; FACCHINI, R. A “primavera feminista” revisitada pelo “feminismo sertanejo”: deslocando contextos empíricos e reflexões teórico-metodológicas. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 42., 2018, Caxambu. **Anais...** Caxambu:2018. pp. 52-62 .

MARQUES, R; QUIRINO, G. da S.; ARAÚJO, I. M. Acesso e apropriação de políticas públicas de gênero no Centro-sul Cearense: observações preliminares. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: 2013.

MILLETT, K. **A política Sexual**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1975.

MINAYO, M. C. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2010.

MORAIS, A. M. A mulher e a estatística. **Revista Bárbaras**. v. 2, n. 02 , 2019.

MORAIS, A. M. **Pequena História da Ditadura Brasileira** (1964-1985). São Paulo: Cortez, 2014.

NETTO, J. P. **Ditadura e Serviço Social** – uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. São Paulo: Cortez, 2011.

NOBRE, E. dos S. **Incêndios da alma**: a beata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos. 2014. 293 f. Tese (Doutorado em História Social) – PPGFS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

NUNES, A. Cariri *queer*: um esboço da *performatividade* travesti nas terras de Padre Cícero. ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA, 4., 2010, Bahia. **Anais...** Bahia: 2010.

SILVA, N. C. e. **A mulher sem túmulo** – vida romanceada da beata Maria de Araújo, protagonista dos milagres de Juazeiro, Ceará, em 1889. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2010.

SOARES, S.; ISIDORO, V.; VIDAL, D. Dia 08 de março: o que as feministas têm a dizer? [Entrevista cedida a] Alan Maria. **Revista Cariri**, 8 mar. 2016. Disponível em: <<https://caririrevista.com.br/dia-08-de-marco-o-que-as-feministas-do-cariri-tem-dizer/>>. Acesso em: 9 nov. 2019.

PAZ, R. M. O Santo que fica no Sol: uma leitura etnográfica sobre a devoção ao Padre Cícero de Juazeiro do Norte. In: LIMA, M. V. de; MARQUES, R. **Estudos Regionais**: limites e possibilidades. Crato: NERE/CERES, 2004, pp. 49-62.

PAZ, R. M. O. **Para onde sopra o vento**: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte. Fortaleza: IMEPH, 2011.

PEREIRA, P. P. G. **O sertão dilacerado**: outras histórias de Deus e o Diabo na terra do sol. **Légua e meia**. v. 7, n. 1, pp. 107-123, 2016.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2017.

PINHEIRO, I. **O CARIRI** – seu descobrimento, povoamento, costumes. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2009.

PINTO, C. R. J. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**. v. 11. n. 2. pp. 263-274 , 2008.

PLEKHANOV, G. **O papel do indivíduo na história**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PORTELLA, A. P. Novas e velhas questões sobre o corpo, sexualidade e reprodução. *In*: ÁVILA, M. *et al.* (Orgs.). **Textos e imagens do feminismo**: mulheres construindo a igualdade. Recife: SOS CORPO, 2001. pp. 80- 125.

RAGO, M. Adeus ao Feminismo? Feminismo e (Pós) Modernidade no Brasil. **Cadernos AEL**. s. v., n. 3/4, pp. 11-43, 1995/1996.

RAMOS, F. R. L. **Caldeirão**: estudo histórico sobre o beato José Lourenço e suas comunidades. Fortaleza: NUDOC/UFC, 2011.

RAMOS, G. **Vidas secas**. São Paulo: Martins, 1969.

REDSTOCKINGS. **Redstockings Manifesto**. New York: s. e., 1969. Disponível em: <<https://apoiamutua.milharal.org/2012/08/02/redstockings-manifesto/>>. Acesso em: 9 nov. 2019.

REED, E. **Sexo contra sexo ou classe contra classe**. São Paulo: Instituto José Luís e Sundermann, 2008.

REIS JUNIOR, D. de O. A região como artefato: o Cariri na segunda metade dos Oitocentos. **Cadernos de História**. v. 17, n. 27, pp. 342-367, 2016.

REIS JUNIOR, D. de O. Natureza e trabalho no cariri cearense. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011.

REVISTA BÁRBARAS. **Eu sou a luta**. Juazeiro do Norte: UFCA, 2018. Disponível em: <https://issuu.com/revistabarbarasufca/docs/barbaras_2018>. Acesso em: 9 nov. 2019.

REVISTA CARIRI. **Quando uma mulher avança, nenhum homem retrocede** (Edição especial). Juazeiro do Norte: Revista Cariri, 2017. Disponível em: <https://issuu.com/revistabarbarasufca/docs/barbaras_2018>. Acesso em: 9 nov. 2019.

ROCHA, M. C. A. P.; OLIVEIRA, M. L. B. Sororidade na praça: educação, movimentos sociais e direitos fundamentais no piquenique feminista. **Revista Juris UniToledo**. v. 4, n. 2. 2019. pp. 70-82.

ROSA, J. G. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SADER, E. (Org.). **Gramsci** – poder, política e partido. São Paulo: Expressão popular, 2005.

SADER, E.. **Quando novos personagens entraram em cena**: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTI, H. I. B. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, H. I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. de O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro/São Paulo: Rosa dos Tempos/FCC, 1992.

SANTOS, L. A. Uma ocupação feminina: questões de gênero na ocupação da escola JAF em Crato-CE. In: CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 3., 2016, Natal. **Anais...** Natal: Realize, 2016. pp. 35-45.

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço**. Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: Hucitec, 1997.

SANTOS. **Pensando o espaço do homem**. São Paulo: Edusp, 1994.

SANTOS. **Por uma nova geografia**. São Paulo: Hucitec, 1980.

SARTRE, J-P. O Ser e o Nada. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005

SCHWARCZ, L. M. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCIENCE, C. **Da lama ao caos**. 1994. Disponível em: < <https://www.lettras.mus.br/nacao-zumbi/77655/>>. Acesso em: 9 nov. 2019.

SILVA, C. S. M. **Feminismo popular e lutas antissistêmicas**. Recife: SOS CORPO, 2016.
SOARES, D. **O Cariri – Crato - Juazeiro do Norte**: estudo de Geografia Regional. Crato: Faculdade de Filosofia do Crato, 1968.

SOARES, I. de M.; SILVA, I. B. M. da (Orgs.). **Sentidos de devoção**: festa e carregamento em Barbalha. Fortaleza: IPHAN, 2013.

SOUZA-LOBO, E. **A classe operária tem dois sexos**: trabalho dominação e resistência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011.

SONTAG, S. **Sob o signo de saturno**. São Paulo: L&PM, 1986.

SORIANO, R. R. **Manual de pesquisa social**. Petrópolis: Vozes, 2004.

TRISTAN, F. **União dos Operários**. Florianópolis: Insular, 2017.

VIDAL E SOUSA, C. O sertão amansado. **Sociedade e Cultura**. v. 13, n. 1, pp. 101-110, 2010.